

Архитектура мечети как объект интерпретации

Е. И. Кононенко

Государственный институт искусствознания,
Российская Федерация, 125009, Москва, Козицкий пер., 5

Для цитирования: Кононенко Е. И. Архитектура мечети как объект интерпретации // Вестник СПбГУ. Искусствоведение. 2018. Т. 8. Вып. 1. С. 113–130.
<https://doi.org/10.21638/11701/spbu15.2018.107>

В современной литературе регулярно предпринимаются попытки исследовать иконографию мечети и выявить символику ее планировочных и структурных элементов. Заметно различие в задачах и подходах к исследованию. Анализ научных публикаций показывает, что авторы из мусульманских стран выделяют прежде всего «духовную составляющую», игнорируя архитектурные реалии, в то же время многие европейские (и российские) ученые привычно отталкиваются от конкретных памятников, ошибочно следуя практике анализа храмовой архитектуры. Таким образом, одна группа ученых исследует «идею мечети» в отрыве от архитектуры, а другая изучает конкретные постройки вне особенностей их религиозной составляющей. Отсутствие религиозных нормативов и способность архитектуры мечети к трансформации заставляют поднять вопрос: что в здании мечети как культовом объекте предопределено установлениями ислама, а что должно восприниматься как факультативное отражение влияний, не связанных с религиозной практикой. В статье демонстрируется, что все архитектурное тело мечети может рассматриваться как интерпретация факторов, внешних по отношению к религиозным доктринам.

Ключевые слова: ислам, мечеть, культовая архитектура, иконографический метод, интерпретация.

Помышленное и построенное здание — разные здания, с разными функциями, и единственный способ соединить их — это сделать предметом созерцания реальное здание.

С. Ванеян. «Тело символа...»

В последние годы ощутимо усилился интерес к современной культовой архитектуре в целом и к архитектуре мечети в частности — достаточно указать только на несколько опубликованных в последнее десятилетие работ русскоязычных исследователей [1–8]. Одними из важнейших причин этого интереса являются отсутствие жестких типологических нормативов, функциональная логичность и, как следствие, способность и даже нацеленность мечети на трансформацию ее архитектурной оболочки [6, с. 10]. Подобная трансформативность особенно заметна в контрасте с «канонизированными» формами христианских храмов с их традиционно насыщенной пространственной символикой [9–11] и легко приводит к искушению иконографической интерпретации и конкретных мусульманских культовых зданий, и мечети в целом.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2018

Этот соблазн заставляет многих исследователей, имеющих опыт иконографического анализа, но далеко не всегда представляющих себе основы исламского вероучения, игнорировать одно немаловажное обстоятельство. Современные гуманитарии, чья академическая подготовка безусловно европоцентрична, прекрасно знают, что «храмовая постройка в наиболее развитых религиозных системах всегда отягощена структурированным и систематизированным комплексом представлений, отсылающих к кардинальным и менее явным проблемам теологии, мистики, философии <...> Образ Храма вбирает в себя все мыслимые и немыслимые основания мироустройства» [12, с. 7]. Исходя из этого усвоенного тезиса, очень трудно не видеть в культовой постройке модель мира, не считать архитектурное сооружение проекцией пространственных представлений и отказаться от поисков «храмового символизма».

Однако мечеть в исламе определяется как «сооружение для совершения коллективной молитвы и других видов поклонения» [13, с. 222]. Она «не является храмом, обителью Бога, строением, посвященным Богу и включающим алтарь для принесения жертвенных даров. Мечеть — это отъединенное от мирской сущности место вознесения молитвы Богу, место собрания единоверцев, их общения или уединения, их приобщения к религиозному знанию, к духовной жизни» [14, с. 91], и не более. Мечеть не является священным объектом, сакральной постройкой, и поэтому ее пространство формально не может рассматриваться как сакральное, не должно восприниматься как образ мира, моделировать космологию и/или символизировать какие-либо теологические и пространственные представления.

Многие авторы, обращаясь к исламской архитектуре, вынуждены оговаривать отсутствие тождественности между понятиями «мечеть» и «храм» [7, с. 11]. Однако, декларируя «нехрамовость» и «несакральность» мечети, ее «для удобства» определяют (или же переводят этот термин) как «святыню», «сакрум», «ритуальное (сакральное) пространство» и т. д. [7, с. 15; 15; 16]. Одним из «связующих аргументов» для правомерности таких определений является логическая цепочка: 1) развитая религия создает космогонию и не может обойтись без пространственных представлений; 2) понимание пространства в религии не может обойтись без деления на «сакральное» и «профанное» («Представляется, что всё, что имеет отношение к вере, священно, сакрально» [17, с. 60]); 3) «Сакральное в исламе актуализируется через три базовых компонента исламской культовой практики: сакральное пространство, сакрализация текста Корана и строгое соблюдение правил совершения культовых обрядов» [17, с. 70]; 4) место отправления культа (т. е. мечеть) обладает особыми характеристиками, выделено из профанного пространства, особо оформлено (в том числе архитектурно) и, следовательно, сакрально.

Необходимо напомнить, что исламские представления о «сакральном пространстве» (если вообще правомерно говорить о таковом в рамках исламской доктрины) довольно просты и сводятся к необходимой ориентации — *кибле* (направлению на Мекку, зафиксированному в Коране /2:144/). Безусловно, ориентированность — важнейшая топологическая характеристика любого пространства, тем более наделяемого какой-либо космологической символикой: достаточно указать «линию *нефер*» древнеегипетского храма, «строительную мандалу» индуизма, принципиальную для иудаизма и христианства ось «запад — восток» (тут

же укажем, что и само слово «ориентация» значит «найти восток») [18, с. 44–50; 19, с. 18, 106–111, 280–281; 20, с. 42–56]. В противовес храмовой ориентации по сторонам света ислам «центрирует» пространство: есть сакральный центр (мекканская Кааба), и есть всё остальное. Такое пространство становится направленным, векторным, концом этого «мекканского вектора» является Кааба, началом же — *любая* точка вне Каабы, и неважно, на каком удалении и в каком направлении эти точки находятся (в пригороде Мекки, в любом селении на Ближнем Востоке, в Европе или Америке) — все они обладают одинаковыми качествами «периферийности» по отношению к сакральному центру. Эти точки располагаются вокруг Каабы концентрическими окружностями, и ряды коленопреклоненных молящихся на территории Заповедной мечети (*Масджид аль-Харам*) в Мекке — только внутренние из кругов, распространяющихся от центра по всему миру (рис. 1).

Кааба — единственное сооружение, именуемое в исламе «Домом Бога» (*Бейт аль-Аллах*), и единственный объект, к которому не только разрешено, но и предписано (на уровне «столпа ислама») паломничество (*хадж*). Ее ритуальная уникальность обусловлена целым рядом факторов, обращение к которым выходит за рамки задач нашей работы, достаточно отослать читателя к имеющейся литературе [12, с. 111–124; 14, с. 26–45; 21]. Здесь отмечу лишь, что Кааба уникальна и как архитектурное сооружение: предельная близость ее пропорций к кубу, конструктивная простота и самодостаточность, отсутствие каких-либо членений, деталей, претензий на связь с другими постройками и на вовлечение в окружающее пространство либо его подчинение делают в общем-то бессмысленным ее формальный анализ с применением обычных для искусствоведческого исследования морфологических критериев [22]. Лишенная «архитектурных качеств» Кааба в истории архитекту-



Рис. 1. Мусульмане в земном поклоне вокруг Каабы. Мекка. Фото с сайта Института Аль-Мадина (см.: <https://worldtruth.tv/the-kaaba-black-stone-a-holy-stone-from-outer-space/>)

ры — «черный куб», аналогичный «Черному квадрату» в истории живописи, с той, правда, разницей, что «черный куб» лежит у истоков всего исламского зодчества, а супрематическая картина Малевича декларировала девальвацию предшествующей культуры [23, с. 9]. Ни одна постройка не может превзойти Каабу в простоте и лаконичности: как геометрическое тело шар более совершенен, но безусловно более сложен для возможностей строительства.

Храм моделирует представления о мироздании, и потому его планировка и пространственная структура наделены символическим значением, получающим теологическое обоснование [24]. Внутри храма выделяются литургический центр, подчеркиваемый архитектурой здания (святилища и шикхары индуистских храмов, купол и подкупольная часть восточнохристианских церквей, хоры готических соборов), и «периферия» (также символически насыщенная и истолкованная). Поскольку модель мира с большей или меньшей степенью детализации воспроизводится во всех храмах, все храмовые пространства каждой конкретной религии самоценны и одинаково структурированы. Уникальность же Каабы как «Дома Бога» означает, что мечети не обладают этим обязательным признаком храма, а наличие единственного ритуального центра пространства исключает моделирование такого пространства в каждой мечети.

Необходимо особо отметить, что исламская «интерпретация» места молитвы (также «столпа ислама») вовсе не сводится к архитектурным сооружениям: первоисточники не декларируют обязательности совершения молитвы именно в мечети. Пророк Мухаммад сказал: «(Вся) земля была сделана для меня местом совершения молитв и средством очищения, и поэтому, где бы ни застало человека, принадлежащего к моей общине, (время) молитвы, он (может) молиться (на этом месте)» (*Бухари. Сахих. 335*). Необходимыми внешними условиями совершения молитвы ислам считает соблюдение установленного времени, киблы и ритуальной чистоты. Сориентироваться во времени и пространстве, соблюсти чистоту тела и места поклонения мусульманин может самостоятельно, следуя подробным рекомендациям шариата. Праздничные коллективные молитвы вообще рекомендуется совершать на открытой местности, очищенной и ориентированной на киблу, для чего служат «временные мечети» (*намазго, мусалла*) [25, с. 87–94].

Однако мечеть предоставляет возможность реализовать все необходимые условия ритуалов поклонения: ее пространство ориентировано на киблу, наступление времени молитвы провозглашается *азаном* (призывом), интерьер мечети содержится в необходимой ритуальной чистоте, а какой-либо источник воды в мечети или возле нее (бассейн, фонтан, кран, даже кувшин у входа) дает возможность совершить символическое омовение (*вуду*). Вряд ли будет преувеличением сказать, что культовая функция мечети сводится к фиксации начала «вектора ислама» и предоставлению мусульманской общине заведомо соответствующего требованиям места для коллективного поклонения. Здание мечети может факультативно выполнять и функции, не связанные с ритуальной практикой, но не противоречащие шариату: использоваться для учебных занятий, публичных лекций, мирских собраний и даже отдыха в жару.

При этом Пророк неоднократно оговаривал ценность молитвы именно в мечети, указывал на достоинства отдельных молитвенных зданий и отмечал заслуги их строителей (*Бухари. Сахих. 450; 660; 662; 1189; 1190*). Возведение мечетей

в населенных пунктах зримо маркировало принадлежность местности к «миру ислама» и фиксировалось в летописях, какие-либо достоинства культовых зданий являлись предметом гордости жителей и отмечались путешественниками [26, с. 173–176; 27]. Таким образом, хотя мечеть необязательна для культовой практики, мусульмане (во всяком случае, современные) «придают первостепенное значение строительству и художественному оформлению мечетей <...> Им чрезвычайно нужна мечеть-здание, причем здание заметное, привлекающее внимание высотой, красотой внешнего и внутреннего убранства, особенными составляющими архитектурного целого» [7, с. 19].

И здесь возникает видимое противоречие: поощряя строительство мечетей и акцентируя их достоинства (как ритуальные, так и архитектурные), мусульманские источники не инструктируют, как именно их нужно строить [28, р. 112]. Поскольку мечеть не является храмом, Домом Бога и образом мира и не моделирует космологические представления, ее планировка, пространственная структура, декоративное убранство не потребовали ни теологического обоснования, ни символического объяснения, ни иконографического закрепления. Декларируя, что «духовное, сакральное, философское, символическое значение этих произведений (зданий мечетей. — Е. К.) и важнейших их составляющих предопределено исламским вероучением» [7, с. 22], исследователи механически переносят на реалии мусульманской культуры более привычные «храмовые» представления: собственно вероучение ислама оказалось безразлично и к отражению в культовой архитектуре «сакрального» и «символического», и к архитектуре в целом.

Однако ненормативность мечети вовсе не значит, что культовое зодчество не может получить осмысления. Как уже было сказано, соблазн выявить иконографию архитектуры и сопоставить ее со «структурированным и систематизированным комплексом представлений» весьма велик. Мусульманские теологи не разрабатывали единую архитектурную организацию ритуального пространства, но целый ряд авторов (как мусульман, так и немусульман) пытались и пытаются выделить и объяснить теологическую символику, отражаемую в зданиях. Нетрудно заметить, что в опубликованных книгах зачастую происходит подмена понятий: в них описывается некая «духовная сущность», «идея» мечети, никак не отражаемая в конкретных постройках.

Например, в монографии Р. Махмутчехалджича, в которой мечеть представлена как образное средоточие исламских ценностей и в которой есть отдельная глава «Пространство», ни об архитектурных средствах создания этого пространства, ни о каких-либо планировочных и/или конструктивных особенностях мечетей не сказано ни слова [29]. В книге С. Аккаша, в название которой многообещающе вынесены словосочетания «космология и архитектура» и «архитектурное прочтение сокрытых идей», предприняты номинативные попытки каким-то образом обозначить наличие в архитектуре мечети символизма Божественного и человеческого начал, космического и метафизического порядка, суфийской мудрости, однако собственно архитектурные параметры построек оказались откровенно проигнорированы [30].

Поискам некоего «ключа» к пониманию архитектуры в исламской традиции (интерпретации «исламских архитектурных ценностей») посвящено исследование М. Алами, вдохновленное, в частности, иконографическими работами Э. Паноф-

ского и О. Грабара. Автор исходил из предположения, что если правомерно говорить о «языке архитектуры», то и исследовать нужно ее «лингвистические аспекты»: он декларирует примат «поэтических аспектов» в работах омейядских и аббасидских зодчих, довлеющий над денотативной и символической функциями (?) их произведений. Аргументами для сравнения стали прежде всего работы филолога VIII в. аль-Халиля аль-Фарахида и литератора IX в. аль-Джахиза, в произведениях которых выявляется «семиотический подход». По мнению Алами, понятийный аппарат арабских ученых применим и к анализу архитектуры [31, р. 12, 27–29, 33, 159–212]. При этом единственный конкретный памятник культового зодчества, о котором идет речь в монографии, — мечеть Омейядов в Дамаске, но ее архитектурные аспекты не разбираются, и вопросом, насколько филологические теории эпохи Аббасидов соответствуют архитектуре Омейядов, автор не задается.

Известный архитектор Гульсар Хайдер посвятил специфике мусульманского зодчества отдельную работу, в которой попытался выделить некие его критерии (конструкция, функциональность, «обживаемость» /dwelling/, эстетические достоинства) и сопоставить их с основополагающими «ментальными характеристиками» (власть, закон, космология, духовность), сводя эти сопоставления в таблицы и графики [32], однако понять, как же именно и какие конкретные архитектурные формы символизируют исламское мировоззрение, из статьи весьма затруднительно.

Авторы целого ряда работ задаются вопросами выявления «специфики исламской архитектуры», определения неких формальных и качественных отличий, особенно в свете темы «возрождения (revival) культуры ислама» и необходимости строительства современных мечетей, однако, повторяя одни и те же тезисы о происхождении мечети, ограничиваются лозунгами об актуализации и репрезентации ценностей религии и символическом воплощении идеи единства мусульман. Некоторые при этом оговаривают (вполне справедливо) вторичность форм по отношению к функциональности зданий, находя для подобного «конфликта» обоснование в декларируемом исламе балансе между материальным и духовным существованием [28, р. 104–105; 33–38]. Какими архитектурными средствами выражается этот баланс, как иконография мечети отражает систему ценностей ислама и насколько подобные гипотетические метафоры доступны пониманию мусульман, никто не трудится объяснить.

В 2013 г. группа ученых из иранского Тебриза опубликовала работу, целями которой объявлены «семиотический анализ» (!) исследований иконографии исламской архитектуры последних лет и выявление черт уникального альтернативного (?) «исламского стиля архитектуры» [39]. «Анализируемые» работы даже оказались сведены в таблицу и снабжены краткими замечаниями о целях и методах исследования, однако в качестве вывода авторы статьи обвинили западных ученых в «недостатке заинтересованности» и намеренном принижении достижений мусульманского зодчества. Не сказав ни слова о каких-либо критериях анализа памятников, иранские исследователи ограничились общими фразами о том, что «исламская архитектура дает представление о верованиях и практике мусульман на протяжении всей истории», и перечислением «главных достижений» — использование арок и куполов, внимание к оформлению интерьеров, роль каллиграфии и орнамента¹.

¹ Нельзя не отметить такой показательный штрих, как «перепутанные» имена и фамилии исследователей (в сносках и списке литературы указан, например, *Gulru N.*, и только по выходным

Понятно, что работа «тебризского коллектива авторов» — продиктованный тенденциозным заказом курьез на фоне обращения мусульманских ученых к проблеме «храмового символизма» применительно к мечети и осторожных попыток использовать наработки иконографического метода для исследования культовой архитектуры ислама. Однако приходится признать: то, что выдается за иконологические интерпретации мечети, базируется в лучшем случае на богословских выкладках, никак архитектурную практику не регламентировавших. Именно из этого разрыва между несуществующими «нормативными актами» и архитектурной практикой проистекают типичные (во всяком случае с точки зрения европейского академического ученого) ошибки коллег из мусульманских стран — либо «иконографический анализ» архитектуры сводится к констатации общности элементов, вызванной единством ритуальной практики и не закрепленной в шариате, либо же обращение к текстам, не имеющим отношения ни к ритуалу, ни к архитектуре, приводит к необходимости игнорировать собственно архитектуру и ограничиваться общими словами.

Любые попытки выявить иконографию и символику мечети (как и ее отдельных элементов) останутся субъективными и бездоказательными просто потому, что как архитектурное сооружение мечеть не нормативна и какие-либо ее характеристики не закреплены в священных или правоустанавливающих текстах. Безусловно, это не значит, что архитектура мечети не может быть наделена определенной символикой и воспринята как образ Храма, но подобные интерпретации обречены оставаться без собственно исламской аргументации и могут существовать исключительно на правах индивидуального опыта исследователей. Впрочем, некоторые авторы акцентируют субъективность своих выводов: например, Ш. М. Шукуров оговаривает: «В Коране конкретный образ Храма *можно усмотреть в результате специальной операции, основанной на текстологическом исследовании всего корпуса Откровения. <...> его образ указывается и лишь восстанавливается из своего же расчлененного состояния*» [12, с. 25] (курсив мой. — Е. К.), а С. М. Червонная предпочитает говорить лишь о «символико-метафорических смыслах» компонентов мечети [7, с. 20–43], метафору же каждый волен понимать по-своему... Так теологический символизм отрывается от архитектуры, а исследование архитектуры наполняется метафорами, не подкрепленными теологией.

К уже озвученным тезисам «мечеть не храм», «здание мечети необязательно для ритуальной практики» и «архитектура мечети не нормативна» следует добавить вывод о заведомой «вариативности интерпретации» элементов архитектуры мечети. Этот вывод легко проиллюстрировать целым рядом противоположных оценок символики отдельных элементов мечетей (минбара, купола, трансепта сирийских памятников), роли фасада, необходимости вертикальной доминанты, причин отказа от воспроизведения построек других религий и культур, механизмов взаимовлияний... [1, с. 10; 3, с. 53–54; 7, с. 24–28, 33–34; 12, с. 58, 72–82; 14, с. 134; 40, р. 24; 41, с. 24; 42, с. 23, 30]. Однако подробное рассмотрение имеющейся между исследователями мечети полемики и ее аргументации выходит за рамки нашей статьи. Здесь же

данном книги можно понять, что имеется в виду монография известнейшей турецкой исследовательницы Г. Неджипоглу /Gülru Necipoğlu Kafadar/), что свидетельствует о слабом знании библиографии и, видимо, недоступности авторам критикуемых работ.

необходимо задаться методическим вопросом: насколько оправданна интерпретация иконографии архитектуры мечети и где границы такой интерпретации?

В качестве аргумента обратимся к монографии С. С. Ванеяна, посвященной в том числе методологическому анализу классических подходов к иконографии архитектуры. Оговорю: в центре внимания С. Ванеяна (вернее, тех исследователей иконографии, анализу подходов которых посвящена его книга) находится христианское храмовое зодчество, предельную символическую насыщенность которого, основанную на священных текстах и комментариях к ним, бессмысленно отрицать. Возможность применения иконографического метода к христианскому искусству базируется на важной посылке: «Исток смысла для сакрального искусства вообще и зодчества в частности мыслится принципиально за пределами этого самого искусства, которое получает его извне, например из Св. Писания, из богословской, экзегетической традиции» [43, с. 31–32, 23, 64–67]. Однако автор счел необходимым четко оговорить необходимые посылки («признаки») иконографического метода: «1) допущение объектного, то есть внешнего, подхода к памятнику; 2) предположение, что памятник сам в себе содержит смысл, пусть и привнесенный в него, но им, памятником, репрезентируемый; 3) раскрытие этого смысла означает его дешифровку, связанную с поиском источников» [43, с. 40–41].

Напомню: исламские первоисточники — Коран и Сунна — не сообщают о пространственной организации никаких сведений, которые могли бы быть положены в основу архитектурной символики мечети. Отсутствуют и более поздние исламские тексты, формирующие единую теорию культового зодчества и как-либо регламентирующие строительную практику, что не позволяет говорить о «канонизации» плановых и культовых элементов мечети [41, с. 199, 204]. Отсюда все конструктивные, планировочные, пространственные эксперименты в исламской культовой архитектуре заведомо лишаются символично-теологического обоснования священными текстами, что значительно сокращает поле для поиска репрезентуемого этой архитектурой *сакрального* смысла и его источников.

Многие из тонких наблюдений и глубоких замечаний исследователей сакральной архитектуры, отмеченные и дополненные С. Ванеяном, не могут быть применимы к мечети просто потому, что она не храм, ничего не символизирует и не репрезентует. Вследствие отсутствия в исламе разработанной литургической практики мечеть по самой своей функции — служить началом «вектора ислама», «сконденсировать» верующих на небольшом участке «периферии» ритуального пространства для совместной молитвы — лишена иносказательности, иллюстративно-наглядной образности, предметного наполнения, сакрального и обрядового символизма, мистериальной практики, экклезиологической семантики. Более того, поскольку ислам отказался от любых образов как инструмента религиозной пропаганды и предметов культа [44, с. 31–39; 45, с. 368–373], то и мечеть как культовое пространство *должна быть лишена* образности, и символики, и в этом случае сам объект иконографического анализа перестает существовать. Поскольку вопрос «что изображено?» в данном случае не имеет смысла, можно сказать, что мечеть как культовое здание не является предметом иконографии [43, с. 29].

Представить некую «схематическую модель мечети вообще» невозможно, поскольку в ней нет ничего «обязательного» (даже требуемая ориентация может возникать лишь во время молитвы). Именно «необязательность» и «внеобразность»

приводят к тому, что в литературе о мечети происходит подмена тезисов, и даже в разговоре об организации ее культового пространства оказывается больше метафизических рассуждений, чем архитектуроведческого исследования, — требуемый для иконографического метода «объектный подход» буксует. Отмеченные ненормативность и трансформативность мечети предполагают, что она может быть не только *какой угодно*, но и — в плане архитектурного оформления — *никакой*, что подтверждают многочисленные примеры выделенных для молитвы помещений в аэропортах, больницах, учебных заведениях или переданные исламским центрам Европы и Америки здания пожарных депо, автовокзалов, обозначаемые как «мечеть» с полным на то основанием [7, с. 395–398]. Повторю: мечети как сооружения может вообще не быть.

Уместно напомнить, что возникновение мечети как архитектурно оформленного места коллективной молитвы связано, как это часто бывало в исламе, с прецедентом (*сунна*) — двором дома Пророка в Медине, где собиралась мусульманская община [12, с. 30–31; 46, р. 125–126] (рис. 2). Многообразие выбора архитектурных типов и форм, предоставленное арабам наследием ближневосточных культур, осталось практически невостребованным, но уже спустя столетие можно говорить о сложении узнаваемого типа арабской колонной (дворовой) мечети, закрепленного в знаковых памятниках Дамаска и Иерусалима и многократно воспроизведенного в постройках Сирии, Ирака, Египта, Туниса, Восточной Анатолии [12, с. 27–31; 14, с. 92–108; 41, с. 199–204] (рис. 3). Географическое расширение «мира ислама», появление новых «центров власти», межцивилизационные контакты привели к формированию и крупных «геополитических» типов мечети (иранская четырехайванная, османская зально-купольная), и их региональных, локальных, хронологически-династических моделей (магрибинские, сирийские, анатолийские, индийские, сельджукские, артукидские, османские и т. д.) [14, с. 202–209, 226–232; 47, с. 204–205; 48]. А такая типологическая воспроизводимость образцов и, наоборот, их модификация в отдельных постройках или их группах, вернее, констатация общности и выяснение причин и значения различий, возвращают исследователя к признакам и задачам иконографического метода [43, с. 98–103]. Вновь противоречие?

Мечеть исторически оказалась не только местом молитвы, но и «должна была обеспечить сложную совокупность <...> чисто прагматических задач исламской общины» [7, с. 12; 49]. Подобное совмещение функций и ипостасей не уникально для ислама: как глава мусульманского государства *халиф* был одновременно и духовным лидером (*имам*), и светским правителем (*эмир*) [41, с. 77]. Полифункциональность зданий уже не исключала поисков оптимальных архитектурных решений, избирательности типов, закрепления определенных образцов, выбора конструкций и усложнения пространственной структуры и, безусловно, эстетической оценки. Именно ненормативность (и как следствие трансформативность) мечети легко позволила ей без какого-либо ущерба для культовых функций стать инструментом и политической, и меморативной риторики [26, с. 173–176; 50, с. 73–83; 51, с. 201, 218–219], ее архитектура неизбежно подвергалась (и подвергается) изменениям в результате климатических различий, местных образных и строительных традиций, художественных влияний, программного (династического, индивидуального) заказа и т. д. Эти-то факторы «возвращают» здания

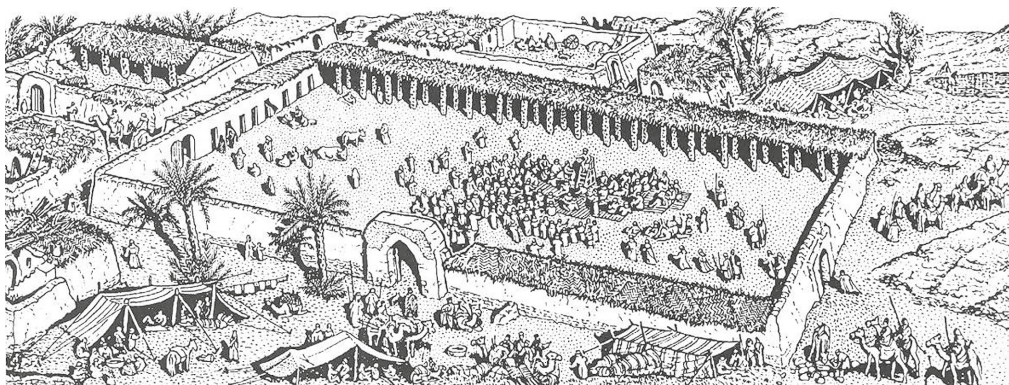


Рис. 2. Дом Пророка в Медине, служивший первой мечетью. Реконструкция Х. Лекрофт (см.: Leacroft H., Leacroft R. The buildings of Early Islam. London: Hodder & Stoughton, 1976)



Рис. 3. Мечеть (джами аль-Кабир) в Суссе, Тунис, сер. IX в. — пример арабской дворовой мечети. Фото Е. И. Кононенко, 2012 г.

мечетей в «поле» иконографии: «Рецепция со стороны пользователей подразумевает привнесение дополнительного значения в произведение, обретающего новые смысловые измерения, то есть фактически подвергающегося интерпретации. Такого рода последующее осмысление (и переосмысление) памятника может быть и достаточно окказиональным, и вполне систематическим, отражая точку зрения всего круга заинтересованных инстанций, начиная с заказчиков, принимающих (или не принимающих) готовое произведение, и заканчивая теми, кто

целенаправленно занимается истолкованием памятников. Таковыми могут быть и поэты, и философы, и критики, и сами художники»² [43, с. 17]. Добавим в этот список и исследователей-интерпретаторов.

Необходимо, правда, постоянно помнить о том, что и решение прагматических задач, и коннотации с политическими и/или художественными программами, и те архитектурные особенности, которые становятся (или могут стать) предметом иконографического исследования, применительно к мечети как культовому сооружению являются дополнительными, факультативными. Учитывая, что исламская ритуальная практика не требует архитектурного оформления и что «мечети вообще», которая могла бы служить иконографической основой для развития мусульманского культового зодчества, попросту не существует, столь же факультативной по отношению к культовой функции придется, вероятно, признать *всю архитектуру* мечети.

Р. Хилленбранд назвал мечеть «ключом к исламской архитектуре» [52, р. 31], и эта метафора вновь и вновь повторяется многими исследователями. Однако, с одной стороны, ненормативность мечети и отсутствие в ней какой-либо религиозно-символической репрезентативной функции, а с другой — предельная ее трансформативность превращают исламское культовое здание в своеобразную губку, впитывающую любые факультативные иконографические программы, архитектурные традиции, подражания, влияния и т. д. Функционирование здания в качестве мечети обусловлено лишь киблой (которая может наглядно проявляться только во время молитвы), а архитектурная форма сооружения может быть сведена исключительно к разноуровневым интерпретациям. Даже «уподобление Каабе» может заключаться не в предельной простоте (поскольку проще некуда), а лишь в воспроизведении в декоре здания *кисвы* (черно-золотого покрывала)³.

Примером подобной иконографической податливости может служить знаменитая мечеть Хасана II в Касабланке (1986–1993, арх. М. Пинсо): ее местоположение вдохновлено коранической акваторологией (11:7), композиция воспроизводит базиликальные залы «классических» марокканских мечетей с понефным скатным перекрытием и зеленой черепицей, декор насыщен отсылками к римским, арабским, мавританским памятникам и к европейской храмовой архитектуре, планировка площади перед ансамблем вызывает ассоциации с площадкой перед иерусалимской Масджид аль-Акса, раздвижная крыша, конструкция которой «позаимствована» из театральных и спортивных сооружений, дает возможность совершать молитву под открытым небом, напоминая о практике сподвижников Пророка, и т. д. [6, с. 190–191; 7, с. 364–368]. Перед зрителем предстают только изошренные интерпретации известных памятников (текста, архитектуры, ремесла), собственно культовая функция предопределяется ориентацией, подчеркнутой направленным с минарета в сторону Мекки световым лучом. Однако культовый комплекс на этом же месте мог приобрести совершенно другие (практически *любые* другие) черты, и это не повлияло бы на проведение коллективных молитв (рис. 4).

Очевидно, мечеть как начало «вектора ислама», как лишенное символики культовое пространство свободна от иконографических интерпретаций, но *здание*

² Орфография сохранена.

³ См., например, современные памятники Чечни — мечеть Хамзы ибн Абд аль-Мутталиба в Грозном и мечеть им. М. Дадаева в селе Закан-Юрт.



Рис. 4. Мечеть Хасана II в Касабланке, Марокко. 1986–1993. Арх. М. Пинсо.
Фото Е. И. Кононенко, 2010 г.

мечети, ее архитектурное тело является *исключительно* объектом интерпретаций, начало которым кладется уже в момент проектирования здания мечети (а в случае с мечетью в Касабланке — при выборе места для строительства).

Когда-то в отечественной науке активно обсуждался вопрос, правомерно ли говорить об «искусстве ислама» или же об «искусстве мусульманских стран (или народов, традиционно исповедующих ислам)». Подытоживая эту дискуссию, Л. С. Бретаницкий писал: ислам «не создал сколько-нибудь единых норм эстетических представлений, тем более единых для всего мира архитектурно-художественных образов» [53, с. 30]. Этот вывод правомерно распространить и на иконографию мечети: «просто мечети» как некоей идеальной схемы, «помысленного здания» не существует, но есть реальные сооружения, архитектура которых создана под влиянием внешних по отношению к исламской практике причин и благодаря факультативным коннотациям. Архитектурное тело мечети — оболочка, никак не связанная с культовой функцией, не ограниченная этой функцией и почти ничем не лимитированная; это тело может подвергаться любым воздействиям и отражать их, и зрителем с развитым храмовым сознанием может восприниматься и как образ Храма, функционально и литургически таковым не являясь.

Безусловное право и обязанность исследователей — анализировать эти воздействия, определять степень и причины их факультативности, выявлять процесс их распространения, применяя весь арсенал иконографического метода. Множественность интерпретаций расценивается как достоинство понимания [54, с. 8], но мы видели, что одни ученые предпочитают говорить именно об абстрактной мечети, некоей идеальной модели, игнорируя или тенденциозно трактуя и привнесенное конкретное значение, и задачи, методы, историю иконографии архитектуры в целом, другие же пытаются анализировать только полученное в результате цепо-

чек интерпретаций архитектурное тело конкретных зданий, придавая отдельным планировочным и композиционным элементам статус метафор и символов, якобы обязательных для всех мечетей.

При совмещении идеальной модели («помысленное здание») с ее воплощением перед исследователем оказывается конкретный объект, подвергаемый интерпретации («предмет созерцания») [43, с. 145]. С. Ванеян говорит об отношении «христианского храма вообще» к конкретным постройкам. В нашем случае нет ни «идеальной модели» мечети, ни ее сакрального статуса, который через обращение к священным текстам и ритуальную практику лимитировал бы трансформативность культовых зданий. Исследователям исламской культуры следует постоянно помнить, что факторы, влияющие на иконографию архитектуры мечети, часто лежат вне самой этой культуры, и «ключ к исламской архитектуре» на самом деле мало связан с исламом. Впрочем, это тоже лишь интерпретация.

Литература

1. *Ибрагимов И. А.* Формирование архитектуры средневековой мечети на основе пространственной ориентации человека // *Известия КазГАСУ.* 2009. № 2. С. 9–14.
2. *Пекина А. А., Овсянникова Е. Б.* Архитектура мечети в новейшем градостроительном контексте Европы и Америки // *Архитектура и современные информационные технологии.* 2010. № 3. С. 1–11.
3. *Ибрагимов И. А.* Архитектура современных российских мечетей // *Академический вестник УралНИИпроект РААСН.* 2011. № 2. С. 53–58.
4. Мечети России и стран СНГ / под общ. ред. А. Гордиенко. М.: Эксмо; Наше слово, 2014. 256 с.
5. *Сухоруков С. А.* Архитектура стран ислама: традиции и новации. СПб.: Алетейя, 2014. 168 с.
6. *Шукуров Ш. М.* Архитектура современной мечети. Истоки. М.: Прогресс-Традиция, 2014. 232 с.
7. *Червонная С. М.* Современная мечеть. Отечественный и мировой опыт Новейшего времени. Торунь: Тако, 2016. 478 с.
8. *Кононенко Е. И.* Турецкая мечеть: между неоклассикой и не-классикой // *Искусствознание.* 2014. № 3–4. С. 155–182.
9. *Кудрявцев М., Кудрявцева Т.* Русский православный храм: символический язык архитектурных форм // *К Свету.* 1994. № 17. С. 55–87.
10. *Ястребов А.* Храм, его символика и значение в жизни христианина // *Журнал Московской патриархии.* 1953. № 11. С. 32–37.
11. *Успенский Л.* Символика храма // *Журнал Московской патриархии.* 1958. № 1. С. 37–47.
12. *Шукуров Ш. М.* Образ Храма. Imago Templi. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 496 с.
13. *Али-заде А.* Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 400 с.
14. *Стародуб Т. Х.* Сокровища исламской архитектуры. М.: Белый город, 2004. 456 с.
15. *Корбендо И.* Великие святые ислама. М.: АСТ-Пресс, 2005. 480 с.
16. *Cross M.* Sacred spaces. Turkish Mosques and Tombs. New York: The Quantuck Lane Press, 2013. 256 p.
17. *Гусенова Д. А.* Сакральное в культовой практике ислама // *Исламоведение.* 2016. № 2. С. 60–72.
18. *Чегодаев М. А.* Храм: сохранность сакрального в Древнем Египте // *Искусство Востока.* Вып. 4: Сохранность и сакральность / отв. ред. и сост. Е. А. Сердюк. М.: ГИИ, 2012. С. 33–58.
19. *Подосинов А. В.* Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999. 718 с.
20. *Юлина Е. В.* Храм, мир, текст. Вастувидья в традиции пуран. М.: Восточная литература, 2010. 254 с.
21. *Rubin U.* The Ka'ba: Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam.* 1986. Vol. 8. P. 97–131.

22. *Сомов Г.Ю.* Проблемы теории архитектурной формы // Форма в архитектуре: проблемы теории и методологии. Ч. 2. М.: Стройиздат, 1990. С. 164–335.
23. *Горячева Т.* Почти всё о «Чёрном квадрате» // Приключения «Чёрного квадрата»: Книга-альбом / авт.-сост. И. Н. Карасик, авт. ст. Т. Горячева, И. Карасик. СПб.: Государственный Русский музей, 2007. С. 5–28.
24. *Бусева-Давыдова И.Л.* Литургические толкования и представления о символике храма в Древней Руси // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство / ред.-сост. А. М. Лидов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. С. 197–203.
25. *Хмельницкий С.* Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI — начала XIII в. Ч. 1. Берлин; Рига: Gamajun, 1996. 336 с.
26. *Конonenko Е.И.* Архитектурный заказ Сельджуков Рума как инструмент политической риторики // Вестник СПбГУКИ. 2016. № 2 (27). С. 173–176.
27. *Мамадназаров М.* Архитектурная Одиссея. «Сафарнама» Насира Хусрава. М.: Прогресс-Традиция, 2017. 276 с.
28. *Spahic O.* Islamic architecture and the prospect of its revival today // Journal of Islamic Thought and Civilization. 2011. Vol. 1, N 2. P. 103–121.
29. *Mahmutc̆ehaljic' R.* The Mosque. The Heart of Submission. New York: Fordham University Press, 2006. 100 p.
30. *Akkach S.* Cosmology and Architecture in Premodern Islam. An Architectural Reading of Mystical Ideas. Albany: State University of New York Press, 2005. 288 p.
31. *Alami M.H.* Art and Architecture in the Islamic tradition. Aesthetics, Politics and Desire in Early Islam. London: I. B. Tauris, 2011. 288 p.
32. *Haider G. S.* On What Makes Architecture Islamic: Some Reflections and a Proposal // Understanding Islamic Architecture / ed. A. Petruccioli, K. Pirani. London: Routledge-Curson, 2002. P. 19–26.
33. *Spahic O.* The concepts of god, man and the built environment in Islam: implications for Islamic architecture // Journal of Islamic Architecture. 2012. Vol. 2, N 1. P. 1–12.
34. *Arkoun M.* Spirituality and Architecture // Understanding Islamic Architecture / ed. A. Petruccioli, K. Pirani. London: Routledge-Curzon, 2002. P. 3–8.
35. *Haider G.* Faith is the architect reflection on the mosque // Faith and the Built Environment: Architecture and behaviour in Islamic Cultures. 1996. Vol. 11, N 3–4. P. 243–248.
36. *Joseph R.* The semiotic of the Islamic mosque // Arab studies quarterly. 1981. N 3. P. 285–295.
37. *Longhurst C.E.* Theology of a Mosque: The Sacred Inspiring Form, Function and Design in Islamic Architecture // Lonaard. 2012. Vol. 2, N 8. P. 3–13
38. *Erzen J.N.* Reading Mosques: Meaning and Architecture in Islam // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 2011. Vol. 69, N 1. P. 125–131.
39. *Ghasemzadeh B., Fathebaghali A., Tarvirdinassab A.* Symbols and signs in Islamic architecture // European review of artistic studies. 2013. Vol. 4, N 3. P. 62–78.
40. *Ettinghausen R., Grabar O., Jenkins M.* Islamic Art and Architecture: 650–1250. New Haven; London: Yale univ. press, 2001. 360 p.
41. *Шукуров Ш.М.* Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). М.: Наука, 1989. 246 с.
42. *Кантерева Т.П.* Искусство стран Магриба. Средние века. Новое время. М.: Искусство, 1988. 320 с.
43. *Ванеян С.С.* Тело символа. Архитектурный символизм в зеркале классической методологии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 832 с.
44. *Тулъпе И.А.* Монотеизм и проблема изображения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4. С. 31–39.
45. *Стародуб Т.Х.* Изображение неизобразимого. О специфике арабо-мусульманского визуального искусства // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 2003. С. 368–377.
46. *Lings M.* Muhammad: His Life based on the Earliest Sources. Rochester: Inner Traditions, 1983. 384 p.
47. *Конonenko Е.И.* Мечети Артукидов: почти забытая страница анатолийской архитектуры // Художественная культура. 2015. № 2. С. 136–155.
48. *Конonenko Е.И.* Турецкая мечеть: образ и бренд // Проблемы истории, филологии, культуры. 2017. № 1. С. 379–390.
49. *Ghibin A.* The Role of the Muslim Institutions in Architectural Activity in Medieval Islam: The Case of Hisba and the Muhtasib // al-Majma'. 2011. N 5. P. 1–24.

50. Кононенко Е. И. Улу-джами: история, особенности, возможности // *Исламоведение*. 2016. № 2. С. 73–83.
51. Кононенко Е. И. Анатолийские мечети Великих Сельджуков: архитектурные и политические ориентиры // *Искусствознание*. 2015. № 3–4. С. 140–160.
52. Hillenbrand R. *Islamic Architecture. Form, function and meaning*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. 656 p.
53. Бретаницкий Л. С. *Художественное наследие Переднего Востока эпохи феодализма*. М.: Советский художник, 1988. 256 с.
54. Рикер П. *Герменевтика, этика, политика: Московские лекции и интервью*. М.: КАМИ; Академия, 1995. 160 с.

Статья поступила в редакцию 24 августа 2017 г.;
рекомендована в печать 9 ноября 2017 г.

Контактная информация:

Кононенко Евгений Иванович — канд. искусствоведения; j_kononenko@inbox.ru

The architecture of the mosque as an object of interpretation

E. I. Kononenko

State Institute of Art Studies,
5, Kozitsky per., Moscow, 125009, Russian Federation

For citation: Kononenko E. I. The architecture of the mosque as an object of interpretation. *Vestnik SPbSU. Arts*, 2018, vol. 8, issue 1, pp. 113–131. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu15.2018.107>

Contemporary scholars regularly made attempts to explore the iconography of the mosque and to reveal the symbolism of its planning and structural elements. One can notice the difference in tasks and approaches to research. Analysis of scientific publications shows that authors from Muslim countries accent primarily the “spiritual component” ignoring the architectural realities; at the same time many of European (and Russian) scientists routinely build on specific monuments, mistakenly following the practice of analyzing the temple architecture. Thus, one group of scientists explores the “idea of a mosque” in isolation from architecture, while the other studies concrete constructions ignoring their religious component. The lack of religious norms and the ability of mosque architecture to transform force the author of the article to raise the question: what is predetermined by the establishment of Islam in the building of a mosque as a religious object, and what should be perceived as an optional reflection of influences not related to religious practice? The article demonstrates that the entire architectural body of a mosque can be regarded as an interpretation of factors external to religious doctrines.

Keywords: Islam, mosque, iconic architecture, iconographic method, interpretation.

References

1. Ibragimov I. A. Formirovanie arkhitektury srednevekovoi mecheti na osnove prostranstvennoi orientatsii cheloveka [Formation of architecture of the medieval mosque on the basis of spatial orientation of the person]. *Izvestiia KazGASU [News of the KSUAE]*, 2009, no. 2, pp. 9–14. (In Russian)
2. Pekina A. A., Ovsiannikova E. B. Arkhitektura mecheti v noveishem gradostroitel'nom kontekste Evropy i Ameriki [Architecture of the mosque in newest urban context of Europe and America]. *Arkhitektura i sovremennyye informatsionnyye tekhnologii [Architecture and modern information technologies]*, 2010, no. 3, pp. 1–11. (In Russian)

3. Ibragimov I. A. Arkhitektura sovremennykh rossiiskikh mecheti [The Architecture of modern Russian mosques]. *Akademicheskii vestnik UralNIiproekt RAASN*, 2011, no. 2, pp. 53–58. (In Russian)
4. *Mecheti Rossii i stran SNG [Mosques of Russia and CIS]*. Gen. ed. by A. Gordienko. Moscow, Eksmo Publ., Nashe slovo Publ., 2014, 256 p. (In Russian)
5. Sukhorukov S. A. *Arkhitektura stran islama: Traditsii i novatsii [Architecture of Islamic countries: Traditions and novations]*. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2014, 168 p. (In Russian)
6. Shukurov Sh. M. *Arkhitektura sovremennoi mecheti. Istoki [Architecture of modern mosque. The Sources]*. Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 2014. 232 p. (In Russian)
7. Chervonnaia S. M. Sovremennaia mechet'. Otechestvennyi i mirovoi opyt Noveishego vremeni [Modern Mosque. Native and international experience of the Newest epoqe]. Torun', Tako, 2016, 478 p. (In Russian)
8. Kononenko E. I. Turetskaia mechet': mezhdru neoklassikoi i ne-klassikoi [Turkish mosque: between neoclassic and non-classic]. *Iskusstvoznanie [Art Studies Magazine]*, 2014, no. 3–4, pp. 155–182. (In Russian)
9. Kudriavtsev M., Kudriavtseva T. Russkii pravoslavnyi khram: Simvolicheskie iazyky arkhitekturnykh form [Russian Orthodox Temple: Symbolic language of architectural forms]. *K Svetu [To Light]*, 1994, no. 17, pp. 55–87. (In Russian)
10. Iastrebov A. Khram, ego simbolika i znachenie v zhizni khristianina [The temple, its symbolism and meaning in the life of a Christian]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii [Journal of the Moscow Patriarchate]*, 1953, no. 11, pp. 32–37. (In Russian)
11. Uspenskii L. Simvolika khrama [Symbols of the Temple]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii [Journal of the Moscow Patriarchate]*, 1958, no. 1, pp. 37–47. (In Russian)
12. Shukurov Sh. M. *Obraz Khrama. Imago Templi [The Image of Temple]*. Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 2002, 496 p. (In Russian)
13. Ali-zade A. *Islamskii entsiklopedicheskii slovar' [Islamic Encyclopedic Dictionary]*. Moscow, Ansar Publ., 2007, 400 p. (In Russian)
14. Starodub T. Kh. *Sokrovishcha islamskoi arkhitektury [The Treasures of Islamic Architecture]*. Moscow, Belyi gorod Publ., 2004, 456 p. (In Russian)
15. Korbendo I. *Velikie sviatyni islama [The Great Shrines of Islam]*. Moscow, AST-Press, 2005, 480 p. (In Russian)
16. Cross M. *Sacred spaces. Turkish Mosques and Tombs*. New York, The Quantuck Lane Press, 2013, 256 p.
17. Gusenova D. A. Sakral'noe v kul'tovoi praktike islama [Sacred in the cult practice of Islam]. *Islamovedenie [Islamic studies]*, 2016, no. 2, pp. 60–72. (In Russian)
18. Chegodaev M. A. Khram: sokhrannost' sakral'nogo v Drevnem Egipte [Temple: the preservation of the sacred in Ancient Egypt]. *Iskusstvo Vostoka. Vyp. 4: Sokhrannost' i sakral'nost' [The art of the East. Vol. 4. Preservation and the sacredness]*. Gen. ed. and comp. by E. A. Serdiuk. Moscow, GII Publ., 2012, pp. 33–58. (In Russian)
19. Podosinov A. V. *Ex oriente lux! Orientatsiia po stranam sveta v arkhaiskikh kul'turakh Evrazii [Ex oriente lux! Orientation around the world in the archaic cultures of Eurasia]*. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 1999, 718 p. (In Russian)
20. Tiulina E. V. *Khram, mir, tekst. Vastuvid'ia v traditsii puran [Temple, world, text. Vastuvidya in the Puranan tradition]*. Moscow, Vostochnaia literature Publ., 2010. 254 p. (In Russian)
21. Rubin U. The Ka'ba: Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1986, vol. 8, pp. 97–131.
22. Somov G. Iu. Problemy teorii arkhitekturnoi formy [The problems of the theory of architectural form]. *Forma v arkhitekture: Problemy teorii i metodologii. Ch. 2. [Form in architecture: Problems of theory and methodology. Pt 2]*. Authors Rappaport A. G., Somov G. Iu. Moscow, Stroiizdat Publ., 1990, pp. 164–335. (In Russian)
23. Goriacheva T. Pochti vse o "Chernom kvadrate" [Almost everything about the "Black Square"]. *Priklucheniiia «Chernogo kvadrata»: kniga-al'bom [The adventures of "Black square". The book-album]*. Author and comp. I. N. Karasik, authors of articles. T. Goriacheva, I. Karasik. St. Petersburg, Gosudarstvennyi Russkii muzei Publ., 2007, pp. 5–28. (In Russian)
24. Buseva-Davydova I. L. Liturgicheskie tolkovaniia i predstavleniia o simbolike khrama v Drevnei Rusi [Liturgical interpretations and representations about the symbolism of the temple in Ancient Rus]. *Vostochnokhristianskii khram. Liturgii i iskusstvo [The Eastern Christian Church. Liturgy and the arts]*. Ed. by and comp. by A. M. Lidov. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 1994, pp. 197–203. (In Russian)
25. Khmel'nitskii S. *Mezhdru Samanidami i mongolami. Arkhitektura Srednei Azii XI — nachala XIII vv. Ch. 1. [Between the Samanids and the Mongols. Architecture of Central Asia XI-early XIII centuries. Pt. 1]*. Berlin; Riga, Gamajun Publ., 1996, 336 p. (In Russian)

26. Kononenko E. I. Arkhitekturnyi zakaz Sel'dzhukov Ruma kak instrument politicheskoi ritoriki [The architectural patronage of the Seljuk of Rum as a tool of political rhetoric]. *Vestnik SPbGUKI [Bulletin of Saint Petersburg State University of Culture and Arts]*, 2016, no. 2 (27), pp. 173–176. (In Russian)
27. Mamadnazarov M. Arkhitekturnaia Odisseia. "Safarnama" Nasira Khusrava [Architectural Odyssey. "Safarnama" by Nasir Khusrau]. Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 2017, 276 p. (In Russian)
28. Spahic O. Islamic architecture and the prospect of its revival today. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 2011, vol. 1, no. 2, pp. 103–121.
29. Mahmutćehaljić R. *The Mosque. The Heart of Submission*. New York, Fordham University Press, 2006. 100 p.
30. Akkach S. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam. An Architectural Reading of Mystical Ideas*. Albany, State University of New York Press, 2005, 288 p.
31. Alami M. H. *Art and Architecture in the Islamic tradition. Aesthetics, Politics and Desire in Early Islam*. London, 2011, 288 p.
32. Haider G. S. On What Makes Architecture Islamic: Some Reflections and a Proposal. *Understanding Islamic Architecture*. Ed. by A. Petruccioli, K. Pirani. London, Routledge-Curson, 2002, pp. 19–26.
33. Spahic O. The concepts of god, man and the built environment in Islam: implications for Islamic architecture. *Journal of Islamic Architecture*, 2012, vol. 2, no. 1, pp. 1–12.
34. Arkoun M. Spirituality and Architecture. *Understanding Islamic Architecture*. Ed. by A. Petruccioli, K. Pirani. London, Routledge Curzon, 2002, pp. 3–8.
35. Haider G. Faith is the architect reflection on the mosque. *Faith and the Built Environment: Architecture and behaviour in Islamic Cultures*, 1996, vol. 11, no. 3–4, pp. 243–248.
36. Joseph R. The semiotic of the Islamic mosque. *Arab studies quarterly*, 1981, no. 3, pp. 285–295.
37. Longhurst C. E. Theology of a Mosque: The Sacred Inspiring Form, Function and Design in Islamic Architecture. *Lonaard*, 2012, vol. 2, no. 8, pp. 3–13.
38. Erzen J. N. Reading Mosques: Meaning and Architecture in Islam. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2011, vol. 69, no. 1, pp. 125–131.
39. Ghasemzadeh B., Fathebaghali A., Tarviridinassab A. Symbols and signs in Islamic architecture. *European review of artistic studies*. 2013, vol. 4, no. 3, pp. 62–78.
40. Ettinghausen R., Grabar O., Jenkins M. *Islamic Art and Architecture: 650–1250*. New Haven; London, Yale Univ. Press, 2001, 360 p.
41. Shukurov Sh. M. Iskusstvo srednevekovogo Irana (Formirovanie printsipov izobrazitel'nosti) [The art of medieval Iran (Formation of the principles of representativeness)]. Moscow, Nauka Publ., 1989, 246 p. (In Russian)
42. Kaptereva T. P. *Iskusstvo stran Magriba. Srednie veka. Novoe vremia [The art of the Maghreb countries. Middle Ages. New time]*. Moscow, Iskusstvo Publ., 1988, 320 p. (In Russian)
43. Vaneian S. S. Telo simvola. Arkhitekturnyi simvolizm v zerkale klassicheskoi metodologii [The body of the symbol. Architectural symbolism in the mirror of classical methodology]. Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 2010, 832 p. (In Russian)
44. Tul'pe I. A. Monoteizm i problema izobrazheniia [Monotheism and image problem]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, religion, church in Russia and abroad]*, 2011, no. 3–4, pp. 31–39. (In Russian)
45. Starodub T. Kh. Izobrazhenie neizobrazimogo. O spetsifike arabo-musul'manskogo vizual'nogo iskusstva [The image is not visible. On the specifics of Arab-Muslim visual art]. *Odissei. Chelovek v istorii [Odysseus. Man in history]*. Moscow, Nauka Publ., 2003, pp. 368–377. (In Russian)
46. Lings M. *Muhammad: His Life based on the Earliest Sources*. Rochester, Inner Traditions, 1983, 384 p.
47. Kononenko E. I. Mecheti Artukidov: pochti zabytaia stranitsa anatoliiskoi arkhitektury [Mosques of Artukids: almost forgotten page of Anatolian architecture]. *Khudozhestvennaia kul'tura [Arts & Culture Studies]*, 2015, no. 2, pp. 136–155. (In Russian)
48. Kononenko E. I. Turetskaia mechet': obraz i brend [Turkish mosque: image and brand]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury [Journal of Historical, Philological and Cultural Studies]*, 2017, no. 1, pp. 379–390. (In Russian)
49. Ghibin A. The Role of the Muslim Institutions in Architectural Activity in Medieval Islam: The Case of Hisba and the Muhtasib. *al-Majma'*, 2011, no. 5, pp. 1–24.
50. Kononenko E. I. Ulu-dzhami: istoriia, osobennosti, vozmozhnosti [Ulu cami: history, features, facilities]. *Islamovedenie [Islamic studies]*, 2016, no. 2, pp. 73–83. (In Russian)
51. Kononenko E. I. Anatoliiskie mecheti Velikikh Sel'dzhukov: arkhitekturnye i politicheskie orientiry [Anatolian mosques of the Great Seljuks: architectural and political landmarks]. *Iskusstvovedenie [Art Studies Magazine]*, 2015, no. 3–4, pp. 140–160. (In Russian)

52. Hillenbrand R. *Islamic Architecture. Form, function and meaning*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994, 656 p.

53. Bretanitskii L. S. *Khudozhestvennoe nasledie Perednego Vostoka epokhi feodalizma [The artistic heritage of the Near East of the era of feudalism]*. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1988, 256 p. (In Russian)

54. Riker P. *Germenevtika, etika, politika. Moskovskie leksii i interv'iu [Hermeneutics, ethics, politics. Moscow lectures and interviews]*. Moscow, KAMI Publ., Akademiia Publ., 1995, 160 p. (In Russian)

Author's information:

Kononenko Evgenii I. — PhD; j_kononenko@inbox.ru