ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ **Бийский технологический институт (филиал)**

Государственного образовательного учреждения

высшего профессионального образования

«Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова»

(БТИ АлтГТУ)

Кафедра гуманитарных наук

**Реферат**

**По культурологии**

Тема: **«Культура Ислама»**

Выполнил студент: **Дрёмов Дмитрий Александрович.**

Группы: **ПИЭ-851.**

Проверила: **Еремина Лариса Александровна.**

**Бийск-2008**

**Содержание:**

Введение………………………………………………………………………….3

1 Ислам: Возникновение и распространение.…………...…………………....4

* 1. Аравия до Ислама ……………………………………………..................4

1.2 Ханифы и Мухаммед …………………………………………………….4

1.3 Суннизм, шиизм и хариджизм……………………………………………5

2 Менталитет……………………………………………………………………..8

3 Политическая культура……………………………………………………….11

4 Наука и художественная культура…………………………………………15

4.1Наука………………………………………………………………………15

4.2 Художественная культура………………………………………………16

5 Архитектура и искусство……………………………………………………..20

5.1 Архитектура……………………………………………………………..20

5.2 Искусство…………………………………………………………………23

5.3 Поэзия и проза……………………………………………………………24

Заключение……………………………………………………………………...

Список использованной литературы……………..…………………………....17

**Введение**

Ислам (т.е. «предание себя» человеком Богу) — есть, по Мухаммеду, открытое исповедание возвещенной им религии. Она требовала веры в единого всемогущего и милосердного Бога (Аллах), в божеское предопределение судеб и поступков людей, в избрание Мухаммеда, как ниспосланного всему человечеству «по определению пророков», в загробную жизнь после смерти, в воздаяние за добрые и злые дела в раю и в аду, в воскресение мертвых и «страшный суд». Мухаммед, в первое время своей деятельности называвший себя воссоздателем и преобразователем чистой религии, откровением переданной Аврааму, выводил свое учение из священных книг Иудеев и христиан, о содержании которых он имел, впрочем, самые смутные и превратные представления, через монахов и полуученых иудеев; он распространял мнение, что эти книги, в которых предвозвещалось его появление и призвание, искажены «обладателями писания» (так называл он иудеев и христиан); он требовал признания прежних откровений (тора, псалтирь, евангелие) и веры в посланных до него пророков, от Адама до И. Христа. По отношению к христианству он резко восставал против веры в божественность И. Христа, как Сына Божия, по отношению к иудейству — против обрядных стеснений, из которых он, однако, заимствовал, вместе с некоторыми другими, запрещение употреблять в пищу свинину, к чему прибавил еще запрещение вина. Учение Мухаммеда о вере и нравственных обязанностях развивалось постепенно в течение его деятельности.

По данной теме мне было мало, что известно, именно по этому я ее и выбрал. В настоящее время в мире очень много исповедуют Ислам и мне стало интересно как он зародился и что он из себяпредставляет.

1. **Ислам: Возникновение и распространение**
   1. **Аравия до Ислама**

Ислам как духовное явление возник в Ара­вии в эпоху перехода Ближнего Востока от древности к средневековью. В религиозном плане его рождение связано как с влиянием предшествовавших религий — христианства, иудаизма и зороастризма, так и с эволю­цией религиозного сознания жителей Аравии, со специ­фическими аравийскими формами синкретического мо­нотеизма.

В V—VI вв. рождался новый мир Аравии: на месте распавшихся древних государств складывались государ­ства нового типа, построенные на динамичном соотно­шении оседлых и кочевников при главенстве последних, на месте пришедших в упадок городских центров воз­никали новые, основанные на торгово-политических союзах, кочевых племен и жителей городов (Мекка); рас­павшиеся межгосударственные торговые связи сменя­лись внутри аравийскими, опиравшимися на систему аравийских ярмарок. Особое значение приобрели «запо­ведные территории» (харам) — сакральные и торговые центры, обладавшие правом убежища. Шел процесс эт­нической и культурной консолидации и интеграции Ара­вии. Повсюду распространялись единый арабский язык, элементы общего самосознания. Все это стимулировало и духовные искания аравийцев, разочаровывавшихся "во многих старых богах, испытывавших чувство неустроенности и неуверенности, «уходящей из-под ног почвы».

**1.2 Ханифы и Мухаммед**

Пришли в упадок многие племенные и локальные религиозные культы; одновременно выделились некоторые божества, значение которых приобрело общеара­вийский характер,—Аллах, Манат, ат-Лат, ал-Узза. Все более распространялись и находили себе новых приверженцев учения иудеев и христиан. Появились люди (ханифы), отрицавшие многобожие, хорошо знакомые с иудаизмом и христианством, но не причислявшие себя, ни к тем, ни к другим. Ханифы часто становились во главе политических движений, стремившихся объединить аравийские племена и города и противостоять внешним врагам. Свою деятельность они обосновывали божественным откровением и претендовали на прямую связь с единым и единственным божеством, именуемым Рахман или Аллах.

В этом смысле пророческая деятельность Мухаммеда была частным и закономерным проявлением общих духовно-идеологических и социальных процессов. Однако безусловная исключительность личности пророка яви­лась причиной того, что провинциальное хиджазское движение с идеологией, близкой иудео-христианским сектам, приобрело глубоко оригинальные черты, духов­ную и политическую мощь, сделавшую рождение исла­ма одним из важнейших событий всемирной истории. Отказ иудеев и христиан поддержать деятельность Мухаммеда, воспринимавшуюся им как восстановление первоначального и истинного единобожия, «исцеление сломанной ветви Авраама (Ибрахима)», способствовал усилению в исламе аравийских элементов и постепенно­му превращению его в совершенно особую систему дог­матов и ритуала, а также формирования у мусульман острого ощущения своей духовной исключительности, своего отличия от других монотеистов.

Вероучение ислама основывается на пяти так назы­ваемых «столпах» (аркан), представление о которых сложилось еще в ранний период существования мусуль­манской общины. К ним относятся: исповедание двух основных догматов исламской веры — единобожия и признания пророческой миссии Мухаммада; молитва; пост; налог в пользу бедных; паломничество. Как видим, четыре из пяти «столпов» исламского вероучения касаются моральных и обрядовых предписаний, отражая преимущественное внимание основателя ислама к обрядности и правилам религиозной жизни. Это обстоятельство предопределило в дальнейшем преобладающее развитие исламского права по сравнению с догматикой.

В первоначальном исламе не было четкого различия между догматикой и ритуалом, религией и правом. Теократический характер власти пророка Мухаммеда утверждал нераздельность духовной и светской власти в руках главы мусульманской общины. Однако со смертью Мухаммеда мусульмане столкнулись с неразрешимыми противоречиями в практической реализации этого принципа. Проблема власти расколола мусульманскую общи­ну на религиозно-политические группировки, оказав тем самым огромное влияние на формирование политической идеологии ислама и на политическую судьбу всего мусульманского мира. И поныне наиболее глубокие и радикальные расхождения в исламе связаны не столько с вопросами догматики, сколько с решением проблемы верховной власти.

**1.3 Суннизм, шиизм и хариджизм**

В настоящее время в странах традиционного распространения ислама проживают как последователи двух его главных направлений — суннизма и шиизма, так и приверженцы третьего, сравнительно незначительного в численном отношении направления — хариджизма. Сунниз - наиболее многочисленное направление исламе, представители которого являются сторонниками халифата — формы государственной власти, осуществляемой выбираемым авторитетными мусульманами членом общины (халифом), принадлежащим к роду пророка Муххамеда. Шииты признают божественную природу власти, предопределенную в роду «праведного халифа» Али ибн Абу Талиба. Только Али шииты считают законным пре­емником пророка, трех же других правивших в VII в. «праведных халифов» — Абу Бакра, Омара и Османа — шиизм в качестве таковых не признает. Эта форма по­литического устройства носит название имамата. Если халиф — лицо в первую очередь светское (хотя и осуществляющее духовную власть), то имам — лицо исключительно духовное и власть его носит теократиче­ский характер.

Хариджиты — одна из самых ранних сект в исла­ме — отвергают как четвертого «праведного халифа» Али, так и основателя династии Омейядов (VII— VIII вв.) Муавии, упразднившего политическую власть в мусульманской общине. В то же время хариджиты отстаивают общинный характер власти и безусловную вы­борность главы общины.

Суннизм и шиизм, в свою очередь, также подразде­ляются на бесчисленное количество сект, подсект, орденов и т. п., между которыми существует множество не только религиозно-правовых, но и вероучительных, а также обрядовых различий. В исламе имеются и такие группировки, характер связи которых с классическим исламским вероучением вообще довольно трудно уста­новить по причине их закрытости для посторонних (на­пример, друзы, алавиты и др.).

На фоне всех других религий, в том числе и восточных, ислам поражает своей внутренней дифференцированностью, наличием в нем не только различных на­правлений, но и самых различных типов религиозного сознания. Стремясь теоретически выразить все многооб­разие явлений, именуемых словом «ислам», исследо­ватели и предлагают самые различные принципы клас­сификаций. Так, например, различают ислам «идеаль­ный» и «бытовой». В первом случае имеется в виду ис­лам, взятый в том виде, как он представлен в Коране и сунне', а также в ряде теологических, законоведческих и этических сочинений. Во втором случае речь идет

о реальности обычаев, привычек, поведения мусульман, отличающейся от этой теории.

Различают также «официальный» и «народный» ислам*.* Правящие режимы в странах зарубежного Востока дают собственные интерпретации ислама, включая его в качестве зависимого элемента в официальную идеоло­гию, превращая духовенство в государственных служа­щих и расходуя огромные средства на исламскую пропаганду. Однако верующие воспринимают такой ислам неохотно, уходят от него к традиционным формам народного поклонения, в мистические братства, в так на­зываемые «дикие» (то есть не находящиеся под контролем правительства) мечети и т. п.

К исламу обращаются для обоснования своих поли­тических программ самые различные социально-полити­ческие силы — как те, кто стремится к сохранению су­ществующей системы общественных отношений, так и те, кто выдвигает лозунги «исламских революций». Это дало повод, используя игру арабских слов, говорить об «исламе богачей» (ислам сарви) и «исламе бунтовщиков» (ислам саври).

На многообразии ислама сказались и различные исторические условия — местные национальные традиции тех мест, куда он пришел в ходе своего распространения. Поэтому, например, практикующийся в Африке так называемый «черный ислам» отличается от Индонезийского, а оба они отличаются от того, что было в общи не первых мусульман VII в.

Значительный «разброс »точек зрения и позиций ха­рактерен и для политической практики мусульманских государств. Проповедь милосердия и терпимости нередко сочетается с использованием насильственных мето­дов политической борьбы, включая террор. Социалисти­ческие лозунги не исключали преследований борцов за социализм. Призывы к «священной войне» против США и их союзников звучат на фоне действий, разобщающих и ослабляющих антиимпериалистические силы. Концеп­ции «исламской солидарности» не мешают углублению конфликтов между мусульманскими странами. Правительственные программы «исламизации» вызывают протест верующих. И все эти такие разные, подчас противоположные, позиции обосновываются ссылками на один и тот же источник авторитета — Коран, сунну, фикхВажнейшим фактором «исламского плюрализма» яв­ляется также то обстоятельство, что выработка различ­ных подходов к исламу — его вероучению, социально-политической доктрине, месту в обществе, — составляет в странах Востока прерогативу не только и даже не столько духовенства, сколько политиков, публицистов, журналистов, простых верующих. В исламе никогда не существовало института узаконивания догматов (каким, например, в христианстве были Вселенские соборы) Теократический идеал ислама был несовместим с идеей существования религиозного института (церкви) наря­ду с государством. Никогда не было здесь и единой бо­гословской школы. Разработка и истолкование догматов веры не входили в юрисдикцию халифа, государст­венных или религиозных учреждений. Формированием общественного мнения занимались частные лица — ре­лигиозные деятели («улама» и «фукаха»), авторитет ко­торых основывался исключительно на их религиозных знаниях. Мнение «неформального лидера» и его школы, которое принимал халиф, становилось «официальным» лишь на ограниченный отрезок времени, не будучи обще­признанным и обязательным для всего мусульманского мира. И сегодня правом высказывать свое мнение по вопросам религии обладает любой верующий мусульманин, — лишь бы оно не противоречило Корану и сукне. А поскольку основные источники исламского вероучения весьма противоречивы, это порождает потенциальную возможность различных трактовок религиозных вопросов. В этом, в частности, состоит одна из причин такого характерного для мусульманского Востока явления, когда каждый новый политический лидер стремится дать свою собственную интерпретацию ислама.

1. **Менталитет**

Менталитет. Главная особенность исламской духов­ной традиции, в корне отличающая ее от всех других, заключается в принципиальной нераздельности в ней религиозного и светского, сакрального и земного, в ее абсолютной, «чистой» религиозности. Это становится особенно наглядным, если сравнить ислам с традицией христианской.

Христианство, как известно, утверждает идею безус­ловной самоценности человеческой личности. Человек, согласно христианству, во-первых, создан по образу и подобию Бога; во-вторых, человек искуплен жертвой Христа. И это дает личности относительную бытийную самостоятельность. «Отдавайте кесарю кесарево, а Божие Богу», — так оговорена в Евангелии относительная автономия духовного и мирского начал. Конечно, эта идея была освоена христианским сознанием далеко не сразу. Но даже преследования еретиков сопровождались постулатом: «Не еретика преследую, но ересь».

В исламе человек не может утверждаться как безус­ловная ценность, ибо безусловное принадлежит и здесь Богу и только Богу. Ислам исходит из существования абсолютной данности вне человека, которая совпадает с силой, способной «отменить» этого человека, — с его личной смертью. А в этом случае личность, человече­ская жизнь становятся чем-то, подобным пушинке на весах абсолютного знания. В человеке Бог не воплощен, и поэтому проблема богопознания для мусульманина полностью лежит за пределами человеческого опыта. Этические проблемы в исламе — лишь некий отсвет того, что скрыто за горизонтом, и, в отличие от христианства, не имеют самодовлеющего значения.

Разделение понятий «религия» и «менталитет» применительно к мусульманской духовной традиции до вольно условно: исламский менталитет — это всецело религиозный менталитет; мусульманин мыслит на язы­ке ислама, взгляд на религию «со стороны» для него просто невозможен. Если, например, для христианина возможен взгляд на Библию в том числе и как на памятник культуры, то для мусульманина Коран — воплощение Божественного Откровения в чистом виде, стоящее несравнимо выше любой культуры. Именно здесь заключена, в частности, причина того непонимания, ко­торое вызвала на Западе история индийского поэта Салмана Рушди, заочно приговоренного покойным ныне имамом Хомейни к смертной казни за книгу «Сатанинские стихи», в гротескной форме пародирующую суры Корана. Если Священное Писание — не только Слово Божие, но и явление культуры, то проблема святотатства, кощунственного к нему отношения воспринимается уже не столь остро. В сознании же мусульманина существует некая «духовная вертикаль», носящая абсолют­ный, внечеловеческий, внедоговорной характер. На этой шкале нет ничего относительного: здесь есть Бог и есть сатана (который никогда не сможет обрести привлека­тельность лермонтовского .Демона или булгаковского Воланда), есть абсолютное добро и столь же абсолют­ное зло, есть энергии жизни и есть энергии смерти, игра с которыми непростительна никому, даже печаль­но знаменитому поэту.

Как и в любом другом типе менталитета, основанного на монотеистической традиции, исходным и главным положением арабо-мусульманской космологии и космогонии является положение о том, что Бог (Аллах) есть создатель мира и человека и все сущее есть результат и проявление Промысла Божьего. От других мировых религий ислам отличает в этом отношении, по­жалуй, лишь более жесткое и однозначное постулирова­ние этой идеи, что нашло отражение в популярной на Востоке поговорке: «Ля туффакир — ляха мудаббир» («Не размышляй: у него (у мира. — Авт.) есть промыслитель»). Однако и здесь Бог наделил человека волей и разумом, предоставив возможность постоянного выбора между добром и злом и тем самым как бы ис­пытывая людей. А люди «отклоняются от прямого пу­ти», «уходят в ширк» — в многобожие, язычество, грех. Одни исламские мыслители объясняют это врожденной «материальностью», бездуховностью человека, другие — соблазнами сатаны (шайтана).

Так или иначе, но в результате в обществе начинает царить моральный упадок, оно деградирует вместе с ду­шами людей. Исправляется такое положение, либо тем, что Бог насылает на людей всевозможные бедствия, столь жестоким образом заставляя их задуматься над неправедностью своей жизни, либо приходом к людям Божьего посланника — пророка, мессии (махди), которому надлежит восстановить попранный людьми Боже­ственный порядок. Чаще всего, по мнению мусульман, первое предшествует второму. Махди несет людям истинное Слово Божие, и когда люди начинают вновь ему следовать, в обществе воцаряются добро, справедливость, процветание и мир. Таких Божьих посланников, как учит ислам, было довольно много, а последний из них — «печать пророков» — Мухаммад (Магомет, в другой транскрипции).

Эти, изложенные здесь в предельно упрощенном ви­де, основы арабо-мусульманского философско-исторического менталитета, содержащиеся в Коране и произведениях его комментаторов, в действительности гораздо более сложны и противоречивы; каждая из этих идей была предметом затяжных, многовековых дискуссий и распрей. Однако при этом общепризнанной, традиционной, подкрепляющейся в течение веков ключевой идеей было и остается представление о постоянном общественном регрессе в смысле все большего отклонения человечества от «истинного пути», его углубляющегося духовного кризиса.

Для традиционалистски мыслящего мусульманина «прогресс» есть движение не к «лучшему», а к «худше­му», ибо, по логике вещей, «чем хуже, тем лучше». Ведь если общество все глубже погружается в грехи и пороки, то это означает близость его окончательного ду­ховного падения, которое неминуемо повлечет за собой благодатное Божественное вмешательство. Другими сло­вами, история, в рамках исламского менталитета, пред­ставляет собой последовательную смену повторяющихся циклов, которые заканчиваются (или начинаются) пришествием очередного пророка. Она есть история «небес­ных посланнйчеств» и постоянным в ней является то, что, наряду с постоянными «уходами в ширк», так называемым «прогрессом», человечество проходило через периоды возвращения на «прямой путь», чтобы затем вновь прийти к отклонению.

Этот исламский мессианизм, или махдизм, в про­шлом присущий по преимуществу шиитам, в настоящее время стал одним из главных элементов исламского менталитета и исламской доктрины вообще.

Религиозно-светский синкретизм мусульманского менталитета закономерно порождает еще одну его ха­рактерную особенность, которую можно условно обозна­чить как корпоративность. Ее православный аналог — принцип кафоличности или соборности — предполагает восприятие объекта духовно-нравственного воздействия как органического единства целого и части, их взаимо­обусловленность и взаимовлияние (личное спасение не­возможно как вне церкви, так и без собственных воле­вых усилий). Что же касается исламской духовной тра­диции, то здесь непосредственная регуляция ориентиро­вана прежде всего и главным образом на коллектив как целое — праведную общину, умму, тогда как благочестие отдельного индивида определяется не столько его личным подвижничеством, сколько жестко предписанным участием в делах уммы, вне которой спасение в принципе невозможно. Это находит отражение и в трактовке проблемы ин­тересов. Если в христианстве интересы «части» и «целого» (верующего и церкви, индивида и общины) также взаимозависимы и взаимообусловлены (хотя в конечном итоге безусловный приоритет принадлежит, ра­зумеется, целому), то в исламе часть как бы растворяется в целом, — вне общины полноценная личность попросту невозможна. Умма как коллективный носи­тель святости предполагает всеобъемлющее регулирова­ние социальной и личной жизни на основе шариата, исходя из принципа равенства своих членов во всем, кроме степени благочестия.

1. **Политическая культура**

Политическая культура ислама восходит к средневековой арабо-исламской социальной философии (фальсафе), основное содержание которой составляли поиски общественного идеала. Этот идеал, чаще всего именуемый «Добродетельным Гра­дом», представлял собой гармоничное социальное целое, где место вероисповедных, имущественных и иных социальных антагонизмов занимали отношения сотруд­ничества и взаимопомощи.

Цель человеческой жизни все мыслители арабского средневековья видели в достижении счастья. И это не просто лирическая сентенция. Счастье является главной категорией фальсафы в целом, одной из основных ее характеристик, главным лейтмотивом всех размышле­ний философов о человеке и обществе. Об этом красноречиво свидетельствуют сами названия многих их про­изведений: «О счастье» и «О достижении счастья» аль-Фараби, два произведения Ибн Сины с совершенно сов­падающими, названиями, книга «О счастье и оечастлив-ливании» аль-Амири ан-Нисабури и другие.

Проблема общественного идеала и по сей день остается главной проблемой исламской политической культуры. Сегодня идея совершенного человеческого объеди­нения воплощается в форме халифата — концепции исламской государственности, разрабатываемой суннит­скими школами и организациями. В отличие от шиитского имамата, представленного в политической истории Востока отдельными, далеко не всегда удачными прецендентами, понятие халифата ассоциируется в сознании мусульман с могуществом и процветанием, каковыми было отмечено существование в VII—VIII вв. Великого Арабского халифата — мощной империи, давшей миру яркую и многообразную культуру.

Принципы организации и функционирования хали­фата были в самом общем виде сформулированы сред­невековыми правоведами (факихами) на основе расширительного толкования предписаний Корана и сунны относительно вопросов правления, рассмотренных сквозь призму реальной практики осуществления верховных светских и религиозных прерогатив Мухаммедом и «праведными халифами». По существу концепция халифата выросла из трех положений Корана, одно из которых требует «консультирования» правителей со свои­ми подданными и принятия всех решений лишь с учетом общего мнения (3:153), другое призывает править и решать споры по справедливости (4:62), а третье обязывает правоверных подчиняться «посланнику Алла­ха» (верховному правителю), (4:62). Однако деятели современной исламской политической культуры расце­нивают этот факт отнюдь не как недостаток, а как до­стоинство политической теорий. Они считают, что столь скудные сведения об основах халифата, оставленные, пророком, не связывают мусульман жесткими рамками и позволяют им по своему усмотрению гибко выбирать нужную форму правления, соответствующую конкретным историческим условиям.

Верховная светская и духовная власть в халифате сосредоточена в руках халифа. Халифом становятся не в порядке наследования власти или назначения пред­шественником, а в силу особого договора — мубайи, заключаемого между общиной и претендентом на ха­лифат. Мубайя — договор о халифате — считается краеугольным камнем исламской государственности, скрепляющим весь общественно-политический строй ис­лама. Исламские исследователи подчеркивают, что этот социальный институт на много веков предвосхитил тео­рию «общественного договора» Ж.-Ж. Руссо, причем, если учение французского мыслителя было всего лишь отвлеченной гипотезой, то халифат реально существовал в течение нескольких веков.

Существуют три основных способа избрания халифа: непосредственно общиной, путем одобрения общиной кандидатуры предложенного халифом преемника и коллегией выборщиков (муджтахидов). Последний путь считается наиболее предпочтительным. Муджтахидом может быть мусульманин, обладающий мудростью, чув­ством справедливости, знаниями и умением самостоя­тельно решать правовые вопросы, не урегулированные Кораном и сунной. Избирать муджтахида никогда не было необходимости, поскольку эти люди хорошо известны общине и пользуются у нее безусловным авторитетом. Условия, которым должен удовлетворять будущий халиф, заимствуются современными исследователя­ми у средневекового правоведа аль-Маварди и сводятся к следующим: халиф должен быть муджтахидом, происходить из рода курайшитов (то есть быть потомком пророка Мухаммада), быть справедливым, мудрым, смелым, физически здоровым и заботиться о благе под­данных. В случае утраты одного из этих качеств халиф обязан уступить место своему преемнику. Свои властные полномочия он может сложить с себя и самостоятельно. Халифат не является теократической монархией. Ха­лиф — не монарх, не деспот, он — мусульманин, отли­чающийся от других лишь возложенным на него бременем особой ответственности за исполнение норм шариата и хранение веры. Власть халифа — не абсолютна, он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом; он лишь слуга, опекун, агент общины, пору­чившей ему руководить собой при соблюдении определенных условий. Как и любой другой мусульманин, он полностью подчинен нормам мусульманского права и может быть привлечен к ответственности за любой про­ступок. Более того, считается, что даже сам пророк был непогрешим лишь в религиозных вопросах, но отнюдь не в житейских делах.

На мусульманском Востоке говорят об исламской государственности как о государственности правовой, считая ее «связанной» правом ничуть не меньше, чем система «Западной демократии». По мнению восточных теологов и правоведов, государственность, основыва­ющаяся исключительно на светском праве, изначально несовершенна, как несовершенно само это право: во-первых, его источником являются сами люди, весьма несовершенные в нравственном и интеллектуальном отношении; во-вторых, никакая юридическая норма ни­когда не сможет вместить всего многообразия возмож­ных жизненных ситуаций. Религиозно-нравственная нор­ма считается в этом отношении гораздо более гибкой и, следовательно, более способствующей принятию спра­ведливых решений, а фикх — уникальной, единственной в мире правовой системой, органически соединившей в себе религиозные и светские нормы.

Халифат как форму государственного правления час­то называют «консультатирной демократией», то есть такой, при которой участие народа в управлении делами общества носит характер «совета», «консультаций» (аш-Шура) и осуществляется через специальный консультативный орган — совет муджтахидов. В отличие от «западной демократии», провозглашающей «власть народа», фикх провозглашает «власть от народа (полученную от народа. — Авт.) и на благо народа». Здесь полагают, что субъекты власти в своих решениях и поступках должны быть связаны отнюдь не волей боль­шинства, а лишь принципами и нормами шариата.Качественно иными являются социальная база и це­ли «исламской демократии». Умма не имеет ничего об­щего ни с нациями, ни с социально-экономическими группами, ни с другими известными социальными общностями. Это общность чисто духовная, объединяющая всех мусульман в рамках определенной территории, независимо от прочих различий. Что же касается ценно­стных ориентации, то безусловный приоритет принадлежит здесь удовлетворению духовных, «потусторонних» потребностей, — всему тому, что входит в понятие «спасение души». Халифат, как и сама умма, имеет духов­но-нравственные основы, и это ставит его, по мнению деятелей мусульманской культуры, неизмеримо выше «западного», «правового» государства.

Все эти содержащиеся в современной исламской по­литической культуре представления о наиболее пред­почтительных формах организации жизни общества, ра­зумеется, относятся в первую очередь к самому «ислам-

I скому миру». Что же касается взаимоотношений этого мира с «неисламской» частью мирового сообщества, то они видятся мусульманским теоретикам как диа­лог различных вероисповеданий внутри одной и той же монотеистической традиции.' На мусульманском Востоке с пониманием и уважением относятся к любой духовности, независимо от того, в какой конкретной форме она выступает — в форме веры в Аллаха, Христа или Иегову. Всё это — таухид, единобожие и, следователь­но, имеет единую духовную основу. Непонимание и осуж­дение вызывает лишь безбожничество, язычество, неверие ни во что.

В современной исламской литературе можно прочитать о том, что мир может стать целостным только на основе ислама, что грядущий миропорядок неизбежно будет исламским миропорядком и т. п. Эти высказывания часто трактуются как свидетельства стремления ин­теллектуальной и политической элиты мусульманских стран к повсеместному распространению исламской религии, как нежелание прнзнать за «ненсламским миром» права на выбор иных путей развития Ислам действительно считается его последователями единственно ис­тинной верой (что, впрочем, присуще представителям всех вероисповеданий), а его распространение в послед­ние десятилетия на Западе ещё более утверждает их в этой мысли. Официальная исламская пропаганда также постоянно расширяет поле своей деятельности и не скры­вает своих целей. Однако в концепцию «всемирной уммы» вкладывается иное содержание. Будущее развитие человеческого общества видится исламской культурой не как насильственное обращение мира в исламскую веру (хотя, в принципе, существует и такая точка зрения — точка зрения джихада, священ­ной войны за веру), а как естественное повсеместное распространение содержащихся в шариате принципов организации жизни людей. Это общество совсем не обя­зательно должно быть мусульманским, — оно может быть и православным, и католическим, и буддийским, но только не атеистическим, не бездуховным; это дол­жно быть общество, основанное на Вере.

С точки зрения характера взаимоотношений его членов, это общество должно быть «уммой», то есть общностью, основанной на единстве веры и мировоззрения, на братской любви, терпимости, взаимном уважении и понимания. Такое духовное братство, по мнению ислам­ских теоретиков, сделает ненужными государственные границы, в нём потеряют смысл различия между клас­сами, нациями, расами, имущественные и сословные различия. В странах мусульманского Востока считают, что история человечества дала людям достаточно воз­можностей убедиться в том, что наиболее отвечающим человеческой природе, духу, психологии является об­щинный тип отношений. Только в общине (какой бы конкретный вид и размеры она ни принимала) человеку «тепло и уютно», только в ней он чувствует себя среди «своих», близких ему по духу людей, надёжно защищенным и уверенным в своём будущем.

Политическая система общества будущего не обязательно должна носить название халифата, но она должна быть построена -на принципах халифата, исключающих как единоличный деспотизм, так и анархию толпы; предполагающих не прямую выборность верховной власти (непосредственно «снизу»), что не исключает целенаправленной обработки общественного сознания, а через специальный орган наиболее компетентных граждан. Эти граждане могут не называться муджта-хидами, но они должны быть ими: быть теми, кого община хорошо знает, чей авторитет для неё бесспорен, кто всей своей жизнью заслужил право избирать главу государства.

Государство будущего должно быть «правовым», но это должно быть не «придуманное» в чьих-то интересах «западное» право, а право «духовное», «религиозное» — система норм, непосредственно вытекающих из духов­ного кредо народа, из выработанных им на протяжении веков духовно-нравственных принципов и ориентиров.

**4. Наука и художественная культура**

**4.1 Наука**

В научной, мысли, литературе и искусстве мусульманского, Востока наибо­лее отчётливо прослеживается синкретизм данной культурной традиции, её арабская основа, зафиксированная в названии.

VII—VIII вв. — эпоха решительных перемен в судьбах народов Азии и Африки. В результате арабских за­воеваний новая религия ислам, распространившаяся к тому времени по Аравийскому полуострову, была вос­принята покорёнными народами халифата. Подвергнув­шиеся насильственной исламизации и арабизации, жители Сирии, Ирака, Египта, Северной Африки, частично Испании стали активными участниками создания единой арабо-мусульманской культуры. Одновременно шёл и обратный процесс, весьма парадоксальный и с трудом поддающийся объяснению: адепты новой веры, огнём и мечом истреблявшие на завоёванных землях всякую мысль о каких-либо иных божествах и фанатично на­саждавшие исламский религизоный канон во всех сферах жизни людей, сами «встали на колени» перед научным и эстетическим каноном языческой культуры поко­рённых народов. Эти противоречивые процессы становления арабо-мусульманской культуры и обусловили в конечном итоге своеобразие её научной и художествен­ной традиции?

В основе арабо-мусульманской научной мысли лежит главная идея доисламской, языческой космологии и космогонии — идея космической детерминированности всех земных явлений и процессов, зависимости всех земных дел и событий от движения небесных сфер. Это породи-ло такую характерную особенность научного менталите­та арабо-мусульманского Востока, как «философичность», неотделимость от менталитета философского. Вся наука средневекового арабо-мусульманского Востока называлась одним словом — «фальсафа», что означает «философия».

Взгляд мыслителя, стремившегося постигнуть устрой­ство мироздания, в том числе и общественные процес­сы, устремлялся ввысь, к звёздному небу. Там же иска­ли и принципы идеального общественного устройства, и принципы организации отдельной человеческой жизни. Эти космические принципы рассматривались восточны­ми исследователями как единые и человеческой душе, и телу, и самому космосу. И социум, и жизнь отдельного человека должны были быть, по общему мнению, подчи­нены парадигме, вселенской гармонии. Философы счита­ли, что спроектировать гармоничное общество невозмож­но, не познав предварительно гармонию мира и его час­тей. Поэтому в круг интересов интеллектуальной элиты Востока входили все известные тогда науки, изучающие мир, — философия, астрономия, математика, медицина и т. д. Это придавало арабо-исламской научной мысли ещё одну существенную черту — энциклопедичность. Учёный (которого также называли «философом» — «фалясифа»), как правило, был одновременно и математи­ком, и врачом, и «звездочётом» — прорицателем, а часто ещё и поэтом. Этот доисламский «космический» науч­ный канон и по сей день сохраняется в недрах научной рефлексии мусульманского Востока. Современные про­цессы научной дифференциации и специализации не обошли и этот культурный регион. Однако космизм и энциклопедичность и сегодня продолжают восприниматься как главные особенности идеальной модели научного познания и личности учёного. Во всяком случае, образ полуобразованного «профессионала» воспринимается общественным сознанием как весьма непривлекательный, в то время как разносторонность и широта познаний, умение «выходить» на философские пробле­мы, считается одним из основных показателей «каче­ства» личности.

То же самое происходит и в других областях культуры, например, в изящной словесности: на протяжении истории центры её наивысшего расцвета перемещаются с Востока на Запад и с Запада на Восток, сменяются обладатели по-восточному пышного титула «царя поэ­тов», создаются новые поэтические шедевры, но в основе её, как на протяжении всего средневекового периода, так и по сей день, лежат традиции и эстетические кано­ны всё той же доисламской бедуинской поэзии.

Начиная с аббасидской эпохи, речь идёт уже не собственно об арабской культуре, но о культуре арабоязычной, носителями и создателями которой становятся наряду с арабами арамейцы, греки, персы, таджики, тюрки. Они обогатили традиционную арабскую культу­ру новыми идеями и образами, сделали более разнооб­разными методы научной рефлексии и средства художе­ственной выразительности и это позволило культуре му­сульманского Востока стать одной из блестящих страниц мировой культуры.

**4.2 Художественная культура**

Художественная культура арабо-мусульманского Востока ассоциируется прежде всего и главным образом с классической поэзией. Поэтическая форма была основной формой существования бедуинской культуры доисламской Аравии. Именно ее эстетический канон предопределил тематику и образный строй литературы му­сульманских народов. С другой стороны, вольнолюбивая мысль средневекового Востока находила себе гораздо лучшее убежище в поэзии, нежели в прозе. В сти­хотворной форме автору было гораздо легче выразить себя через поэтические вольности, полунамеки, нарочито сложные и туманные образы. Кроме того, стихи, осо­бенно короткие и легко запоминающиеся, как, например, рубай, были прекрасным средством распространения вольнодумных идей (сегодня мы сказали бы — пропа­ганды): выпущенный на волю стих переходил из уст в уста и остановить его было невозможно; при этом автор часто оставался неизвестен.

Основная композиционная форма арабской поэзии — знаменитая «касыда» — сложилась во второй половине VIII в. Это небольшая поэма из 80—120 стихотворных строк — «бейтов». Касыда состоит из нескольких поэтических частей, различных по жанру и не связанных ни сюжетно, ни стилистически, но образующих в сознании слушателя стройную, целостную картину. Дру­гая не менее известная стихотворная форма — «кыта»-короткое стихотворение из 8—12 строк с единым содержанием. В форме кыт слагались погребальные плачи, «самовосхваления» и «поношения» во время поэтических перебранок. В это же время происходит становление и других жанровых форм — героического эпоса, философских рубай, возвышенных од, лирических газелей.

Поэтическое творчество было строжайше канонизировано. Арабо-мусульманский поэтический канон включал три основных раздела: метрику — «аруз», рифму — «кафийю», поэтические троны и фигуры — «бади». Столь жесткие рамки, казалось бы, должны были неминуемо упростить и обеднить мир изящной словесности, однако, как это часто бывало в истории культуры, эффект оказался противоположным: канонизация дала мощный толчок развитию искусства мусульманского Востока, сделала его художественно активным на про­тяжении многих столетий. Стремясь превзойти в ма­стерстве предшественников и соперников-современни­ков, поэты проявляли удивительную изобретательность в разработке традиционных тем и сюжетов, в поэтическом языке.

Ограниченная строгими рамками традиционной композиции и жанров, арабская поэзия развивалась «вглубь», за счет усложнения поэтической техники, становясь все более изощренной и утонченной. В ней все более ценится мастерство версификации. Поэты увле­каются чисто формальными задачами: уснащают свои стихи сложными поэтическими фигурами, многостепенными метафорами, Изысканной игрой слов, заботятся не только о звуковом, но и о зрительном эффекте (подбирают в бейтах такие слова, начертание букв которых превращает стихотворение в рисунок). Поэты-«эрудисты» нередко строят образы на «ученых» сравнениях, почерпнутых из книжных источников.

В IX в. в восточных областях халифата возник суфизм — мистико-аскетическое течение внутри ислама («суфий» в переводе с арабского означает «носящий власяницу»). Суфийское учение представляло собой причудливый сплав зороастрийских верований, пантеистических идей неоплатонизма, мифологем гностицизма и мистики каббалы. Вполне естественно поэтому, что он довольно быстро перерос рамки мусульманской ортодоксии и стал самостоятельной теософской системой. Бо­жество выступает в суфизме как постоянно действующий источник всего сущего, порождающий мироздание путем излияния (эманации) Цель человеческой жизни суфизм видит в полном растворении в божестве На пути к истине — божеству человек должен преодолеть ряд ступеней искания, ряд этапов познания, с тем чтобы на высшей стадии полностью слиться с божеством, «подобно капле в океане»

Свое учение суфии излагали не только в специальных трактатах, но и в поэтической форме. Так возник­ла суфийская поэзия — поэзия созерцания и изощрен-, ной чувственности, со своим совершенно особым символическим стилем. Суфийские стихи двуплановы за видимым «земным» планом (воспеванием любовных страстей, чувственного восторга, блаженства опьянения) кроется глубокий мистический смысл (стремление к слиянию с божественной истиной, восторг мистического озарения с присущим ему состоянием экстаза). В этом, взаимопроникновении земного и мистического — секрет, особого обаяния лучших образцов суфийской лирики. Однако «властью» над поэзией суфизм не ограничился; его влияние постепенно распространилось на всю художественную культуру мусульманского Востока, которая отныне в значительной степени стала «суфийской». Суфизм сообщил ей ту неотразимую «смесь чары и отравы», которая впоследствии властно притягивала к себе умы и, сердца многих ярких представителей культуры Запада и России. Под влиянием суфизма, художе­ственная культура мусульманского Востока получила, некое двойственное, истинно демоническое освещение: «ни день, ни ночь — ни мрак, ни свет».

В X—XV вв. традиции и каноны арабо-мусульманской поэзии продолжает поэзия ирано-таджикская. Возникнув на территории Средней Азии и Хорасана в среде так называемых «восточных иранцев» (таджиков), эта поэзия распространилась впоследствии в среде «западных иранцев» (персов) Образованные слои иранцев — «адибы» (писатели) — сумели творчески освоить новую для них арабо-исламскую традицию, воспринять наиболее ценные элементы арабской поэтической, доисламской и исламской, культуры. Вместе с тем ади бы сумели сберечь и развить многие самобытные черты древней иранской традиции В основном это была ро­мантизация старины, питавшая чувство культурного превосходства над завоевателями.

Творчество адибов связано с идеологией иранского движения х<шуубии» (что можно примерно перевести как «инородчество»), главным в котором было требование признания арабами равенства и даже превосходства мусульман-«инородцев» (иранцев), воспитание чувства собственного достоинства и стремление к государствен­ной независимости от халифата. Творчество писателей-иранцев, писавших по-арабски, обусловило новый этап в развитии поэзии мусульманского Востока. Это связа­но и с усилением иранцев как в самой правящей дина­стии Аббасидов, так и в государственном аппарате, где все главные вазиры (министры и высшие сановники) были представителями иранского рода Бармекидов.

Таким образом, ирано-таджикская поэзия, первона­чально выступившая в арабоязычном облачении, не только подняла на новую высоту арабскую литературу, неотъемлемой частью которой она является, но и подготовила предпосылки для последующего возникновения литературы уже на родном языке — фарси. X — нача­ло XII.вв. — наиболее блестящий период в развитии классической иранской поэзии, подарившей, миру газели Хафиза и рубаи Хайяма, «Гулистан» Саади и «Шахнаме» Фирдоуси, «Вис и Рамин» Гургани и «Маснави» Руми, ставшие, вместе с классической арабской поэзией, «золотым звеном» в исторической цепи культуры Во­стока.

Тема борьбы созидающего, животворящего и разру­шительного, смертоносного начал (Добра и Зла, Света и Тьмы, Правды и Лжи), идея Любви и Разума как главных движущих сил общественного развития (кон­цепция «власти сердца» и «власти ума» как превосходящих власть политическую), тема особой роли поэтического слова и поэта-пророка, составившие основное содержание поэзии мусульманского Востока, в сочетании с отточенностью художественной формы обуслови­ли непреходящее значение созданных здесь поэтических ценностей и превратили восточную поэтическую тради­цию в одухотворяющий фактор для художественной культуры последующих веков Следыее влияния можно обнаружить не только на Востоке, но и в Других культурных традициях: в поэзии вагантов и старопровансальских трубадуров, Пушкина и Байрона, творче­стве Есенина и К. Леонтьева.

Именно на мусульманском Востоке, задолго до европейского Ренессанса, была разработана художественная концепция гуманизма и словарь изящной словесности впервые пополнился термином «гуманность», «человечность» (адамийиат). Его автором был великий Саади, выразивший идею гуманности в ставшей всемирно известной поэтической формуле:

**5. Архитектура и искусство**

**5.1 Архитектура**

Кочевое прошлое арабов сказалось и на мусульманской культуре. Она не стала городской в смысле дискретности восприятия простран­ства, когда оно вне города воспринимается как пустота.

Весь природный ландшафт для кочевника представляет самостоя­тельную ценность. При распространении ислама вся территория, на­чиная с Мекки, приобретает непрерывную религиозную значимость. Мусульманские храмы, где бы они ни находились, ориентированы именно на Мекку. В этом смысле все пространство мира для мусульма­нина организовано вокруг единого религиозного центра. Так, место для строительства одного из первых исламских городов Куфы (территория современного Ирака) в 638 г. было выбрано халифом Омаром I, который хотел, чтобы ни одна река не отделяла его от Медины (21). Кроме того, мусульмане-горожане не изолировались от окружающей природы: от­дельные зоны города должны были иметь выход в степь или пустыню, чтобы выгонять на выпас верблюдов и другой скот. Понятия природы как среды чуждой для человека в исламе не существует: все простран­ство является сферой человеческой деятельности. Такое восприятие пространства обусловливало активное освоение всех завоеванных му­сульманами земель: вся территория империи покрылась сетью дорог, соединяющих города с промежуточными селениями. Каждый город по­этому был не случайным местом проживания с хаотической застрой­кой и неограниченным ростом, а очередным рубежом распростране­ния веры и цивилизации. Через центр города проходила дорога. Про­тотипом служили Мекка и Медина. Так, разметка Куфы производилась с помощью лука — на месте, куда падала стрела, намечалась граница города (потом это стали границы центра). Хотя логическим и фактиче­ским центром города была мечеть, но, как и в Медине, главное ядро составляли мечеть и дворец, окруженные не стеной, как в древних го­родах, а обширным рынком. Только позднее дворцы стали возводить

на краю города. Каждому племени выделялся свой квартал; город, та­ким образом, объединял все народы вокруг веры.

Иррационализм мусульманского бога влечет за собой и неопреде­ленность его внешнего облика. Причем иррационализм ислама настоль­ко последователен, что существует поговорка: "Не думай: есть тот, кто уже подумал". В этих условиях любое изображение божества воспри­нималось бы как покушение на религию. Значение религиозного изо­бражения приобретает священный текст, его каллиграфическое вопло­щение.

Не менее святотатственным представляется мусульманину изобра­жение людей и животных, так как это напоминает процесс сотворения, который доступен только богу.

Графическое изображение слова по мусульманским представлени­ям является как бы стадией воплощения божества вслед за идеями ра­зума и словом звучащим (2, 159). Но с другой стороны, если говорить о Коране и его изречениях, то слово изображенное оказывается на вер­шине иерархии, так как представляет собой послание самого Аллаха, "неподражаемое совершенство" (22, 138).

Арабская вязь — не просто образец каллиграфии и эстетического письма, она становится существенной частью образной системы исла­ма. Само письмо арабы сравнивают с драгоценностями и цветами, чер­нила — с духами. В поэзии красота тела сравнивается с линиями букв.

Иррациональность, непостижимость мусульманского бога не толь­ко не допускает его изображения, но и значительно увеличивает сак­ральный смысл его реальных воплощений. И это не только Коран, но и весь мир, Аллахом созданный и управляемый. Мир оказывается сим­волом бога, а мечеть — моделью и символом мира как бога. Тип мусульманского храма — колонная мечеть — сложился в VII в. Откры­тый прямоугольный (или квадратный) двор окружен глухой стеной с пристроенной изнутри арочной галереей. К стене двора, обращенной к Мекке, примыкает колонный молитвенный зал с роскошно украшен­ной нишей в стене, также обращенной к Мекке. Зал венчает огромный купол на барабане. Сложное пространство молитвенного зала не свя­зано четкой ориентацией на Мекку и призвано вызывать ощущение вездесущности Аллаха. Над храмом возвышается мощная башня мина­рета, с которого призывают верующих к молитве.

Основные архитектурные элементы мечети послужили основой для формирования мусульманских понятий о красоте: "джамал" — божест­венная совершенная красота (купол мечети), "джалал" - божествен­ное величие (минарет) и "сифат" — божественное имя (изречения из Корана на внешних поверхностях мечети).

К наиболее известным ранним памятникам мусульманской архи­тектуры относится мечеть Омейядов в Дамаске (705—715 гг.), перестроенная христианская базилика: в высоком зале просторно расставлены колонны с коринфскими капителями. В мечети Ибн-Тулуна в Каире (876—879 гг.) вместо колонн — прямоугольные столбы, соединенные стрельчатыми арками. Арки и карнизы покрывает резной раститель­ный орнамент.

Чудом архитектуры мавританской Испании считается соборная ме­четь г. Кордова, заложенная в 785 г. и достроенная в IX и X вв. Откры­тый двор с фонтаном сравнительно невелик. Зато внутренний объем мечети разделен на множество пространственных фрагментов восемью­стами колоннами, которые попарно соединены подковообразными красно-белыми арками. Зал производит впечатление сказочного леса, где деревья из цветного мрамора, порфира и яшмы освещены тысячью подвесных серебряных лампад.

В Гранаде находится знаменитый архитектурный ансамбль XIV в. — дворец Альгамбра, окруженный красной крепостной стеной. Покои и помещения для пышных приемов сконцентрированы вокруг больших открытых дворов — Львиного и Миртового. Дворы заполнены как бы непринужденно расставленными тонкими колоннами. Со сводов спу­скаются "сталактиты"; стены, арки и карнизы украшены орнаментом из золотых, голубых и красных узоров. В оформлении интерьеров ис­пользован разноцветный мрамор, мозаика, керамические изделия, рас­крашенный алебастр. Все это отражается в воде фонтанов.

В мусульманском Азербайджане к XII в. сложились две архитектурные школы: нахичеванская и ширвано-апшеронская. Для нахичеванской характерны столпообразные мавзолеи: восьмигранный мавзолей Юсуфа (1162 г.), десятигранный — Моминехатуна (1186 г.). Грани по­крыты узором, напоминающим ковровый. Основные линии орнамен­та выполнены из бирюзового кирпича. К концу XII в. композиция мав­золеев изменилась. Их центром стал портал с глубокой сталактитовой нишей (мавзолей в Иараге, 1167 г.). В XIV в. архитектура стала более динамичной: мавзолей Карабагляр состоит из двенадцати широких по­луцилиндров и был увенчан высоким конусом. Устемление ввысь подчеркнуто диагонально расположенным шрифтовым узором из кирпи­ча бирюзового цвета.

В отличие от нахичеванской ширвано-апшеронская архитектура использовала камень, а не кирпич. Особое развитие она получила в XVb., когда государство Ширван распростанилось на весь северный Азербайд­жан. Для этого стиля характерны каменная резьба и асимметрия. Вы­дающимся произведением этого стиля является дворец Ширваншахов.

В Средней Азии и Иране наряду с колонной мечетью развиваются четырехайванные культовые ансамбли, архитектуру которых позднее стали повторять и в светском строительстве. Айваны — это сводчатые залы, открывающиеся во внутренний двор мечети или медресе (высшее духовное учебное заведение). Вход в айван образуют мощные пи­лоны, соединенные арками. По бокам главного фасада здания высятся минареты.

Одним из наиболее величественных архитектурных ансамблей Средней Азии является площадь Регистан в Самарканде, образованная тре­мя величественными порталами медресе: Улугбека (1417—1420 гг.), Шир-дор и Тилля-кари (построенными через двести лет). Прямоугольный внутренний двор медресе Улугбека образован двухэтажными зда­ниями с лоджиями со стороны двора. Айваны в середине каждой стены служили местом для занятий.

Наиболее значительным зданием Самарканда является мечеть Биби-ханым (1404 г.). По замыслу Тимура это должно было быть самое величественное строение на земле. Вход в мечеть — через арку, между двух восьмигранных минаретов.

Грандиозные купола Самарканда облицованы керамической плит­кой сине-голубого цвета, сливающегося с небом. Наружные стены зда­ний украшены в основном искусно выложенной мозаикой, образующей неповторимые геометрические узоры. Во внутреннем убранстве пре­обладает растительный орнамент и сочетание синего и золотого цвета.

Удивительный ансамбль портально-купольных композиций являет собой квартал мавзолеев духовенства и правителей Самарканда XIV — XV вв. — Шахи-Зинда. Каждое здание своеобразно и в архитектурном, и в художественном отношениях. Особенно поражают тончайшие кру­жевные узоры из камня и алебастра и подбор цветных изразцов на пор­талах.

К архитектурным и историческим памятникам Самарканда отно­сится и монументальная семейная усыпальница Тимура — Гур-Эмир (на­чало XV в.). На восьмигранном основании - высокий барабан, на ко­тором покоится ребристый голубой купол. Внутри стены мавзолея от­деланы мрамором, а снизу до высоты человеческого роста — светлым нефритом. Из темного нефрита вырезано и надгробие Тимура. Надгро­бия окружены ажурной мраморной оградой. Резьба покрывает также и стены и двери.

Айванная мечеть имеет купольную конструкцию (максура) особого назначения — помещение для молитвы правителя рядом с нишей - мих-рабом. Но такая структура мечети противоречила демократическому ду­ху ислама. В XIII в. в каирской мечети Бейбарс крыша максуры пре­вращается в огромный купол перед михрабом. Константинопольский храм св. Софии вдохновил выдающегося архитектора XVI в. Синана покрыть все пространство мечети куполом, опирающимся на балдахин (шести- или восьмиугольный), к которому примыкают купола меньших размеров. Но в отличие от храма св. Софии во многих зданиях Синана подкупольное пространство приближено ко входу. Боковые фасады украшены аркадами. Особенно впечатляет компоновка горизонталь­ных (заземляющих) и вертикальных (возносящих к богу) линий мина­ретов. Наиболее известным шедевром Синана является мечеть Селиме (1569-1575 гг.).

В Индии XIII в. мусульманская архитектура использовала особен­ности местной архитектуры: сочетания камней разных пород и цветов; здания возводились на платформе и украшались по углам шлемовидными куполами. Грани минарета Кутб-Минар (Дели, XIII в.) имеют раз­личный профиль на разных ярусах: то острые, то округлые. Еще более нарядный вид придают ему сочетание золотистого и красного песча­ника и узорчатые балконы.

Активно разворачивается градостроительство в Индии в период правления Великих Моголов — XVI—XVII вв. Формируется новый мо­нументальный стиль, сочетающий изящество с грандиозностью. Ше­девр этого стиля — мавзолей Тадж-Махал (Агра, 1632—1650 гг.), в созда­нии которого приняли участие стоители разных стран. Кажущееся не­весомым здание из белоснежного мрамора как бы застыло в воздухе, отразившись в зеркале воды. Купол и четыре минарета устремляются ввысь, стены, изрезанные арками, потеряли свою массивность.

**5.2 Искусство**

Прикладное искусство мусульманского мира создало невообрази­мое богатство декоративных изделий. В Северной Африке это прежде всего керамика с металлическим золотистым блеском, изделия из ме­талла, покрытые чеканкой, гравировкой и инкрустацией, резные изде­лия из ценных пород дерева и слоновой кости, ткани — от тяжелой пар­чи до прозрачного муслина.

В мавританской Испании для украшения гранадского дворца были созданы массивные яйцевидные альгамбрские вазы, суженные книзу, с плоскими ручками-крыльями. Они также были покрыты люстровым орнаментом. В XV в. прославился темно-синий фаянс с золотом из Ва­ленсии.

Особое место в искусстве мусульманского мира заняла книжная миниатюра. Поскольку в запретах Корана она не упоминалась, на страницах каллиграфических рукописей мы видим изумительно выполненные изображения эпических героев, пиров, лирические и батальные сцены. Стилистика миниатюры вобрала и своеобразно преломила опыт каллиграфии, ювелирного мастерства и ковроткачества: филигранная плоскостная графика рисунка сочетается с красочным узором.

К шедеврам книжной иллюстрации относятся миниатюры Камалад-дина Бехзада к поэме Саади "Бустан" (1488 г.) и к книге о победах Тимура "Зафар-наме". Несмотря на стилевую условность книжной миниатюры, образы Бехзада сохранили живость непосредственного восприятия.

Тебризскую школу миниатюры в Азербайджане отличает большая декоративность и сложность композиции. Выдающимся ее представи­телем является Султан Мухаммед, автор иллюстраций к "Хамсе" Джа-ми (конец XV в.).

В мусульманской Индии миниатюра обретает чувственную объем­ность, появляется светотень. Характерный для Индии интерес к чело­веку породил новый жанр в миниатюре — портретный, с острыми пси­хологическими характеристиками. Местные школы близки к традициям народного лубка и стенным росписям. Миниатюра раджпутской школы обращается к индуистским мифологическим сюжетам. На основе создания общего культурного пространства ислам и ху­дожественные традиции разных народов обогатили друг друга, а неко­торые национальные жанры и сюжетные линии, например поэтические, приобрели общемусульманское значение.

**5.3 Поэзия и проза**

Вероятно, на формирование специфического мусульманского мен­талитета весьма сильно влияла поэзия различных арабских племен, осо­бенно воинственных бедуинов. Их словесность меньше других сопри­касалась с миром эллинизма, что способствовало созданию качествен­но иной культуры.Один из жанров поэзии бедуинов — "касыда" - послужил основой для формирования целой системы поэтических форм в исламских стра­нах.

Касыда — небольшая поэма в 15—200 строк — состоит из трех частей. Первая, лирическая, стала отправной точкой в создании любовной ли­рики и поэзии, воспевающей радости жизни. Вторая часть, описывав­шая трудную жизнь героя в пустыне, дала начало жанрам описаний, "охотничьей" поэзии и произведений, в которых возвеличиваются героизм и благочестие. Третья часть касыды, посвященная воспомина­ниям о покинутом любимом крае, вдохновила поэтов на создание еще одного значительного направления — жанров оплакивания и осмеяния.

Поэтика арабов, сформированная в системе этих жанров, сохраня­лась вплоть до середины XIX в., когда под влиянием европейской ли­тературы началось развитие прозы и драматургии.

Основным жанром средневековой арабской поэзии (VII — начало VIII в.) стал панегирик как наиболее светский и легко превращаемый в политический инструмент. Здесь обращение к конкретным лицам ча­ще носит поучающий, увещевающий, а не восхваляющий характер. По­эты являлись в прямом смысле религиозно-политическими лидерами, которые отстаивали интересы своей группировки поэтической риторикой. В своих стихах Джарир, Ахталь, Фараздак сформировали идеа­лы правителя, государственного мужа, военачальника.

В этот же период в мусульманской литературе изменилось положе­ние и характер любовной лирики. В городах Хиджаза она осталась единственным тематическим жанром, где пока не господствовала теократическая идеология. Но при этом мекканец Омар ибн Аби Рабиа уже вынужден оправдываться, доказывая "безгрешность" собственной поэзии. Позднее гимн любви и страсти, свободный от всяких религи­озных рамок, становится своеобразным выражением идейного протес­та. Мусульманство как идеология сельского населения нашло свой иде­ал любви. В лирике узритов господствует мотив предопределенности свыше, создаются "вечные" любовные пары: Кайс — Лубна, Меджнун — Лейла, Джамил — Бусайна. Здесь страсть понимается как подвиж­ничество, всепоглощающее стремление к единственному и недостижи­мому. Любовная лирика узритов описывает бесконечные страдания и является противоположностью гедонистическим настроениям город­ской лирики Хиджаза.

На территории Ирана и соседних стран арабская литературная тра­диция наложилась на сложившуюся здесь систему жанров, что способ­ствовало расширению тематики.

Национальные литературы активно переводились на арабский, и с **VIII** в. до конца X в. мусульманская культура фактически становится одноязычной!

В этот период появляется арабская художественная проза. Одним из первых прозаиков становится иранец Ибн аль-Мукаффа: он пере­сказывает нестихотворное произведение "Калила и Димна".

В начале **VIII** в. в мусульманстве появилось новое течение — суфизм, проповедующее созерцательный, аскетический образ жизни и исповедывающее мистические формы сознания. Суфийская литература — осо­бое явление, т. к. она несла ярко выраженную символику и метафорич­ность, которыми увлеклись многие поэты, независимо от собственной религиозной поэзии. Суфизм открывал необычайно широкие возмож­ности для творчества, где воспевание чувственности, любви и жизни не противоречило мистическому стремлению к божественной истине и духовному растворению в божестве. Поэты суфийской школы созда­вали многоплановые символические композиции, в которых сочетались мотивы любовной лирики и философии, а любое слово становилось не­обычайно многозначным, хотя при этом не нарушались рамки жанра.

**В XII—XIII** вв. в этом направлении творили Омар ибн аль-Фарид и Ибн аль-Араби, еще ранее, в X в., стали популярны произведения суфийской школы на фарси — в Афганистане, Индии, Турции. Именно в этом ключе творил Абдаллах Ансари, создавший на фарси рифмован­ную прозу.

Касыдный строй арабского стиха был очень популярен в придвор­ных кругах. Жанр касыды открывал перед поэтом два пути: традицион­ный — подробная разработка композиции и индивидуальный — созда­ние новых стилевых форм.

Поэтическое течение "бади" (конец **VIII** — начало IX в.), представ­ленное арабами Абу-Тамаммом, аль-Бухтури, использовало оба пути, развивая древнюю структуру слога.

Другими классическими жанрами стали: **кыта** — стихотворение из 8—12 строк, которое писалось для восхваления, поношения или плача; рубай — короткое яркое изречение философского характера; **газель** — лирическая любовная песня. Необходимо отметить, что появление но­вых жанровых форм было лишь надводной частью айсберга поэтиче­ской эволюции. Самостоятельный жанр был всегда каноничен, автор проявлял себя только в стиле и поэтической технике. Инструментарий поэта становился наиважнейшим достоинством его произведений: изы­сканная игра слов, многоэтажные метафоры, сложные, требующие книжной эрудиции, аналогии, использование не только фонетических, но даже зрительных эффектов (буквы в словах и столбцах образуют узор или рисунок) и т. п.

К концу IX в. книга как средство распространения знания начала играть ведущую роль. Кроме чисто научных трактатов появились кни­га стихов и новой, уже не переводной, прозы. Великие прозаики Джа-хиз, Ибн Кутайба не удаляются от историографических начал, но их книги обладают большими художественно-литературными достоинствами. Признанные ныне вершиной новеллы в стиле "Тысячи и од­ной ночи" считались "низким" жанром, так как родились из устного народного творчества. Лишь позднее к этому жанру обратились при­дворные литераторы. Собственно же сборник "Тысяча и одна ночь" (IX в.) имеет индийские корни, так как основная его часть является пере­водом с пехлеви (древнеперсидского) книги "Тысячасказок", которая, в свою очередь, списана с древнеиндийских источников.

Следующий этап развития арабской прозы начался в X в. Новелла стала ведущим повествовательным жанром: историки ат-Табари и аль-Масуди, философы багдадского общества "Братья Чистоты и возлюб­ленные Верности" (в 980-х гг.) обращались к этой форме уже не столько в информативных, сколько в художественных целях.

Венцом жанровой эволюции X в. становится **макама,** соединяющая в разных пропорциях особенности классической поэзии и новел­листики. Стилевой основой стал сложившийся к этому времени **садж** — особый размер рифмованной прозы. Здесь несколько новелл объединялись одним главным героем-рас­сказчиком, при этом сборники не имели самостоятельного названия, как персидские и древнееврейские, Широко известны "Собрание макам" Бади аз-Замана и "Собрание макам" аль-Харири. Макамы стали предтечей европейского "плутовского романа", появившегося в Испа­нии в XVI в.

В период расцвета макамы родился самостоятельный жанр — фило­софская поэзия, в которой можно увидеть различие между мусульман­ской и эллинистической культурами. Первые переводы греческих ис­точников этого жанра относятся к VIII в., но к X в. в произведениях Джахиза и Ибн ар-Руми уже нет откровенного подражания, но создана система оригинальных воззрений.

Таким образом, к XI в. классическая арабская литература представ­ляла собой уникальное сочетание мусульманских религиозных и свет­ских мотивов, противостоявших друг другу или сочетавшихся. Традиция жесткого подчинения жанру способствовала внутреннему их развитию.

Но начиная с XI в. даже такое развитие замерло, что большинство исследователей трактует как упадок, хотя на самом деле это не совсем так. Именно в это время началась бурная литературная деятельность собирательного характера. Написаны обширные комментарии к древ­нейшим произведениям и их новые стилизации. В своих историко-биографических произведениях Ибн Халликан воссоздал образы великих людей прошлого. Авторы-компиляторы ас-Саалиби, Имад-ад-дин, аль-Исфахани составили несколько литературных антологий.

Особое явление в средневековой арабской литературе представля­ют произведения авторов арабо-мусульманских областей Испании и Магриба. Развитие литературы Арабского Запада началось в **VIII** в. Чтобы сохранить восточную классику в завоеванных странах, были со­ставлены объемные прозаические своды, систематизирующие и ком­ментирующие наследие. Таким образом, в западно-мусульманской ли­тературе сложилась новая сильная прозаическая традиция. Примеры художественной прозы — философская антология по литературе и истории "Уникальное ожерелье" Ибн Абу Раббихи, произведения Ибн Хазма, Ибн Шухейда и др.

В XI—XII вв. во время общего культурного расцвета в поэзии магри-бинцев появляются интересные новации. Здесь созданы новые виды поэзии, такие, как **мувашшах** и **заджал** (мелодия). Первая представляет собою поэму из 4—10 строф. Название второй переводится буквально как "песнь"; она может состоять из 6—9 строф и чаще носит любовный или лирический характер. Общими чертами новой арабо-испанской по­эзии были их музыкальность и близость к народному устному жанру. В таком ключе развивалось творчество андалузских поэтов Ибн Кузма-на, Ибрахима ибн Сахль аль-Исраили, Лисана-ад-дина ибн аль-Хати-ба; отчасти и в восточных областях халифата наблюдается распростране­ние мувашшаха, например у Ибн Сана аль-Мульк аль-Мисри (Египет). В ином направлении идет севильская арабо-испанская школа, где фор-

мируется рыцарская поэзия. В ее произведениях главную роль играет романтический герой — просвещенный рыцарь. Таким образом, влияя на европейскую литературу, арабская классика изменялась и сама.

По поводу суфийского влияния на магрибскую литературу необхо­димо отметить преобладание философских трактатов и их сводов над художественными поэтическими формами.

Уже в **XIII—XIV** вв. заметны общий упадок и застой в классических формах арабской литературы. В XV—XVI вв. традиция стала восприни­маться как отжившая система. Продолжалось развитие именно нетра­диционных сфер в литературном творчестве. К ним в основном отно­сятся близкие к народным и собственно народные жанры. Распростра­нились эпические формы, подобные дастанам.

**Дастан** иногда относят к фольклорным жанрам, это главным образом литературная обработка сказочных сюжетов, легенд, преданий. По сти­лю дастаны могли быть как чисто прозаическими или стихотворными, так и смешанными, где в прозаическую ткань включены песенно-сти-хотворные фрагменты. Поначалу рамки дастана как жанра не были отчетливыми, но позднее они традиционализировались.

Традиция канонического построения литературного произведения в арабо-мусульманской культуре временно не влияла на литературы на­родную и на различных диалектах, что дало им возможность развиваться относительно самостоятельно.

В XIV—XVI вв. получили широкую популярность около 250 записан-jibix легенд и сказаний, в их числе "Повесть о Бану Хиляль" — о свя­щенных войнах и сражениях; "Жизнеописание Победоносного Бейбар-са" — о нашествии монголов в Египет (XIII в.) и др. В XIV—XV вв. в Египте распространяется в законченном виде сборник "Тысяча и од­на ночь", ставший символом завершения эпохи классической арабской литературы.

Наряду с арабским языком носителем богатых литературно-художе­ственных традиций был язык фарси, или персидский. Классическим в истории персидской литературы считают период IX—XV в. Наиболее ранними были записи, многие из которых были отредактированы и пе­реписаны в период 224—651 гг. (правление Сасанидов). Были составле­ны хроники предшествующих правлений ("Хвадай намак"), сборники эпических сказаний (" Памятка Зарерова сына", "Деяния Ардашира Па-пакана", "Ассирийское древо"). В VI в. сделан перевод индийского "Пя­тикнижия" ("Панчатантра"), названный "Калила и Димна", переве­денный на арабский лишь в VIII в. Возникшее в первой половине **III** в. манихейство также оставило свои литературные памятники. Его осно­ватель Мани (216-277 гг.) написал семь книг ("Книга Тайн", "Книга гигантов", "Евангелие Мани" и др.), кроме того, просуществовав до VIII в., манихейская (и персидская) литература накопила большое ху­дожественное наследие, состоящее из записанных молитв, гимнов, по­учительных новелл, небольших поэм. Сам Мани стал надолго образ­цом для литераторов и поэтов Персии.

Политические коллизии и завоевание страны арабами сильно по­влияли на ее литературные традиции. Наиболее явным влияние было в сфере литературно-жанровых канонов, где единственно возможными провозглашались арабские. В IX—X вв. основной функцией персидских трудов по поэтике было толкование арабской эстетической системы для приживания ее в отечестве.

В поэзии полного соответствия не могло быть по причине глубоко­го различия фонетического и грамматического строя языков. Так, со­ставлялись специальные перечни арабских и персидских стихотворных размеров. Отечественные жанровые формы месневи и рубай дополня­лись арабской касыдой, газелью и др.

Месневи (маснави — двойной, *араб.)* была заимствована и арабами. Это поэма, довольно объемная, в которой господствующей является парная рифма строк. Вообще месневи распространилась задолго до ара­бов, но до нас дошли лишь те образцы жанра, которые написаны после

IX в. (принадлежащие перу Рудаки и Масуди). Рудаки стал начинате­лем художественно-дидактической месневи, Масуди продолжил тра­дицию героической поэзии. Позднее жанр приобрел более разнообраз­ный характер: в X—XI вв. создаются любовная (Абу-ль-Муайада Балхи — "Юсуф и Зулейха") и этико-философская месневи (Низами Гяндже-ви). В XIII в. появляется "Поэма о сути всего сущего" поэта-суфия Дже-лаледина Руми.

Наиболее "народным" был жанр рубаи, который представляет собой стихотворный афоризм из четырех строк. Первые две строки содержали экспозицию, третья — вывод и уже последняя — собственно "летучие сло­ва". Иногда рубаи именуют дубайти (т. е. два бейта — двустишия). Рубаи до X в. были сугубо устным народным жанром, поэтому форма их не была строгой. Ролевое значение строк, стихотворные размеры и ви­ды рифм изменялись по желанию автора. Признанным мастером рубаи был ученый мудрец XI в. Омар Хайям. Плод его увлечения — стихи — по объему занимают лишь небольшую часть среди множества научных трудов. Сильный ум находил отдохновение в ироничных рассуждениях о жизни, не обремененных наукообразностью или фанатичной религиозностью:

. Наши знанья о мире — догадки и бред, Все исчезнет, умрет — и развеется след. Существует не то, что нам кажется сущим, Ничего достоверного в сущности нет. (60)

Грех Хайям совершил и совсем занемог,

Пребывает в плену бесполезных тревог,

Верь, господь потому и грехи позволяет,

Чтоб потом нас простить он по-божески мог.

(87)

Рубаи Хайяма откровенно противостояли официальным мусульман­ским догмам. Потому и тематика всеобъемлюща, не оставляет без внимания ни одну из сторон жизни общества и человека. Жизнелюбие и фатализм, гедонизм и отречение от мирских наслаждений непринуж­денно сосуществуют, облеченные в удивительные, ставшие каноничес­кими формы. В сборнике Хайяма около пятисот четверостиший, он невелик по объему, но содержит глубокие интерпретации человеческой сущности.

От земной глубины до далеких планет Мирозданья загадкам нашел я ответ. Все узлы развязал, все оковы разрушил, Узел смерти одной не распутал я, нет! (285)

Поэзия Омара Хайяма и Низами Гянджеви стала вершиной гума­нистической ветви исламской литературы. Одновременно развиваются придворные формы поэзии, сложные по стилистике и вычурно ри­торические по смыслу. В таком ключе обновлен "Калила и Димна", со­ставлена по примеру арабских макам "Макамат и Хамиди" Хамидад-дина Балхи. Уже с XII—XIII в. возникает новый энциклопедический жанр — тазкире, труды антологическо-библиографического характера. Здесь, кроме имен и фрагментов из произведений, содержатся и крат­кие биографии авторов. Это настоящие энциклопедии, хранилища ли­тературных древностей.

Упадок арабской культуры после монгольских нашествий способ­ствовал восстановлению персидской литературы, во второй половине XIII—XIV вв. вновь расцветают классические жанры (Сальман Савед-жи, Хаджу Кермани, Амир Хосров Дехлеви). Новых высот достигают Саади и Хафиз. Только в XV в. классика исчерпывает свои возможно­сти, с конца XV—XVI вв. ее формы бледнеют и остаются лишь в двор­цовой литературе.

**Заключение**

Ислам в истории России играл и продолжает играть гораздо более значительную роль, чем это всегда официально признавалось. Одна статистика показывает, насколько необоснованно это официальное непризнание. В шести республиках «ближнего зарубежья» проживает сегодня 54 млн. мусульман. В самой России ислам является второй по численности религией, 12 млн. мусульман довольно компактно расселены в Поволжье, на Урале, в Сибири и на Северном Кавказе. В России сегодня действуют более 4 тыс. мечетей.

В результате исследования данной темы можно сделать следующие выводы:

1. Ислам как духовное явление возник в Ара­вии в эпоху перехода Ближнего Востока от древности к средневековью. В религиозном плане его рождение связано как с влиянием предшествовавших религий — христианства, иудаизма и зороастризма, так и с эволю­цией религиозного сознания жителей Аравии, со специ­фическими аравийскими формами синкретического мо­нотеизма.
2. Менталитет. Главная особенность исламской духов­ной традиции, в корне отличающая ее от всех других, заключается в принципиальной нераздельности в ней религиозного и светского, сакрального и земного, в ее абсолютной, «чистой» религиозности.

3. Политическая культура ислама восходит к средневековой арабо-исламской социальной философии (фальсафе), основное содержание которой составляли поиски общественного идеала. Этот идеал, чаще всего именуемый «Добродетельным Гра­дом», представлял собой гармоничное социальное целое, где место вероисповедных, имущественных и иных социальных антагонизмов занимали отношения сотруд­ничества и взаимопомощи.

4. В научной, мысли, литературе и искусстве мусульманского, Востока наибо­лее отчётливо прослеживается синкретизм данной культурной традиции, её арабская основа, зафиксированная в названии.

Художественная культура арабо-мусульманского Востока ассоциируется прежде всего и главным образом с классической поэзией.

5. Кочевое прошлое арабов сказалось и на мусульманской культуре. Она не стала городской в смысле дискретности восприятия простран­ства, когда оно вне города воспринимается как пустота.

Весь природный ландшафт для кочевника представляет самостоя­тельную ценность. При распространении ислама вся территория, на­чиная с Мекки, приобретает непрерывную религиозную значимость. Мусульманские храмы, где бы они ни находились, ориентированы именно на Мекку.

**Список использованной литературы:**

1. Запад и Восток: Традиции и современность – М: /О-во “Знание”, 1993./ /стр.157-177/.
2. Культуралогия: /Под редакцией/ Малюга Ю.Я: М. ИНФРА-М, 1998. /стр.77-94/.
3. Очерки по истории мировой культуры: - /Под редакцией/ Кузнецовой – М.: Языки культуры/Высшая школа, 2002. /стр.68-71/.