

# Оглавление

|                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Введение.....                                                                             | 5  |
| Глава 1. Становление и развитие<br>арабо-исламской цивилизации.....                       | 13 |
| 1.1. Социально-политические и культурно-исторические<br>условия возникновения ислама..... | 13 |
| 1.2. Пророк Мухаммад и формирование мусульманской<br>религиозной традиции.....            | 17 |
| 1.3. Первые халифы и арабо-исламское государство .....                                    | 21 |
| 1.4. Халифат Омейядов: распространение<br>арабо-исламской культуры.....                   | 26 |
| 1.5. Халифат Аббасидов: расцвет классической<br>исламской культуры.....                   | 30 |
| Глава 2. Основные идеи мусульманского вероучения .....                                    | 37 |
| 2.1. Вера в единство Аллаха .....                                                         | 38 |
| 2.2. Вера в существование ангелов и джиннов .....                                         | 42 |
| 2.3. Вера в бессмертие души, ад, рай и Судный день .....                                  | 44 |
| 2.4. Вера в святость Корана .....                                                         | 49 |
| 2.5. Вера в особую пророческую миссию Мухаммада .....                                     | 51 |
| 2.6. Вера в божественное предопределение .....                                            | 53 |
| Глава 3. Культовая практика: «пять столпов ислама».....                                   | 55 |
| 3.1. Шахада как синтез ортодоксии и ортопраксии.....                                      | 55 |
| 3.2. Ежедневная пятикратная молитва .....                                                 | 56 |
| 3.3. Обязательный налог и милостыня .....                                                 | 64 |
| 3.4. Пост в системе мусульманской культовой практики .....                                | 65 |
| 3.5. Паломничество как ритуально-обрядовая<br>актуализация священной истории.....         | 70 |
| 3.6. Джихад в системе исламского вероучения и культа .....                                | 75 |
| Глава 4. Коран в системе мусульманской культуры.....                                      | 78 |
| 4.1. История создания Корана .....                                                        | 78 |
| 4.2. Структура и композиция Корана.....                                                   | 81 |

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3. Место и роль Корана в системе ислама .....                                                                   | 86  |
| 4.4. Тафсир: толкование Корана<br>в мусульманской экзегетике .....                                                | 89  |
| Глава 5. Сунна посланника Аллаха.....                                                                             | 94  |
| 5.1. Место и роль Сунны в исламе .....                                                                            | 94  |
| 5.2. Отношение к Сунне различных направлений ислама .....                                                         | 97  |
| 5.3. Структура и классификация хадисов.....                                                                       | 101 |
| Глава 6. Шариат как нормативно-регулятивная<br>парадигма ислама .....                                             | 108 |
| 6.1. Место шариата в системе<br>арабо-мусульманской культуры .....                                                | 108 |
| 6.2. Социально-правовые и историко-культурные<br>источники шариата .....                                          | 112 |
| 6.3. «Право Аллаха» и «право Адама» .....                                                                         | 117 |
| Глава 7. Художественная культура «золотого века» ислама .....                                                     | 129 |
| 7.1. Художественно-эстетическая парадигма ислама.....                                                             | 129 |
| 7.2. Морфология исламского искусства:<br>виды художественного творчества<br>в системе мусульманской культуры..... | 131 |
| Глава 8. Наука в системе арабо-исламской культуры<br>классического периода .....                                  | 146 |
| 8.1. Становление арабской науки: истоки<br>и культурные влияния.....                                              | 146 |
| 8.2. Эпистемологическая парадигма<br>и концепция знания в исламской традиции .....                                | 149 |
| 8.3. Основные черты арабо-мусульманской науки .....                                                               | 152 |
| 8.4. Научные достижения классического периода<br>арабо-исламской цивилизации .....                                | 158 |
| Список использованной литературы .....                                                                            | 168 |

## Введение

На сломе эпох мир неизбежно утрачивает устойчивость. Социально-политические, экономические, информационно-технологические и мировоззренческие перемены все чаще принимают характер кризисных трансформаций, порождая тем самым ощущение кризисности самого человеческого бытия. Экзистенциальная тревога связана не только с эпистемологической и аксиологической неопределенностью, но и с потерей социокультурной идентичности, разочарованием в перспективах глобализации и мультикультурализма, предчувствием неотвратимости столкновения цивилизаций. Именно онтологическая всеобщность новейшего кризиса вызывает необходимость пересмотра роли культуры в жизни социума.

Культура как средоточие всех базовых — социальных и духовных, логических и эмоциональных, нравственных и эстетических — смыслов человеческого бытия оказывается той силой, с помощью которой современный мир надеется вырваться из тисков глобального кризиса. Обращаясь к духовно-смысловому ядру культуры, общество ищет устойчивые основания своей социокультурной и цивилизационной идентичности. Этот путь усвоения культурных образцов, моделей поведения, ценностных ориентиров и способов мышления все чаще оказывается связан со стремлением соотносить себя с определенной религиозно-культурной традицией, конфессиональным направлением, ощутить свою причастность к конкретному религиозному институту или сообществу.

Среди религий, претендующих на роль одного из главных факторов обретения индивидуальной и коллективной идентичности, заметно выделяется исламская традиция, демонстрирующая сегодня самую быструю динамику роста числа последователей. Не будем забывать о том, что свыше двух миллиардов наших современников считают себя мусульманами, разделяя идеалы, нормы и ценности ислама. Но многочисленность адептов этой мировой религии — не единственная причина ее влиятельности. Ислам — одна из

наиболее значительных социокультурных систем современного мира, существенный фактор, оказывающий воздействие на судьбу всего человечества.

Возрастающая роль ислама, его нерастратенная пассионарная энергия и подчас пугающая активность привлекают к мусульманскому миру внимание, продуцирующее различного рода исследования — политологические, социологические, религиоведческие и др. При этом следует отметить, что стремительно растущий интерес к исламу заметен не только среди специалистов, но и среди самых широких масс населения, различных социальных групп и сообществ.

Потребность в объективных сведениях об исламе и исламском образе жизни особенно остро ощущается в последние десятилетия, когда в силу социально-политических причин очевидна активизация деструктивных сил, превращающих ислам в исламизм — политизированную релятивистскую конструкцию на базе исламского фундаментализма, в рамках которой религиозные и этические постулаты ислама игнорируются или реинтерпретируются в прямой зависимости от сиюминутных политических интересов. По сути, осуществляется подмена смыслового наполнения таких понятий как «покорность», «джихад», «исламская солидарность», «салафия», «шариат» и целого ряда других терминов и категорий. Активная деятельность исламистских структур как в реальной жизни, так и в информационном пространстве, в свою очередь, формирует в массовом сознании искаженное представление о подлинных ценностях мусульманской религии и культуры, актуализируя необходимость всестороннего изучения ислама.

Предлагаемая вниманию читателей монография представляет собой попытку культурологического исследования мира ислама. Её непосредственная задача — системный анализ мусульманской культуры. Поэтому, рассматривая арабомусульманскую культуру как особый тип этнорелигиозной и культурно-исторической целостности, основное внимание авторы уделяют изучению классической эпохи в истории ислама.

Классический период в развитии исламской цивилизации, берущий свое начало в первых десятилетиях VII века

и завершившийся к концу XIII века, имеет для исламской культуры особое, парадигматическое значение. Это не просто «золотой век», период творческого расцвета, оставивший потомкам разработанную мусульманскую догматику и нормы шариата, шедевры архитектуры и искусства, высокую поэзию и фундаментальную науку, но и своеобразная «осевая» эпоха арабо-исламской культуры, по отношению к которой происходит структурализация культурного времени и формируется представление о прошлом и будущем. Классическая эпоха задает интенциональный строй всей арабо-мусульманской культуры, определяет ценностные ориентиры и векторы ее дальнейшего развития.

Парадигмы исламской культуры, получившие в этот период свою относительно законченную и устойчивую форму, образуют совокупность основных концепций и мировоззренческих установок, которые определяют характер исламской цивилизации. Эти парадигматические модели служат основой для формирования идентичности мусульман, их культурных практик и взаимодействия с окружающим миром, а также влияют на развитие различных форм культуры и социальной организации в прошлом и настоящем.

Вместе с тем выделение особой роли классического периода в истории арабо-мусульманской культуры вовсе не предполагает умаления значимости последующих этапов становления и развития мусульманского социокультурного пространства. Взгляд на ислам, как на застывшую догматическую, косную структуру, достигшую своего расцвета в классическую эпоху, а затем утратившую свою творческую потенцию, не имеет никаких оснований. Религиозные, правовые, научные, этические и эстетические парадигмы ислама, сформированные в первые века становления арабо-мусульманской культуры, стали теми устойчивыми матрицами, по которым создавались и развивались все последующие региональные социокультурные формы бытования ислама, обладающие своей спецификой и при этом не теряющие то общее, что объединяет весь мусульманский мир, связывая вместе народы, страны и континенты.

Ислам часто сравнивают с другими авраамическими религиями, выявляя их историческое и сущностное родство.

Конечно, с самого начала своего существования мусульманская культура тесно связана с культурой иудео-христианской, а потому имеет с ней много общего, что всегда служило основанием для различного рода социокультурных взаимодействий и влияний, позволяющих в дальнейшем искать пути к взаимопониманию и диалогу. Но вместе с тем, очевидно, что классический ислам, ставший парадигматическим основанием всей ближневосточной арабо-исламской культуры, обладает собственной спецификой, определяющей самобытность и уникальность этого религиозно-культурного синтеза, сумевшего во времена своего высочайшего расцвета на столетия опередить западноевропейскую цивилизацию практически во всех областях культуры.

Взаимосвязь и преемственность иудео-христианской и исламской религиозных культур во многом обусловлена генетическим родством. Называя себя «авраамическими» религиями, каждая из этих религиозных традиций не просто возводит свою историю к общему прародителю Аврааму, но и провозглашает единый идеал подлинной веры — «Авраамову веру» — безграничное доверие и преданность Богу. В этом общем понимании каждая религия расставляет свои акценты, что находит отражение даже в наименовании последователей. Христианином называют того, кто «верует», то есть верит в спасение через искупительную жертву Иисуса Христа. Мусульманином считается тот, кто покорен Всевышнему, кто ежедневно и ежечасно предает себя воле Аллаха. Эта невозможность веры без подтверждающего действия отражает ортопраксический характер ислама, предполагающий регулярное и систематическое выполнение обрядовых предписаний, которые и являются знаком религиозной принадлежности.

Кроме того, многие общие черты иудаизма, христианства и ислама обусловлены их типологическим единством. В основании иудео-христианской и мусульманской религиозно-культурных традиций лежат принципы монотеизма и теоцентризма, ясно выраженные в сакральных текстах. Вместе с тем исламская интерпретация этих принципов предполагает самый строгий вариант монотеизма

(«таухид»), не только отвергая сложные для восприятия массового сознания теологические концепты «тринитарности» и «боговоплощения», но и подчеркивая безграничную пропасть между Творцом и творением, отказываясь принимать основополагающую идею иудео-христианской антропологии о творении человека по «образу и подобию Божию».

Важное значение для понимания парадигм мусульманской культуры имеет еще одна особенность ислама — отсутствие института церкви, а следовательно, единой церковной идеологии и, соответственно, деления на ортодоксию и ересь в том смысле, как они интерпретируются в христианстве с его богатой историей Вселенских соборов. При всей кажущейся строгости классического ислама, в рамках единого исламского мировоззрения определенно присутствует религиозный и правовой плюрализм, проявляющийся в существовании различных философско-богословских учений, конфессиональных направлений и правовых школ (мазхабов).

В отличие от христианства, в контексте бытования мусульманской культурной традиции не существует разделения на светскую и религиозную сферы, что довольно ясно выражено в религиозно-правовой парадигме ислама — универсальной системе шариата, регламентирующей все уровни бытия человека, от правил повседневной гигиены до принципов высшего служения Аллаху; от первого детского крика, начинающего жизнь, до последнего вздоха, завершающего земной путь. Одним из частных проявлений этой синкретической целостности является многовековое (вплоть до XIX в.) отсутствие светских законодательных норм в мусульманских странах.

Онтологическое сходство иудео-христианской и мусульманской религиозных традиций определено тем, что обе считают себя «религиями откровения», то есть такими религиями, основанием которых является «самораскрытие Бога». Воспринимая весь окружающий мир как свидетельство божественного откровения, классический ислам вменяет в обязанность каждому мусульманину постоянное стремление к поиску и обретению знания. Конечно, знание,

о котором говорят Коран и хадисы, это не столько рациональное познание само по себе, сколько своеобразное «верознание», неотделимое от религиозного восприятия всего сущего. Но именно этому синтезу рационально-иррационального постижения действительности отводится важное место в различных мусульманских доктринах. Стремление к знанию является таким же важным свойством человека, как умение прощать и способность творить добро. Коран призывает: «Держись прощения, побуждай к добру и отстранись от невежд!» (Коран 7: 198/199). Согласно Сунне пророка, отсутствие знания губительно для человека и человечества: «Поистине, незадолго до Часа (Последнего Суда) настанут такие дни, в которые уйдёт знание, распространится невежество и будет много убийств»<sup>1</sup>.

В общем виде исламская культура интерпретирует «поиск знания» достаточно широко — это и усвоение религиозной традиции, и мистическое озарение, и понимание посредством логического рассуждения, и энциклопедическая образованность, свойственная не только богословской элите общества, но и многим рядовым носителям арабо-исламской культуры классического периода. При этом основы исламского богословия — тафсир (комментарии к Корану), фикх (мусульманское право), калам (рационально-философское толкование исламской догматики) и арабская грамматика, изучающая основы священного языка божественного откровения, — в мусульманской парадигме научного знания всегда воспринимались в качестве таких же научных дисциплин, как, к примеру, математика или медицина. Именно исламское мировоззрение оказалось определяющим в процессе формирования универсальных целеполагающих и методологических установок научных исследований арабоязычных ученых всего средневекового мусульманского мира.

Сущностное родство авраамических религий обуславливается еще одним важнейшим принципом — логоцентризмом. Иудаизм, христианство и ислам — это религии

---

<sup>1</sup> Сахих ал-Бухари. 92. Книга испытаний /фитан/ (хадисы 7048–7136). Гл. 5: хадисы 7061–7067. <https://isnad.link/book/sahih-al-buhari/92-kniga-ispytaniy-fitan-hadisy-7048-7136>

«Слова». Священное Писание в этих религиозных традициях является не только незыблемым смыслополагающим началом, но и началом формообразующим. Трудно переоценить ту роль, которая отведена в мировой истории и культуре Библии и Корану. Но в рамках мусульманской религиозной парадигмы общий для авраамической традиции логоцентризм приобретает абсолютное значение. Предельная степень идеализации Корана обусловлена тем, что в отличие от «боговдохновенных» книг предшествующих авраамических религий, ислам объявляет свое Священное Писание «богопродиктованным», то есть прямой речью Аллаха, подчеркивая уникальность и непостижимое совершенство коранического текста в концепциях «несотворенности» и «неподражаемости» Корана.

Став смысловым центром всей арабо-мусульманской культуры, доминирующий «кораноцентризм» ислама нашел свое отражение во всех областях духовно-практической деятельности мусульман: в религиозном культе и богословии, в социально-политической и юридической сфере, в морально-этических принципах и художественно-эстетических установках, в повседневной жизни и мировоззренческих ориентирах каждого, кто ощутил себя «покорным Аллаху». Сакрализация не только содержания Корана, но и его языка сыграла определяющую роль в процессе формирования единой социально-коммуникативной системы, объединившей в целостное религиозно-культурное сообщество различные этносы и народы.

В целом воздействие мусульманской религиозной традиции на мировую культуру невозможно переоценить: на протяжении многих столетий её идеалы и принципы, сформированные в классический период (VII–XIII вв.) развития арабо-исламской культуры и воплощенные в различных этнонациональных вариантах, оказывали и оказывают до сих пор определяющее влияние на ментальность общества и модусы культуры, убедительно демонстрируя неисчерпаемость религиозного, философского, эстетического и нравственного потенциала парадигматических оснований исламской культуры.

Структура монографии отражает авторскую стратегию — посредством анализа парадигм исламской культуры реконструировать ее систематическое единство. Восемь глав книги, посвященные основным этапам становления исламской цивилизации, вероучению и культовой практике, Корану и Сунне, шариату, искусству и науке мусульманского мира, призваны воссоздать культурный универсум ислама.

Цитаты из Корана даны преимущественно в переводе И. Ю. Крачковского. Именно этот перевод Корана на русский язык с момента его первой публикации в 1963 г. и до сегодняшнего дня отличается филологической точностью и соответствием исторической эпохе, что делает его незаменимым в научных исследованиях. В тех редких случаях, когда используются переводы других авторов (Н. О. Османова, В. М. Пороховой и др.), это оговаривается отдельно или указывается сразу после цитаты.

Нумерация аятов при ссылках на текст Корана в переводе И. Ю. Крачковского дается в двойной системе, как принято в академических изданиях русскоязычного текста Корана. В остальных случаях используется нумерация, практикующаяся в арабоязычных изданиях. В переводе И. Ю. Крачковского этому порядку соответствуют цифры, стоящие в скобках или после знака «/».

При цитировании хадисов, составляющих Сунну пророка Мухаммада, иснад — перечень передатчиков текста — опущен или сокращен до имени одного человека, для того чтобы за последовательным перечислением всех этапов трансляции не потерялось основное содержание хадиса. Также при цитировании хадисов в большинстве случаев опущены принятые в мусульманской письменной традиции славословия после упоминания имени Мухаммада и его сподвижников.

Авторы выражают глубокую признательность всем, кто участвовал в обсуждениях и дискуссиях, связанных с проблематикой монографии, высказывал свои замечания и давал ценные рекомендации.

# **Глава 1. Становление и развитие арабо-исламской цивилизации**

Арабо-исламская цивилизация уходит своими корнями в мир древнего Ближнего Востока. Там, на перекрестке культурных традиций, царили пестрота и многоголосие восточного базара: мифы Египта и Месопотамии переплетались с библейскими повествованиями, дуалистические концепции иранского зороастризма соседствовали с монотеистическими представлениями иудеев и христиан, идеи античной философии сталкивались с политической и социальной практикой восточных деспотий и экономическими принципами азиатского способа производства. Все это было переплавлено в котле арабо-исламской культуры. Может быть, именно этот уникальный сплав своего и чужого, западного и восточного, древнего и средневекового дал возможность арабам создать мощную цивилизацию, завоевавшую чуть ли не полмира (от Атлантики до Индийского океана), и на века стать господствующей этнокультурной силой, навязав свой язык, государственность, образ жизни многим народам. В течение столетий культурные достижения арабо-исламского мира превосходили успехи западноевропейской цивилизации. Эти успехи — военные и политические, научные и художественные — стали возможны во многом благодаря исламу — новой религии, на основе которой и была построена арабо-исламская цивилизация. Неслучайно в истории этой цивилизации обретение религии — это водораздел, отправная точка качественно иного развития.

## **1.1. Социально-политические и культурно-исторические условия возникновения ислама**

Колыбель арабо-исламской цивилизации — Аравийский полуостров, с его бескрайними пустынями и редкими цветущими оазисами. Подавляющее большинство населения Аравии издревле составляли кочевники-скотоводы.

Собственно, первоначально именно их и называли арабами: например, в еврейском священном писании «арбайя» значит «кочевник». Правда, уже у греческого историка Геродота «араб» — синоним аравийца вообще, жителя Аравии. Впрочем, лишь небольшая часть аравийцев со временем осела в оазисах и городах и занялась земледелием и торговлей. Остальное население продолжало бороздить со своим скотом и скарбом безводные, практически лишенные растительности земли Аравии. Эти кочевые племена впоследствии были названы бедуинами, то есть «жителями пустыни». Бедуины одомашнили верблюда, ставшего поистине универсальным средством их жизнеобеспечения. Для кочевника верблюд — это пища и питье (мясо и молоко), одежда и обувь (шерсть и кожа), превосходный транспорт в зыбких песках. Верхом на верблюдах арабы воевали, на верблюдах перевозили свое имущество, а также многочисленные товары — и те, которыми торговали сами аравийцы, и предметы необычайно развитой в этом регионе транзитной торговли.

Через Хиджаз — северо-западную область Аравийского полуострова — шли караваны с индийскими пряностями и китайским шелком, драгоценными камнями из Персии и слоновой костью из Эфиопии, благовониями из Йемена, дорогой одеждой, изысканными фруктами и винами. За счет транзитной торговли жили не только кочевые племена бедуинов, чьи предводители — шейхи — взимали своеобразный налог за беспрепятственный проход караванов, но и отдельные города, служившие форпостами этой торговли.

Торговые города, удачно располагавшиеся вдоль побережья Красного моря, представляли собой небольшие протогосударства, как правило, созданные на племенной основе. К концу VI века многие государственные образования прекратили свое существование: либо распались, либо превратились в иранские или византийские окраинные провинции. Независимыми оставались города Хиджаза — Мекка и Ясриб, которым и предстояло, по воле исторических обстоятельств, сыграть решающую роль в объединении Аравии и становлении арабо-исламской цивилизации. Впрочем, и для этих городов наступили трудные времена. Веками они

существовали за счет транзитной торговли, которую умело вели мекканское племя курейш и племя хораздж, обосновавшееся в Ясрибе. Захват Йемена и фактическое прекращение связи с югом привели к упадку торговли, что грозило не только благосостоянию Мекки и Ясриба, но и самому их существованию.

Экономический кризис, который Аравия переживала на рубеже VI–VII веков, сопровождался, как это обычно и бывает, кризисом политическим, социальным и идеологическим.

Во-первых, не было не только сильной общеаравийской государственной власти, но и сколько-нибудь значительной региональной, которая могла бы стать центром притяжения при формировании единого государства. Отсутствие государственного единства вело к хаосу во взаимоотношениях племен. Межплеменные убоицы перерастали в войны, которые длились десятилетиями и разоряли и без того небогатое хозяйство.

Во-вторых, в Аравии активно шел процесс разложения родового строя, традиции племенного демократизма и эгалитаризма оказались серьезно подорваны. Социальное расслоение заставило забыть о былом равенстве. Кризис родоплеменных связей выражался в глубоких противоречиях между племенной верхушкой — вождями, старейшинами — и их рядовыми соплеменниками. Кроме того, внутриплеменная дифференциация привела к перманентно возникающим конфликтам между богатыми и бедными родами одного племени.

Отсутствие политического, государственного, социального единства усугублялось отсутствием единства религиозного. Доисламские представления арабов являли собой классический пример племенного генотеизма. Каждое арабийское племя поклонялось своему божеству-покровителю, счет местных богов шел на сотни. Известно, что вокруг древнего языческого храма Каабы, находившегося в Мекке, было установлено 360 изображений различных племенных и родовых богов. В представлениях арабов божества соперничали и враждовали между собой так же, как и племена,

которые им поклонялись. Такие представления объединяли соплеменников, но обособляли одно племя от другого. Племенные верования были, таким образом, основным идеологическим препятствием на пути объединения племен в один этнос. Политеистическое язычество не выдерживало конкуренции с религиями соседних цивилизаций и культур. Как замечает Е. А. Резван, «караваны и корабли привозили в Аравию не только товары и людей, но и книги, идеи, религиозные учения»<sup>2</sup>. Иудеи из Римской империи, иранские зороастрийцы и христианские проповедники, принадлежавшие зачастую к различным церквям и течениям, часто спорили между собой, проповедуя свои учения в аравийских городах и селениях. Библейские легенды, идеи и образы проникали в поэзию аравитян и их племенные предания, неуклонно снижая престиж местных языческих божеств<sup>3</sup>.

Итак, на рубеже VI–VII веков арабское общество переживало системный кризис — экономический, политический, социальный, идеологический. В мусульманской историографии этот кризисный период получил название «джахилийя» — эпоха варварского «неведения», когда люди не знали мира и единства, благословения истинной религии, царили дикость, примитивные обычаи, племенная рознь и кровавые междоусобицы. Разрешить этот кризис можно было лишь путем выработки новой идеологии, направленной на объединение племен, создание централизованного государства, уничтожение племенного политеизма, смягчение социальных противоречий. В исторических условиях Средневековья стержнем такой идеологии должна была стать религия. Эту культурно-историческую роль сыграл ислам — новая монотеистическая религия, сложившаяся на местной арабской почве под сильным влиянием иудаизма, зороастризма и христианства.

---

<sup>2</sup> Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 25.

## **1.2. Пророк Мухаммад и формирование мусульманской религиозной традиции**

Стихийное стремление арабов к формированию единой монотеистической религии выразилось в движении ханифов — проповедников, призывавших отказаться от поклонения разным богам, идолам и фетишам в пользу веры в единого Бога. Подробные сведения о ханифах и их учении до нас не дошли, однако известно, что тот новый Бог, о котором они проповедовали, отличался и от иудейского Яхве, и от христианской Троицы. Некоторые из ханифов использовали для обозначения своего божества слово Аллах («ал» или «эл» — общесемитский корень понятия «Бог»). Ханифы провозглашали себя доверенными лицами Аллаха, однако до определенного времени их проповеди не имели заметного успеха. Успех выпал на долю Мухаммада (570–632) — человека, вошедшего в историю ислама в качестве великого пророка.

Лишившись в раннем возрасте родителей, Мухаммад воспитывался в семье своего дяди Абу Талиба. Сначала он был пастухом, затем участвовал в караванной торговле и вел дела богатой вдовы Хадиджи, ставшей впоследствии его женой. Хадиджа первой поддержала религиозные искания мужа и уверовала в его особое предназначение.

Однажды, когда сорокалетний Мухаммад, уединившись на горе Хира близ Мекки, предавался размышлениям, он услышал голос, возвестивший ему о том, что он избран быть посланником Бога. Согласно исламской традиции, в этих видениях с Мухаммадом говорил архангел Джебраил, перенесший небесный Коран от престола Аллаха на нижнее небо для того, чтобы продиктовать его избранному пророку. Повеление «Читай!», неоднократно повторенное и повергшее неграмотного Мухаммада в смущение и трепет, было призывом читать наизусть, вслух откровения, вложенные в уста Мухаммада самим Аллахом.

Ответ Мухаммада: «Я не умею читать» — содержится в самом подробном описании первого откровения — в «Сире»

Ибн Исхака-Ибн Хишама<sup>4</sup>. Основанием для такого суждения послужила кораническая формула «аннаби ал-умми» (Коран 7:157/156, 158/157–158). Слово «умми» принимает при таком толковании значение «неграмотный». Вместе с тем, М. Б. Пиотровский отмечает, что «ни этот коранический аят, ни наши знания о жизни Мухаммада не дают оснований безоговорочно считать его неграмотным. В Коране умми означает человека, не принадлежащего к народу, который обладает священными писаниями. Так иудеи и христиане Аравии называли, видимо, аравийцев-язычников»<sup>5</sup>.

Видения, благодаря которым пророк получал все новые и новые «божественные откровения», продолжались в течение 22 лет, до самой смерти Мухаммада. Они получили названия «коранов» — «*чтений наизусть*», в точности передающих прямую речь Аллаха, обращавшегося к Мухаммаду на арабском языке.

Первые проповеди Мухаммада, стремившегося дословно передать услышанные им «откровения» о величии единственного Бога и необходимости отказа от многобожия, прозвучали в Мекке в 610 году. Обращаясь к аравийцам, Мухаммад призывал их вручить себя Аллаху, ар-Рахману (*милостивому*) и ар-Рахиму (*милосердному*), покориться его воле и следовать его установлениям: «Поистине, молитва моя и благочестие мое, жизнь моя и смерть — у Аллаха, Владыки миров, у Которого нет подобных Ему. Это мне повелено, и я — первый из предавшихся» (Коран, 6: 163/164). Само слово «ислам» в переводе с арабского означает «*предание себя Богу*», «*покорность*» (от этого же корня образовано и слово «мусульманин»). Отстаивая свою правоту, Мухаммад апеллировал к известным из арабской мифологии, иудаизма и христианства историям о пророках прошлого, и наказаниях народов, не внявших словам посланных к ним божьих избранников.

---

<sup>4</sup> Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с арабского Н. А. Гайнуллина. М.: Умма, 2007. 656. С. 156.

<sup>5</sup> Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука, 1991. С. 18.

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

[e-Univers.ru](http://e-Univers.ru)