



**Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози.** Колективна монографія / Відповідальний редактор доктор філософських наук Арістова А.В. // Українське релігієзнавство. – К.: УАР, 2011. – № 57 - 201 с.

У монографії розглядаються особливості та форми вияву релігійного максималізму в мусульманському контексті; досліджуються природа і специфіка функціонування мусульманського традиціоналізму; суспільно-політичні, соціально-психологічні, культурні чинники «демонізації» ісламу та поширення ісламофобії в масовій свідомості; конфесійно-історичні аспекти буття ісламу на теренах України, проблеми функціонування мусульманської умми та реінтеграції ісламу в український соціум.

Для науковців, викладачів, аспірантів і студентів, усіх зацікавлених читачів.

*Рекомендовано до друку  
Вченою Радою Відділення релігієзнавства ІФ НАН України  
(протокол № 21 від 10 грудня 2010 року)*

- © Українська Асоціація релігієзнавців, 2011.
- © Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2011.
- © Автори відповідних текстів.

## ЗМІСТ

<b>Вступ</b> ( <i>А.Арістова</i> ) .....	4
<b>Розділ I.</b>	
<b>Цивілізаційні та ментально-світоглядні основи мусульманського максималізму</b> .....	5
1. Мусульманська цивілізація: цілісність і гетерогенність ( <i>А.Арістова</i> ) .....	5
2. Природа мусульманського максималізму у концептах західного світогляду ( <i>А.Арістова</i> ) .....	32
3. Ісламський традиціоналізм у контексті глобалізаційних процесів ( <i>М.Якубович</i> ) .....	46
4. Сучасний іслам: проблемні питання свободи віри та буття етноконфесійних меншин ( <i>М.Бабій</i> ) .....	69
5. Концепція джихаду в ісламі та способи її застосування ( <i>М.Бутиріна</i> ) .....	79
6. Релігійне підґрунтя міжнародного тероризму ( <i>А.Арістова</i> ) ...	86
7. Ідеологічні особливості радикально-екстремістських організацій в ісламському світі ( <i>Л.Маєвська</i> ) .....	101
<b>Розділ II.</b>	
<b>Іслам в українському контексті: проблеми і прогнози</b> .....	113
1. Відродження ісламу на пострадянському просторі ( <i>С.Здіорук</i> ) .....	113
2. Конфесійно-історичні аспекти поширення ісламу на теренах України і сучасне мусульманське середовище ( <i>С.Здіорук</i> ) ...	122
3. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву ( <i>А.Булатов, А.Арістова</i> ) .....	131
4. Ad fontes: ідеологічний ресурс українського ісламу ( <i>М.Якубович</i> ) .....	149
5. Стереотипізація ісламу. Ісламофобія як феномен масової свідомості ( <i>М.Бутиріна</i> ) .....	161
6. Інформаційна складова гуманітарної безпеки України в контексті світових ісламських процесів ( <i>С.Свистунов</i> ) .....	175
<b>Список використаних джерел</b> .....	184

## ВСТУП

Пропонована колективна праця є одним із підсумків виконання науково-дослідною групою з ісламознавства Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ планової теми «Природа мусульманського максималізму і прогнози його виявів на українських теренах». Вибір цієї теми, серед іншого, був зумовлений і тим, що в останні десятиліття науковий і медіа дискурс заповнила лавина інформації про «радикальний іслам», «ісламський екстремізм», «ісламський тероризм», «ісламський фундаменталізм», «ісламський фанатизм», «ісламську агресію» тощо, нещадно спотворюючи зміст однієї з світових духовно-релігійних традицій, закріплюючи небезпечні стереотипи мислення й мови. Натомість, чимдалі більше зростало усвідомлення того, що глобалізація релігійного екстремізму, у т.ч. під гаслами ісламу і прикриттям його авторитету, а також нарощування кількості та активності радикальних релігійно-політичних угруповань в ісламському середовищі – наслідки, глибоко закорінені в процесах макросоціального, геополітичного змісту. І в архітектурі світового порядку, і всередині усієї роздертої протиріччями мусульманської цивілізації, і в межах ісламу як системи світоглядних уявлень, відносин та інститутів сьогодні відбуваються надзвичайно істотні зміни. Ці зміни породжують невичерпний конфліктогенний потенціал, який обумовлює радикалізацію релігійної свідомості і практики, й не лишає сумнівів у відтворенні релігійного екстремізму в його різних формах і виявах.

Ситуація ускладнена тим, що труднощі відродження ісламу на терені України та його реінтеграції в суспільне буття потягли за собою цілу низку гострих проблем у царині державно-релігійних, між- та внутрішньо-конфесійних відносин і викликали до життя нові соціорелігійні процеси. Розколота, фактично відчужена, слабо-інтегрована в український соціум мусульманська умма стала об'єктом конкуруючої уваги з боку ісламських країн, кожна з яких переслідує власні геополітичні й ідеологічні цілі, та сприятливим ґрунтом для зрощення і поширення радикальних ідей.

Все це актуалізувало необхідність всебічного і систематичного наукового вивчення ісламських процесів і породжуваних ними проблем і викликів, а також – прогнозування ролі і потенційних загроз ісламського чинника в розвитку міжконфесійної і суспільно-релігійної ситуації в Україні.

Приступаючи до дослідження, ми виразно усвідомлювали той факт, що іслам просто не вписується в межі такого поняття як «релігія» (точніше, в межі того, що вважається релігією в західній духовно-інтелектуальній традиції); іслам постає як дещо понад-релігійне, понад-віроповчальне, щось тотальне у своєму функціонуванні, «матричне» щодо усіх сфер життя суспільства. Понад те, зрелим у «євро-українському» просторі дослідникам,

складно осягнути іслам вже з тих міркувань, що вони обмежені своїм понятійно-методологічним інструментарієм, передусім – вимушені «підганяти» іслам під релігієзнавчі понятійні конструкти, вироблені в іншому (неісламському) культурному середовищі. Це обумовило пошук і нових понять, і нетрадиційних підходів до пояснення ісламських процесів.

Основний зміст монографії склала низка дискусійних теоретичних проблем: сутність релігійного максималізму, форм та особливостей його проявів у мусульманському контексті; природа і специфіка функціонування мусульманського традиціоналізму; проблемні питання свободи віри та буття етноконфесійних меншин; суспільно-політичні, психологічні, культурні, ментальні чинники «демонізації» ісламу, поширення ісламофобії в масовій свідомості; концепція джихаду в ісламі та способи її інтерпретації й застосування; конфесійно-історичні аспекти поширення ісламу на теренах України, проблеми і конфлікти в сучасному мусульманському середовищі; процеси політизації і радикалізації ісламу в українських реаліях, їх потенційні ризики і загрози для українського суспільства.

Дана праця є підсумком роботи творчого колективу. Вона об'єднала навколо себе дослідників різних поглядів і переконань, носіїв розбіжних світоглядних і конфесійних орієнтацій. Природньо, що чимало проблем, обмірковуваних у монографії, оцінювалися та інтерпретувалися ними по різному, іноді в альтернативний спосіб. Та ми свідомо не прагнули однастайності й одностайності, лишаючи широкий дискусійний простір на шпальтах цього видання. Ми усвідомлюємо і приймаємо нашу єдність і наші розбіжності: єдність у ставленні до ісламу як до великої релігійної традиції, чий духовно-цивілізуючий зміст ще чекає на свою об'єктивну оцінку; розбіжність – у розумінні тих суперечливих процесів, що перебігають нині в ісламі і з ісламом, й актуалізують «ісламський чинник» у світовому та українському бутті. Різні підходи і візії, презентовані на цих сторінках, є своєрідним відображенням макроситуації в ісламському сегменті релігієзнавства.

Виказуємо щиру вдячність нашим колегам з інших наукових установ, які долучилися до цієї спільної праці і чий внесок ми високо цінуємо.

Авторський колектив висловлює також щиру вдячність всім, хто своєю підтримкою, зауваженнями, порадами допоміг у написанні цієї книги і зробив можливим її видрук.

*Алла Арістова,  
доктор філософських наук*

## РОЗДІЛ I

### ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ТА МЕНТАЛЬНО-СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ МУСУЛЬМАНСЬКОГО МАКСИМАЛІЗМУ

#### 1. Мусульманська цивілізація: цілісність і гетерогенність

Поняття «цивілізація» і зведені на ньому парадигми «цивілізаційного» осягнення світової історії – друге століття лишаються ключовими для соціально-філософської і культурологічної думки. За цей час множина смислів, вкладених у дане поняття, невпинно зростала. Зрештою, багатозначність концепту «цивілізація», присутня у сучасному науковому й філософському дискурсі, змушує мало не кожного автора починати свої міркування з пропедевтичних зауваг щодо поліваріативності цивілізаційних підходів та аргументів на користь обраного тлумачення цивілізації (чи як наступної за первісністю стадії (епохи, ступеня) соціокультурного розвитку людства; чи як деякого, внутрішньо цілісного і своєрідного соціокультурного утворення (системи, організму, типу або світу); чи як стадії змертвіння культури, втрати певною соціокультурною системою її творчих сил, витіснених механічними, відчуженими від внутрішнього змісту буття формами життєдіяльності; чи як матеріально-інструментального, утилітарно-технічного боку суспільства на противагу універсаліям культури; чи як найширшої культурної спільності, найостаннього з можливих рівня культурної ідентичності людей, чи як умовно-конвенційного понятійного конструкту).

Поряд із входженням поняття «цивілізація» до наукового обігу, множилися не тільки методологічні знахідки і прийоми, але рівним чином і методологічні стереотипи, долання і відтворення яких склало «власну історію» цивілізаційного підходу. Такі методологічні стереотипи були обумовлені зокрема і особливостями конструювання терміну «цивілізація» та його просування до кола наріжних понять культурології й філософії історії – особливостями, на які вказували визнані вітчизняні і зарубіжні науковці.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Див. наприклад: Кармин А.С. Социокультурные миры // Основы культурологии: морфология культуры. – СПб.: Издательство «Лань», 1997. – С. 271-356; Кримський С.Б., Павленко Ю.В. Цивілізаційний розвиток людства. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.; Медведко Л.И. Россия, Запад, Ислам: «столкновение цивилизаций?» Миры в мировых и «других» войнах на разломе эпох. – Жуковский; М.: Кучково поле, 2003. – 512 с.; Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид 3-є, стереотип. – К.: Либідь, 2001. – 360 с.; Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект. Зб. наук. праць. – К.: Видавничий дім «Академперіодика» НАН України, 2004. – 503 с.; Тойнби А.Дж.

В контексті нашого дослідження варто зацентрувати деякі з них.

По-перше, поняття цивілізації, яке формулюється і закріплюється у філософській думці досить пізно – лише у XVIII столітті, застосовується до осмислення феноменів, що виникли та існували кілька тисячоліть (!) тому. Дефіцит знань про давні шаблі розвитку людства, чимала густина припущень і здогадок (нерідко хибних і слабо обґрунтованих) об'єктивно зумовлювали практику умоглядного конструювання світової історії, а відтак – значну міру довільності у визначенні географічних, хронологічних, ідентичнісних характеристик цивілізацій.

По-друге, термін «цивілізація» набуває понятійного статусу саме в європейській філософії історії і запроваджується для характеристики саме західно-європейського суспільства через його протиставлення іншим – «доцивілізованим» – суспільним системам, а, отже, він викуваний у горнилі європоцентристського світобачення, з усіма його стрижневими компонентами. Фактично, до початку ХХ ст. поняття «цивілізація», за рідкісним винятком, функціонує у граматичній формі однини і стає концентрованим виразом «експансійної пихатості» Західної Європи. Лише суспільні катастрофи минулого століття і руйнація європейської світогегемонії потягли за собою кризу домінуючого європоцентризму, а разом з тим і зміцнення нових поглядів на сутність і феномен цивілізаційності.

По-третє, поняття «цивілізація» від початку мало виразний процесуальний зміст і тлумачилося як поступальний еволюційний рух, процес удосконалення суспільного життя. Такий підхід, започаткований у соціальній філософії доби Просвітництва (А. Фергюссон, П. Гольбах та ін.), з її ідеями «історичного цивілізування суспільства», стадіального розвитку людства від «дикості» й «варварства» до «цивілізації», домінує аж до останньої третини ХІХ ст., набувши концептуальності в працях Л.Г.Моргана та Ф.Енгельса.<sup>2</sup> Лише в ХІХ ст. під цивілізацією розуміють не тільки і не

---

Цивілізація перед судом історії: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.; Цивілізація: структура і динаміка: Монографія / І.В.Бойченко, О.В.Романенко, М.І.Бойченко та ін. За ред. І.В.Бойченка та О.В.Романенко. – К.: Видавець КУПІРЯНОВА О.О., 2003. – 448 с.; Шейко В., Александрова М. Культура та цивілізація в історико-культурній думці України в добу глобалізації: Монографія. – К.: Ін-т культурології АМУ, 2009. – 312 с.; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.; Baghy P. Culture and history. Prolegomena to the comparative study of civilizations. Westport, Conn. Greenwood press, 1976, 244 p.; Bahm A.J. The philosophers world model. Westport (Conn.): Greenwood press, 1999, 295 p.; Service E.R. Origins of the state and civilization. The process of cultural evolution. N.Y.: Norton, 1975, 361 p.; Kishida J. Civilized society: In search of new forms. Impact of science on society, P., 1980, vol. 30, № 2, P. 101-109.

<sup>2</sup> Втім, ще й у 50-70-ті роки ХХ ст. як у західній, так і в радянській науковій літературі велася активна дискусія щодо критеріїв розмежування стадій первісних і ранньо-цивілізаційних суспільних утворень, характеру зрушень в економічній,

стільки історичний процес, скільки певний досягнутий стан суспільства, спосіб існування його стабільних формацій. А вже від середини ХХ ст. акцент остаточно зміщується на «мультиплікативний підхід до питань цивілізації», а історичний процес постає як «низка послідовних і співіснуючих соціокультурних формоутворень, локалізованих у соціальному просторі й часі».<sup>3</sup>

По-четверте, народження нових підходів і парадигм осмислення цивілізації, витісняючи колишні підходи на маргінеси наукового вжитку, ніколи не усувало їх повністю, а надавало нові чергові імпульси для їх перевитлумачення і збереження. Й досі, уся множинність смислів, вкладених у поняття «цивілізація», активно експлікується як соціальною філософією й філософією історії, так і цілою низкою наукових галузей (насамперед історією, археологією, етнологією тощо).

За останні десятиліття не тільки розширюється поле семантичних значень концепту «цивілізація», а й множаться спроби піддати множині цивілізацій певній типології з метою компаративного аналізу. Цивілізації розрізняються і за релігійним критерієм («християнська», «буддійська», «мусульманська», «конфуціанська» та ін.), і за географічним («китайська», «індійська», «римська», «африканська», «європейська», «мексиканська»), і за своїми масштабами («локальна», «регіональна», «світова», «глобальна»), і за історичним часом існування («стародавня індійська», «давньоєгипетська», «антична», «середньовічна», «сучасна»), і за рівнем технологічного розвитку («аграрна» «індустріальна», «постіндустріальна», «інформаційна», «космогенна») та ін. Крім того, не припиняється своєрідна «деномінація» назв множини локальних цивілізацій, вперше запропонованих класиками цивілізаційного підходу – М.Данилевським, О.Шпенглером й А.Тойнбі.

Якщо звернутися до їх теоретичного спадку, який заклав підвалини сучасних філософсько-історичних та культурологічних концепцій, можна простежити шлях, торований європейською думкою у напрямі теоретичного осягнення та оцінки феномену мусульманської цивілізації.

Так, М.Данилевський, попри весь його неоціненний внесок у справу подолання європоцентризму, протиставлення пануючій ідеологемі «самоднієї європейської цивілізації» концепції *множини цивілізацій* (з їх сутнісними властивостями різночасовості, автономності, самобутності, культурно-історичної різнотиповості) та ідей *мультилінійності* історичного процесу, – все ще борсається в тенетах сформованих упереджень і стереотипів, стаючи провідником «росієцентризму». Серед десяти виділених ним культурно-історичних типів, названих за етногеографічною ознакою (єгипетський, китайський, давньоєгипетський, індійський, іранський,

---

соціальної, територіально-поселенської субструктурах, культурній сфері, які обумовили становлення ранньо-цивілізаційних систем.

<sup>3</sup> Цивілізація: структура і динаміка: Монографія / І.В.Бойченко, О.В.Романенко, М.І.Бойченко та ін. За ред. І.В.Бойченка та О.В.Романенка. – К.: Видавець КУПРІЯНОВА О.О., 2003. – С. 36-37.



грецький, єврейський та ін.), М.Данилевський згадує і «новосемітичний або аравійський» культурно-історичний тип.<sup>4</sup> Утім, цей тип не викликає його дослідницького інтересу і фактично лишається поза увагою. Новосемітська (аравійська) цивілізація віднесена до числа тих, які автор вважає «усамітненими» на противагу цивілізаціям «спадкоємним». Перші потрактовані ним як неспроможні до спадкоємності культурного досвіду і цінностей попередніх цивілізацій та їх наступного примноження, тож другі – завдяки своїм накопичуваним зусиллям здатні перевищити всі їх можливі досягнення. Саме в цьому М.Данилевський віднаходить задовільне для себе пояснення прогресу Заходу і стагнації Сходу.

О.Шпенглер, як відомо, виділив вісім «великих культур», серед числа яких вказана «арабська (вона ж магічна)». Для мислителя предметом найретельнішого компаративного аналізу стають життєві цикли чотирьох із них – арабської, індійської, античної та західноєвропейської.<sup>5</sup> Він, правда, мало турбується питанням про критерії, що дозволяють розглядати виділені культури як цілісні формоутворення, а географічні й хронологічні координати буття останніх здебільшого далекі від наукового обґрунтування. Тож під категорію «арабської культури» у Шпенглера потрапляють вельми різні культури та епохи. Її відлік ведеться автором: хронологічно – від часів римського імператора Августа (початку нової ери), географічно – зі Східного ареалу між Вірменією і Південною Аравією, Олександрією і Ктесифоном<sup>6</sup>; до неї включене майже все пізньоантичне мистецтво (у тому числі імператорські форуми в Римі і збудований там Пантеон, який Шпенглер називає «найдавнішою серед усіх мечетей»), уся сукупність східних культів, мандейські й маніхейські вірування, християнство, неоплатонізм і, нарешті, іслам, що в VII столітті нібито «звільнив і випустив на волю арабську душу».

Міркуючи про «душі культур», кожна з яких витворює і плекає свій власний спосіб боротьби життя зі смертю і хаосом, надихає й одухотворює життєдіяльність народу, Шпенглер припускає, що «душа арабської культури» – з її магією чисел і алгеброю, алхімією і астрологією, факірами і пророками, мозаїками і арабесками, базиліками і мечетями, священними книгами перської, юдейської, християнської, маніхейської, ісламської релігії, прасимволом «печери» як світу, сповненого таємниць і загадок, – найліпше буде названа саме «магічною» душею. Кинутим у століття парадоксом стає його прагнення відчути і описати арабську (втім, як і будь-яку іншу) культуру, поряд із певністю у закритості й «непроникності» культур, їх неосязності, непізнаваності для носіїв інакшої культурної ідентичності.

Нарешті, для А.Тойнбі первинною одиницею історичного виміру і дослідження, «соціальним атомом» стають цивілізації. Налічуючи понад три

<sup>4</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М., 1991. – С. 88.

<sup>5</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О.Шпенглер. – М., 1993. – Т. 1. – С. 189-201.

<sup>6</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О.Шпенглер. – М., 1993. – Т. 1. – С. 184.

десятки цивілізацій в історії, і, доволіно вживаючи для їх означення то географічні, то релігійні, то етнічні назви, Тойнбі вичленовує серед них двадцять одну розвинуту (зрештою, їх чисельність буде зведена до тринадцяти). Але й серед цих останніх, на його думку, збереглися живими лише сім: західна цивілізація, православна, індуїстська, далекосхідна, китайська, іранська та арабська.<sup>7</sup> Одним серед базових системоутворюючих факторів цивілізаційності дослідник вважає релігію, тож для нього очевидно, що арабський світ – це, головно за все і перш за все, «Ісламська цивілізація», фундаментом якої є вчення пророка Мухаммеда.

Тойнбі, ґрунтуючись на історичній конкретиці, звертає увагу на роль, яку відіграв факт зіткнення і взаємовпливу різних цивілізацій у процесі генезису світових релігій, зокрема ісламу; проводить думку, що самотутність ісламського світу полягає не стільки в духовній унікальності ісламу (який, власне, виростає з більш давніх і споріднених духовних традицій), скільки в тому «політичному лоні» і в тій «політичній колісці», у яких він був виношений і виплеканий.<sup>8</sup> А.Тойнбі переконаний в хибності тези, що Ісламська цивілізація почала свій відлік та існування одночасно із самим ісламом. Дослідник певен: так само, як і християнство колись виникло і «увійшло в повну силу» в межах іншої (Елліністичної) цивілізації, так і мусульманська меншина конституювалася в іншо-цивілізаційному світі, в оточенні несторіанської, монофізитської та зороастрійської цивілізацій.<sup>9</sup> Мали пройти століття, аби нова релігія – іслам – зуміла «удочерити» нову цивілізацію, а відтак і остаточне формування мусульманської цивілізації віднесене ним до XIII століття.

Разом з тим, релігія, за А.Тойнбі, не тільки закладає фундамент цивілізаційності, але й стає фактором, який визначає самий характер взаємовідносин певної цивілізації з іншими цивілізаційними світами, макросвітом в цілому, здатність до інтеграції в універсальну (глобальну) цивілізацію або, навпаки, переважання дезінтегруючих устремлінь. У цій площині Ісламська цивілізація характеризується як така, що здатна засвоїти найпередовіші західні технології і навіть допустити такі форми суспільного існування, що зовні наслідують західні ліберальні взірці, проте глибинна сутність цієї цивілізації лишатиметься автентично ісламською, із притаманним ісламу «релігійним егоцентризмом» і непохитною вірою у виключну правильність обраного шляху, на який бажано б повернути якнайбільшу частину людства. Тойнбі певен – нинішня «вестернізація» Ісламського світу є явищем поверхневим: засвоївши чимало зовнішніх

<sup>7</sup> Притому, на його думку, серед 7 існуючих цивілізацій 6 сходять зі світової арени і деколи характеризуються як «вмираючі» і лише західна, євроатлантична, означена як «жива» і висхідна.

<sup>8</sup> Тойнбі А.Дж. Цивілізація перед судом історії: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – С. 40.

<sup>9</sup> Див.: Тойнбі А.Дж. Цивілізація перед судом історії: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – С. 148-149.

атрибутів Західної цивілізації, він чимдалі більше зміцнюється у власній релігійній та культурній самобутності.<sup>10</sup> І головне, що виплекана століттями ісламська традиція людського братства здатна запропонувати людству більш привабливий ідеал, аніж західна традиція суверенітетів для десятків окремих національностей.<sup>11</sup>

Завдяки спадщині Макса Вебера і Арнольда Тойнбі загострюється усвідомлення того факту, що світові цивілізації, відмінні за часом буття, простором існування, соціокультурним генотипом, найістотніше різняться саме у своїй духовно-релігійній царині; їх глибинна самобутність виводиться (головно або переважно) зі специфіки світобачення, світовідношення і світовідчуття, притаманних кожній великій релігійній системі, комплексу релігійних інтуїцій. Відтоді для їх позначення все частіше вживають саме релігіє-назви: світ «католицький», «православний», «іудейський», «індуїстський», «ісламський», «конфуціанський» тощо.

Введене К.Ясперсом поняття «осьового часу», своєрідної межі для відліку великих цивілізаційних світів із релігійно-універсалістськими формами духовного життя, ще більше посилює переконання у домінації духовної основи цивілізуючих зрушень. Духовний «вибух» релігійних і філософських вчень у Греції, Палестині, Ірані, Індії, Китаї тощо, поява великих релігійних систем з їх загадковим потенціалом «світовості» – розцінені як такі, що заклали основи принципово нового типу духовної культури людства. Поширюється думка, що внаслідок зрушень «осьового часу» ідейно-ціннісні, релігійно-етичні чинники впливають на характер історичного поступу окремих цивілізаційних систем принаймні не менше, аніж їхня соціально-економічна природа.

Інший підхід до розуміння природи цивілізацій закладався в межах категоріальної дихотомії «Схід – Захід». Але і в цьому контексті буття мусульманської (ісламської, арабо-мусульманської чи Мусульмансько-Афразійської) цивілізації стає предметом гострих дискусій. З одного боку, вона вписана в координати східних макроцивілізаційних систем за критерієм пануючої форми власності (якщо взяти до уваги, що фундаментом східних суспільств виступає державна/державно-общинна форма власності, точніше, недиференційована «влада-власність»<sup>12</sup>). З іншого – як довів М.Вебер на ґрунті етикологічного підходу – мусульманський світ докорінно вирізняється серед східних традицій, виплеканих індуїзмом, буддизмом, конфуціанством, даосизмом. На відміну від останніх, з їх спонуками відвернути людину від активної самореалізації в зовнішньому світі, іслам (як і християнство) із посиленням на божественний авторитет санкціонують людську

<sup>10</sup> Там само. – С. 381-399.

<sup>11</sup> Там само. – С. 450.

<sup>12</sup> Кримський С.Б., Павленко Ю.В. Цивілізаційний розвиток людства / Сергій Борисович Кримський, Юрій Віталійович Павленко. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – С. 144.

перетворюючу активність, відповідно до визнаних цінностей.<sup>13</sup> Така двоїстість «східно-західних» рис мусульманської цивілізації, орієнтальність її соціально-економічних і політичних форм і оксидентальність духовних підвалин, зведених на іудео-християнській спадщині, рішуче вимагала й інтегральних підходів до її дослідження.

Загалом, вироблена в європейській традиції теорія цивілізаційного процесу найбільш глибоко відпрацювала три базові методологічні принципи: *принцип стадійності розвитку* цивілізацій (в цій парадигмі працювали А.Р.Тюрго, М.Ж.Кондорсе, К.А.Сен-Сімон, П.А.Гольбах, О.Конт, Г.Ф.В.Гегель, К.Маркс, Ф.Енгельс, А.Фергюссон, Г.Спенсер, Е.Б.Тейлор, Дж.Фрезер, Л.Г.Морган, Дж.Стюарт, В.Ростоу, В.Соловйов, С.Токарев, М.Драгоманов, І.Франко, М.Грушевський та чимало інших філософів і вчених XVIII–XX ст.), *принцип полілінійності*, увиразнений у дихотомії «Схід – Захід» (Ф.Берньє, Г.В.Ф.Гегель, М.Вебер, К.Вітфогель, Л.Васильєв, Й.Стучевський, В.Сєдов) та *принцип унікальності* соціокультурних світів (Дж.Віко, Ш.Монтеск'є, Ф.Гізо, Т.Бокль, М.Данилевський, К.Леонтєв, О.Шпенглер, П.Сорокін, А.Тойнбі, О.Лосєв, С.Аверінцев).<sup>14</sup>

Звісно, цивілізаційні моделі розвитку людства, запропоновані у XIX-першій пол. XX ст., можна вдосталь критикувати і вишукувати анахронізми. Однак їх основні ідеї – погляд на людство як поліцентричне утворення зі складним і нелінійним розвитком, зміна в часі історії характеру співіснування і взаємодії цивілізаційних форм, творення метацивілізаційного утворення у вигляді планетарної (глобальної, вселюдської) цивілізації тощо – демонструють свій невичерпний евристичний потенціал і по сьогодні.

Від 90-их років XX ст. концепт цивілізації як способу пояснення і опису сучасності в черговий раз стає запотребованим. Світ, що знов ставав поліцентричним і багатополярним, спонукав «змести академічний пил» з концепцій цивілізаційного розвитку<sup>15</sup> і визнати цивілізації не мертвими артефактами, а деякими історичними реальностями, які закладають координати існування великих людських спільнот. Тож спадщина Данилевського, Гумільова, Шпенглера, Тойнбі, Броделя, Феври повертається в активний обіг, множаться визначення цивілізацій і культур, активно розроблюються їх типології і класифікації, а цивілізаційний дискурс поширюється далеко поза вузьке коло фахівців і, долаючи академічні межі, виходить на рівень популяризації та медіазації (найбільше завдяки працям Гантінгтона та Фукуями).

<sup>13</sup> Див.: Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Вебер М. Избранное. Обзор общества. – М., 1994.

<sup>14</sup> Див.: Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид 3-є, стереотип. / Юрій Віталійович Павленко / Відп. ред. та автор вст. слова С.Кримський. – К.: Либідь, 2001. – С. 341.

<sup>15</sup> Громько А. Цивилизация и Россия. Споры продолжаются / А.Громько // Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. – М., 2009. - № 11 (209). – С. 4.

В борні різних теоретико-методологічних позицій народжується висновок про обмеженість підходів, згідно з якими природа тієї чи іншої цивілізації визначається лише в стадіальному відношенні, або суто в категоріальній дихотомії «Схід – Захід», або головно через релігійно-культурну ідентичність<sup>16</sup> (до чого з бігом життя все більше схилилися М.Вебер і А.Дж.Тойнбі і що обстоює С.Гантінгтон, розуміючи цивілізацію як «культурну спільність найвищого рангу», «найширший рівень культурної ідентичності людей», за яким, власне, покладена межа, що відрізняє рід людський від інших видів живих істот<sup>17</sup>). Стає евристично привабливим враховувати всі означені аспекти, а разом з ними й інші численні візії.

Відтак, приступаючи до питання про особливості та закономірності формоутворення й поступу мусульманської цивілізації, варто зробити деякі попередні зауваги, переважно методологічного характеру.

Перш за все, ісламознавчі розвідки потребують чіткого розмежування понять «мусульманська цивілізація», «мусульманський світ», «світ Ісламу», «країни поширення ісламу» і т.п. Нетотожність зазначених термінів усі чіткіше усвідомлюється науковцями, що тягне за собою відповідні термінологічні дискусії. Зокрема, на відміну від поняття «мусульманський світ», яке позначає певну соціокультурну, естетичну, моральну, етнопсихологічну і політичну реальність, словосполучення «світ Ісламу» частина дослідників наповнює переважно політичним (політологічним) змістом: під цим розуміються ісламські країни як колективний суб'єкт міжнародних відносин, що існує у такій якості лише кілька десятиліть (адже більшість ісламських країн і мусульманських міждержавних організацій з'явилися на політичній арені лише після II Світової війни).<sup>18</sup> За іншого підходу, «світ Ісламу» тлумачиться як ширше за «мусульманський світ» поняття, яке охоплює не тільки ареал традиційно-історичного поширення ісламу, а й субареали закорінення мусульманських діаспор в немусульманських країнах, завдяки чому загальна кількість мусульман сягнула на початку XXI ст. 1,3-1,5 млрд. Водночас у науковому загалі презентована і позиція заперечення правомірності вжитку понять «мусульманський світ» чи «ісламський світ» у сенсі цілісної і відносно автономної специфічної реальності, натомість, виводиться словосполучення «країни поширення ісламу» із заувагами, що в більшості таких країн правлять прозахідні «ісламофобні еліти постколоніальної формації» і, за винятком декількох держав, іслам ніде не діє як суспільна домінанта, ба навіть

<sup>16</sup> Кримський С.Б., Павленко Ю.В. Цивілізаційний розвиток людства / Сергій Борисович Кримський, Юрій Віталійович Павленко. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – С. 145.

<sup>17</sup> Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций / Сэмюель Хантінгтон. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 34.

<sup>18</sup> Медведко Л.И. Россия, Запад, Ислам: «столкновение цивилизаций?» Миры в мировых и «других» войнах на разломе эпох / Л.И.Медведко. – Жуковский; М.: Кучково поле, 2003. – С. 56.

вирішальний політичний фактор.<sup>19</sup> Подібні дискусії точаться навколо усіх споріднених понять.

По-друге, як уже зазначалося, сучасна ситуація в науці характеризується плюралізмом теоретичних конструктів, множинністю концепцій цивілізаційного розвитку людства, розбудованих на різних засадах і принципах. При цьому, спостерігається суголосність позицій дослідників щодо назрілої необхідності інтегральних підходів до розробки теорії цивілізації, певної синтези різних методологічних принципів і досягнення наукового консенсусу. На оці – достатньо чітке усвідомлення того, що об'єктивне розуміння цивілізаційного поступу людства, осмислення базових, вітальних, ціннісно-формотворчих засад окремих цивілізацій вимагає сукупного врахування принципів стадійності (стадіальності) розвитку, поліваріантності (полілінійності), складно-структурованості цивілізацій і цивілізаційних ойкумен, самоорганізації (синергетизму), соціокультурної цілісності (єдності), і разом з тим принципів соціокультурної дискретності, відносної автономності, самоцінності й унікальності цивілізаційних систем. Йдеться, по суті, про вихід на новий рівень розбудови цивілізаційної теорії, якому вже відшуковуються відповідні назви: «монадна», «монадологічна», «постнекласична», «синергетична», «конструктивістська» тощо.<sup>20</sup>

Тож, у річищі цих міркувань розглядатимемо мусульманську цивілізацію як історично реальну, відносно автономну соціокультурну систему (цілісність), здатну до самоорганізації й саморозвитку, що має власні просторові й часові, статичні й динамічні параметри, сформована базовими духовно-культурними цінностями (архетипами, прафеноменами), є внутрішньо гетерогенною і водночас генетично й структурно взаємопов'язаною, вироблює відносно стійкі та ієрархічно упорядковані мережі економічних, суспільно-політичних і культурних зв'язків.

По-третє, парадигмальною для пропонованого дослідження є закладена ще класиками культурологічно-цивілізаційного підходу ідея соціокультурної унікальності кожної цивілізації. В даному контексті йдеться про усвідомлення неповторності, самобутності, глибокої специфічності, самодостатності мусульманської цивілізації в її розвитку, функціонуванні, актуалізації потенційних можливостей, що забезпечувало і відтворювало її стійку самоідентичність в часі історії. Інший бік такого підходу – аксіоматичне переконання в рівноцінності цивілізаційних організмів, їх унікальної «місійності» в загальному розвитку людства, відмова від будь-

<sup>19</sup> Див.: Межнациональные отношения в России и СНГ. Семинар Московского Центра Карнеги. Выпуск 2: доклады 1994-1995 гг. / Под ред. Г.Бордюгова и П.Гобла. – М.: АИРО-XX, 1995. – С. 77.

<sup>20</sup> Див. напр.: Цивілізація: структура і динаміка: Монографія / І.В.Бойченко, О.В.Романенко, М.І.Бойченко та ін. За ред. І.В.Бойченка та О.В.Романенко. – К.: Видавець КУПРІЯНОВА О.О., 2003. – С. 43, 99-100; Шейко Василь, Александрова Марина. Культура та цивілізація в історико-культурній думці України в добу глобалізації: Монографія / Шейко Василь, Александрова Марина. – К.: Ін-т культурології АМУ, 2009. – С. 42-45.

яких спроб їх ранжування в ієрархічному порядку. Наймовірніше, попри всі намагання утриматися від спокуси «центризму» (чи-то «європоцентризму», чи «сходоцентризму», «ісламоцентризму» абощо), ця справа не вийде вповні успішною. Вплив стереотипів, як глибоко вкорінених, так і нововитворених в останні десятиліття, і чіпкі тенета суб'єктивізму рідко стають об'єктом адекватного самоусвідомлення і оцінки. Можливо, долаючи поверхневий шар стереотипізації, ми стали заручниками її глибших, архетипічних шарів. Утім, загальна установка на об'єктивність аналізу є методологічною домінантою.

По-четверте, лишаючи осторонь спеціального аналізу одну з найсерйозніших, на наш погляд, філософсько-історичних і культурологічних проблем, котра стосується пояснення природи отієї внутрішньої соціокультурної цілісності цивілізацій, прийmemo за аксіому обмислений світовою думкою висновок, що до числа найглибших і найістотніших підвалин такої цілісності відноситься релігія. Саме релігія висуває і сакралізує ті ціннісні парадигми, навколо яких виростають цивілізації (принаймні ті з них, що народилися в минулі історичні епохи); релігія генерує ідеї і символи, здатні виступити цементуючою силою цивілізаційних ойкумен; релігія функціонує як ефективний суспільний чинник, що інтегрує індивідів у стійкі, ієрархічно зорганізовані спільноти. Не випадково і досі домінуючими є підходи до класифікації цивілізацій за їх стрижневим релігійним комплексом (християнська, мусульманська, буддійська, конфуціансько-даоська тощо) або принаймні акцентуація останнього.<sup>21</sup> Очевидно, причетність релігії до процесів цивілізаціє-творення – історично змінна функція. Хоча і нині традиційні релігії сприяють збереженню відносно сталих локальних цивілізацій, але сучасний цивілізаційний розвиток Заходу і поступ у напрямі формування глобальної макроцивілізаційної системи свідчить, що носіями цивілізаційного змісту чимдалі більше стають економічні, бізнесові, політичні, культурно-інформаційні, науково-технологічні процеси.<sup>22</sup>

Отже, спробуємо узагальнити основні закономірності розвитку та базові, структуротворчі ознаки такого обширного і специфічного сегменту глобального людства, як мусульманська цивілізація. Спираючись, серед іншого, на висновки і наробки істориків-ісламознавців (з їх особливим інтересом до парадигми стадійності цивілізаційного розвитку), умовно виділимо в поступі мусульманської цивілізації кілька періодів. Кожен з них, маючи свої виразні особливості, характеризувався тенденцією до створення універсального надетнічного соціокультурного об'єднання, ставав черговим етапом самовизначення і самоствердження мусульманської цивілізації, новим

<sup>21</sup> Наприклад, С.Гантінгтон виділяє 7-8 крупних цивілізацій: західну, слов'яно-православну, конфуціансько-китайську, буддійсько-японську, ісламську, індуїстську, латиноамериканську і, можливо, африканську.

<sup>22</sup> Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект. Зб. наук. праць. – К.: Видавничий дім «Академперіодика» НАН України, 2004. – С. 196.

способом розкриття її архетипових цінностей і новим рівнем її самореалізації.

Тож в історичному розвитку мусульманської цивілізації вирізнимо:

- ✓ період становлення ісламу і формування мусульманської цивілізації (VII – XI ст.);
- ✓ період розпаду Аббасидського халіфату і творення нової конфігурації мусульманського цивілізаційного простору (X – поч. XIII ст.);<sup>23</sup>
- ✓ період переструктуризації мусульманської ойкумени (після монгольського нашествия) та плюралізації форм ісламського суспільства від Атлантичного до Індійського океану (XIII-XVIII ст.);<sup>24</sup>
- ✓ період колонізації європейськими метрополіями і «накинutoї» модернізації (кін. XVIII – поч. XX ст.);
- ✓ період цивілізаційного відродження і формування національно-державної структурованості мусульманського світу (від серед. XX ст.), втягнення у глобалізаційні процеси.

Мусульманська цивілізація склалася в основному у перші три століття з часу хіджри (VII-IX ст. н.е.) на території, завойованій арабами-мусульманами протягом перших ста років існування Халіфату. Вона охопила й інтегрувала терени давніх цивілізацій Середземномор'я, Західної і Середньої Азії, що й стали здобрим культурним ґрунтом для її зростання. Напевне той історичний парадокс, що нова потужна цивілізація була витворена народом, який знаходився на значно нижчому рівні розвитку, порівняно із традиційними суспільствами стародавньої доби, частково (але лише частково!) пояснюється тим, що Аравійський півострів століттями знаходився на перехресті цивілізуючих впливів кількох блискучих локальних цивілізацій тієї епохи, був поєднаний з ними територіальними, торгівельними й культурними зв'язками.

Різноманітні контакти Аравії з Месопотамією простежуються вглиб віків аж до VIII ст. до н.е., але ж, окрім того, на північних окраїнах Аравії чотири століття квітла Набатейська цивілізація; на терені Ємену власну високу цивілізацію уособлювало Сабейське царство; торгівельні каравани пов'язували Мекку не тільки з Іраном, Палестиною, Єменом, але й з Ефіопією, де гомоніли міста Аксумської цивілізації, з осередками Коптської цивілізації Єгипту і цивілізації Алва в Судані. Від Аксумського царства (яке фактично жило спільним релігійно-культурним життям з передісламською Аравією і відіграло особливу роль у зародженні релігійних і політичних рухів

<sup>23</sup> Серед критеріїв вирізнення цього історичного етапу традиційно називають: частковий поділ державних та релігійних інститутів, панування військових, торгівельних, богословських угруповань, перехід від сільської культури, кочового ладу життя (бадава) до міської культури (хадара).

<sup>24</sup> Цей період характеризується також як доба екстенсивного розвитку ісламського суспільства, інкорпорування та часткової асиміляції місцевих культур.



на Близькому Сході) аж до нинішніх Абхазії і Дагестану в III-VI ст. сформувався широкий ареал східнохристиянських держав і провінцій. Регулярно підтримувалися зв'язки приморських земель Аравії з Індією, Китаєм та іншими країнами вздовж узбережжя Індійського океану. Тож створена протягом ста років по смерті пророка Мухаммеда одна з найвеличніших держав того часу – Арабський Халіфат – по суті, інтегрувала політично та ідеологічно усю серединну частину тодішнього цивілізованого світу. Відтак ісламська цивілізація народжувалася і виростала на багатозародковому, багатотисячолітньому «культурному субстраті» давніх цивілізацій, території яких були завойовані мусульманами.<sup>25</sup>

Другий момент, який в жодному разі не можна обминути увагою, – те, що мусульманська цивілізація зароджувалася і формувалася в регіоні, який став одним з головних центрів глибоких духовних перетворень доби «осьового часу». Саме Передньоазійсько-Близькосхідний регіон стає батьківщиною великих духовних традицій – іудаїзму (в Палестині) та зороастризму (в Ірані), які, вступаючи з часом у безпосередню взаємодію, стимулюють зрушення і в світогляді сусідніх народів, продукуючи цілий спектр релігійних і релігійно-філософських течій. А через кілька століть на ґрунті складного духовного синтезу і опертя на елліністичні інтелектуальні ресурси тут виростає християнська релігія, в усій множинності її виявів. Тож генезис ісламу, як духовної основи мусульманської цивілізації, відбувається в ареалі перетину потужних релігійних впливів і з надр спільної релігійно-духовної традиції.

Відтак периферійність Аравії в строкатому і насиченому духовно цивілізаційному просторі була «приречена» на тимчасовість. Аравійський світ наближався до своєї кризової «точки біфуркації», за якою відкривався цілий діапазон можливих векторів розвитку: від перетворення на залежний територіально і релігійно придатак – до вивищення в якості нового центру цивілізаційного розвитку. В часі історії реалізувався останній.

Інтенсивне і стрімке конституювання і поширення мусульманського світу (а велетенська арабська імперія фактично за життя одного покоління розрослася із крихітного ядра – одного міста-держави, що панувало над одним оазисом), поглинання ним інших цивілізаційних утворень з необхідністю потягло за собою його гетерогенізацію. Це, в свою чергу, стає і потужним стимулом розвитку й структурування мусульманської цивілізації, і постійним збудуючим, конфліктогенним чинником.

Так, в межах VII-VIII ст. мусульманська цивілізація конституювалася навколо свого центруючого «аравійського ядра» переважно як арабсько-ісламська. Через завоювання земель Іраку, Ірану, Сирії, Єгипту та їх політичне поєднання (до речі, вперше за тисячоліття від часу розпаду імперії Ахеменідів) ісламська держава ставала державою-спадкоємицею рівно як імперії Сасанідів, так і Римської імперії. Етнічно споріднені арабам

---

<sup>25</sup> Очерки истории распространения исламской цивилизации. В 2-х томах. Т.1. – М.: РОССПЭН, 2002. – С. 6-7.

арамейськомовні семіти Близького Сходу, які сповідували здебільшого різні неортодоксальні течії східного християнства (несторіанство, монофізитство), доволі швидко арабізувалися та ісламізувалися. Натомість іракомовні етноси, які увійшли до складу Халіфату, наverting до ісламу, зберігали свою виразну етно-культурно-мовну ідентичність. Це визначило ту обставину, що у IX-X ст. мусульманська цивілізація виступає вже як двоєдність своїх субцивілізаційних структур: *арабомовної* (від Магрибу й Іспанії-Андалусії до Іраку і Хузистану) та *іраномовної* (від Курдистану до Фергани і пуштунського Кафіристану).

Майже одночасно в орбіту мусульманської цивілізації починають втягуватися і тюркомовні народи Євразії – між Поволжям і Семиріччям (зокрема у X ст. мусульманськими вже були такі великі тюркські держави, як Волзька Булгарія і держава Караханідів у Притяньшані), отже, з X ст. відбувається формування третьої складової субцивілізації мусульманського світу – *тюркомовної*. Остання, за висновком дослідників, складається з кількох територіально відособлених геоареалів, а саме: 1) тюрксько-мусульманські народи Середньо-Центральної Азії; 2) азербайджанці Закавказзя;<sup>26</sup> 3) турки Анатолії і Балкан; 4) Кримські татари; 5) тюрки-мусульмани Поволжя (головно волзькі татари і башкири).<sup>27</sup> У такий спосіб протягом трьох століть витворюється гетерогенна мусульманська ойкумена, субцивілізації якої в різні часи і в різний спосіб перебирали на себе роль провідної політичної і культурної сили. З бігом часу, внаслідок синтезу з периферійними протоцивілізаційними утвореннями, а також «зустрічі» з високорозвинутими індійською, китайською, індонезійською цивілізаціями – сформувалися нові, оригінальні гілки мусульманської цивілізації, множачи різноманітність її форм і виявів.

Культурні, мовні, ідейні трансформації періоду грандіозної експансії Арабської держави, окрім того, тягли за собою важливі двоєдині наслідки: з одного боку, часткову асиміляцію завойованих народів, відносно «розчинення» національних особливостей у спільному соціокультурному просторі, з іншого – видозміну й самого арабського етносу під тиском іноетнічних впливів, його поділ на субетнічні спільноти. В релігійному контексті це втілювалося у явище етноконфесійного синкретизму, здрібнення ісламу на численні релігійні рухи, течії і секти, започатковані під впливом зороастризму, мандеїзму, християнства, іудаїзму тощо.

Звісна річ, не можна вести мову про конституювання мусульманської цивілізації, обминувши увагою постать пророка Мухаммеда. Його життя дає переконливий приклад того, яку непересічну роль здатна відіграти харизматична особистість в історії. Дослідники підкреслюють, що сутність

<sup>26</sup> Попри те, що більшість тюрків-мусульман – суніти, переважно поміркованого ханафітського мазхабу, азербайджанці становлять виняток, оскільки серед них, завдяки впливу з боку Ірану, затвердився шиїзм.

<sup>27</sup> Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект. Зб. наук. праць. – К.: Видавничий дім «Академперіодика» НАН України, 2004. – С. 180.

великої історичної місії Мухаммеда полягала не стільки в тому, що саме він об'єднав кочові арабійські племена і спромігся завоювати Близький і Середній Схід (бо і без нього хтось міг би об'єднати арабів і очолити завойовницьку кампанію<sup>28</sup>), а в тому, що він став засновником нової – одночасно і релігійної, і суспільно-політичної – системи, яка зробила подібне об'єднання міцним, тривалим, ефективним, здатним функціонувати протягом століть, адаптуючись до нових реалій і викликів.<sup>29</sup> Його місія стає успішною через усвідомлення і прийняття тієї обставини, що для досягнення успіху недостатньо й неможливо лишатися тільки Пророком – треба також ставати і Політиком, і Законодавцем.

Саме тому, виняткового значення для всієї історії мусульманства набуває хіджра (переселення Мухаммеда в Ясріб). Вона поклала початок новій, інституційованій мусульманській спільноті; означила революційну трансформацію традиційних суспільних зв'язків – перехід від язичницького світогляду і родоплемінної спорідненості, як найглибших засад усього способу життя, до світу, де основою суспільних відносин стає членство в спільноті одновірців (уммі), керованої Єдиним Богом і сконцентрованої навколо Його Пророка. За словами Дж.Еспозіто, Мухаммед приніс із собою більше, ніж просто новий синтез чи нове витлумачення існуючих релігійних ідей, – він сформував новий порядок та новий тип спільноти: «егалітарної, релігійно-політичної за своєю природою, згуртованої релігійним баченням і зв'язком», надав принципово нове відчуття «тотожності, солідарності, спільноти та влади».<sup>30</sup> Недарма непересічне релігійне та історичне значення хіджри було усвідомлене як початок відліку всієї мусульманської історії.

Місійність Мухаммеда пов'язується і з вражаючими військовими успіхами ранньої ісламської держави. Нагадаємо, що більша частина життя Мухаммеда співпадає з тривалими й руйнівними римсько-перськими війнами (568-594 рр. і 603-628 рр.). Якщо обидві імперії-суперниці вийшли з цих воєн значно послабленими, то араби, навпаки, значно збагаченими (бо служили найманцями в обох сторін), навченими (через опанування військової справи, придбання військового оснащення) і військово-успішними (кіннота робила їх майже невразливими в бою<sup>31</sup>). Таким чином, воїнські навички та військове мистецтво ставали не менш важливим наслідком зовнішніх цивілізуючих впливів на арабійське суспільство, поряд із впливами духовно-культурними, релігійними і політичними. Тож роль Мухаммеда напевне полягає і в

<sup>28</sup> Відомо, що у Мухаммеда були не тільки попередники серед ханіфів, але й потенційні суперники серед сучасників (напр., пророк Неджда Маслама).

<sup>29</sup> Див.: Тойнбі А.Дж. Цивілізація перед судом історії: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – С. 139-141; Еспозіто Джон. Ісламська загроза. Міф чи реальність? / Пер. з англ. І. Саповського. – Львів: Кальварія, 2004. – С. 40-41.

<sup>30</sup> Еспозіто Джон. Ісламська загроза. Міф чи реальність? / Пер. з англ. І. Саповського. – Львів: Кальварія, 2004. – С. 41.

<sup>31</sup> Див.: Тойнбі А.Дж. Цивілізація перед судом історії: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – С. 141.

розумінні того, що ефективність його місії вимагає бути не тільки пророком, не тільки політиком і не тільки законодавцем, але й успішним військовим керманічем. Після отримання політичної єдності, релігійного універсалізму, нової ідеології та військової влади пасіонарний прорив арабських племен за межі Аравії, на арену світової історії, ставав неминучим.

Таким чином, в самому осерді давнього цивілізованого світу шляхом успішної військової, політичної і релігійної експансії з'явилася нова держава – Арабський халіфат, яка у своїх різних модифікаціях проіснувала понад шість століть (632-1258 рр.), узяла під контроль величезний геополітичний простір і стала материнським лоном для мусульманської цивілізації. Остання повністю поглинула понад десяток високо розвинутих цивілізацій Близького і Середнього Сходу і увібрала в себе чимало кращих досягнень сусідніх цивілізацій. Будучи на той час наймолодшою в світі, мусульманська цивілізація стає однією із найбільш розвинутих (що насправді є вкрай рідким сполученням в історії). Лише візантійська, індійська і китайська – історично «літні» цивілізації – могли зрівнятися з нею за висотою та складністю розвитку, а серед усіх згаданих – лише християно-візантійська була здатна тією ж мірою, як і мусульманська, до перетравлення нових ідей та експансії на периферію.

Невдовзі єдиний Халіфат розпадається на шереху самостійних державних утворень, а мусульманський світ набуває відносно стійкої структурованості: від початку X ст. конституювалися халіфати *Фатимідів*, що в добу своєї могутності охопив території Єгипту, Магрибу, Палестини і Сирії (909-1171 рр.), *Омейядів* на теренах Іспанії й Португалії (929-1031 рр.) та *Абасидів*, кордони якого простиралися фактично до Китаю (750-1258 рр.). Одним із важливих чинників розпаду первісної політичної єдності стає розкол на сунітів і шіїтів. Шіїтська меншість від початку формувала «внутрішньоісламську цивілізаційну альтернативу» щодо класичної геополітичної моделі ісламу. Первісно уніфікований, спрямований до однорідної етнокультурної та релігійно-політичної моделі іслам став натомість «геополітичною мозаїкою»<sup>32</sup>.

Мусульманська цивілізація, вже сформована у своїх стрижневих компонентах, поширюючись в різні напрями від кордонів Халіфату, проникає і в периферійні регіони Північної Євразії, вглиб Тропічної Африки, Китай, острівну Південно-східну Азію, де на той час існували автохтонні цивілізації і протоцивілізації, ранні держави та їх осередки, різні форми племінних суспільств. На відміну від серединного поясу давніх цивілізацій, іслам тут поширювався відносно повільно і переважно мирним шляхом, головню завдяки активності купців-мусульман, як представників потужних корпорацій морської і караванної торгівлі. Закорінення у цих периферійних регіонах ісламських суспільних осередків і державних утворень дозволяло підтримувати імперську цілісність, культурно-політичний лад і шаріатську

<sup>32</sup> Зінько Соломія. Іслам у сучасній світовій політиці / Соломія Зінько. – Львів: Простір-М, 2005. – С. 90.

законність на їх територіях, гарантувало безпеку на караванних шляхах дальньої торгівлі.

Що не менш важливо – віддалені від цивілізаційного поясу етно-племінні групи вперше в історії отримували разом з ісламом цивілізаційні структури та інститути<sup>33</sup> та концентрований духовний досвід, вкладений в універсальну релігію. Зауважимо, що в багатьох випадках християнство чи буддизм, зороастризм чи індуїзм були попередниками або суперниками ісламу в регіонах, які ставали об'єктами його політичного, релігійного, військового чи торговельного інтересу. Однак, значна частина населення тих земель, куди проникав іслам, не сповідувала якоїсь «великої» релігії і тільки після зустрічі з ісламом вперше отримала від нього Святе Письмо, писаний закон, цивілізовані уявлення про простір і час, світову історію та географію, фундаментальне будівництво та ін. Зауважимо, що проникнення ісламу у нові регіони Африки та Індонезії продовжується і досі, набуваючи нових форм.<sup>34</sup>

Таким чином, завдяки складному й різновекторному культурному синтезу до середини XIII ст. відбувається формування також і периферійних гілок мусульманської цивілізації, як «великих», на кшталт тюркської (тюрко-ханафітської), індостанської, західно-суданської, так і «малих» – хай менших чисельно, але не менш життєздатних, як-от: східно-кавказька, східно-ефіопська, сомалійська, суахілійська, мальдівська тощо.

Плюральність мусульманського геополітичного і цивілізаційного простору закріплювалася множинністю теологічно-правових шкіл (*мазхабів*), формування яких склало одну з найістотніших особливостей розвитку ісламської доктрини і практики. Множення мазхабів ставало, крім іншого, дієвим способом адаптації ісламу до різного конкретно-історичного середовища, було проявом його гнучкості й здатності знайти відповідь на будь-які культурні виклики. На цей процес чинили впливи культурні й регіональні розбіжності, закріплювана практика тлумачення фікху, зміни у статусі політичного і релігійного керівництва, розсіяння вчених (улемів) і частота контактів між ними, політичне суперництво мусульманських держав і теологічна конкуренція, підтримана державними колами тощо.<sup>35</sup>

Так, догматично-правова школа *ханбалізму* (*ханбалітський мазхаб*) перемогла і утвердилася у Центральній Аравії – в колисці ісламу. На теренах Північної Месопотамії, Аравії та Єгипту переважав *шафіїтських мазхаб* – як наслідок, саме шафіїзм, разом із арабською та єгипетською культурою, поширився узбережжям Індійського океану, куди від названих країн

<sup>33</sup> Очерки истории распространения исламской цивилизации. В 2-х томах. Т. 1. – М.: РОССПЭН, 2002. – С. 7.

<sup>34</sup> Водночас своєрідна історія ісламської цивілізації в цих регіонах світу відома незрівнянно менше, ніж її історія в центральному поясі. Її або зовсім ігнорують в спеціальній літературі, або описують в рамках окремих держав, поза єдиним цілим.

<sup>35</sup> Див: Абу Амина Биляль Филипс. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха. – М.: «УММА», 2002. – 281 с.

пролягали торовані торгівельні шляхи. Навіть втративши свої позиції у Сирії, Іраку, Ірані, шафіїтський мазхаб закріпився на островах Мальдівського, Коморського, Малайського архіпелагів, частини узбережжя Мадагаскару, Індокитаю, Шрі-Ланки, Малаккського півострова тощо. Як гілка шафіїтського мазхабу ідентифікується початково і східно-кавказький ареал ісламської цивілізації, який формувався, перетравлюючи культурну спадщину східного християнства. Тюркський субареал, що охопив значні території на Північ від східно-кавказького (і зростав на субстраті тюркської цивілізації з її власним рунічним письмом, політичною культурою, доволі складними релігійними віруваннями, мистецтвом тощо) – стає тереном домінування *ханафітського мазхабу*, що запанував серед хорезмійців, згодом болгарів Середнього Поволжя, поширився серед більшості тюрків Поволжя і Приуралля, а зі створенням Османської імперії тюрко-ханафітська гілка посіла одне із центральних місць у мусульманському світі. Сунізм ханафітського мазхабу домінує і в межах потужної індійської (чи південно-азійської) гілки ісламської цивілізації. У тропічну Африку іслам прийшов головню у формі сунізму *малікітського мазхабу* (проте, на узбережжі материка та прилеглих островах утвердився шафіїтський, а в Ефіопії – ханафітський мазхаб сунізму). Найбільш відчутної поразки іслам зазнав у Китаї: тричі він поширювався на обolonі потужної китайської цивілізації, але щоразу його експансія призупинялася, деінде аж до повного щезання мусульманських громад.

Було б неправильним твердити, що творення мазхабів тягло за собою зміни лише в бік посилення строкатості ісламського світу. Не меншою мірою, домінування мазхабів сприяло і певній уніфікації ісламу у відповідних регіонах і субрегіонах, одночасно витісняючи інші конфесійні утворення. Тож, за винятком окремих анклавів<sup>36</sup> ісламський світ у пізньому середньовіччі уніфікується головню як сунітський, розділений на обширні території панування ханафітського мазхабу в Азії, малікітського – в Африці, шафіїтського – в басейні Індійського океану.

Страшного удару мусульманському світові, особливо на схід від Євфрату, в Азії і Поволжі, було завдано монгольськими походами в XIII ст. Повний підрив сільськогосподарського виробництва (значною мірою через руйнування складних систем іригації, які тисячоліттями забезпечували аграрне функціонування регіону), нищівна руйнація міст і цивілізаційних осередків, масові винищення населення тощо призвели до спустошення земель, зміщення морських і торгівельних шляхів в XV ст. та фактичного занепаду Південно-Західної Азії та Єгипту на кілька століть.

Втім, аравійське ядро мусульманської цивілізації та її африканські гілки уникли розгрому і в XIV-XV ст. змогли відродитися, генеруючи цілу

<sup>36</sup> А саме: ханбалізму в Хіджазі, малікізму в Палестині, ханафізму в Ефіопії, шафіїзму на Північному Сході Кавказу та у Північному Іраці, а також несунітських напрямів ісламу (ібадизму в Магрибі і Омані, шіїзму в Ірані, Азербайджані та ін. країнах Азії від Туреччини до Південної Індії).

шерегу державних утворень, чимало з яких «дожили» до епохи європейського колоніалізму. Крім того, у середньому і пізньому середньовіччі з'явилися потужні ісламські імперії, що боролися за гегемонію як на території всієї ісламської цивілізації, так і за її межами, а своїми завоюваннями значно розширили її кордони на схід і північний захід. Із макроетнічного середовища тюркомовних народів у XIII ст. вийдуть турки-османи, які створять могутню *Османську імперію* (Велику Османську державу, Високу Порту), що існуватиме понад 600 років, поглине Візантію, стане на кілька століть провідною геополітичною силою в усьому Середземноморсько-Передньоазійському регіоні, а на піку своєї могутності (XVI-XVII ст.) охопить більшу частину території колишнього Арабського Халіфату (Малу Азію, Близній Схід, північну Африку, Балкани, Причорномор'я та північноєвропейські землі). Понад двох століть (від поч. XVI – по 20-ті рр. XVIII ст.) пануватиме *Сефевідська династія* в Ірані, ведучи боротьбу за розширення кордонів мусульманського світу. Понад три століття (1526-1858 рр.) перебуватиме при владі династія *Великих Моголів*, яка створить централізовану монархію, що переживе періоди і злету і занепаду, але у добу свого найбільшого розквіту охоплюватиме майже всю територію Індії (крім крайнього Півдня). В цих імперіях склалися великі поліконфесійні суспільства і високорозвинуті культури. Однак, загальною тенденцією мусульманських пізньо-середньовічних суспільств стає наростання внутрішньої кризовості і стагнація розвитку, яка стає відчутною у порівнянні з попередніми блискучими епохами.

Стрімке піднесення європейської і російської цивілізацій та їх експансія на територію мусульманського світу на тривалий час перетворює міжцивілізаційне протиборство на один із головних чинників світової геополітичної історії. Якщо в попередню добу (до XV-XVI ст.), війни між християнською Європою та ісламським світом точилися головню у Середземномор'ї, де цивілізації межували одна з одною, то від епохи великих географічних відкриттів і європейської колоніальної експансії утворилося чимало нових «цивілізаційних фронтів» у географічних координатах європейського, азійського і африканського континентів, де ісламська цивілізація майже з усіх боків опинилася в оточенні володінь християн-європейців.

Захід надзвичайно швидко за історичними мірками трансформував себе протягом Нового Часу (який дійсно став «новим» у багатьох сенсах), а згодом – піддав трансформаціям і величезну частину ойкумени, інтегрувавши і структурувавши її навколо себе. Відтинок світової історії від XV до середини XX ст. – це картина знищення колишньої глобальної рівноваги між світовими цивілізаціями<sup>37</sup>: промислова революція докорінно змінила співвідношення позицій християнської Західної Європи і мусульманського

---

<sup>37</sup> Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид 3-є, стереотип./ Ю.В.Павленко / Відп. ред. та автор вст. слова С.Кримський. – К.: Либідь, 2001. – С. 335.

Сходу, надавши засоби для ствердження європейського панування у світі та придушення міжцивілізаційної конкуренції. Базові економічні, політичні, соціальні структури мусульманської цивілізації починають зазнавати швидкої і безжальної деформації під тиском капіталістичного Заходу.

Як наслідок, зіткнення геополітичних інтересів найбільших держав-колонізаторів і переділ значних територій мусульманського світу, перетворення їх на економічно й політично залежну сировинно-придаткову периферію індустріального Заходу, нав'язана вестернізація і реформування, неорганічні форми життєдіяльності і штучність проведених політичних кордонів, що нерідко розмежовували один народ, а не різні етнокультурні спільноти – все це у своїй сукупності заклало передумови для неминучого вибуху соціального невдоволення. А визрівання на традиційному Сході «комплексу соціально-цивілізаційної меншовартості» через порівняння з економічною і політичною успішністю Заходу, стає додатковим чинником розпалення революційних, національно-визвольних ідей і рухів.

Вже у XVIII-XIX ст. практично весь мусульманський світ струснули потужні рухи відродження: під проводом Магді в Судані, Санусі в Лівії, Ваххабі в Саудівській Аравії, Фулані в Нігерії, войовничі заворушення в Індії, Індонезії, Бенгалії. Більшість таких рухів мали переважно внутрішню мотивацію: були реакцією на кризові процеси всередині мусульманських суспільств, економічний і моральний занепад, воєнні поразки і політичні розбіжності між ісламськими державами. Всі означені рухи, попри їх місцевий колорит, набували радикального політичного характеру і перебігали у релігійній формі, ставлячи за мету моральне і релігійне відродження суспільства. Їх ідейна мотивація набуває заледве не космополітичного для ісламського світу характеру – причина економічного й політичного занепаду світового мусульманства вбачалася у відхиленні мусульман від автентичних, витокових ісламських цінностей, у проникненні в суспільне середовище чужорідних, неісламських вірувань і цінностей (як місцевих язичницьких, так і західних світських). Як наслідок, більшість рухів відродження перетворилася на той чи інший різновид релігійно-політичного традиціоналізму та інституалізувалася у спільнотах «справжніх віруючих», «істинної умми», чия релігійна відданість і політичний радикалізм були спрямовані на «очищення» і відродження справжнього ісламу часів пророка і перших халіфів. Масштаб, історична тривалість і наслідки цих рухів змусили побачити в них не просто вияв історичної стохастичності, але закономірний наслідок глибоких внутрішньо-цивілізаційних процесів, усвідомленої потреби у трансформації світової умми та віднайденні власної ідентичності серед глобалізованого людства.

Здобуття незалежності мусульманськими державами після десятиліть відчайдушної боротьби не виправдало, втім, багатьох сподівань. Важкий і болісний процес державотворення, обтяжений усіма наслідками постколоніалізму, деформацією чи аномією більшості традиційних інститутів, як правило, завершувався поразкою нових політичних еліт. Зазнав невдачі цілий спектр інтелектуальних і політичних проектів, на які



покладалися великі надії державотворчого і геополітичного змісту: від ліберального націоналізму – до ісламського модернізму та «арабського» соціалізму.<sup>38</sup> Через те, мусульманський світ охопила нова хвиля рухів відродження, чії нові й різноманітні форми зберігають так чи інакше потрактований релігійно-традиціоналістський зміст.

Наслідки європейського колоніалізму для недавньої історії та сучасності і доля мусульманського світу у майбутньому – дві теми, що домінують сьогодні в політиці та духовному середовищі всього мусульманського світу від Близького Сходу і Північної Африки до Південно-Східної Азії. Дж.Еспозіто, міркуючи про взаємодію цивілізаційних світів, виділив чотири різні реакції мусульман на Захід, що втілилися у певні соціально-масові та духовно-інтелектуальні форми: «неприйняття», «відступ», «секуляризація» і «озахіднення» (ісламський модернізм).<sup>39</sup> Кожна з них має свою специфіку і свою міру успішності. Однак, не можна не помітити, що в існуючому розмаїтті рухів, організацій, партій, загонів і фронтів, які виникають у мусульманському світі, і попри всю розбіжність їх ідейних засад, організаційних форм, рівня політизованості, методів і засобів діяльності, ступеня радикалізації, міри популярності в масовому середовищі тощо, домінують і відтворюються спільні ідеологеми, які надихають і наповнюють соціальну активність: збереження мусульманської ідентичності, самодостатність ісламу як способу життя, відродження і посилення мусульманської умми, протистояння загрозам політичного і культурного уподібнення Заходу, найстійкість понадетнічної й понадконфесійної солідарності мусульман.

Таким чином, ісламський світ, зберігаючи в часі історії свою відчутну цивілізаційну окремішність, демонструє іманентно притаманний йому парадокс цілісності понад гетерогенність і глибокої внутрішньої розколотості понад культурну спорідненість; високу міру традиціоналізму, сталості і спадковості господарських, культурно-побутових, політико-правових, релігійних та ін. традицій, і водночас високу здатність до адаптивності і вибіркового «перетравлення» інших культурних взірців.

Узагальнюючи багатовіковий шлях становлення, оформлення і розвитку, який пододала мусульманська цивілізація, спробуємо виділити притаманні їй базові, структуротворчі ознаки та особливості.

**По-перше**, як і будь-які інші соціокультурні утворення, що сягнули масштабу цивілізацій, мусульманська цивілізація являє собою доволі стійку і складну макросистему, чия внутрішня цілісність, самобутність і життєздатність визначені сукупністю духовних і практично-діяльнісних архетипів. «Розвиток конкретної цивілізації, - вказує Ю.Павленко, - можна

<sup>38</sup> Разом з тим, саме вони продемонстрували гнучкість і адаптивність ісламу до нових соціально-політичних реалій, його сумісність з економічними, політичними, науково-технологічними інститутами нової епохи.

<sup>39</sup> Еспозіто Джон. Ісламська загроза. Міф чи реальність? / Пер. з англ. І. Саповського. – Львів: Кальварія, 2004. – С. 62.

пов'язувати з розкриттям потенційних можливостей, що містяться в її базових культурних прафеноменах, парадигмах чи архетипах, природа яких потребує подальшого з'ясування. Мінлива сталість системи таких архетипно-парадигмових форм (що розкриваються через ідеєобрази та категорії певної культур-цивілізаційної традиції) і забезпечує внутрішню єдність проявів окремої цивілізації». <sup>40</sup> Щодо мусульманської цивілізації, то її базові «архетипно-парадигмові форми» були виплекані в лоні ісламу і, через те, специфічно виповнені сакрально-релігійним і універсально-значущим змістом. Іслам, будучи не просто певним типом релігійного світогляду і релігійної практики, а релігійно-регламентованим способом життя, специфічним типом детермінації людини і самодетермінації суспільства, в ході свого становлення генерував і деталізував імперативи політичної, правової, економічної, моральної, культової, сімейної, побутової діяльності. Останні, разом із поширенням домінації мусульманської спільноти на нові терени, поступово трансформували спосіб існування підпорядкованих етнокультурних, етноконфесійних, територіальних спільнот у базових, визначених ісламом, парадигмах, що з часом обумовило конституювання специфічної цивілізаційної «світ-системи». Роль ісламу у виникненні на світовій арені нової цивілізації є настільки значущою, що термін «ісламська цивілізація» (чи «мусульманська цивілізація») дійсно фіксує найістотніші духовні, ментальні і життєво-організуючі архетипи, які зумовлюють її унікальність та функціонування.

*По-друге*, цілісність мусульманської цивілізації, на що звертали увагу практично всі західні дослідники від Вебера і Тойнбі до Грюнебаума, Еспозіто і Гантінгтона (і яка є аксіоматичною для презентаторів мусульманського світу), насправді не означає її гомогенності чи монолітності. Саме навпаки, така цілісність існує понад і через внутрішню гетерогенність мусульманської цивілізації, яка конкретизується через субструктури територіальних, етнічних, соціальних, політичних, конфесійних, мовнокультурних тощо спільнот (чиє складне нашарування закономірно має ієрархічну природу), багатоманіття суспільних інститутів, велетенський вузол внутрішніх протиріч і конфліктів, конкуруючих національних інтересів і політичних пріоритетів.

Тож ісламський світ як спільнота мусульманських народів практично ніколи не був, не став і вочевидь не стане однорідним. Оця внутрішня соціальна, етнічна, культурна, расова, політична тощо гетерогенність закономірно відбивається у плюралізмі форм буття ісламу, виявів релігійної свідомості й практики, що примушує говорити про співіснування численних релігійних субкультур (що й відображається у медіа-дискурсі множенням понять: «іслам Коранічний» та «іслам побутовий»; «іслам офіційний» та «іслам народний»; «іслам багатіїв» та «іслам бунтарських мас»; іслам «чорний» чи «індонезійський», «кавказький» чи «татарський», «іслам

---

<sup>40</sup> Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства / Ю.В.Павленко. – К.: Либідь, 2001. – С. 341.

азіатський» та «іслам європейський», іслам «автохтонний» та «іслам класичний»).

Окрім того, в межах мусульманської цивілізації чітко виділяються дві основні конфесійні (ширше, політико-конфесійно-культурні) традиції: сунітська і шиїтська, належність до яких відіграє значно більшу ідентифікаційну роль, аніж етнонаціональні, мовні, етнокультурні розбіжності. Сунітська традиція в цілому може бути охарактеризована як більш гомогенна, незважаючи на внутрішній поділ на чотири богословсько-юридичні напрямки (*мазхаби*). На їх ґрунті періодично виникають і утверджуються нові, особливі (але переважно традиціоналістично орієнтовані) релігійно-політичні течії і рухи, які в своїй сукупності та ретроспективі продукують унікальний спосіб існування та динаміки мусульманського традиціоналізму. Більш варіативним у своїх розгалуженнях постає шиїзм, але в кожному разі обидві течії являють собою широкі культурні потоки понадвіросповідного типу і чинять вплив на всі значущі вектори внутрішньо-мусульманського розвитку.

Саме ігнорування усієї внутрішньої складності, різноманітності й суперечливості мусульманської цивілізації, припущення про «монохромність»<sup>41</sup> чи «монолітність» ісламу і обумовлює, серед іншого, сліпе слідування вже сформованим стереотипам і народження нових, аналогічних, на кшталт: «іслам проти християнства», «ісламський світ проти Заходу», «фундаменталізм проти сучасності», «цивілізований Захід – варварський Схід», «європейський мир – ісламська загроза», «всі мусульмани – терористи», «обережно! мусульманська атака!» тощо.

*По-третє*, мусульманська цивілізація, як і всі великі цивілізаційні системи, має власну геотериторіальну структурованість: протягом її історії формувалися спершу один, згодом кілька «центрів» цивілізації з виразними соціокультурними розбіжностями, що грали провідну, пасіонарно-енергетичну роль в історичному поступі, інтегруючи навколо себе обширну й мультикультурну цивілізаційну периферію.<sup>42</sup> Саме таким центрам (арабо-сунітському, ірано-шиїтському, тюрксько-сунітському) належала непересічна роль у поширенні монотеїстичного світогляду та шаріату, відносній уніфікації способу життя, вирівнюванні ступеню соціально-економічного і культурного розвитку периферійних регіонів. Через це, історичний розвиток мусульманської «світ-системи» супроводжується взаємопов'язаними (прямо чи опосередковано) процесами ісламізації та етнізації у вигляді «арабізації»,

<sup>41</sup> Громько А. Цивілізація и Россия. Споры продолжаются / А. Громько // Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. – М., 2009. - № 11 (209). – С. 5. (154 с.)

<sup>42</sup> Див.: Кримський С.Б., Павленко Ю.В. Цивілізаційний розвиток людства / Сергій Борисович Кримський, Юрій Віталійович Павленко. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – С. 168.

«іранізації» чи «тюркізації» (причому останні могли як передувати ісламізації, так і ставати її наслідком<sup>43</sup>).

Істотна соціокультурна розбіжність зазначених цивілізаційних центрів не тільки зумовлювала і зумовлює досі конкуренцію, конфлікти й протиборство всередині світового мусульманства, але й стала основою для формування фактично різних моделей суспільного улаштування в межах однієї цивілізації, різних субцивілізацій.

*По-четверте*, відмітною особливістю мусульманської цивілізації є достатньо високий рівень її адаптивності і відкритості, здатність до інкорпорації іншокультурних елементів. Один із найерудованіших знавців історії та культури ісламу Г.Е. фон Грюнебаум, спеціально відмічає серед найсуттєвіших рис мусульманської цивілізації «універсальну сприйнятливість» і «динамічну творчість», які виявляються у взаємопов'язаних процесах: *адаптивності* (бо «...незважаючи на домінуюче почуття духовної єдності мусульмани зберегли й інтегрували надзвичайно багато різноманітних національних та регіональних елементів») та *вибірковості* (попри зовнішню «всеїстивність», мусульманська цивілізація «...визнає і приймає те, що підтримує її засадничі релігійні чесноти, і відкидає те, що суперечить її індивідуальності»)<sup>44</sup>.

Вже самий факт разючої поліморфності ісламу на Близькому Сході, у Західній Африці та Південно-Східній Азії якраз і свідчить про його значний трансформаційний потенціал, широкий діапазон варіативності, залежно від середовища, часових меж, рівня зрілості автохтонних цивілізаційних та релігійних утворень, що потрапляють в сферу його впливу, стійкості традиційної культури та ін.

Способом перетравлення іншокультурних елементів було їх осмислення у концептах ісламу та авторитетне виправдання припустимості їх існування з точки зору традиційних ісламських цінностей, своєрідне «вписування» в координати ісламу. Тож іслам виявився здатним функціонувати в різні часи і на різних теренах, оперуючи тими моральними цінностями, які можна вважати, якщо не вічними, то найбільш стійкими константами людського буття, і такими універсальними правилами і принципами життєвлаштування, які здатні вкорінитися у будь-яке середовище проживання мусульман. Він став дійсно світовою величиною за глибиною свого філософського, морального, правового, естетичного наповнення, за силою впливу на вселюдську культуру.

*По-п'яте*, однією із характерних рис ісламської цивілізації є вивищення, символізація та сакралізація арабської мови, надання їй космополітичного, надкультурного характеру по всій території

<sup>43</sup> Див.: Очерки истории распространения исламской цивилизации. В двух томах. Т. 2. – М.: РОССПЭН, 2002. – С. 6.

<sup>44</sup> Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258) / Г.Э.Грюнебаум/ Пер. с англ. И.М.Дижуря. Предисл. В.В.Наумкина. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 5.

мусульманської ойкумени. Експансія мови, яка являє собою концентрований вираз етноментальних рис арабів і виступає не просто засобом комунікації, але «вихідним культуротворчим елементом релігійного дискурсу»,<sup>45</sup> сполучена з поширенням єдиної релігії, єдиної системи освіти, встановленням єдиного закону сприяли певній уніфікації культурного життя, і водночас – увиразнювали відмінності мусульманської спільноти від інших соціокультурних спільнот.

**По-шосте**, в лоні мусульманської цивілізації витворюється новий – глобалістичний за своєю природою – тип соціальної спільноти, для якої віра є більшим пріоритетом, аніж етнічна, громадянська чи соціальна належність. Іслам став плідним ґрунтом для виникнення нового активістського типу соціальної інтегрованості і колективної свідомості. Великою мірою це пояснюється загостреним відчуттям універсальності «ісламської місії» в світі, яке формувалося під безсумнівним впливом християнства, іудаїзму, зороастризму і водночас через розмежування та ідейну альтернативу цим великим релігійним комплексам. Ця глобалістична установка втілена в ісламі через низку базових і взаємопов'язаних концептів: передусім, через *ідею умми*, як понадплеменної, понадетнічної, понадкультурної, понадтериторіальної єдності одновірців – найвищий і найвідповідніший настановам Бога тип єдності; *ідею халіфату* як глобальної політичної моделі; *ідею джихаду*, в усій її багатозначущості й глибині, осмислену як різного типу зусилля, спрямовані на духовне і практичне вдосконалення себе і світу, індивідуальне і вселюдське навернення до ісламу, зміцнення і очищення віри тощо; *ідею бінарності світу*, поділеного на Дар аль-Іслам (територію ісламу, територію миру) і Дар аль-Харб (територію війни), а відтак і *місійності* мусульман – закликати всі народи до істинної віри та поширити вплив і закон ісламу серед тих, хто цього позбавлений.

**По-сьоме**, народжені первинною мусульманською уммою інститути самоорганізації і влади, і найголовніший серед них – *Халіфат*, макродержавна система імперського типу, стають основою відтворення і поширення нового типу соціальних зв'язків. Історія мусульманської цивілізації свідчить, що початковий халіфат стає не просто одним із можливих інваріантів наступництва влади після смерті Мухаммеда, але перетворюється на стійку, «геополітичну матрицю арабського світу»,<sup>46</sup> набуває певного архетипового для мусульманства сенсу. Природа халіфату, як різновиду «східного» способу державотворчості, полягає у нерозривній і принциповій єдності релігійного, політичного і етико-правового компонентів

<sup>45</sup> Якубович М. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна / Михайло Якубович // Іслам і сучасний світ: Роботи учасників другого та третього Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А.Кримського / Упорядник М.І.Кирюшко. – К.: Ансар Фаундейшн, 2009. – С. 255.

<sup>46</sup> Зінько Соломія. Іслам у сучасній світовій політиці / Соломія Зінько. – Львів: Простір-М, 2005. – С. 89.

і ресурсів влади, де халіф стає і духовним і світським керманічем вірних; етико-політико-правові норми вважаються такими, що мають Божественне походження і санкціонування; а здійснення релігійної місії не обмежується територіальними чи суверенно-національними кордонами, а є глобальним проектом. Тож держава певною мірою приречена на тотальність, прагнучи до загального контролю над політичним, економічним, релігійним, правовим, культурним життям у цілому і водночас стимулюючи активність підданих у справі «заклику до ісламу». У такий спосіб мусульманська цивілізація продукує парадоксальний феномен перетину східного «соціоцентричного» і західного «антропоцентричного» векторів розвитку.

*По-восьме*, збереження і відтворення самоідентичності мусульманської цивілізації здійснювалося в історії через ритми повернення до витоків основ ісламу, Корану і прикладу Пророка. Мусимо визнати, що мусульманська умма презентує доволі унікальний спосіб функціонування традиціоналізму як іманентно притаманного їй явища: повернення до витоків, їх відродження, «перепрочитання» слугує не способом консервації минулого, а засобом збереження цивілізаційної ідентичності в умовах нових історичних викликів. Отже те, що в сьогоdnішньому ісламознавстві, політичному та медіа-дискурсі визначене як «ісламський фундаменталізм» є однією із спроб західної спільноти зрозуміти, оцінити і підвести під якісь зручні для себе категорії черговий цикл повернення мусульманства до архетипового традиціоналізму, здійснюваний за нових для нього умов – умов глобального порушення колишнього світопорядку, зміни георелігійної, геополітичної, геокультурної конфігурації світу.

Сьогодні мусульманська цивілізація, відліковуючи чергове століття свого історичного розвитку, вступає у нову фазу піднесення. Більше половини її населення заповнює широкий пояс від Марокко і Мавританії на Заході до Індонезії і Бангладеш на Сході (де свого часу виникла більшість значимих цивілізаційних осередків людства і майже всі великі релігійні системи); мусульманське населення домінує у 56-ти країнах від Африки до Південно-Східної Азії. Іслам став транснаціональною релігією, поширення якої протягом останнього століття відбувається найшвидшими темпами (якщо в 1900 році іслам сповідували близько 13% серед 1,6-мільярдного населення Землі, то в 2000-му – вже 19,5% із 6-мільярдного людства), а за умови збереження цих темпів вже за кілька десятиліть світова мусульманська умма щонайменше зрівняється з християнською спільнотою, підірвавши – і не виключено, що назавжди – її нинішнє світоглядне домінування.

Як і всі тринадцять століть своєї історії, мусульманський світ не є монолітним цілим, а являє собою складно-збудовану і строкату мозаїку політичних, економічних, культурних, конфесійних формоутворень, включає гео економічні ареали принципово різного рівня розвитку, витворює складний простір різноспрямованих інтересів і орієнтацій. Однак, найбільш стійкий

показник спільності мусульманських країн – це те, що вони вважають і усвідомлюють себе саме мусульманськими.<sup>47</sup>

Політичне, національне і релігійне пробудження майже півтора мільярдної умми, стрімка інтенсифікація трансконтинентальних міграційних потоків мусульманського населення, потужна хвиля ісламізації (у сенсі відродження й новоутвердження ісламських інституцій і сфер впливу) в обширних регіонах планети тощо – все це свідчить про те, що разом із радикальними і незупинними змінами глобального світу змінюється і сама мусульманська цивілізація, вступаючи у нову фазу свого розвитку. Відродження мусульманського світу як потужної геополітичної сили, окрім суперечливого характеру (що властивий будь-яким процесам макросоціального відродження), певно набуватиме дедалі нових форм, але й навіть існуючі зараз алармічно сприймаються у візіях політичної, демографічної, територіальної, ідеологічної, релігійної «експансії».

Тиск глобалізаційних процесів заторкує самі основи міжцивілізаційного співіснування, змушує різні цивілізаційні світи вступати у взаємодію. Форми і засоби такої взаємодії можуть бути найрізноманітнішими: від діалогу «мовою економіки, політики, ідеології, культури» – до рішучого і руйнівного опору, відторгнення чужорідних цінностей і нав'язуваних з-зовні моделей розвитку, повстання на захист власної ідентичності проти модернізованих форм сучасного колоніалізму. Чи є нинішній спосіб взаємодії цивілізацій принципово новим в часі історії, таким, що набув нової якості завдяки модерним процесам, чи на оці типові, історично усталені способи співіснування і взаємодії цивілізацій різного рівня розвитку, які в різні епохи просто набували інших форм вияву й іншого масштабу – це питання, яке не знаходить однозначної відповіді. Але не лишає сумніву, що всі провідні цивілізації опинилися перед викликом глибоких внутрішніх трансформацій, а тому питання культурно-цивілізаційної ідентичності, цивілізаційних кордонів, цінностей та преференцій за цієї доби зберігатиме граничну гостроту.

---

<sup>47</sup> Ідея супранаціональної єдності всіх мусульман знаходить конкретний вираз у створенні в ХХ ст. міжнародних організацій, серед яких найбільш відомі: заснований у 1949 році «Конгрес ісламського світу» («Му-тамар аль-Алам аль-Ісламі»); у 1962 році – «Ліга ісламського світу» («Рабіта аль-Алам аль-Ісламі»); реально діюча від кін. 60-их – поч. 70-их років «Організація – Ісламська Конференція» («Муназзамат аль-Мутамар аль-Ісламі», більш відома під англійською назвою «Organization of Islamic Conference» і за аббревіатурою «ОІС»).

## 2. Природа мусульманського максималізму у концептах західного світогляду

До числа суттєвих особливостей оксидентальної ментальності, з її тяжінням до раціонально-розбудованого, логіко-центричного, аналітичного знання, відносяться й спроби підвести будь-які феномени під чіткі визначення, узагальнення, концепти. Природньо, що одним із аспектів «західного» сприйняття і розуміння ісламу є прагнення виділити і сконцентрувати в одному стислому і водночас ємному визначенні найістотніші риси ісламу, оте «єство мусульманства».

Слід сказати, що західне ісламознавство дуже чітко усвідомило той факт, що іслам просто не вписується в межі такого поняття як «релігія» (точніше, в межі того, що вважається релігією в західній духовно-інтелектуальній традиції); іслам постав як дещо понад-релігійне, понад-світоглядне, щось тотальне у своєму функціонуванні, «матричне» щодо усіх сфер життя суспільства. Іслам – держава і сім'я, влада і політика, економіка й соціальна організація, освіта і етика, релігія і право. Тож надзвичайно поширеним і в принципі загально визнаним серед ісламознавців стає визначення ісламу як «способу життя». Численними інваріантами такого підходу стають дефініції ісламу як «нерозривної єдності релігії, культури, соціально-політичного ладу і способу життя», «релігії способу життя», «тотальної системи, яка охоплює життя людини і суспільства» і т.п.

Другим аспектом, який найчастіше акцентується при намаганні пояснити сутність, стійкість і вплив ісламу, феномен ісламу в цілому, є домінуючий в ньому нормативно-регулятивний дух і зміст, виразна «ортопраксичність» ісламу, його націленість на упорядкування і регулювання життєдіяльності спільноти одновірців, міцна сполученість (або не сполученість навіть, а нерозрізненість) релігійних, моральних і правових настанов аж до своєрідного синкретизму «етико-права». Нерідко іслам визначається фактично одним словом – «номократія» (запровадив Луї Гарде), тобто влада Божественного закону, законоустановча релігія, відданість Богові-Законодавцю.

Нарешті, ще один момент, який став предметом загостреної уваги ісламознавців і вихідною основою для концептуального осягнення ісламу, є генетично-закладена сполученість в ісламі релігійного і політичного начал. Звідси – визначення принципів особливостей ісламу в поняттях політичної науки. Так, Луї Масіньон вводить в обіг визначення ісламу як «егалітарної світської теократії»<sup>48</sup> («егалітарна» – бо всі мусульмани рівні перед Божим законом; «світська» – бо в ісламі відсутня церква і духовенство, тобто інститути «офіційного посередництва» між Богом і людиною, «теократія» – в тому сенсі, що верховна законодавча влада в ісламі належить виключно Богові), а численна когорта дослідників інтерпретує іслам в термінах

<sup>48</sup> Див.: Журавский А.В. Ислам / А.В.Журавский. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – С. 14.



«егалітаризму» й «волютаризму»<sup>49</sup>, «авторитаризму» й «унітаризму», «радикалізму» й «екстремізму», «джихадизму» і «халіфатизму» та ін.

Безумовно, всі означені вище аспекти, і не меншою мірою ще не означені – психологічні, культурологічні, ментальні тощо – є важливими шаблями сходження до розуміння сутності ісламу.

Але серед тих іманентних властивостей, що обумовлюють своєрідність буття і формо-виявів ісламу, у контексті нашого дослідження окремої розмови потребує та, яку ми попередньо визначимо як «максималізм». Йдеться про певний спосіб світорозуміння, світосприйняття і світоперебування, який тяжіє до певного максимуму в ідейному і практичному смислах, втілюється у загострене відчуття граничності, межовості в її найрізноманітніших виявах: від граничної тотальності й категоричності релігійної свідомості, переконання у завершеності, остаточності і вищості власної істини – до крайньої відданості й безкомпромісності заради досягнення покладених цілей, дихотомічності щодо інакшого (не мусульманського) світу. Підкреслимо, певні максималістські парадигми імпліцитно містяться в кожній релігійній системі вже через саму природу релігійності як такої, але оприсутнюються вони не стільки через віроповчальний, духовний зміст релігії, скільки через специфіку його освоєння на рівні буденної індивідуальної свідомості, з її когнітивною обмеженістю, неминучим спрощенням і «огрубінням» віровчення, вкоріненими стереотипами, чутливістю до навіювання, схильністю шукати прості й чіткі відповіді на складні запитання. Саме це, у сполученні і під впливом соціальних чинників призводить до того, що «земне втілення» найдуховніших релігійних настанов нерідко обертається на їх пряму протилежність – насильство, диктат, безжальність, «несвободу совісті».

Можливо, самий термін «максималізм» і не є найбільш вдалим і ємним, проте він позбавлений такої насиченості негативних конотацій, що властива переважній більшості понять, якими європейські ісламознавці звично таврують іслам. Колишній Генеральний секретар «Організації – Ісламська Конференція» М.Шатті неодноразово підкреслював: «...іслам для нас більше, ніж об'єктивний соціологічний параметр, більше, ніж абстрактне культурне значення, це – досвід існування, спосіб бути, боротися, сподіватися... Ми з великим сумом бачимо, що майже всюди у західному світі наша віра прирівнюється до хворобливого фанатизму, наша дисциплінованість зводиться до невмолимої обмеженості поглядів, а наша юрисдикція принижується до рівня архаїчного і варварського деспотизму».<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / Семюэль Хантингтон / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – С. 328.

<sup>50</sup> Цитата за: Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка / Н.В.Жданов. – М.: Междунар. отношения, 2003. – С. 85.

В кожному разі, європейським дослідникам надзвичайно важко досягнути іслам і відкрити його в усій повноті для широкого загалу вже з тих міркувань, що вони обмежені своїм дослідницьким інструментарієм, передусім – вимушені «підганяти» іслам під релігієзнавчі понятійні конструкції, вироблені в іншому (неісламському) культурному середовищі, і призначені здебільшого для концептуального освоєння іншого типу релігії (християнства).<sup>51</sup> З другого боку, інваріативність, складність та унікальність тих процесів, що відбуваються в релігійно-ісламському дискурсі, взагалі важко піддаються генералізації і є об'єктом триваючих теоретичних дискусій.

Звісно, спроба уникнути низки християноцентричних понять, на кшталт «фундаменталізму», «ревайвалізму», «радикалізму», «традиціоналізму», не сильно виправить наукову ситуацію, але дозволить, на нашу думку, хоча б дещо нейтралізувати їх напереддану критико-негативістську наповненість. Нездоланний європоцентризм, світський і секулярний світогляд, який у пострадянських умовах нашарувався на кризу вітчизняного ісламознавства, методологічну аномію і концептуальну дифузю стали значною перешкодою для розуміння і дослідження сучасних процесів, що відбуваються в ісламі і з ісламом. Принципова неможливість вписати іслам у локальну матрицю, задану історичним розвитком християнства, насамперед органічна сполученість в ісламі релігійного і політичного, сприймалася західним менталітетом як доказ його регресивності, відсталості і фанатизму; обумовила схильність зводити все багатство ісламу як способу життя до релігійного фундаменталізму та ісламізму, а фундаменталізм, у свою чергу, – до релігійного радикалізму та екстремізму. Поодинокі голоси апологетів ісламу (у тому числі, сучасного «політичного» ісламу) серед європейських дослідників та заклики до об'єктивності й неупередженості рідко знаходять відгук у науковому загалі і медіа-середовищі.

Вочевидь, подібна ситуація зберігатиметься ще тривалий час, і буде тим гострішою, чим динамічніше буде розвиватися світова мусульманська спільнота. Але, покладаючи за вихідні принципи релігієзнавчих розвідок неупередженість і позаконфесійність, варто почати, принаймні, з рефлексії над понятійно-термінологічним апаратом та відсторонення від стереотипізованих оціночних кліше.

Відтак, спробуємо виділити і узагальнити ті особливості ісламу, що фіксуються в понятті «релігійний максималізм».

Почнемо з того, що поняття «іслам» (Islam) має кілька значень. Найпоширеніший в західному дискурсі і, можливо, найнеточніший переклад з арабської – «покірність», більш адекватний – «довірення себе (віддання, ввірення, підпорядкування себе) Богові». Інше значення – «мир», «мирний», оскільки слова «іслам» і «салам» (що в перекладі означає «мир») мають

<sup>51</sup> Див.: Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма / А. Игнатенко // Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. – М., 2009. - № 11 (209). – С. 130 - 149.

спільний корінь і близькі за своїм філософським змістом. Таким чином, вже саме поняття «іслам» несе у собі цілу нашарованість сенсів.

Безумовно, духовним стрижнем ісламу є ідея єдиного Бога, абсолютної і безмежно досконалої трансцендентної сили. Як і кожна інша монотеїстична традиція, іслам має за своє вихідне і визначальне положення те, що Господь (*Аллах*) є Творцем світу і людини, а все суще є результатом і проявом Промислу Божого, однак, для ісламу характерне більш акцентоване, однозначне і беззаперечне постулювання єдності й одності Бога, певної «духовної вертикалі» між Богом і світом, Богом і людиною, що має абсолютний, «позадоговірний», надприродний і понадлюдський характер.<sup>52</sup> Ця обставина надає мусульманській духовній традиції та мусульманському менталітетові виразної специфіки – останній стає суцільно релігійним менталітетом, де нероздільне світське і релігійне, сакральне і земне, де кожен об'єкт, явище чи дія співвідноситься з його релігійно заданим смислом, у контексті значень, приписів і норм ісламу. Відтак мусульманин «мислить мовою ісламу», погляд на релігію «з боку» для нього є просто неможливим<sup>53</sup> (скажімо, ставлення до Корану як до пам'ятки культури, складеної і записаної людьми – неприпустимим і кощунним). Тож будь-які прояви зверхнього, легкого, гротескного, іронізуючого сприйняття базових ісламських цінностей (Книги, особистості Мухаммеда, культової практики) сприймаються надзвичайно гостро і обурливо.

Для ісламу притаманне відчуття невимірної онтологічної, етичної, гносеологічної дистанції між людиною і потойбічним Богом – настільки неподоланної, що до Бога незастосовні будь-які людські мірила і якості. Зрештою, це примушувало «вважати його рішення настільки неосязними для людського розуміння, його абсолютну всемогутність над його творіннями настільки безмежною, ...застосування критерію людської справедливості до його справ настільки неможливим, що проблема теодицеї як така взагалі відпадає».<sup>54</sup> Специфіка ісламу як типу релігійного світогляду і світовідчуття полягає в тому, що таке утвердження абсолютної супрематії і безмежної суверенності Бога стосовно людини набуває гіпертрофовано імперативного характеру, «прочитується» передусім в концептах владності, підпорядкованості, законослухняності тощо (а не в концептах, скажімо, «любові до Бога»,<sup>55</sup> «єднання з Богом»,<sup>56</sup> «стремлінням піднятися до

<sup>52</sup> Запад и Восток. Традиции и современность. Курс лекций для негуманитарных специальностей. – М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1993. – С. 162-163.

<sup>53</sup> Там само.

<sup>54</sup> Вебер Макс. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / Макс Вебер. Избранное. Образ общества.: пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – С. 185.

<sup>55</sup> що, до речі, заперечують більшість мусульманських богословів, посилаючись на неможливість обмеженої в бутті і недосконалої істоти відчувати ту силу любові, яка гідна безмежного і абсолютно досконалого Бога.

<sup>56</sup> Звісно, кожна релігія породжує і власну традицію містицизму, яка базується на інакшому духовному досвіді. В ісламському контексті це найвиразніше втілено у вченні і практиці суфізму. Однак, в даному разі йдеться про домінуючі інтуїції,

Творця» «сполучення Божественної і людської природи» тощо). Сутність добра для мусульманина – слухняність перед Божественним законом, довірливе і безсумнівне прийняття мудрого Божественного керівництва. Згідно аятів Корану, стосунки між Богом і людиною будуються на безкінечному милосерді з боку Бога і добровільній покорі й послуху з боку людини. Тож сенсожиттєвим стає неухильне слідування велінням Бога чи пророка, служіння й самозречення заради Творця. Відповідно, вищим ідеалом такого служіння є перетворення цілого світу, зануреного в гріх, язичництво, невігластво, заради Всевишнього і згідно його настановам.

У цьому зв'язку звернемо увагу на деякі аспекти, які можуть бути потрактовані як витокові інтуїції ісламу.

1) Іслам презентує не просто монотеїстичний світогляд, але світогляд із загостреним відчуттям своєї «довершеності» й «завершеності», «граничності», «остаточності» (пророцтва, місії, Божого Одкровення, Корану), певної «зламності» у стосунках між людством і Богом. Думається, таке самоусвідомлення ісламу як «останньої Божої спроби» повернути людство на істинний шлях, а мусульман як виконавців покладеної на них святої місії – генерувало в духовній атмосфері епохи, безумовно насиченій геополітичними, економічними, класовими інтересами, ще й специфічну духовно-релігійну складову – відчуття особливої відповідальності за реалізацію Божественних настанов, а відтак – і спрямовану на навколишній соціальний світ гіперактивність. Цінність дієвого, усердного, відчайдушного служіння Аллахові стає своєрідною «релігійною оболонкою» пасіонарності мусульман, яка хвилями виплескувалася в ході історичного розвитку мусульманської цивілізації. І саме ця особливість завжди заважала компаративістам однозначно віднести мусульманський світ до східного вектору світового розвитку і віднаходити в ньому «типові характеристики» Сходу (як-от аскетизм, відсторонення від мирського, містичний інтуїтивізм, суб'єктивізм, інертність та ін.), натомість примушувала говорити про близькість мусульманської та іудео-зороастрійсько-християнської соціально-економічної та суспільно-політичної етики. В контексті цих духовних традицій, як зазначає Ю.Павленко, «соціальна поведінка особи сприймається як високо значуща і для долі світу, і для майбутнього самої людини, котрій надана свобода вибору між добром і злом». Це передбачає установку на активну, раціонально-вольову позицію людини у ставленні до зовнішнього світу і право людини на перетворення довкілля у власних інтересах.<sup>57</sup> Зрозуміло, що подібна релігійна, етична та соціальна установка, саме через свій над-ціннісний для людини зміст, здатна втілюватися за певних умов в дії граничного, радикального, екстремістського характеру.

---

через те, ми залишаємо осторонь містичні традиції суфізму з їх надзвичайною своєрідністю.

<sup>57</sup> Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства / Юрій Віталійович Павленко. – К.: Либідь, 2001. – С. 286.

2) На всю історію формування та інституалізації ісламу сильний відбиток учинив його пуповинний зв'язок з іудео-християнською традицією, усвідомлення ісламської ідентичності рівним чином як через сполучення, так і через вирізнення з цього монотеїстичного річища. Будучи наймолодшою серед релігій, яким судилося стати світовими, іслам, однак, своєї молодості не усвідомлював, натомість ідентифікував себе із давньою авраамічною традицією, поверненням до витоків монотеїзму (*ad fontes*, «повернення до витоків»), яке заклало архетип буття ісламу взагалі на всі подальші століття його існування). Відмова іудейських та християнських громад підтримати діяльність Мухаммеда, яку той позиціонував як відродження початкового та істинного однобожжя, зцілення «зламаної гілки Ібрагіма (Авраама)»<sup>58</sup>, сприяла формуванню у мусульман гострого відчуття своєї духовної виключності, відмінності від інших монотеїстів, носіїв істинного й остаточного пророцтва в середовищі заблудлих «людей Книги».

Можна погодитися з висновком, що релігійна самоідентифікація Мухаммеда починається саме через співвіднесення його з авраамічною духовною традицією, з усвідомлення того факту, що Авраам, не будучи ні іудеєм, ні християнином, був уже віруючим в єдиного Бога, інакше кажучи, є і можлива релігія єдинобожжя «поза десятьма Мойсеєвими заповідями та євангельськими блаженствами».<sup>59</sup> Без цієї релігійної інтуїції та «історичного зсуву до витоків», можливо, і не було б ісламу в усій його своєрідності, і хтозна, що сталося б з хіджазьким суспільним рухом, якби він, не виборовши себе, потрапив у залежність від уже існуючих потужних монотеїстичних релігій, з їх багатим і складним духовним досвідом.

3) Етика ісламу побудована в координатах фаталістичної моделі. І акцентована нормативність етичної системи і жорстка регламентованість соціального буття людини в ісламській культурі – будуються на уявленнях про цілковиту залежність усього суцього від Абсолюту, який не допускає нічого випадкового, незнаного, хаотичного. Напередвизначеність долі і поведінки людини стверджується численними аятами Корану. Природньо, що від часів перших халіфів точилися спори щодо меж передзadanості долі і вчинків людини, проблеми особистого вибору і персональної відповідальності перед Аллахом, теодицеї тощо. Така полеміка між прибічниками абсолютного фаталізму і прихильниками хоча б помірної свободи волі спостерігалася, по суті, протягом усієї історії мусульманства – однак аксіологеми персоналізму, індивідуалізму, особистої свободи,

<sup>58</sup> Іслам визначає своє покликання – воскресити первинну й істинну релігію Авраама, а отже, обраним народом коліна Авраама мають стати арабські нащадки його сина Ізмаїла, замість єврейських нащадків його сина Ісаака (К. 46:9). Цей елемент націоналізму в ісламі був присутній від початку і значно посилювався, коли Мухаммед розширив територію своєї Мединської держави не тільки на Мекку, але на всю Аравію.

<sup>59</sup> Журавский А.В. Ислам / А.В.Журавский. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – С. 17.

безумовної цінності і буттєвої самостійності особистості не були і не стали ісламськими. Релігійний зміст ісламу невіддільний від віри у тотальну детермінованість життя людей, передвічну заданість їх долі.

4) Особливістю мусульманського віровчення і менталітету стає глибоке переконання в тому, що послане Господом арабському народу через пророка Мухаммеда Одкровення є не просто первісно-істинним і найдосконалішим у своєму словесному втіленні, але останнім і остаточним, яке самим своїм існуванням скасовує усі раніше передані Одкровення. Коран для мусульманської спільноти є головним і безсумнівним джерелом світогляду і світопрактики, компендіумом етичних, релігійних, правових, політичних норм, необхідних і достатніх для регулювання життя громади. Культ Корану набуває в ісламі винятковості й тотальності, а наявність Книги стає критерієм жорсткої диференціації релігій та їх сповідників.

Зазначені особливості раннього ісламу, з імпліцитно властивими їм елементами максималізму, визначили його релігійно-духовне обличчя в усі майбутні віки існування.

*По-друге*, до вихідних концептів «мусульманської ідеї» належить ідея громади одновірців як надетнічної, наддержавної цілісності, незалежної від конкретних форм державного устрою, та розуміння мусульманської ідентичності поза співвіднесенням із конкретною партією, соціальною верствою, етнічною чи конфесійною спільнотою, а у сенсі сакральної приналежності до «спасенної групи», найбільш правильного і вірного шляху, утвердженого «праведними попередниками» громади (*ас-саляф ас-саліх*). Відтак відмітною рисою мусульманського менталітету і суспільно-духовних традицій стає корпоративність – безпосереднім об'єктом регулятивного впливу ісламу є передусім праведна громада, умма, як цілісний колектив одновірців. Умма, отже, постає як специфічна форма соціальної організації надетнічного, надкультурного, надтериторіального типу, що згуртовує одновірців у єдину релігійну спільноту-об'єкт Божественного плану спасіння. Прототипом її завжди слугувала початкова мединська громада Мухаммеда, яка й досі лишається для мусульман ідеалом соціально-політичного об'єднання людей, згуртованих однією вірою.

В ісламі індивід ніби розчинюється в цілому – благочестя окремого індивіда визначається не стільки його персональним духовним подвигом, скільки участю у справах умми, інтегрованістю в життя спільноти; умма як колективний носій святості передбачає всеохопне регулювання соціального й особистого життя на основі шаріату, є соціальним і правовим гарантом для мусульман, основою їх самоусвідомлення.

Таке загострене відчуття спільнотності одновірців (виросле на ґрунті розриву й трансформації родинних і племінних зв'язків), універсальної сполученості мусульман понад інші ідентичнісні розбіжності посилює дію об'єктивних механізмів соціально-групової інтеграції – таких, як груповий фаворитизм, груповий егоїзм, груповий тиск, групова фасилітація, ефект поляризації, ефект емоційної підтримки, а разом з тим і неминуче – певну деіндивідуалізацію та стереотипізацію «групомислення» (Г.Теджфел,

М.Шериф), стандартизації сприйняття значень і смислів. Тож, з об'єктивної точки зору, феномен умми стає втіленням максималістськи-орієнтованої парадигми на рівні соціуму: власна спільнота сприймається як найкраща і найцінніша серед інших конфесійних (етноконфесійних, соціорелігійних) спільнот, перевага своєї групи та її членів в соціальному середовищі вбачається вже за фактом належності до неї.

*По-третє*, класичний іслам, який не розрізняє духовне і мирське, став цілокупністю, що рівним чином не відділяла релігійне, політичне, правове етичне, культурне начала тощо.

Зауважимо, що специфічною особливістю поширення та інституалізації ісламу, порівняно з іншими великими релігійними системами, стала генетична зрощеність процесів духовно-релігійного, ідейного протиборства (зіткнення особистої харизми пророка й проповідуваного ним вчення із домінуючими традиціями) та практики соціально-політичного реформування і творення нової правової системи. Мабуть, в історії і практиці жодної релігії проблема влади та її використання не стояла так гостро, як в ісламі. Ні Будда чи Ісус, ані Мойсей чи Заратустра не цікавилися соціально-політичним реформуванням суспільства як практичним завданням. Мухаммед, на відміну від них, є пророком, який прагне (чи був вимушений?) займатися політичними питаннями з цілком конкретною метою, яка мала і земне і священне значення – збільшити, згуртувати й упорядкувати спільноту одновірців: спершу – в умовах оборони і активного протистояння з іншівірними, потім – виконуючи завдання політичного єднання арабських племен і державотворення, згодом – заради розширення території впливу єдиної умми перед лицем Єдиного Бога. Нероздільність духовної і світської влади в особі Мухаммеда породжує специфічну форму мусульманської теократії, яка відтоді стає презентатором належного, правильного способу буття умми в світі. Показово, що після смерті Мухаммеда саме проблема влади стала причиною конфесійного розколу, потягла за собою тимчасову політичну дезінтеграцію, розпад мусульманської громади на ворогуючі етно-релігійно-політичні угруповання, спричинивши зрештою величезний вплив на політичну долю всього мусульманського світу (і – на формування політичної ідеології ісламу).

Зрощеність релігійного, політичного, етико-правового компонентів у мусульманському світогляді втілюється в цілому ряді надзвичайно міцних ідеологем та посилює як дихотомічність сприйняття світу широким загалом пересічних вірян («віруючий» – «невірний», «громадянин» – «негромадянин», «моральний» – «аморальний», «відданий» – «вірповідступник»), так і дихотомічність реалізованого на практиці суспільного улаштування (чітка відмінність між правами мусульман і немусульман, з градацією на «захищені» спільноти). Тож слухняність, відданість, дисциплінованість та інші норми етики взаємовідносин всередині спільноти отримували сенс не тільки моральних заповідей і обов'язків, але й політичних і правових імперативів. Держава в цьому разі постає не тільки як політичний, але й релігійний інститут, вона – носій єдиної релігійної ідеї,

виконавець завдання зміцнення і поширення віри. Іслам не визнає розбіжності між релігійною громадою і політичним співтовариством, немає окремого «кесарева» і «богова», всяка політична участь пов'язана з релігійною належністю. Відтак і зміна релігії в ісламському суспільстві – неминуче перетворюється з особистого, на суспільне, правове, громадянське і політичне питання. Завдяки ісламу і через іслам арабський етнос усвідомив себе як геополітичного суб'єкта і водночас отримав ідейну силу, що сприяла розширенню, інтеграції та відносній уніфікації контрольованого ним геополітичного простору. Ідеал динамічної державності у вигляді халіфату є актуальним по сьогодні, бо саме ця форма ідентифікації для мусульманського світу найбільше відповідає його історичним і цивілізаційним засадам.

Отже, політична і соціальна орієнтованість, притаманна ісламу від його найперших початків, стає невід'ємною частиною його духовного змісту. Як наслідок, те, що сьогодні західний менталітет сприймає як «політизацію релігії», для буття ісламу є органічним і природним, є перепрочитанням власної ідентичності.

**По-четверте.** Одна зі специфічних рис ісламського монотеїзму – це актуалізоване сприйняття Бога – Єдиного, Абсолюта, Творця, Промислителя, Судді, Милосердя, Істини – ще й як Законодавця. Роль права у мусульманській культурі важко переоцінити: воно не тільки визначило унікальні особливості мусульманської культури, а й дотепер є одним із головних захисних механізмів резистентності цієї культури іншокультурним, передовсім західним впливам. Ісламський закон – це компендіум ісламської думки, концентрований вираз мусульманського способу життя; нерідко мусульманські правознавці приймають *шаріат* як синонім ісламу, його концентровану сутність. Ісламському закону притаманний релігійно-тотальний характер: 1) як універсальна (за вірою мусульман – заповідана Богом) нормативно-санкціонуюча система він охоплює всі без винятку сфери життя; 2) релігійні та юридичні норми ісламу мають єдине джерело і схожу структуру, юридичні приписи ісламу по суті не відрізняються від культових, а культові є невід'ємною сферою правового регулювання.<sup>60</sup> Відсутність в ісламі «земного» законодавця призвела на практиці до присвоєння законодавчих і частково виконавчих функцій улемами, факіхами і муфтіями – знавцями богослов'я, переказу, закону, права і судовиробництва, що

---

<sup>60</sup> Злиття правових, релігійних та етичних засад в єдину цілокупність – принципово відрізняє іслам від християнства, яке не тільки розділяє етику і право, але й припускає можливість протиріччя, конфлікту між ними. Ідея – немислима для ісламу, де етична поведінка регулюється правом, а правова – розцінюється як релігійно-етична. Якщо християнське канонічне право ніколи повністю не заміняло співіснуючих з ним світських правових норм, то мусульманський світ аж до кінця XIX ст. не знав інших законодавчих систем, окрім шаріату. У переважній більшості сучасний мусульманських країн одна з перших статей конституції проголошує, що основою їх законодавства є шаріат.



наділені правом виносити авторитетні рішення зі спірних релігійно-правових питань.<sup>61</sup>

Тож відоме гасло, висунуте свого часу ідеологами «Братів-мусульман»: «Немає конституції, окрім Корану», що лишається дратуючою «червоною ганчіркою» для ліберально-демократичних політиків Заходу і десятиліттями слугує взірцем т. зв. «ісламського фундаменталізму», насправді органічно відповідає і «духові» і «букві» класичного ісламу.

**По-н'яте.** Одним із способів збереження самоідентичності мусульманської цивілізації та її адаптації до нових історичних, культурних, геополітичних викликів став традиціоналізм. Саме він ставав у більшості випадків релігійно-ідеологічною основою численних суспільно-політичних, політико-релігійних, громадянських рухів, течій, організацій, через які здійснювалася динаміка цивілізаційного розвитку. По теперішній час сунітський традиціоналізм, все частіше позначуваний у науковій літературі автохтонним терміном «салафізм» (араб. *салафійя*), належить до числа найвпливовіших мусульманських рухів, що визначають «обличчя» ісламського світу. На відміну від іудео-християнської традиції, традиціоналізм в ісламі постав абсолютно специфічним доктринальним, ідеологічним, політико-правовим явищем.

Феномен традиціоналізму в ісламі полягає в тому, що при загальному визнанні усіма мусульманськими течіями сакруму Корану і прикладу Пророка і водночас за відсутності єдиного і всеавторитетного, доктринально-творчого інституційного центру, практика «повернення до витоків ісламу» стає: а) поширеною, здійснюваною багатьма духовними лідерами в різних обставинах місця і часу; б) належною і навіть необхідною, як єдиний спосіб знайти правильні і безсумнівні відповіді на усі запити часу; в) ідеологічно плюральною, застосовною за відповідних умов для обґрунтування і апологетичних, і реформаторських, і радикальних поглядів, а відтак – і різноманітних форм соціально-політичної активності мусульман. Тож термін «традиціоналізм» стосовно сунітського ісламу має радше процесуальний, а не «ортодоксально-статичний» зміст: традиціоналізм набуває рис не стільки явища, скільки процесу, притаманного різним історичним епохам, теренам, субцивілізаційним ареалам.

Відсутність єдиного інституту «узаконення» догматів, єдиної і загальновизнаної богословської школи чи інституції, виключних прерогатив духовенства на тлумачення віровчення, єдиного очільника мусульманської умми чи загальноприйнятих авторитетів – все це в сукупності стає постійним

---

<sup>61</sup> Усі мусульманські правознавці єдині в тому, що Коран і Сунна як джерела права явно чи імпліцитно містять у собі відповіді на будь-які правові питання. Відтак завданням факіхів стало авторитетне вилучення цих відповідей. Поступово склалися особливі прийоми і методи подібного вилучення, що й були покладені в основу іджтихаду (букв. «велике старання», «благочестива усердність»), головним принципом якого стало – вирішувати нове у згоді зі старим, виведення рішення за прикладом колись вирішеного.

детермінуючим чинником і генератором «ісламського плюралізму». Формуванням громадської думки займалися релігійні діячі (улеми і факіхи), які, не маючи офіційного статусу в духовній ієрархії (за відсутності такої), являлися, по суті, приватними особами і свій авторитет здобували виключно релігійними знаннями. Думка такого духовного лідера та його школи, за умови прийняття халіфом, ставала «офіційною» на короткий відтинок часу, не будучи загальновизнаною і обов'язковою для всього мусульманського світу. З огляду на суперечливість джерельної бази, актуалізувалися найрізноманітні інваріанти тлумачення релігійних питань.

Таке функціонування традиціоналізму частково пояснює природу сучасного релігійного радикалізму в мусульманському середовищі. Зауважимо, що в науковому загалі зіткнулися дві полярні точки зору з приводу нарощення в сучасному світі тривожних процесів сполучення ісламської (чи квазі-ісламської) ідеології та екстремістської, терористичної практики. Прибічники першої візії певні у тому, що ісламу іманентно притаманні концепти і вчення радикального характеру, історично обумовлені способом життя і менталітетом арабських племен, в середовищі яких і формувався іслам, у всьому комплексі своїх базових релігійних, політичних, правових, сімейних інститутів. Прихильники альтернативної позиції вважають натомість, що кожне угруповання, яке здійснює екстремістські, насильницькі, терористичні акції і позиціонує себе при цьому як ісламське, – насправді таким не є, а лише прикривається, маскується «оболонкою» ісламу, маючи на меті цілком певні ідейні, політичні чи фінансові зиски. Тож на порядок денний висувається завдання вберегти справжній іслам як миролюбну й гуманну релігію від дискредитації і спотворення. Не відкидаючи категорично означені погляди (в кожному разі, аргументів на користь другої позиції немало і факти інструментального використання ісламу не піддаються сумніву), вважаємо, що причина історичного відтворення в мусульманському світі доктрин радикального характеру полягає, зокрема, у поліморфності традиціоналізму, який через специфіку свого функціонування слугує ґрунтом, в тому числі, і для радикально-максималістських інтерпретацій. При цьому, сучасний салафізм (як це буде показано у підрозділі 1.3.) трансформується, набуває транснаціональних рис і стає набагато складнішим і ширшим суспільно-релігійним явищем, аніж його попередні історичні форми.

*По-шосте.* Як вже зазначалося, для мусульманської ментальності притаманне переконання у нерозривності «духовного» і «дієвого» компонентів ісламу: для мусульман будь-які абстрактні теоретизування і доктрини абсолютно позбавлені сенсу, якщо їх не можна перенести у сферу практичної дії, використати для належного спрямування людського життя на ретельне виконання волі Аллаха, прискіпливе слідування Сунні Пророка та принципам, встановленим ісламської громадою.<sup>62</sup> Іслам, так само як і християнство, заявив про свою глобальну місію і покликання бути прикладом

---

<sup>62</sup> Максуд Р. Ислам. – Пер. с англ. В.Новикова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – С. 66.

для народів світу, засобом поширення та тріумфу Божого царства. Однак іслам кинув виклик не на рівні теологічних дискурсів та дебатів, його виклик був дієвий, практичний і політичний. Ісламським ідеалом було створити світ, в якому за мусульманського правління був би покладений край ідоловклонінню та багатобожжю, а всі люди Книги могли б жити в суспільстві, регульованому та захищеному мусульманською владою.

Втім, історична конкретика безжална: блискавичне поширення ісламу відбувалося початково як політична, територіальна та економічна експансія, а не через потужний релігійно-культурний вплив, здатний швидко перемогти багатостолітні релігійні традиції, що визначали духовне життя цивілізаційного поясу Євразії та Північної Африки. (Найперші історичні походи ісламу принесли перемоги, отримані силою меча, а не місіонерства: в 635 році впав Дамаск, 638 р. – Єрусалим, 642 р. – мусульманськими воїнами захоплений увесь Єгипет, далі – Ірак, а за ним більша частина Центральної Азії, 649 р. – Кіпр, протягом 645-653 рр. захоплені Родос, Азербайджан, Вірменія, Грузія, Афганістан і Персія... Менше, ніж за століття, велетенські території від Марокко й Іспанії до Індії стають теренами єдиної держави, де всі привілейовані і владні посади займають араби-мусульмани).

Очевидно, що витoki такої експансійності слід шукати не в ідейному змісті ісламу (або не тільки в ньому), але і в самому способі функціонування тогочасного арабського суспільства. Його ознаками були: тривала відсутність державності (причому в геоаралі, де інститути держави існували не одне тисячоліття); панування свавілля і сили у міжплемінних відносинах, безперервна черега війн, яка тягнеться через всю доісламську історію арабів; культ здобичі як засобу до існування, перетворення грабунку на особливе і визнане «ремесло»; низький статус в соціальній ієрархії осілого способу життя, землеробства; домінування інститутів племінного суспільства – влади родової верхівки, клановості, кровної помсти, звичаєвого права тощо.<sup>63</sup> Цими обставинами напевне не можна нехтувати, оцінюючи соціокультурні передумови і середовище генезису ісламу, який формується водночас і як духовно-релігійний протест проти існуючих реалій, і як їх «віртуальний зліпок», відображення у релігійній формі пануючих історичних обставин та архетипів етноментальності.

Потреба у розширенні земель та підвладних територій є цілком закономірною у разі, коли основою існування та відтворення соціальної системи є не стільки продуктивне виробництво, скільки зовнішні матеріальні та фінансові джерела (податки, мита, здобич, захоплені ресурси тощо). І справа тут не в суб'єктивних та упереджених оцінках: історичні факти не лишають жодного сумніву саме в експансійному характері утворення Арабського халіфату.

З цієї точки зору, релігійне вчення і пророцька місія Мухаммеда могли бути вдалимi в тих історичних обставинах лише за умови, якщо вони давали

---

<sup>63</sup> Див.: Агрономов А.И. Джихад: «священная война» мухамеддан / А.И.Агрономов. – М.: Издательство «Крафт +», 2002. – С. 8-9.

можливість такого їх розуміння й інтерпретації, які пояснювали і певним чином виправдовували (а відтак і наповнювали ціннісним сенсом, нормували) експансійну практику. Це і знайшло своє втілення у вченні про боротьбу в ім'я Аллаха і «джихад меча». Оговоримо, що ідея «джихаду» – настільки важлива концептуальна частина ісламу, що її значущість корелюється зі «стовпами віри». Причому, серед усіх аспектів ісламу саме вчення про джихад зазнає найбільш викривлених і хибних інтерпретацій. (Цьому питанню спеціально присвячений підрозділ «Концепція джихаду в ісламі та способи її застосування»). З огляду на це, уточнюємо, що нижче йтиметься лише про один із багатьох аспектів джихаду, відомий ще як «малий» джихад.

В силу наявності різних ідейних шкіл, суперечності письмових джерел, сумнівів у достовірності певних хадисів, важко стверджувати, що взагалі існує загально визнана «класична доктрина» джихаду. Більшість ранніх тлумачників ісламу зійшлися в думці, що обов'язком кожного мусульманина є участь у священній боротьбі, яка розглядалася радше як засіб поширення ісламу або як оборонний, превентивний захист від нападу. Цитати з Корану та ісламського Переказу (особливо мединського періоду) свідчать, що священна боротьба – не тільки обов'язкова для кожного мусульманина, але є особливою чеснотою, за яку мусульманин може розраховувати на духовне схвалення Аллахом, прощення гріхів, повагу одновірців і навіть на матеріальну винагороду у вигляді трофеїв. Однак, уже в ранній період поширення ісламу не було єдиної точки зору щодо обов'язковості джихаду для мусульманської громади. Така невизначеність лишається константною: адже в ісламі зрештою відсутні механізм чи інстанція, яка б могла поставити крапку в дискусії відносно богословських тлумачень, або ж запропонувати загальноприйнятне рішення.

Міркуючи про особливості «пророцької релігії», Макс Вебер підкреслював, що прямий зв'язок між завданнями служіння релігії і боротьбою з невір'ям з'являється тільки в ісламі (проте ця концепція була відсутня в усіх релігійних вченнях Азії, крім зороастризму, але і там опосередковано). На думку Вебера, попередником і взірцем для Мухаммеда в цьому сенсі було вчення іудаїзму, яке імпліцитно містило ідеологему про те, що священна війна дозволяє «народу Ізраїлю» утвердити серед ворогів свій престиж, вивищитися над усіма, хто відтоді мусив служити Ягве. «Мухаммед, - вказує Вебер, - вивів з цього вимогу релігійної війни аж до підкорення невірних політичній владі та економічному пануванню віруючих в Аллаха».<sup>64</sup> Важко погодитися з класиком, що цю вимогу «вивів» саме Мухаммед і що подібна ідея від початку мала характер «вимоги», але практика помухаммедових часів засвідчила, що панування над «невірними» вимагало не стільки їхнього навернення в іслам, скільки політичного

<sup>64</sup> Вебер Макс. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / Макс Вебер. Избранное. Образ общества.: пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – С. 143.

підкорення народів, що сповідують чужі релігії, та обкладання їх податками, забезпечення ісламу та мусульманам найвищого суспільного престижу.

Досягши домінуючого суспільного статусу, іслам, утім, століттями демонстрував досить високу міру толерантності (в кожному разі, незрівнянно вищу за ту, на яку спромоглося в аналогічні історичні часи християнство). Разом з тим, не можна не визнати, що у ранньому ісламі формується специфічна концепція спасіння, в якій синкретично сполучені обіцянка світового панування і мусульманського раю, нагороди за участь у війні проти невірних і надії на звільнення від гноблення і страждань. Ті елементи раннього ісламу, які надавали йому характер етичної релігії спасіння, у масовій свідомості відсувалися на маргінеси, доки іслам залишався релігією добровільно чи вимушено втягнутої у військові дії спільноти.<sup>65</sup> При цьому «священна»<sup>66</sup> війна на виконання заповідей Господніх, війна за віру, завжди відокремлюється від усіх інших, суто світських військових заходів. Як наслідок, виникала і своєрідна «теодицея смерті» щодо членів мусульманської спільноти, релігійного братства – ставлення до смерті на війні, як до сповненої смислу священної дії, своєрідного способу переживання близькості до Бога. Цінність життя доповнилася цінністю смерті. Усі ці «виточені» в горнилі ісламу концепти ставали запотребованими кожен раз, як тільки внутрішні чи зовнішні конфлікти спонукали до активних соціальних дій широкі маси мусульманства.

Відтак ставлення ісламу до світової спільноти – активне. Ідеологема поширення ісламу як релігійного обов'язку і місії умми та ісламської держави є інспірацією на суспільно-релігійну активність. Звісно, що ця священна за своїм походженням спонука на практиці нерідко веде до наслідків, далеких від духовного змісту ісламу. Слід зазначити, що західні політологи майже одностайно констатують неможливість цілком і повністю вписати систему поглядів ісламу, найперше з питань війни і миру, в сучасну демократичну модель міжнародних відносин. Така неможливість, з одного боку, пояснюється неуніверсальним характером західних взірців, під які в принципі не можна підігнати усе розмаїття соціокультурних традицій людства. Але, з іншого – разючою відмінністю між істинами, проголошеними в священних для ісламу джерелах, і щоденною реалізацією цих істин у політичній практиці. Дуже хотілося б вірити, відмічає М.Жданов, що за вченням ісламу – війни мусять бути виключно превентивними й оборонними, що іслам завжди стоїть на боці миру, виступаючи проти війн та агресій за мир і гуманізм. Проте – це лише один серед можливих підходів сучасного багатолікого ісламу до проблеми війни і миру.<sup>67</sup> Чимало

---

<sup>65</sup> Там само. – С. 144.

<sup>66</sup> Мусульманські богослови наполягають, що словосполучення «священна війна» - не автентичне для ісламу, відсутнє в священних текстах і пов'язане за своїм походженням з християнською традицією.

<sup>67</sup> Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М.: Междунар. отношения, 2003. – С. 85.

мусульман зовсім не прагнуть доводити, що поняття джихаду має миролюбний контекст, і, посилаючись на тексти Корану і Сунни, не збираються приймати ненасильницьку інтерпретацію джихаду, в жодному разі не сумніваючись в істинності своєї позиції. Визнаємо, множинність інтерпретацій робить джихад дуже зручною концепцією мобілізації суспільства під зеленим прапором ісламу. Головно через те, що він а) позиціонується як спільний обов'язок, земна місія умми або держави; б) має не тільки мобілізуючий, а й виправдовувальний і ціннісний характер, вище санкціонування в ім'я істини і верховенства слова Аллаха; в) через широкість і суперечливість трактувань може бути поширений на будь-які дії або засоби.

Ідея джихаду, отже, стала джерелом комплексної філософії дії, здатної продукувати світоглядні максими і сильні спонукальні мотиви, придатні для інструментального використання в політичних цілях (при потребі на цьому ідейному ґрунті можна зростити все – і концепцію захисту ісламу від політичної та ідеологічної агресії Заходу, і концепцію рятування світу, який спрагло очікує «ісламської панацеї» від своїх проблем, і концепцію відродження чистоти ісламу часів Пророка та мединської умми, і концепцію військово-політичної стратегії і тактики в сучасних умовах, і...).

Таким чином, перелічені вище особливості, які в цілісній єдності втілюють унікальність ісламу в царині релігійного досвіду людства, разом з тим є презентаторами релігійно-максималістської парадигми, здатної ідеологічно детермінувати радикалізацію свідомості й діяльності. Їх щиросердне сповідування або ж інструментальне використання по сьогодні є відмітною рисою мусульманського середовища.

### **3. Ісламський традиціоналізм у контексті глобалізаційних процесів**

**Іслам в умовах глобалізації.** Суннітський традиціоналізм, позначений у науковій та апологетичній літературі терміном «салафізм» (араб. *салафійя*), належить до найвпливовіших сучасних мусульманських рухів, який декларує принципову визначеність ісламського віровчення виключно Кораном і Сунною. Віроповчальні доктрини, вироблені традиціоналістами протягом багатьох століть, виступають як вагома основа багатьох ідеологічних течій, суспільно-політичних організацій, військових та громадянських рухів. Започатковане Мухаммадом ібн 'Абд аль-Ваггабом (1703-1791 рр.) та його послідовниками релігійне відродження, яке мало суттєве значення для історичного розвитку Близькосхідного регіону, сприяло появі Королівства Саудівська Аравія, релігійні кола якого істотно впливають на мусульманську умму всього світу. Поширення традиціоналістичних поглядів, обґрунтованих численними посиланнями на середньовічні тексти, виявляється практично в усіх регіонах розселення сповідників ісламу, формуючи світоглядні

орієнтири мільйонів осіб. Успадковані від Середньовіччя й ре-інтерпретовані уявлення про реалізацію віроповчальних норм ісламу в політиці, економіці та інших сферах суспільного життя виступають реальними чинниками, історичну роль яких не лише на Близькому Сході, а й загалом у світовій геополітиці важко перебільшити.

За таких умов цілком зрозумілим стає той факт, що корпус апологетичних текстів ісламського традиціоналізму, широко представлений у сучасному релігійному середовищі, став предметом уваги ісламознавців різних країн ще в середині минулого століття. Визріває низка актуальних наукових запитів, зокрема й тих, що стосуються потенційного впливу традиціоналізму на розвиток не лише мусульманських, а й західних суспільств, де постійно зростає чисельність сповідників ісламу. З іншого боку, відкритою залишається й проблема того, наскільки салафізм здатний адаптуватись до гіпердинамічних змін сучасного світу та які саме доктрини можуть зазнати змін у цьому процесі.

Серед чималої кількості підходів, спрямованих на вивчення впливу глобалізаційних процесів на релігію загалом, виокремлюються дві загальні позиції. Окремі науковці схильні розглядати глобалізацію як вагому підставу міжрелігійної взаємодії, яка, спираючись на «загальнолюдські» цінності, забезпечить мирне співіснування різних світоглядів, створить умови для більш ширшого та відкритішого розуміння власної ідентичності. Інші дослідники, критичніше оцінюючи природу глобалізаційного процесу, наголошують на негативних наслідках уніфікації культурних цінностей різних цивілізацій, стверджуючи, що в дійсності відбувається не стільки взаємоінтеграція, скільки витіснення одних культур іншими. Так, глобалізація може розглядатися як «вестернізація», тобто нав'язування т.зв. «західних» цінностей, зокрема й політичних.

Не можна не згадати й альтернативний підхід, на якому наголошують деякі мусульманські автори. Американський дослідник А. Акбар розглядає сам іслам як глобалізаційне явище, де інтегровані різні культурні та економічні феномени. Такою, на його думку, була ісламська цивілізація доби Середньовіччя, де функціонувала загальноновживана арабська мова, існували спільна правова та економічна система, розвивалася єдина, забарвлена релігією культура.<sup>68</sup> Опис процесів, які нині мають назву «глобалізаційних», зустрічається й у працях деяких середньовічних арабських мислителів, зокрема 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна (1332-1406 рр.).<sup>69</sup> Отож, деякі

<sup>68</sup> Akbar, A. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today [Текст] / A. Akbar // The Middle East Journal. - 2002. — Vol. 56. — No. 1. — P. 20-45.

<sup>69</sup> Якубович М. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна [Текст] / М. Якубович // Іслам і сучасний світ. Роботи учасників другого та третього всеукраїнських конкурсів ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського ; [ред. М. Кирюшко]. — К.: Ансар Фаундейшн, 2009. — С. 243-263.

мусульманські автори намагаються дати помірковану оцінку сучасним політичним та економічним процесам, наголошуючи не просто на допустимості відповідних ісламу глобальних змін, а навіть на їх необхідності задля «спільного інтересу» (*масляха*) мусульманської *умми*. Стрімкого поширення набуває т.зв. «ісламський банкінг»<sup>70</sup>, активно розвивається «мусульманський» сегмент Інтернету та медіа-комунікацій загалом, з'являється все більше різних виробів категорії *халяль* («дозволене»).

У межах означених позицій по-різному розглядається й питання про те, яким саме чином релігія включається у глобалізаційний процес, адже сама «глобалізація» апріорі виявляється швидше як «позитивний» (економічний, політичний), ніж «ідеальний» (світоглядний) процес. Як свідчать різні академічні підходи до вивчення проблеми, релігія як феномен історичного розвитку людського суспільства може осмислюватись крізь призму характерної самостійності, впливаючи, в залежності від обставин, на інші сфери людського буття.<sup>71</sup> За таких умов релігійні явища (у тому числі й пов'язані з глобалізацією) здатні позиціонуватися виключно як маркери різних функцій соціального розвитку.

Виходячи з таких передумов, соціально-політичні доктрини, проєктовані у поле зорієнтованої на віру метафізики, розглядаються деякими теоретиками релігієзнавства виключно як набір прагматично орієнтованих символів, «фікцій» (*fictions*).<sup>72</sup> Проте, як показують окремі дослідження, прихильники обох теоретичних позицій (як феноменологічної, так і соціологічної) однозначно констатують все більший вплив сучасних медійних технологій на релігійну свідомість віруючих. Доступність електронних версій текстуальних першоджерел віровчення, історичних коментарів та інших документів дозволяють зацікавленому сповіднику більш широко та більш критично розглянути власну віроповчальну традицію, налагодити зв'язки зі своїми однодумцями (наприклад, крізь соціальні мережі), взяти анонімну участь в актуальних дискусіях (користуючись численними форумами) та ін. Таким чином, у соціальному аспекті засоби масової комунікації функціонують як посередник між «текстуальною» складовою релігії, тобто сукупністю доктринальних позицій, та «реальною» дійсністю, сферою практичної адаптації віровчення.

Оскільки в цьому розділі мова йтиме про мусульманський традиціоналізм (*ас-салафійя*), де вагому роль відіграє присутність у релігійному дискурсі історико-екзегетичних матеріалів, видається, що

<sup>70</sup> Islamic finance assets may top one trillion dollars [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=islamic-finance-assets-may-top-one-trillion-dollars-2010-06-14>.

<sup>71</sup> Waardenburg, J. Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions [Текст] / J. Waardenburg. — Paris : Walter de Gruyter, 2007. — P. 2-28.

<sup>72</sup> Cordry B. A Critique of Religious Fictionalism [Текст] / B. Cordry // Religious Studies. — 2010. — No. 46. — С. 77-89.



найбільш адекватним підходом для оцінки цього складного феномену буде відмова від широко репрезентованих у науковій літературі традицій — як культурного редукціонізму, обмеженого дескрипцією проголошуваних традиціоналістами доктрин, так і європоцентризму, прихильники якого розглядають соціально-політичні вчення ісламу виключно як «фікцію», потенційно загрозливу для «глобальної безпеки»<sup>73</sup>.

Як справедливо відзначає Г.Марранчі, після трагічних подій 11 вересня 2001 року з'явилося чимало псевдонаукової та публіцистичної літератури, присвяченої тематиці мусульманського «фундаменталізму».<sup>74</sup> Наприклад, вже наприкінці 2001 року, тобто заледве через три місяці після згаданих подій, у італійському видавництві «Antares Editrice» з'явилася книга М.Феррері та М.Мінео із красномовною назвою «Терор, що йде від ісламу. Ісламський тероризм вчора й сьогодні».<sup>75</sup> Як свідчать каталоги Інтернет-магазинів, видання залишається популярним і досі. Коротко виклавши історію політичного терору та ізраїльсько-арабських війн, автори популярно розповідають про віровчення та розвиток ісламу.<sup>76</sup> Інша половина книги цілком присвячена терактам 11 вересня, біографічним подробицям життя Усами бін Ладена, виникненню «Талібану» та інших мусульманських воєнізованих рухів ХХ ст.<sup>77</sup> Оскільки за приблизно такою ж схемою будується й багато інших праць, у малознайомих із темою читачів (а саме на таку аудиторію ринок спрямовує подібні «дослідження») складається враження, що феномен, означуваний авторами як «ісламський тероризм» виступає в якості закономірного розвитку ісламу, і що *джігад* у популярному, західному розумінні — це ледь не єдина мета ісламського віровчення. Не заперечуючи того факту, що згадані авторами мусульманські рухи справді декларують війну проти своїх опонентів як спосіб вирішення соціально-економічних та політичних проблем мусульман в різних регіонах світу, вкрай важко погодитись із однозначністю вказаного підходу, для якого характерні спрощення та безпідставні узагальнення.

Широкого розповсюдження набуло й чимало релігійно маркованих понять типу «джігадізм», «політичний іслам» та «ісламський тероризм», легальність яких досі залишається предметом гострих дискусій. Більшість представників наукових кіл, навіть визнаючи смислову обмеженість та політичну ангажованість цих термінів, наголошують на класифікаційному ефекті їхнього вжитку, що нібито дозволяє відокремити іслам як релігійну систему від тих чи інших політичних процесів. Натомість мусульманська

<sup>73</sup> Cordry, B. A Critique of Religious Fictionalism [Текст] / B. Cordry // Religious Studies. — 2010. — No. 46. — P. 85.

<sup>74</sup> Marranci, G. Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism [Текст] / G. Marranci. — Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009. — P. 51-78.

<sup>75</sup> Ferreri, M., Mineo, M. Il Terrore Viene Dall'Islam: Il Terrorismo Islamico Ieri e Oggi [Текст] / Ferreri M., Mineo M. — Palermo : Antares Editrice, 2001. — 155 p.

<sup>76</sup> Див.: Там само. — P. 11-17, 18-56, 57-89.

<sup>77</sup> Там само. — P. 90-152.

апологетика оцінює атрибуцію предикату «ісламській» до різних негативних явищ критично, паралельно стверджуючи, що немає реальних підстав ділити іслам окремо на «політичний», «економічний», «світський», «радикальний» тощо<sup>78</sup>.

Намагання протиставити одні витлумачення ісламського віровчення іншим як більш «правильним», ігнорування автохтонного ісламського тезаурусу релігійних понять, нерозуміння розвинутих у мусульманській культурі співвідношень релігійного та політичного та багато інших недоліків, характерних для європоцентричного підходу, характеризують і вивчення салафізму — суннітського традиціоналізму. Погоджуючись із певною невизначеністю у різних контекстах вжитку означеного поняття, ми спробуємо дати загальну оцінку сучасному розвитку цього надзвичайного складного та багатогранного феномену ісламської релігійної культури, розглянувши, серед іншого, історико-соціологічне та доктринальне коріння розвитку традиціоналізму, а також його характерні вияви в умовах глобалізаційних процесів у релігійному середовищі.

**Поняття «мусульманський традиціоналізм» у релігієзнавчій літературі.** Оскільки відродження мусульманського традиціоналізму відбувалося у новочасний період, значимість цього феномену привернула увагу дослідників лише у ХІХ столітті. Одним із перших європейських науковців, хто звернув увагу на відродження салафізму, був видатний український вчений Агатангел Кримський (1871-1942 рр). У короткій статті, вперше опублікованій 1912 року, дослідник дав цілком справедливую оцінку *ваггабізму* як суннітського руху, що закликає до неухильного виконання релігійних норм такими, якими їх бачив Пророк та його сподвижники.<sup>79</sup> Дещо пізніше, вже у 30-их роках, виходить друком стаття німецького сходознавця Й.Фука, в якій мусульманський традиціоналізм (*traditionalismus*) розглядається як цілісна й неперервна традиція, пов'язана із розвитком мусульманського права.<sup>80</sup>

На істотних зв'язках між середньовічним салафізмом та новітнім ваггабізмом наголошують і сучасні західні дослідники, зокрема А.Далляль<sup>81</sup>, Д.Коммінс, В.Грехем, Б.Гайкель, Л.Скотт,<sup>82</sup> а також чимало східних авторів —

<sup>78</sup> Джа'ман А. Мусталяхат аль-'Іслам фі ль-'Аср аль-Хадір [Текст] / А. Джа'ман // Ан-Нашра. — 2007. — No. 39. — С. 39-43.

<sup>79</sup> Крымский А. Е. Ваххабиты [Текст] / А. Е. Крымский // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. — 1913. — Т. 4. — Отд. 2. — С. 55-57.

<sup>80</sup> Fuck J. Die Rolle des Traditionalismus im Islam [Текст] / J. Fuck // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. — 1939. — No. 93. — P. 1-32.

<sup>81</sup> Dallal A. Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought [Текст] / Ahmad Dallal // Islamic Law and Society. — 2000. — Vol. 7. — No. 3. — P. 325-358.

<sup>82</sup> Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia [Текст] / David Commins. — New York: Tauris, 2006. — 276 p.; Graham William A. Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation [Текст] / William A. Graham // Journal of Interdisciplinary

А.Абу Тама, А.Аз-Зунайді, М.'Аммара, С.Сіллі, М.Хільмі.<sup>83</sup> Концептуальний погляд на мусульманський традиціоналізм як своєрідну мусульманську «ортодоксію», що сягає корінням часів Пророка, загальноприйнятий також в апологетичних колах, зокрема саудівських<sup>84</sup>.

Відомим є той факт, що організація мусульманської релігійної практики не передбачає існування будь-яких інституцій, схожих на католицьку чи православну церкву в християнстві. А тому поняття типу «ортодоксія», «правовір'я» чи іншого роду терміни, які позначали б мейнстрім релігійного життя, навряд чи можуть адекватно відобразити повноту соціального буття сповідників ісламу. Утім, як відзначає іспанська дослідниця мусульманських доксографій М.Фіерро, термін «ортодоксія» може бути вживаний стосовно суннітського ісламу, але в «динамічному», а не «статичному» розумінні. Оскільки сунніти постійно апелюють до спадщини раннього ісламу, «ортодоксальність» набуває рис не стільки явища, скільки процесу<sup>85</sup>, характерного для різних історичних періодів, географічних та цивілізаційних меж.

Квінтесенція такого підходу відображена у численних хадісах: «Я залишив вам дві речі. Якщо ви будете триматись їх, то ніколи не зійдете з прямого шляху: Боже Писання та мою Сунну», «Слухайтеся та коріться, навіть якщо [правителем] буде чорношкірий раб. Хто з вас проживе довго, той побачить великі протиріччя, тож тримайтеся моєї сунни та сунни праведних халіфів. Схопіться за це щонайміцніше, адже з'являться

---

History. — 1993. — Vol. 23. — No. 3. — P. 495-522.; Haykel Bernard. Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani [Текст] / Bernard Haykel. — NY : Cambridge University Press, 2003. — 265 p.; Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam [Текст] / Lucas Scott // Islamic Law and Society. — 2006. — Vol. 13. — No. 3. — P. 289-324.

<sup>83</sup> Абу Тама, Ахмад. Накд калям аль-муфтарін 'аля ль-ханабіля ас-салафійїн [Текст] / Ахмад Абу Тама. — Доха: Мактаба ібн аль-Кайїм, 1993. — 147 с.; Аз-Зунайді, 'Абд ар-Рахман. Ас-Салафійя уа кадайя аль-'аср [Текст] / 'Абд ар-Рахман аз-Зунайді. — Ар-Ріяд : Дар Ішбілійя, 1998. — 653 с.; 'Аммара, Мухаммад. — Ас-Салафійя [Текст] / Мухаммад 'Аммара. — Сус: Дар аль-Ма'ріф, 1994. — 55 с.; Ас-Сіллі, Сайїд 'Абд аль-'Азіз. Аль-'Ақида ас-салафійя байна ль-імам ібн Ханбал уа імам ібн Таймійя [Текст] / Сайїд 'Абд аль-'Азіз ас-Сіллі. — Аль-Кагіра : Дар аль-Манар, 1993. — 398 с.; Хільмі, Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі [Текст] / Мустафа Хільмі. — Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 2005. — 262 с.

<sup>84</sup> Аль-Фаузан, Саліх бін Фаузан. Аль-Іршад аля Сахіх аль-'Іттікад [Текст] / Саліх бін Фаузан аль-Фаузан. — Ар-Ріяд : Ар-Ріясату ль-'Амма лі ль-Ідарату ль-Бухусі ль-'Ільмійя уа ль-Іфта' уа д-Да'ува уа ль-Іршад, 1990. — 314 с.; Ібн 'Усаймін, Мухаммад. Шарх кітаб ас-Сійаса аш-Шар'ійя лі Шейх аль-Іслям ібн Таймійя [Текст] / Мухаммад ібн 'Усаймін. — Бейрут : Дар ібн Хазм, 2004. — 486 с.

<sup>85</sup> Fierro Maribel. Religious Dissension in al-Andalus: Ways of Exclusion and Inclusion [Текст] / Maribel Fierro // Al-Qantara. — 2001. — No. XXII. — P. 464.

запроваджені справи, а кожне нововведення – омана!»<sup>86</sup>. Полемізуючи із іншими напрямками ісламу, сунніти підкреслювали свою прихильність чотирьом «праведним халіфам», Абу Бакру (632-634 рр.), 'Умару (634-644 рр.), 'Усману (644-656 рр.) та 'Алі (656-661 рр.), фактично розглядаючи політичне питання як важливу підставу для визначення «ортодоксальності». Згодом, вже у добу активних теологічних дискусій, набула свого завершеного вигляду й віроповчальна доктрина, відображена, зокрема, у «Віросповіданні» Абу Джа'фара ат-Тахауі (853-933 рр.).<sup>87</sup>

В автохтонній релігійній термінології, вживаній представниками суннізму, «ортодоксія» позначається терміном *агль ас-сунна уа ль-джама'* («прихильники Сунни та громади»). Слід, утім, зауважити, що поняття «громада», триматись якої закликає у численних хадісах сам Пророк, витлумачувалося апологетами суннізму по-різному. Хадісознавець Абу 'Іса ат-Тірмізі (824-892 рр.), наприклад, розумів під *джама'* «правників, вчених та знавців хадісів», згадуючи й перших двох халіфів та інших релігійних авторитетів.<sup>88</sup> Андалузський доксограф Абу Ісхак аш-Шатибі (пом. 1388 р.) нараховує п'ять інтерпретацій цього важливого поняття: «мусульмани загалом, які протистоять ересям», «правники-муджтагіди», «сподвижники Пророка», «усі прихильники ісламу», «мусульмани, які коряться одному еміру». Сам аш-Шатибі робить наступний висновок: «*джама'* позначає зібрання навколо імама, який тримається Писання й Сунни. Зрозуміло, що зібрання навколо того, хто суперечить Сунні, виходить межі поняття *джама'*»<sup>89</sup>.

Керуючись такими принципами, суннітські апологети й доксографи не розглядали *агль ас-сунна аль-джама'* як неподільну «ортодоксію», але підкреслювали внутрішній поділ. 'Абд аль-Кагір аль-Багдаді (980-1037 рр.), наприклад, поділяв суннітів аж на вісім «категорій» (*аснаф*).<sup>90</sup> Утім, кожна «категорія» ототожнювалася 'Абд аль-Кагіром з певним родом діяльності (наприклад, теологи-муттакаліми, правники, бійці-мурабіти, граматика, екзегети), а не з утворенням окремої «секти» (*фірка*). Найширше доксограф розповідає про представників мусульманського права (*фікх*), які, серед іншого, «славлять праведних попередників (*ас-саляф ас-салих*) громади».<sup>91</sup> До найвідоміших представників цієї групи аль-Багдаді відносить імамів-

<sup>86</sup> Ібн Абд аль-Барр. Джаміу' байан аль-'ільм уа фадлі-гі [Текст] / Ібн 'Абд аль-Барр ; [ред. А. Зугайрі]. — Ар-Ріяд : Дар ібн аль-Джаузі, 1994. — С. 1151.

<sup>87</sup> Ат-Тахауі, Абу Джа'фар. Байан 'ақида агль ас-сунна уа ль джама' [Текст] / Абу Джа'фар ат-Тахауі. — Бейрут : Дар ібн Хазм, 1995. — 32 с.

<sup>88</sup> Абу Му'аз, Тарік. 'Ақида агль ас-сунна уа ль-джама' лі ль-імам Абу 'Іса ат-Тірмізі [Текст] / Тарік Абу Му'аз. — Ар-Ріяд : Дар аль-Ватан, 2000. — С. 51-57.

<sup>89</sup> Аш-Шатибі, Абу Ісхак. Кітаб аль-'Іттісам [Текст] / Абу Ісхак аш-Шатибі ; [ред. Абу 'Убайда Аль Сулайман]. — [Б.м.]: Мактаба ат-Таухід, [Б.д.]. — Т. 3. — С. 311.

<sup>90</sup> Аль-Багдаді, Абу Мансур. Аль-Фарк байна ль-фірак [Текст] / Абу Мансур аль-Багдаді ; [ред. Мухаммад 'Усман]. — Аль-Кагіра : Мактаба ібн Сіна, 1988. — С. 272.

<sup>91</sup> Там само.

*муджтагідів*, тобто епонімів різних мазгабів та їхніх учнів – Маліка (712-796 рр.), Абу Ханіфу (699-767 рр.), Ахмада ібн Ханбала (780-856 рр.), аш-Шафі'ї (767-820 рр.), аль-Ауза'ї (707-744 рр.), ас-Саурі (716-788 рр.), Абу Лайла (пом. 765 р.) та *загіритів*<sup>92</sup>.

Отож, «серцевиною» суннізму виступають *асхаб аль-хадіс* – «прибічники хадісів», правники та знавці переказів, які знаходилися біля витоків розгалуженої правової та віроповчальної доктрини суннізму. Ціла плеяда вчених, яка свого часу опонувала Омейядам (661-750 рр.), відіграла особливу роль у мусульманському світі за часів *міхні* («випробування») халіфів-му'тазилітів (IX ст.), своєїрідної «інквізиції», розгорнутої вже Аббасидами. Класичним прикладом спротиву з боку *асхаб аль-хадіс* є життєвий шлях уже згаданого правника Ахмада ібн Ханбала, засновника ханбалітської релігійно-правової школи, який, зазнавши численних переслідувань і тортур, не відмовився від своїх переконань, зокрема й вчення про нествореність Корану.<sup>93</sup>

Як відзначає К.Мелхерт, VIII та IX століття були часом найзапеклішого протистояння між *асхаб аль-хадіс*, які спиралися на суто текстуальну аргументацію віровчення, а також *асхаб ар-рай* («прибічники [індивідуального] погляду»), які апелювали до раціоналізму<sup>94</sup>. Натомість російський дослідник М.Романов, аналізуючи одну із праць видатного представника *асхаб аль-хадіс* Абу ль-Фараджа ібн аль-Джаузійя (1116-1201 рр.), переконливо доводить, що «прибічники хадісів» «протиставляли раціоналістам не «буквалізм» та «формалізм», а альтернативну систему аргументації, яку можна розглядати і як оригінальний метод пізнання соціальної реальності»<sup>95</sup>.

У суннітському середовищі поширювалося чимало переказів, які конструювали власну ідентичність *асхаб аль-хадіс*.<sup>96</sup> В одному з них Ахмад ібн Ханбал, уже згадана ключова фігура серед «прибічників хадісів», ототожнює *асхаб аль-хадіс* із *абдаль* – з постійним числом праведників, яке не змінюється.<sup>97</sup> Фактично в межах ханбалізму доктрина *асхаб аль-хадіс* набула особливого значення, трансформувавшись у цілісний метод суннітського віровчення. Правник Абу ль-Вафа' ібн 'Акіль (1040-1119 рр.),

<sup>92</sup> Там само. — С. 273.

<sup>93</sup> Аль-Джабрі, Мухаммад. — Аль-Мусаккіфун фі ль-хадара аль-'арабія: міхна ібн Ханбал уа накба ібн Рушд [Текст] / Мухаммад аль-Джабрі. — Бейрут : Марказ Дірасат аль-Вахда аль-'Арабія, 2008. — С. 349.

<sup>94</sup> Melchert, Christopher. The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries С.Е. [Текст] / Christophet Melchert. — Leiden: Brill, 1997. — Р. 1-32

<sup>95</sup> Романов М. Г. Хадис в системе аргументации ибн аль-Джаузи (ум. в 597/1201 г.) (по материалам Талбис Иблис / «Наушениця Дьявола») [Текст] / М.Г. Романов // Христианский Восток. — 2009. — Том. 5. — С. 316.

<sup>96</sup> Аль-Макдісі, Абу ль-Фатх. Мухтасар аль-худджа 'аля тарік аль-мухадджа [Текст] / Абу ль-Фатх аль-Макдісі ; [ред. Мухаммад Гарун]. — Ар-Ріяд : Дар Адва' ас-Саляф, [Б. д.]. — С. 112-130.

<sup>97</sup> Там само. — С. 113.

намагаючись підкреслити внутрішній інтегративний зміст цієї доктрини незалежно від політичних переконань, відзначав: «Для мене сунніт – це не той, кому подобається Му’авія та Йазід, Абу Бакр та ‘Умар... сунніт для мене – це той, хто йде слідами Пророка та вчиняє у відповідності до *фатв* правників»<sup>98</sup>.

Оскільки центральне місце у методологічних принципах *асхаб аль-хадіс* власне й посідала Сунна, вивчення якої ототожнювалося із процесом набуття релігійних знань (*’ільм*), «традиція» (*накль*) як сукупність віроповчальних текстів перетворилася на основу релігійних наук. Враховуючи цей факт, ще у класичну добу сходознавчої науки «прибічники хадісів» отримали назву «традиціоналістів».

Одним із перших науковців, хто дав комплексну оцінку *асхаб аль-хадіс*, був німецький науковець Йоганнес Фук (1894-1974 рр.), який 1939 року опублікував статтю під назвою «Роль традиціоналізму в ісламі»<sup>99</sup>. Але сам термін «традиціоналізм» на позначення мусульманських правників-текстуалістів вживався ще раніше, у науковій літературі початку ХХ століття.<sup>100</sup> Як свідчить дослідження Вільяма Грехема, поняття «традиціоналізм» у позначенні *асхаб аль-хадіс* неодноразово реінтерпретувалося, але у підсумку зберегло своє основне історичне значення.<sup>101</sup>

У сучасних витлумаченнях автохтонних мусульманських джерел, приналежних до традиціоналізму, найчастіше вживається термін *салафійя*, утворений від вживаного ще в добу Середньовіччя виразу *ас-салаф ас-саліх* («праведні попередники», перше й друге покоління мусульман). Один із новітніх мусульманських авторів визначає термін *салафійя* наступним чином: «Релігійний напрям, який надає шаріатським текстам пріоритет перед різного роду видозмінами, як методологічно, так і предметно; який вважає обов’язковим прямий шлях Посланця, мир йому й Боже благословення, а також прямий шлях сподвижників, як у знанні, так і в діях; який відкидає усе, що суперечить цьому прямому шляху в питаннях віровчення, поклоніння та законодавства».<sup>102</sup> Як свідчить єгипетський дослідник Мустафа Хільмі, «метод» *салафійя* включає у себе три головні принципи: «пріоритет

<sup>98</sup> Ібн Таймійя. Дару’ т-та’руд аль-’акль уа н-накль [Текст] / Ібн Таймійя ; [ред. Мухаммад Рашад Салім]. — Ар-Ріяд : Джамі’а ль-Імам Мухаммад Са’уд, 1991. — Т. 2. — С. 67, 68.

<sup>99</sup> Fuck Johannes. Die Rolle des Traditionalismus im Islam [Текст] / Johannes Fuck // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. — 1939. — No. 93. — P. 1-32.

<sup>100</sup> MacDonald Duncan. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory [Текст] / Duncan MacDonald. — New York: Charles Scribner, 1903. — P. 91.

<sup>101</sup> Graham, William A. Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation [Текст] / William A. Graham // Journal of Interdisciplinary History. — 1993. — Vol. 23. — No. 3. — P. 495-522.

<sup>102</sup> Аз-Зунайді, ’Абд ар-Рахман. Ас-Салафійя уа кадайя аль-’аср [Текст] / ’Абд ар-Рахман аз-Зунайді. — Ар-Ріяд : Дар Ішбілійя, 1998. — С. 49.

релігійного закону (*шарі'а*) перед розумом», «відмова від раціоналістичного витлумачення», «наведення доказів через посилання на айати Корану та їхні аргументи». <sup>103</sup> Чималого вжитку поняття *салафійя* (salafism, salafiyyah) набуло й у західній науковій літературі. <sup>104</sup>

Варто зауважити, що сучасне термінологічне значення салафізм отримав у зв'язку зі становленням *аль-ваггабійя* – реформаторського руху, розгорнутого у XVIII столітті на теренах Аравійського півострова під проводом ханбалітського правника Мухаммада ібн 'Абд аль-Ваггаба ат-Тамімі (1703-1792 рр.) та еміра Дір'ї Мухаммада ас-Сауда (пом. 1765 р.). <sup>105</sup> Саме тому *салафійя* інколи ототожнюється із «ваггабізмом», який пов'язується сучасними науковцями із офіційною апологетикою саудівських релігійних кіл. <sup>106</sup> Існують підстави стверджувати, що вперше термін *ваггабійя* був вживаний у XIX столітті британськими колонізаторами – з метою протиставлення нового руху іншим формам релігійного буття ісламу, зокрема популярних народних практик Османської імперії та інших частин мусульманського світу.

Утім, оцінюючи історичний розвиток сучасних опозиційних рухів на Близькому Сході, окремі дослідники констатують факт появи т.зв. «неосалафізму» або «неоваггабізму» <sup>107</sup>, представники якого вкрай критично сприймають діяльність правлячих еліт Саудівської Аравії та інших близькосхідних країн. На ґрунті неосалафізму, вважають інші автори, визріває т.зв. *джігадізм*, фундуєчи ідеологічну доктрину багатьох воєнізованих рухів північного Кавказу, Іраку, Афганістану, західної Африки

<sup>103</sup> Хільмі, Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі [Текст] / Мустафа Хільмі. — Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 2005. — С. 159-175.

<sup>104</sup> Див. Al-Juhany, Uwidah Metaireek. Najd before the Salafi reform movement: social, political and religious conditions during the three centuries preceding the rise of the Saudi state [Текст] / Uwidah Metaireek al-Juhany. — NY : Ithaca Press, 2002. — 213 p.; Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia [Текст] / David Commins. — New York: Tauris, 2006. — 276 p.; Dallal Ahmad. Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought [Текст] / Ahmad Dallal // Islamic Law and Society. — 2000. — Vol. 7. — No. 3. — P. 325-358; Scott, Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam [Текст] / Lucas Scott // Islamic Law and Society. — 2006. — Vol. 13. — No. 3. — P. 289-324; Wagemakers, Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse [Текст] / Joas Wagemakers // Arabic Studies Quaterly. — 2008. — Vol. 30. — No. 4. — P. 1-22; Wiktorowicz, Quintan. The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad [Текст] / Quintan Wiktorowicz // Middle East Policy. — 2001. — Vol. VIII. — No. 4. — P. 18-38.

<sup>105</sup> Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745 — 1973) [Текст] / А.М. Васильев. — М.: Наука, 1982. — С. 2-12.

<sup>106</sup> Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia [Текст] / David Commins. — New York: Tauris, 2006. — P. 40-55.

<sup>107</sup> Al-Rasheed, Madawi. Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation [Текст] / Madawi Al-Rasheed. — New York: Cambridge University Press, 2007. — P. 177.

тощо.<sup>108</sup> Знову ж таки, методологічним недоліком таких оцінок, незважаючи на широку фактологічну базу, є надто широке узагальнення понять «ваггабізм» та «салафізм», намагання протиставити ці витлумачення ісламського віровчення мейнстріму суннізму загалом.

Проте, як свідчать документальні джерела, сам Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб асоціював себе не з якимось окремим та новим рухом, а класичним уявленням про громаду *агль ас-сунна ва ль-джама'а*. Так, зокрема, у трактаті під назвою «Шість принципів» ат-Тамімі називає спільність мусульман, об'єднання навколо єдиного лідера та безпосереднє звернення до Корану й Сунни трьома із шести важливих основ віри.<sup>109</sup> Зважаючи на ідеологічну багатоманітність різних мусульманських рухів у ХІХ та ХХ століттях, у набагато ширшому значенні поняття «салафійя» асоціюється із доктринальною спільністю, представники якої заперечують некритичне сприйняття (*таклід*) усіх релігійних авторитетів, окрім *ас-саяф ас-саліх* («праведні попередники»), зокрема й релігійно-правових шкіл (*мазагіб*).<sup>110</sup>

Історично *салафійя*, репрезентовані правниками та іншими фахівцями в різних галузях мусульманських релігійних наук, виробили свою оцінку мусульманського Середньовіччя й власний канон авторів-традиціоналістів. У саудівських релігійних колах – головному осередку салафізму – пріоритет надається історичній спадщині ханбалітів, адже ханбалізм фактично виявився головним рецептором методу *агль аль-хадіс*. Деякі саудівські автори навіть схильні представляти *мазгаб* ібн Ханбала як основну складову *салафійя*.<sup>111</sup> Неважко помітити, що в роботах апологетичного характеру найбільшою популярністю з-поміж середньовічних авторів користується Тахі ад-Дін ібн Таймійя (1263-1328 рр.), Абу Бакр бін Айуб ібн аль-Кайїм (1292-1350 рр.), Мухаммад бін Ахмад аз-Загабі (1274-1348 рр.), Ісма'іл бін 'Умар ібн Касір (1300-1374 рр.), Абу ль-Фарадж 'Абд ар-Рахман бін Раджаб (1335-1393 рр.) та багато інших знавців хадісів, правників та істориків.<sup>112</sup>

Американський дослідник Скотт Лукас наголошує на тому, що термін *салафійя* може бути адаптований і до хадісознавства в цілому, відносячи туди представників релігійних наук перших століть ісламу, та навіть виокремлюючи два методи – пов'язаний із *мазгабами* (школа ібн Ханбала) та

<sup>108</sup> Tibi, Bassam. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad [Текст] / Bassam Tibi. — New York : Routledge, 2008. — Р. 41.

<sup>109</sup> Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Аль-Усул ас-Сітта [Текст] / Ібн 'Абд аль-Ваггаб // Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджадід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'А. ас-Сулайман]. — Аль-Кагіра : Дар аль-Фуркан, 2003. — С. 24-47.

<sup>110</sup> Фатавва 'Улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Халід бін 'Абд ар-Рахман аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 804.

<sup>111</sup> Абу Тама, Ахмад. Накд калям аль-муфтарін 'аля ль-ханабіля ас-салафійїн [Текст] / Ахмад Абу Тама. — Катар: Мактаба ібн аль-Кайїм, 1993. — С. 1-4.

<sup>112</sup> Аль-Фаузан, Саліх бін Фаузан. Аль-Іршад аля Сахіх аль-'Іттікад [Текст] / Саліх бін Фаузан аль-Фаузан. — Ар-Ріяд : Ар-Ріясату ль-'Амма лі ль-Ідарату ль-Бухусі ль-'Ільмійя уа ль-Іфта' уа д-Да'ува уа ль-Іршад, 1990. — С. 295-310.



із незалежним вивченням Сунни (аль-Бухарі, ібн Хазм).<sup>113</sup> Можна стверджувати, що традиціоналістичний «канон» включає у себе авторів зі спільною методологією, виробленою стосовно оцінки сакральних текстів та їхнього застосування до змінної суспільно-політичної дійсності, що, зауважимо, також розглядається апологетикою як одна із важливих функцій представників релігійних наук.<sup>114</sup>

**Ісламський традиціоналізм в умовах сучасності: індивідуальний контекст.** Як уже неодноразово відзначалося, чимало досліджень мусульманського традиціоналізму виконуються на основі політологічних студій, натомість власне релігійна складова часто лишається поза увагою. Оскільки традиціоналізм, як справедливо відзначають деякі автори, набув транснаціональних характеристик<sup>115</sup> та, користуючись спонсорською підтримкою з країн Перської Затоки, претендує на важливу роль серед європейських мусульман, відкритим залишається питання про те, наскільки прескрипти апологетів салафізму визначають конкретне життя окремого віруючого та які саме доктрини формують його ставлення до світу. Спираючись на численні *фатви* (обгрунтовані релігійно-правові відповіді на актуальні запити) сучасних апологетів традиціоналізму, ми спробуємо розглянути практичні настанови, якими, на думку релігійних авторитетів, віруючий повинен керуватися в повсякденному житті. Зауважимо, що в умовах розвитку масових комунікацій, зокрема Інтернету, тексти *фатв* мають загальнодоступний характер та розраховані на глобальну аудиторію.

Для більш адекватного відображення розрізнених матеріалів, ми обрали три невід’ємних сфери буття віруючих – політику, тобто уявлення про ідеали державного устрою, ставлення до представників інших віросповідань, особливо актуальне для мусульман Заходу, а також особливості механізмів соціалізації та соціальної адаптації, зокрема традиціоналістичних прескриптів щодо сприйняття світської культури, розваг, західних елементів побуту тощо. Головну джерельну базу дослідження складають праці саудівських традиціоналістів ’Абд аль-’Азіза бін База (1910-1999 рр.), Мухаммада аль-’Усайміна (1925-2001 рр.), ’Абд Аллага ібн Джібріна (1933-2009 рр.), Саліха аль-Фаузана (народ. 1933), Насір ад-Діна аль-Албані (1914-1999 рр.), ’Абд ар-Рахмана ас-Судейса (нар. 1960 р.) та інших релігійних авторитетів ХХ та ХХІ століть.

**Сучасна політична доктрина традиціоналістів.** Середньовічні автори, на яких у своїх оцінках держави й права спираються салафіти,

<sup>113</sup> Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam [Текст] / Lucas Scott // Islamic Law and Society. — 2006. — Vol. 13. — No. 3. — P. 290, 291, 321.

<sup>114</sup> Замзамі, Йахйя бін Мухаммад. Танзілу ль-Айаті ’Аля ль-Вакіа’ ’інда ібн аль-Кайїм [Текст] / Йахйя бін Мухаммад Замзамі // Маджалляту ль-Бухус уа д-Дірасат аль-Кур’анійя. — 2007. — Вип. 2. — № 4. — С. 21-27.

<sup>115</sup> Wiktorowicz Quintan. The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad [Текст] / Quintan Wiktorowicz // Middle East Policy. — 2001. — Vol. VIII. — No. 4. — P. 36.

схильні ототожнювати релігію та політику, але за тієї умови, що влада буде сприйматись елітою як релігійна діяльність, а не засіб для забезпечення земних інтересів. Ібн Таймійя пише: «Необхідно розглядати посаду еміра як релігійний обов'язок та шлях, який через добрі вчинки наближає до Всевишнього Бога, а найкраще з таких наближень – послух Йому та Його Посланцю. Проте більшість людей руйнує такий стан справ, бажаючи обійняти цю посаду виключно заради самої влади та майна»<sup>116</sup>. Отож, використання релігійних приписів із політичною (тобто *дуніаві*, «мирською») метою, яке багато авторів закидають традиціоналістам, засуджується самими авторитетами *салафійя*.

Не можна також однозначно стверджувати, як це робить багато західних дослідників, що політична програма суннітського традиціоналізму апелює виключно до буквального розуміння Корану й Сунни, пропагуючи статичний ідеал тоталітарної держави.<sup>117</sup> Так, зокрема, учень ібн Таймійї, ібн аль-Кайїм аль-Джаузійя, праці якого широко цитовані сучасними салафітами, відзначав, посилаючись на ханбалітського правника ібн 'Акіля (1040-1119 рр.), що поняття «відповідності» (*вафак*) політики (*сійаса*) релігійному закону має наступне значення: *сійаса* лише не повинна суперечити *шарі'а*, але не обов'язково повинна збігатися з ним буквально. Неправильне розуміння такої «відповідності» призводить до того, що *шарі'а* розглядається як обмежена правова система, а це, на думку апологета, відкрито суперечить ісламу.<sup>118</sup> Ібн аль-Кайїм пише: «Всевишній — Слава Йому! — пояснив... що Його мета — утвердити справедливість між Своїми рабами... тож яким би шляхом не досягалася ця справедливість, вона є складовою релігії, а не чимось, що суперечить їй. Тому не можна сказати, що справедлива політика суперечить тому, про що говорить Законодавець, але ж насправді відповідає тому, із чим він прийшов та навіть є однією зі складових цього. Ми називаємо це «політикою», лише користуючись вживаним терміном, бо ж насправді вона являє собою справедливість Господа та Його Посланця»<sup>119</sup>.

Твердження ібн аль-Кайїма знаходили відгук серед новітніх представників ісламського реформізму; так, зокрема, туніський реформатор Хайр ад-Дін ат-Тунісі (1822-1890 рр.) посилався на «Шляхи правління» з метою доведення того факту, що соціально-політичні реформи за європейським зразком не суперечать ісламському віровченню.<sup>120</sup> На гнучкості в окремих питаннях мусульманського права наполягав ще вчитель

<sup>116</sup> Ібн Таймійя. Ас-Сійаса аш-шар'ійя фі ісляху р-ра'і уа р-ра'ійя [Текст] / Ібн Таймійя ; [ред. 'Алі бін Мухаммад аль-'Імран]. — Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. — С. 275.

<sup>117</sup> Tibi Bassam. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad [Текст] / Bassam Tibi. — New York: Routledge, 2008. — Р. 85.

<sup>118</sup> Ібн аль-Кайїм. Турук ль-хукмійя фі с-сійасату ш-шар'ійя [Текст] / Ібн аль-Кайїм ; [ред. Бакр Абу Зайд]. — Ар-Рійад : Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. — С. 29, 30.

<sup>119</sup> Там само. — С. 31, 32.

<sup>120</sup> Ат-Тунісі, Хайр ад-Дін. Аквам аль-масалік фі ма'ріфа ахваль аль-мамалік [Текст] / Хайр ад-Дін ат-Тунісі. — Туніс : Матба' ад-Дауля, 1869. — С. 50.

ібн аль-Кайїма ібн Таймійя, проголосивши тезу про легальність переходу влади від «халіфів» (*хіяфа*) до «царів» (*мулук*) у разі, якщо немає змоги відновити халіфат, а також можливість ігнорування певних приписів релігійного закону, що мають стосунок до політики, в разі крайньої необхідності.<sup>121</sup>

«Шаріатська політика», пропагована середньовічними й сучасними традиціоналістами, спирається на поняття *хукм бі-ма анзаля Ллаг* («суд, який зіслав Бог»). Цей вираз у різних варіаціях неодноразово повторюється в Корані: «Воістину, зіслали Ми Таурат, в якому – прямий шлях і світло. Судять за ним юдеїв пророки, які навернулися до Аллаха, і рабини, і книжники, як це було наказано їм – оберігати Писання Аллаха і бути свідками йому. І не бійтеся людей, а бійтеся Мене! І не продавайте знамень Моїх за безцінь! А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – невірні!» (Коран, 5:44). Зауважимо, що за контекстом цей аят пов'язаний із полемікою проти юдеїв та християн, які, згідно з віровченням Корану, відступили від істини, викладеної в біблійних текстах. Кінцеве твердження («ті, які не судять...») повторюється ще й у наступних айатах, але вже в інших варіантах: «А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – несправедливі» (Коран, 5:45), «А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – нечестивці» (Коран, 5:47). У підсумку Бог звертається до Пророка з таким закликом: «Тож суди між ними згідно з тим, що зіслав Бог, і не підкоряйся бажанням їхнім, щоб не ухилитися від тієї істини, яка явилася тобі» (Коран, 5:48). Коран засуджує тих, хто звертається до суспільних норм до-ісламських часів: «Невже прагнуть вони суду часів невігластва? Хто ж краще Бога в суді для людей стійко [віруючих]?» (Коран, 5:50). Схоже значення має й відповідний аят із сури «Жінки»: «Вони прагнуть звернутися за судом до *тагута*, хоча їм було наказано не вірувати в нього» (Коран, 4:60). *Тагутом* у суннітській традиції, як свідчить Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб, позначають не просто ідолів, а «все, чому поклоняються замість Бога»<sup>122</sup>.

Сучасні апологети, спираючись на середньовічне розуміння співвідношення ісламу та політики, видали чимало *фатв*, де засуджується «суд не за тим, що зіслав Бог». Так, зокрема, ібн Джібрін однозначно відкидає можливість сприйняття будь-яких «вигаданих законів» (*кауванін аль-вада'і*). Наголошуючи на тому, що у більшості мусульманських країн панує форма правління, запозичена з Заходу, такі суперечливі *шарі'а* практики він позначає терміном *куфр* («невір'я»).<sup>123</sup> В інших документах,

<sup>121</sup> Ібн Таймійя. Аль-Халіфа уа ль-Мульк [Текст] / Ібн Таймійя ; [Ред. Хаммад Саяма, Мухаммад 'Аувіда]. — Аз-Зарка' : Мактаба аль-Манар, 1994. — С. 36.

<sup>122</sup> Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Ма'нан ат-Тагут [Текст] / Ібн 'Абд аль-Ваггаб // Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджадід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'Абд ас-Саям ас-Сулайман]. — Аль-Кагіра : Дар аль-Фуркан, 2003. — С. 299.

<sup>123</sup> Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійад : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 82.

виданих саудівськими релігійними вченими, наголошується, що відступ від Корану й Сунни з «мирською» метою (наприклад, через хабарі) ще не може вважатися «невір'ям», яке виводить людину за межі ісламу. Натомість свідоме переконання у правильності законів, які суперечать *шарі'а*, вважається «невір'ям» у повному сенсі цього слова.<sup>124</sup> 'Абд Аллаг ібн Баз, один із найавторитетніших апологетів традиціоналізму ХХ ст., пише: «Хто судить не за тим, що зіслав Бог та ще й вважає, що такий суд кращий за настанови Божі, той – невіруючий, і так вважають усі мусульмани»<sup>125</sup>. Оскільки цитовані джерела посилаються на правила досить загального й категоріального характеру, можна стверджувати, що поняття «суд за тим, що зіслав Бог», не має прив'язки конкретно до певної системи державного устрою, а тому закликає кожного сповідника ісламу триматися правових норм ісламу незалежно від країни проживання. Саме тому серед традиціоналістів у Європі лунають заклики витворити альтернативні системи регулювання соціальних відносин – наприклад, шаріатські суди, що регламентували би процеси цивільного характеру.<sup>126</sup>

Ще наприкінці 80-х та на початку 90-х років м.ст. саудівські традиціоналісти однозначно засуджували не лише еміграцію до немусульманських країн, а навіть поїздки туди з прагматичних міркувань. Ібн Баз у своїй фатві відзначав: «Відвідувати країну, де сповідується багатобожжя (*біляд аш-шірк*), маючи на меті туризм, торгівлю, візит до деяких людей чи якусь іншу ціль, схожу на ці, не дозволяється. Адже така справа дуже шкідлива та суперечить Сунні Пророка, мир йому і Боже благословення, яка забороняє цю дію».<sup>127</sup> Мухаммад ібн 'Усаймін наголошував, що візит до не-мусульманської країни дозволяється лише у крайніх випадках, наприклад, з метою лікування.<sup>128</sup> Проживання на «землі невір'я», на думку ібн 'Усайміна, можливе лише за умови дотримання усіх релігійних приписів (наприклад, п'ятничної молитви) та у двох випадках: заклику до ісламу, що є обов'язком мусульманської громади, а також «вивчення того, як живуть невіруючі». Остання дія, стверджує апологет, спрямована на засторогу мусульман від неправильного способу життя та є видом *джігаду*.<sup>129</sup>

Коли еміграція мусульман до країн Заходу набула особливо широких масштабів (зокрема, у 90-х роках) та перетворилася на невідворотне явище, твердження апологетів традиціоналізму дещо змінилися. Наприклад, Саліх

<sup>124</sup> Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 84.

<sup>125</sup> Там само. — С. 85.

<sup>126</sup> Caldwell Christopher. Reflections on the Revolution in Europe: immigration, Islam and the West [Текст] / Cristopher Caldwell. — New York: Doubleday, 2009. — P. 220-224.

<sup>127</sup> Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 930.

<sup>128</sup> Там само. — С. 931.

<sup>129</sup> Там само. — С. 934.

аль-Фаузан, відомий саудівський релігійний діяч, схильний розглядати еміграцію саме як *гіджру* до країн, де можна вільно сповідувати іслам в усій повноті. Цитуючи хадіс про те, що *гіджра* триватиме аж до Судного Дня, аль-Фаузан допускає можливість переселення до не-мусульманської держави (*дар аль-куфр*), адже «одне зло менше за інше».<sup>130</sup> Доказ на це апологет віднаходить у історії ісламу, зокрема подіях 615 року, коли група сподвижників Пророка емігрувала до християнської Ефіопії. «Якщо у якійсь країні проживає мусульманська меншина або кількість мусульман досить велика, можна переселитись туди й жити разом із ними, навіть якщо ця країна є не-мусульманською», підсумовує аль-Фаузан.<sup>131</sup>

Як свідчить інша фетва цього ж автора, його підхід до понять «ісламська» та «не-ісламська» країна також має диференційований характер. Так, наприклад, забороняється туристична подорож до тих «ісламських країн», де поширені негативні, з точки зору традиціоналізму, явища: продаж алкогольних напоїв, відкриті розважальні заходи, відсутнє розмежування чоловіків та жінок у громадських місцях.<sup>132</sup>

Інший видатний апологет, один із найбільш авторитетних знавців хадісів ХХ століття, Насір ад-Дін аль-Албані в одній із фатв навіть стверджував, що в окремих не-мусульманських країнах, де існує релігійна свобода, мусульмани здатні ширше практикувати віровчення ісламу, ніж у т.зв. «ісламських державах», уряди яких виступають проти традиціоналістичних інтерпретацій ісламу. За таких умов суннітська громада розглядається як транснаціональна цілісність, незалежна від конкретних форм державного устрою. Аль-Албані наголошує, що основу мусульманської ідентичності становить не співвіднесеність із якоюсь партією, соціальною організацією чи іншими рухами, а приналежність до «спасенної групи», найбільш правильного та найбільш вірного шляху, утвердженого «праведними попередниками» громади (*ас-саляф ас-саліх*).<sup>133</sup> Зауважимо також, що більшість перерахованих тверджень мають рекомендаційний, а не категоричний характер, адже, наприклад, подорож до не-мусульманської країни сама по собі не може бути гріхом, але гріховним може бути намір або «спокуси» (*футун*), з якими віруючий зустрічається у країнах Заходу.

Цікаво зауважити, що, попри однозначний осуд «вигаданих законів», деякі традиціоналісти дозволяють участь у виборах керівництва неісламських країн. Саудівський апологет Мухаммад аль-Мунаджід, один із авторів популярного сайту *аль-Іслям – суваль уа джауаб* («Іслам: запитання й

<sup>130</sup> Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'Абд ас-Салям ас-Сулайман]. — Аль-Кагіра : Дар аль-Фуркан, 2003. — С. 119.

<sup>131</sup> Там само.

<sup>132</sup> Там само. — С. 117, 118.

<sup>133</sup> Маса'іл аль-'ільмійя уа фатаува аш-шар'ійя. Фатаува аш-Шайх аль-'Алляма Мухаммад Насір ад-Дін аль-Албані фі ль-Мадіна уа ль-Імарат [Текст] ; [упор. У. Салім, А. Салім]. — Танта : Дар ад-Ді'я, 2006. — С. 29, 30.

відповідь»), засвідчує, що мусульманин може голосувати за немусульманського кандидата, мотивуючи свій вибір благом мусульманської громади та належно оцінивши політичну програму.<sup>134</sup>

**Традиціоналізм у контексті міжрелігійних стосунків.** Чимало авторів розглядають доксографічну та полемічну літературу мусульманського Середньовіччя як «релігієзнавчу», наголошуючи на тому, що навіть суто апологетичний підхід до сприйняття Іншого як загрози включав чимало елементів історичної критики.<sup>135</sup> З іншого боку, автори аш'аритської теологічної школи (сам Абу ль-Хасан аль-Аш'арі (874-936 рр.), Мухаммад аш-Шаграстані (1086-1153 рр.)) та філософської традиції (Абу р-Райхан аль-Біруні (973-1048 рр.)) у своїх працях розглядали доктрини різних релігійних вчень без полемічної мети та прагнучи якомога ширше охопити різні види світогляду загалом. Американський сходознавець Бернад Льюїс справедливо відзначає: «на відміну від більшості ранніх релігійних документів, [Коран] показує знайомство із релігією як категорією явищ, а не просто явищем... Існує не просто одна релігія, існують релігії»<sup>136</sup>.

Суннітський традиціоналізм, у межах якого також побутувала самостійна доксографічна традиція, сповідував дещо іншу парадигму оцінки «еретичних» напрямів ісламу та представників різних релігій. Як ми уже неодноразово відзначали у межах різних наукових розвідок,<sup>137</sup> традиціоналістичне «релігієзнавство» характеризується трьома вихідними особливостями.

По-перше, у своєму підході до розуміння терміну «релігія» (*дін, мілля*) традиціоналісти апелювали до соціального, політичного та економічного значення цього феномену, намагаючись таким чином показати перевагу ісламу над іншими релігіями як ефективної доктрини суспільного розвитку. По-друге, як свідчить чимало посилань на практики інших релігій у доктринальних творах традиціоналістів, справжньою метою критики християнства, юдаїзму, зороастризму, індуїзму, сабеїзму та політеїстичних

<sup>134</sup> Галь йаджуз тасвіт аль-муслімін лі ль-куффар аль-ахафф шарр-ан? [Електронний ресурс] [Текст]. – Режим доступу: <http://www.islam-qa.com/ar/ref/3062>.

<sup>135</sup> Muslim Perception of Other Religions. A Historical Survey [Ed. by Jacques Waardenburg]. — New York: Oxford University Press, 1999. — P. 3-50.

<sup>136</sup> Lewis Bernard. The Jews of Islam [Текст] / Bernard Lewis. — Princeton: Princeton University Press, 1984. — P. 12.

<sup>137</sup> Якубович М. Проблема релігійного конфлікту в традиційній суннітській екзегезі [Текст] / М. Якубович // Конфлікти і примирення крізь призму віри. XI Матеріали XI Всеукраїнської науково-практичної конференції. Львів, 11-12 квітня 2008 року ; [ред. І. Новицька]. — Львів : Український Католицький Університет, 2009. — С. 79-84; Якубович М. Співвідношення національного та релігійного у вченні сучасних представників ісламського традиціоналізму [Текст] / М. Якубович // Українське релігієзнавство. — № 52. — 2009. — С. 60-69; Yakubovych M. Prophethood as a Historical Necessity: between the Islamic Traditionalism and the Eastern Neoplatonism [Текст] / М. Yakubovych // Studia Antyczne i Mediewistyczne. — 2009. — No. 7 [42]. — P. 57-73.

релігій було прагнення не стільки довести істину їхнім послідовникам, скільки попередити виникнення негативних явищ серед самих мусульман. Наприклад, предметом гострого осуду традиціоналістів, були «нововведення» (*біда*) та «уподібнення невіруючим» (*ташаббуґ бі ль-куффар*), яке виявлялося у запозиченні деяких форм поклоніння, побуті, системі правовідносин. Вагому роль у традиціоналізмі посідала й боротьба з язичництвом (*шірк*), яке, за переконаннями салафітів, постійно загрожує віруючим. По-третє, традиціоналістичне розуміння Іншого сприймалося крізь призму власних релігійних переконань, а тому неісламські форми релігійності часто описувались у термінах мусульманської доктрини.

Представники пізнього традиціоналізму, розвинутого, зокрема, у вченнях реформаційного руху послідовників Мухаммада бін 'Абд аль-Ваґаба (1703-1791 рр.), продовжують використовувати метод середньовічних авторитетів, намагаючись унебезпечити іслам від впливу інших релігій та появи нових інтерпретацій, які, на думку салафітів, суперечать вченню «праведних попередників» – мусульман першого й другого покоління. Тому одним із найзагальніших принципів, який, за твердженням традиціоналістів, повинен регулювати відносини між мусульманами й не-мусульманами, є доктрина *аль-валя' уа ль-бара'* («прихильність [до віруючих] та непричетність [до невіруючих]»). Як справедливо відзначає Дж.Вейджмейкерс, це вчення перетворилося на базовий соціально-політичний фрейм, крізь призму якого традиціоналісти радять своїм послідовниками конструювати власну ідентичність в умовах мультикультуралізму.<sup>138</sup> К.Вікторович, автор численних студій у галузі радикальних ісламських організацій, розглядає фрейми сучасного традиціоналізму в контексті «теорії соціальних рухів» (*social movements theory*), показуючи на численних прикладах, яким чином текстуальні імперативи набувають реального ідеологічного значення та консоліднують ресурсну базу прихильників традиціоналізму в різних частинах світу.<sup>139</sup>

Традиціоналіст 'Абд ар-Рахман 'Абд аль-Халік наголошує на тому, що доктрина *аль-валя' уа ль-бара'* покликана для формування соціального позиціонування віруючих. До *аль-валя'*, за його переконаннями, належить любов до Пророка, віруючих, вчених, родичів та нужденних; до *аль-бара'* — «непричетність» до невіруючих, лицемірів та еретиків.<sup>140</sup> Як свідчить саудівський автор Са'ід ас-Сійні, іслам дозволяє взаємодіяти із не-мусульманами у дуже багатьох соціальних та економічних площинах. Не

<sup>138</sup> Wagemakers Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse [Текст] / Joas Wagemakers // *Arabic Studies Quaterly*. — 2008. — Vol. 30. — No. 4. — P. 1-22.

<sup>139</sup> Wiktorowicz Quintan. Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory [Текст] / *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*; [Ed. by. Q. Wiktorowicz]. — Bloomington-Indianapolis : Indiana University Press, 2004. — P. 1-37.

<sup>140</sup> 'Абд аль-Халік, 'Абд ар-Рахман. Аль-Хадд аль-фасіль байна ль-куфр уа ль-іман [Текст] / 'Абд ар-Рахман 'Абд аль-Халік. — Іскандарія : Дар аль-Іман, 2001. — С. 75-126.

забороняється співпраця із іновірцями у торгівлі, науці, освіті, медицині; мусульманин може влаштовуватися на роботу до не-мусульман та, з іншого боку, влаштовувати не-мусульман до себе; допускається також робота в урядових інституціях неісламських країн.<sup>141</sup> Принцип *аль-бара'* стає актуальним у тих випадках, коли певна «співпраця» (*му'аммаля*) або «дружба» (*маваля'*) із не-мусульманами негативно впливає на особисту релігійність сповідника чи загрожує мусульманам загалом.<sup>142</sup>

Ібн 'Усаймін розглядає *аль-бара'* у двох виявах: «непричетність до невіруючих та багатобожників» та «непричетність до кожного вчинку, який не схвалюється Богом та Його Посланцем».<sup>143</sup> Таким чином, під доктриною «непричетності», витоки якої традиціоналісти знаходять ще в Корані (див., наприклад, слова Ібрагіма у сурі «Худоба» (Коран, 6: 78-79): «О люди! Я непричетний до того, що ви додаєте Йому як рівних! Я щиро навернувся до Того, Хто створив небеса й землю, і я не є багатобожником!»), йдеться не про абстрактну «ворожість» чи «ненависть» до не-мусульман, а про намагання захистити власну релігійність та встановити певні соціальні пріоритети, де головну роль відіграватимуть сповідники ісламу. Окрім того, доктрину *аль-валя' уа ль-бара'* можна сприймати як етико-правову теорію, що гармонізує відносини між різними суспільними групами.

Услід за середньовічними джерелами сучасні традиціоналісти засуджують явище «уподібнення» (*ташаббуг*) представникам інших віросповідань. Забороняється вбиратися у одяг, характерний для сповідників інших віровчень, вживати й готувати спеціальні страви, які мають культове значення, використовувати притаманну іншим релігіям символіку тощо.<sup>144</sup> Утім, відзначає ібн 'Усаймін, допускається використання «загальноновживаних» речей, тих, які однаковою мірою поширені і серед мусульман, і серед не-мусульман.<sup>145</sup> Таким чином, технічні засоби та багато інших наукових досягнень, масове застосування яких фактично є складовою глобалізаційного процесу, цілком прийнятне для послідовника традиціоналізму.

Услід за суннітськими апологетами Середньовіччя (див., наприклад, праці ібн Таймій<sup>146</sup> та аз-Загабі<sup>147</sup>), традиціоналісти вкрай гостро

<sup>141</sup> Sieny Saeed Ismaeel. The Relationship Between Muslims and non-Muslims [Текст] / Saeed Ismaeel Sieny. — Toronto : al-Attique Islamic Publications, 2000. — P. 96-100.

<sup>142</sup> Ibid. — P. 102-106.

<sup>143</sup> Фатавва 'улама біяяд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 947, 948.

<sup>144</sup> Фатавва 'улама біяяд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 943, 945.

<sup>145</sup> Там само. — С. 944.

<sup>146</sup> Ібн Таймійя. Ікгіда' с-сірату ль-мустакім лі-махаліфа асхабу ль-джахім [Текст] / Ібн Таймійя ; [ред. Насір аль-'Акль]. — Ар-Рійяд : Мактаба ар-Рушд, [Б.д.]. — 973 с.



сприймають можливість певної уваги віруючих до не-мусульманських свят. Шейх ібн 'Усаймін стверджує, що, наприклад, привітання християн із Різдом забороняється як вчинок типу *харам*. Те ж саме стосується й відповіді на привітання з цими святами. На загал будь-яка дія, що може бути названа «відзначенням» не-мусульманських релігійних свят (подарунки, купівля чи роздача солодощів, специфічна символіка та ін.) також підлягає однозначній забороні.<sup>148</sup>

Посилаючись на Коран, апологети салафізму наголошують, що відвідини юдеїв та християн («людей Писання», *агль аль-кітаб*) та споживання їхньої їжі не забороняються ісламом, якщо, звісно, не йдеться про продукти із категорії *харам*. Так само допускається здійснення обов'язкової молитви (*салат*) у будинках християн. Існує заборона на відвідування церков, окрім тих випадків, коли метою візиту буде заклик до ісламу. Натомість допускається відвідування мечеті (окрім мекканської) не-мусульманином — «наприклад, щоб послухати заклик до ісламу, або щоб випити води». Однозначно засуджується «заклик до єднання трьох релігій» та будь-який відступ від ісламського віровчення задля прихильності не-мусульман.<sup>149</sup>

**Особиста соціалізація: контекст суннітського традиціоналізму.** Французька дослідниця Ж.Чезарі наголошує, що в останні роки серед європейських мусульман поширилися процеси «сек'юритизації» (*securitisation*), тобто відмови від активної участі в соціально-політичному житті нової батьківщини з метою убезпечити себе від ісламофобських ін'єктив та негативних впливів на особисту релігійність.<sup>150</sup> Як свідчать напрацювання сучасних апологетів, традиціоналізм пропонує альтернативну модель соціалізації, пов'язану із заохоченням молоді до глибшого вивчення ціннісних орієнтирів ісламу.

Серед численних прескриптів, покликаних зберегти мусульманську ідентичність, зустрічається чимало тверджень стосовно одягу. У багатьох західних дослідженнях однією із головних характеристик салафітів вважається *нікаб*, який закриває обличчя жінки, лишаячи лише невелику щілину для очей.<sup>151</sup> Утім, існують підстави стверджувати, що релігійні авторитети сучасного традиціоналізму не мають однозначної позиції щодо обов'язковості носіння такої форми одягу.<sup>152</sup> Спираючись на утверджену

<sup>147</sup> Аз-Загабі, аль-Хафіз Шамс ад-Дін. Ташаббуг аль-хасіс бі аглі ль-хаміс [Текст] / Аль-Хафіз Шамс ад-Дін аз-Загабі ; [ред. 'Алі 'Абд аль-Хаміда]. — 'Амман : Дар 'Аммар, 1988. — 54 с.

<sup>148</sup> Фатавва 'улама біяд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 935-937.

<sup>149</sup> Там само. — С. 957-971.

<sup>150</sup> Cesari J. Securitisation of Islam in Europe [Текст] / J. Cesary // Challenge. Liberty and Security. — 2009. — No. 14. — P. 1-4.

<sup>151</sup> Фатавва 'улама біяд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 12.

<sup>152</sup> Там само. — С. 1152.

першоджерелами ісламського віровчення (див. Коран, 24:31) практику *хіджабу*, деякі апологети наголошують на тому, що вбирання у *нікаб* є добровільною справою жінки; саудівський вчений 'Ійяд аль-Карані навіть виголосив фатву, згідно з якою жінка, яка подорожує на Захід, може відкривати своє обличчя.<sup>153</sup> Як пояснив автору один єгипетський вчений-традиціоналіст, який спеціалізується на соціальних питаннях, найбільш виваженою позицією є наступна: «помиляються модерністи, які говорять, що *нікаб* – не від ісламу... *Нікаб* не належить до обов'язкового одягу, але існує в ісламі. Тож якщо жінка хоче, то вбирається у *нікаб*, адже в цьому – ознака шляхетності й самоповаги». Утім, вже згадана саудівська комісія з фатв у одному з документів розглядає обличчя жінки як *'аурат*, частину тіла, яку необхідно закривати.<sup>154</sup>

Деякі автори схильні розглядати *савб*, білий одяг типу халату, в який традиційно вбираються жителі країн Перської Затоки, як вияв салафітського витлумачення ісламу, наголошуючи, що в Саудівській Аравії така форма одягу як один із виявів релігійності має примусовий характер та належить до ознак «ісламізму».<sup>155</sup> У деяких *фатвах* традиціоналісти справді рекомендують віруючим вбиратися у свій традиційний одяг навіть у країнах Заходу, називаючи його «мусульманським», тобто приналежним до вияву релігійної ідентичності.<sup>156</sup> Але загальновідомим є той факт, що згадане вбрання було поширеним у пустельних регіонах Близького Сходу ще задовго до ісламу.

Як свідчать наші особисті спостереження, характерний для мешканців країн Близького Сходу одяг часто сприймається як національне вбрання, адже, наприклад, на чоловічих хустках (*гамтра*) із Саудівської Аравії переважає рожевий колір, в Об'єднаних Арабських Еміратах – коричневий, у Палестині – білий з темними лініями, а в Іраку – білий із темними клітинками. Таким чином, специфічно «мусульманське» вбрання також має чимало різних форм навіть на теренах арабських країн, де формування культурно-мистецьких орієнтирів відбувалося за схожих обставин. Можна стверджувати, що зазвичай традиціоналісти акцентують увагу на класичних мусульманських уявленнях про гідний зовнішній вигляд віруючого (закриття «наготи» — *'аурат* та ін.), не розглядаючи, наприклад, європейський стиль чоловічого одягу як *харам* чи *ісм*, «гріх». Аналогічно традиціоналісти

<sup>153</sup> Шейх са'уді йакуль ан аль-мара' йумкіну-га рафа' н-нікаб 'ан ваджгу-га фі ль-гарб [Електронний ресурс] [Текст]. – Режим доступу: <http://www.al-shorfa.com/cocoon/meii/xhtml/ar/newsbriefs/meii/newsbriefs/2010/07/24/>.

<sup>154</sup> Фатава 'улама біяд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійад : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 235.

<sup>155</sup> Okruhlik Gwenn. Making Conversation Permissible: Islamism and Reform in Saudi Arabia [Текст] / Gwenn Okruhlik // Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach ; [Ed. by Q. Wiktorowicz]. — Bloomington-Indianapolis : Indiana University Press, 2004. — Р. 255.

<sup>156</sup> Фатава 'улама біяд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійад : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 951-954.

сприймають і вияви національних культур загалом. Визнаючи мовні й територіальні права певних етносів, *салафійя* не заперечують тих культурних надбань, що не суперечать ісламу та не пов'язані з іншими віровченнями. Таким чином, сучасний традиціоналізм щоразу доводить свій наднаціональний характер, де арабська культура відіграє дуже вагоме, але не ексклюзивне значення, допускаючи можливість існування інших культур. Українці негативно сприймається і поширений на теренах Аравійського півострова трайбалізм (*'асабійя*), якому традиціоналісти намагаються протиставити ісламську доктрину етнічної рівності.<sup>157</sup>

Чимало *фатв* традиціоналістів стосується вільного часу віруючих та розваг. Намагаючись зберегти релігійність мусульман в усій повноті, апологети традиціоналізму виступають проти багатьох явищ ринкової культури, поширених як у західних, так і східних країнах. Саліх аль-Фавзан засуджує туристичні поїздки до тих держав, де поширено чимало негативних моральних явищ.<sup>158</sup> Апологети застерігають від перегляду телепрограм, де демонструються речі, неприйнятні для мусульманина, а також відзначають, що втрата часу перед телевізором або в мережі Інтернет спонукає до гріха.<sup>159</sup> Чимало рекомендацій, часто імперативного характеру, стосуються музичного мистецтва. Спів у поєднанні з багатьма музичними інструментами (окрім барабану) традиціоналісти відносять до вчинків *харам*, хоча самі по собі пісні, зміст яких не пропагує гріх, не забороняються.<sup>160</sup> 'Абд аль-'Азіз ібн Баз у своїй *фатві* забороняє використання підсилювачів звуку навіть на весіллях, посилаючись на вимогу Сунни про спів «помірним» голосом.<sup>161</sup>

Численні заборони стосуються різних ігор, які прирівнюються до забороненої Кораном давньоарабської азартної гри *майсір*. Утім, заохочуються спортивні змагання, які не суперечать *шарі'а*, а також інтелектуальні ігри. Забороняється гра в карти, навіть якщо гравці не вдаються до грошових ставок, адже це «відвертає від згадки про Бога та обов'язкової молитви».<sup>162</sup> Ібн 'Усаймін відносить до категорії *харам* гру в шахи, адже, по-перше, там застосовуються фігури скульптурного типу. По-друге, ця гра також відвертає від «згадки про Бога», а, по-третє, з'являється нездорове суперництво.<sup>163</sup>

Зображення живих істот також викликає осуд традиціоналістів. Посилаючись на актуально існуючі в Сунні заборони, салафіти вважають, що

<sup>157</sup> Аль-Джарісі, Халід. Аль-'Асабійя аль-кабілійя мін аль-манзур аль-ісламі [Текст] / Халід аль-Джарісі. — Ар-Рійад : Му'асаса аль-Джарісі, 2008. — С. 231-243.

<sup>158</sup> Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'Абд ас-Саліам ас-Сулайман]. — Аль-Кагіра : Дар аль-Фуркан, 2003. — С. 118.

<sup>159</sup> Фатава 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійад : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 1247, 1804.

<sup>160</sup> Там само. — С. 1237, 1258.

<sup>161</sup> Там само. — С. 1240.

<sup>162</sup> Там само. — С. 1251.

<sup>163</sup> Там само. — С. 1253.

допускається лише зображення «неоухотворених» речей – дерев чи рослин.<sup>164</sup> Виключенням також є спеціальні знаки (наприклад, дорожні).<sup>165</sup> Категорично забороняється одяг із зображеннями живих істот.<sup>166</sup>

Підбиваючи підсумки проведеного дослідження, зацентруємо таке. По-перше, *салафізм* не можна однозначно протиставляти уявному «суннітському мейнстріму», як вважають багато авторів. Традиціоналізм в ісламі – це динамічне явище, в межах якого не вироблено єдиного інституційного центру, через що *салафізм* набув рис, перш за все, методологічного та доктринального вчення, відкритого до нових змін та репрезентованого у працях багатьох сучасних апологетів ісламу. Сучасний салафізм, з його транснаціональним характером, формує широкий релігійний дискурс і складає вагомий ідеологічний фундамент для багатьох форм соціально-політичної активності мусульман.

По-друге, ми розглянули групу практичних рекомендацій віруючим, виданих апологетами традиціоналізму протягом останніх двох десятиліть. Наше дослідження показує, що перетворення міграції мусульман до немусульманських країн із ситуативного явища на актуальну дійсність, змусило авторитетів салафізму звернутися до більш відкритої риторики, задля того, аби мусульмани, лишаючись вірними усім приписам ісламу, могли комфортно й безконфліктно існувати у секуляризованих суспільствах. Цитовані нами вказівки, якими б категоричними вони не здавалися дослідникам-європоцентристам, часто мають рекомендаційний, а не імперативний зміст, а тому в разі появи нових соціальних факторів здатні адаптуватись до змін. Апелюючи до утверджених зразків мусульманської релігійності, традиціоналізм наголошує на тому, що особисті переконання сповідника ісламу не повинні залежати від змінних економічних чи політичних факторів, і водночас прагне забезпечити максимум можливостей для різнобічного розвитку особистості (звісно, в межах тих релігійних ідеалів, які є для традиціоналістів непорушними).

---

<sup>164</sup> Аль-Джару Ллаг, 'Абд Аллаг. Аль-Джамі' аль-фарід лі-аса'їля уа ль-аджаба 'аля Кітаб ат-Таухід [Текст] / 'Абд Аллаг Аль-Джару Ллаг. — Ар-Рійад : Дар ас-Сума'її, 1992. — С. 221.

<sup>165</sup> Там само.

<sup>166</sup> Фатава 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійад : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 1221.

#### 4. Сучасний іслам: проблемні питання свободи віри та буття етноконфесійних меншин

Означена проблема в контексті тих процесів, які сьогодні проходять у світі, в їх поліаспектності й детермінаційності, постає надзвичайно актуальною в теоретичному й практичному сенсі. Цьому чи не найбільше сприяло посилення в останні три-чотири десятиліття модерних глобалізаційних процесів (складних і багатограних), які тією чи іншою мірою охопили увесь світ, і здійснюють свій вплив майже на всі сфери буття суспільства, держави, релігії, конкретну людину, детермінуючи необхідність конституювання глобальної системи цінностей. Зауважимо, у цьому зв'язку, що глобальний трансформаційний процес активно впливає на зміну в континуумі загальноприйнятих духовних, в т.ч. й світоглядних, цінностей, утверджує як реальність культурний, релігійний плюралізм, нівелюючи разом з тим етнонаціональні, релігійні традиції. Вельми відчутною є тенденція до утвердження «однаковості», «універсалізму» цінностей, які експлікуються як «загальнолюдські». Теоретичною основою такого підходу слугує «однолінійна схема соціально-історичного процесу, де за найвищий еталон приймається західна (європейська або її модифікація – американська) парадигма цінностей, норм», підходів забезпечення прав і свобод людини, в т.ч. й свободи совісті та свободи релігії.<sup>167</sup>

Зауважимо, що процеси глобалізації реанімують старі й породжують нові виклики. Ці процеси, як показує практика і цілий ряд досліджень, піддають ерозії загальноприйняті цінності, стереотипи поведінки, певною мірою нівелюють етнонаціональні, релігійні, культурні традиції, а, з іншого боку – посилюють тенденцію до духовно-культурної автаркії, активного обстоювання власного розуміння тих чи інших ідей, цінностей, зокрема прав і свобод людини, в т.ч. свободи совісті та свободи віри. В цьому контексті невинуватими постають настирливість і певна зарозумілість Заходу, який нав'язує іншим країнам (зокрема, мусульманським) свою концепцію прав людини, як своєрідний ексклюзив у завершальному вигляді.

Означені цінності не знайшли повної підтримки, зокрема в ісламському світі. Останній, до речі, не сприйняв основних принципів європейської парадигми прав людини. На цьому акцентують увагу представники ісламських країн, теологи – ісламісти. Ця проблематика (в аспекті серйозної критики і навіть несприйняття) є об'єктом дискусій на міжнародних конференціях, симпозіумах. Особливій критиці піддається принцип «універсальності» прав людини в його західному прочитанні. «Ми маємо навчитися жити мирно, – наголошують окремі очільники РПЦ, – поєднуючи різні цивілізаційні системи, різні системи цінностей – релігійні, культурні, світоглядні. Таких систем у світі багато, за кожною – десятки і сотні

---

<sup>167</sup> Див.: Орлова И.Б. Современные цивилизации и Россия / И.Б. Орлова. – М., 2000. – С. 3.

мільйонів людей. Не можна допустити, щоб лише одна домінувала і вважалася «загальнолюдською», а інші – чи іслам, чи послідовне християнство – принижувалися».<sup>168</sup> Подібні сентенції ми знаходимо у виступах ісламістських теологів, релігійних діячів.<sup>169</sup>

Ми вже наголошували, що певні суперечності щодо концептуальних підходів, сутності принципів свободи совісті та свободи віри в їх юридичному вимірі, різне розуміння цих принципів, норм, останніми роками часто проявляються на міжнародних конференціях, які проходять, зокрема, під егідою ООН, і які присвячені правам людини, в т.ч. й праву на свободу віри. Так, на Всесвітній конференції ООН, яка відбулася в 1993 році у Відні, окремі мусульманські країни, зокрема Іран, Пакистан, Малайзія, Сирія, Ємен, Індонезія та інші виступили з різкою критикою і демонстративним несприйняттям «принципу універсальності» прав людини, зокрема права на свободу релігії, в їх західноєвропейському прочитанні. В цьому контексті неодноразово на такого роду міжнародних форумах робився наголос на необхідності врахування історичних і культурних, національних, релігійних традицій, в т.ч. й правових; збереження зв'язку зі своїми джерелами й ідентичністю. Акцентувалася увага на тому, що західноєвропейська модель права на свободу совісті та свободу віри, є, зокрема для мусульман, неприйнятною.

Аналіз засвідчує, що відсутня також згода в ісламському світі щодо питань теоретичної експлікації цих проблем та їх практичного здійснення. Хоча ісламські держави у відповідних деклараціях («Загальна ісламська декларація прав людини» (1981 р.), «Каїрська декларація прав людини» (1990 р.), «Туніська декларація прав людини» (1992 р.), «Арабська хартія прав людини» (1994 р.) тощо) формально й визнають принципи свободи думки, совісті, релігій, зафіксовані в міжнародних документах, разом з тим, вони рішуче заперечують будь-яке зовнішнє їх нав'язування мусульманським державам, акцентуючи увагу на власних підходах і концепціях прав людини. Показовими у цьому аспекті є окремі положення «Туніської декларації прав людини», які постають як узгоджена заява африканських країн про те, що на «універсальному рівні не можна запропонувати готової моделі (прав людини), оскільки не можна проігнорувати історичні й культурні особливості жодної нації, традиції, стандарти й цінності жодного народу».<sup>170</sup> Проти «нав'язування» західної концепції прав людини чітко виступили також представники окремих азіатських держав. У «Бангкокській декларації прав

<sup>168</sup> Див: Кирилл, митрополит. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? – М., 2002. – С. 14.

<sup>169</sup> Див.: Абдуладзе Сахедина. Свобода совести и религии в Коране / Сахедина Абдуладзе // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С. 285–306.

<sup>170</sup> Цит. за: Арц. Д. Религиозные инакомыслящие в классическом и современном исламском праве / Д. Арц // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С. 328.

людини» (1993 р.) вони оцінюють такий підхід як «гегемонію Заходу» та «процес вестернізації» сфери прав людини.

До речі, дискусії «документального» плану (і не лише) навколо проблем прав людини і, в першу чергу, права на свободу совісті та свободу віри, на міжнародному та регіональному рівнях продовжуються і сьогодні. Їх активними ініціаторами часто виступають представники окремих ісламських держав, ісламські теологи. Не випадково в Декларації Всесвітньої конференції ООН з прав людини позиція мусульманських та інших держав Азії та Африки була зафіксована як певна вимога: «держави повинні мати на увазі значення національних особливостей і різні історичні, культурні й релігійні передумови» з певним акцентом на тому, що фундаментальні свободи і права людини мають бути забезпечені й захищені.<sup>171</sup>

Останніми роками появилось чимало публікацій ісламських авторів, в яких наголошується на «відданості» ісламських держав ідеям свободи совісті та свободи релігій, прав людини взагалі, й на тому, що західний світ, який пройшов довгий шлях, перш ніж досягти свого сучасного рівня свободи релігії, так і «не зумів досягти стандартів, які встановлені ісламом».<sup>172</sup> Західний світ і сьогодні, на їхню думку, «за багатьма параметрами продовжує демонструвати середньовічне ставлення до іновірців».<sup>173</sup>

Іслам в їхній інтерпретації постає послідовним захисником прав людини. Захід у цьому аспекті є їх порушником. Мусимо взяти до уваги, що серед мусульман, які проживають у Західній Європі, концептуальні підходи щодо прав людини контамінують значною мірою з ідеями ліберального зразка.

Зауважимо, що в сучасному світі, мабуть, жодна релігія не привертає стільки уваги і не викликає такої неоднозначності в дискусіях, як іслам, а в цьому контексті й концептуальна позиція останнього щодо прав людини, в т.ч. й права на свободу совісті та віросповідання. І це – не випадково. Адже сьогодні мусульманська умма у світі складає понад 1,3 млрд. (2009 р.). За останні 30 років вона зросла майже у 2,5 рази. Сьогодні в світі нараховується понад 50 держав, де більшість жителів є мусульманами. В 28 із них іслам є державною релігією. Значно розширився ареал ісламу. Він став відігравати важливу роль у міжнародному аспекті. Тобто іслам, як зауважив російський сходознавець Г. Мірський, сьогодні «більше, ніж релігія».<sup>174</sup>

Вищезначене з необхідністю ставить проблему релігієзнавчого та правового аналізу й осмислення у теоретичному і практичному аспектах

<sup>171</sup> Цит. за: Арц. Д. Религиозные инакомыслящие в классическом и современном исламском праве / Д. Арц // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С. 328.

<sup>172</sup> Див.: Саліх Ібрагім. Релігійна свобода з точки зору Шаріату / Ібрагім Саліх [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://Islamina.com/full-articles/973/visip/etupe>

<sup>173</sup> Там само.

<sup>174</sup> Див.: Семедов С.А. Причины политизации ислама в современном мире / С.А.Семедов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 3. – С. 231.

мусульманської концепції свободи совісті й свободи віри. При цьому, передовсім ми маємо взяти до відома той факт, що сам іслам не є монолітною релігійною системою, «яка генерує єдині відповіді на питання, поставлені сучасністю»,<sup>175</sup> в тому числі і щодо питань свободи совісті і свободи релігій. Іслам – плюралістичний і різноманітний. Тому реальністю є те, що одні й ті ж проблеми, зокрема свобода віри, свобода совісті, можуть мати різне пояснення, інтерпретації та концептуальні підходи щодо їх експлікації і практичного вирішення. При цьому універсальним постає твердження, що цінності й норми релігійного права в ісламі є вічними, як вічними є приписи Корану й Шаріату.

Маємо також врахувати, «що іслам і політика в ісламських державах є нерозривними, і що право і богослів'я в ісламі невіддільні одне від одного, як і духовне й світське в житті людини». Можна погодитися з думкою італійського ісламознавця Донни Арц, що «ідея нерозривності політики й релігії є однією з головних особливостей ісламу», яка значною мірою впливає на концептуальні виміри свободи віри та свободи совісті.<sup>176</sup>

Важливим у контексті нашого дослідження постає необхідність врахування принципу нерозривності мусульманських (в узагальнюючому плані) підходів щодо доктринальних основ прав на свободу совісті та свободу віри з релігійною, етнонаціональною і соціокультурною ідентичністю. На останньому, до речі, акцентується увага в «Бангкокській декларації прав людини».<sup>177</sup>

Розмірковування ісламських мислителів щодо свободи релігій базуються на принципі, що її концептуальні засади містяться в Корані, Сунні, шаріаті: «...ніякі цінності не мають під собою іншої основи, окрім волі Аллаха, який створив їх». Тому, як наголошує Коран: «Немає зміни словам Аллаха» (Коран, 10:65). Зрозуміло, що вищезначене істотно впливає на змістовну частину концептуальної матриці прав і свобод людини, в тому числі й права на свободу віри в ісламському прочитанні. Зауважимо, що свобода совісті, релігії й переконань сьогодні є міжнародно визнаним правом людини. Його експлікують як фундаментальне право – як право, від якого залежать всі інші основні права людини.

Відомо, що духовна і світоглядна основа буття людини постає як складне діалектичне переплетення різних цінностей, ідей, ідеалів, норм, традицій релігійного, арелігійного, раціонального, ірраціонального, політичного, соціально-культурного змісту. Тому, коли ми ведемо мову про «свободу совісті», то передовсім маємо на увазі, що дане поняття у своєму

<sup>175</sup> Див.: Яріко М.О. Ісламська концепція прав людини в порівнянні з Загальною декларацією прав людини / М.О.Яріко // Грані. – 2009. – № 3 (65). – С. 74.

<sup>176</sup> Див.: Арц. Д. Религиозные инакомыслящие в классическом и современном исламском праве / Д.Арц // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С. 328-330.

<sup>177</sup> Див. про це: Гаджиев К.С. Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение // Вопросы философии. – 2010. – № 6. – С. 13.



сутнісному вимірі співвідноситься з широкою сферою ціннісно-сміслового її самовизначення й самореалізації. Було б неправильним редукувати поняття «свобода совісті» до поняття «свобода релігії». Останнє відноситься лише до сфери віросповідного самовизначення і самореалізації особистості й постає як окрема, надзвичайно важлива іпостась свободи совісті. Зауважимо, що в площині віросповідного вибору й релігійної самореалізації людини, варто вести мову про свободу релігійної совісті. В цих координатах поняття «свобода віросповідання» можна розглядати як один із важливих виявів «свободи совісті». В означеному аспекті мова йде про важливий віросповідний вибір, про самовизначення людини в певному плюральному конфесійному просторі. Ці зауваження дають можливість більш чітко уявити сутність концептуальних підходів щодо розуміння свободи совісті й свободи віри в їх ісламському прочитанні.

У цьому зв'язку, маємо зауважити, що іслам (в релігійно-правовій іпостасі), як і західна ліберальна доктрина права людини на свободу віри, експлікує останню у її внутрішньому й зовнішньому сутнісних виявів. Тобто йдеться про те (і більшість ісламських держав це визнає), що кожна людина володіє правом на свободу совісті й віросповідання, яка має такі складові: свободу вибору віри, свободу мати, свободу дотримуватися певного віросповідання. В цей перелік компонентів, як бачимо, не ввійшов такий важливий з них, як *свобода змінювати свою релігію або переконання*. Саме ця свобода викликає певні застороги з боку ісламських теологів, ісламських держав. Вони характеризують її як принцип легітимізації віровідступництва. Останнє розглядається як «виклик Аллаху», як «зрада ісламу», як «реальна моральна загроза» суспільній безпеці ісламського соціуму. Віровідступництво (або точніше реалізація права на зміну віросповідання – у нашому випадку, ісламу – в контексті свободи віри) розглядається окремими ісламськими богословами як «державна зрада». Тож протидія цьому, на їхню думку, є священним обов'язком релігії. В світлі ісламської системи «віровідступництво є ганебне відхилення, яке цілковито несумісне зі стабільністю соціуму».<sup>178</sup> А тому свободу зміни релігій, на думку ісламських теологів, слід обмежити, або ж заборонити. Ця позиція жорстко обстоювалася представниками окремих ісламських держав при обговоренні й прийнятті документів ООН щодо права на свободу віри, совісті, переконань.

В інших положеннях ісламська концепція права на свободу віри певною мірою контамінує з відповідною європейською концепцією. Скажімо, йдеться про те (чітко й недвозначно), що людина не повинна бути суб'єктом примусу, який може серйозно нашкодити свободі її віросповідного самовизначення та самореалізації в площині її вибору.

В Загальній ісламській декларації прав людини (ст. 13) наголошується, що «кожна людина володіє свободою віросповідання і свободою виконання

<sup>178</sup> Див.: Аль-Газали М. Права человека в исламе / М. Аль-Газали. – М., 2006. – С. 57.

релігійних обрядів у відповідності до своїх переконань».<sup>179</sup> Це положення підкріплюється посиланнями на певні цитати із Корану.

Право на вільний релігійний вибір в ісламі постає як необхідність й умова віри. Коран чітко визначає, що «Немає примусу в релігії» (Коран, 2:256). У цьому контексті віра постає як «...щось таке, що встановлює цільний і прямий зв'язок між Богом й людиною»<sup>180</sup>, а тому віра не може бути наслідком приневолення. Основа свободи віри – в людській совісті, як здатності кожної людини розпізнавати істинне й неістинне. Отже, вибір істинної релігії (якою визнається лише іслам) – це вільний вибір, завізований совістю. Як зауважує дослідник ісламу Фарід Есак, «більшість мусульман, незалежно від природи й міри своєї релігійності, твердо переконана, що світ став би набагато кращим, якби всі люди жили згідно з істинною ісламською релігією».<sup>181</sup>

Ісламські теологи, посилаючись на Коран, Сунну, стверджують, що іслам гарантує «абсолютну свободу віросповідання», підкреслюють «велику терпимість ісламу» в питаннях особистої свободи і свободи віросповідання. Так, теолог із університету аль-Азхар (Каїр) Абдель-Хафіз Абдо Раббихі наголошує, що «іслам заповзято захищає свободу віросповідання, завжди був і є її прихильником».<sup>182</sup>

Маємо відзначити, що іслам проголошує право людини на вибір віросповідання: прийняти істинну віру або відкинути її. Про це йдеться й у Корані: «Істина – від нашого Господа: хто хоче, хай вірує, а хто не хоче, хай не вірує» (Коран, 18:28-29). Але при цьому, кожен має усвідомити наслідки свого вибору.

Отже, в своїй основі Коран орієнтує на вільний вибір віри, маючи на увазі, що такою, поза сумнівом, має бути іслам. Наголошується, що «якби побажав Господь, тоді б увірували всі на землі суші, всі як один, всі разом. Невже ти (Мухаммад) зумієш тоді присилувати людей до того, щоб вони увірували? Ніяка душа не спроможна увірувати, окрім як з дозволу Божого» (Коран, 10:99-100), тому що питання вибору віри стосуються лише окремої особи й Бога: «Ті, що (покладаються) на промисел Божий, ті процвітають» (Коран, 2:25).

У Корані є посилання на важливий принцип свободи релігії – релігійний плюралізм, на інші, частково означені нами «координати», в межах яких ми можемо вести мову про свободу релігії в ісламській інтерпретації. Тим більше, що такого роду інтерпретація, як «ісламська альтернатива» західноєвропейській концепції свободи релігії, знайшла своє

<sup>179</sup> Там само. – С. 157.

<sup>180</sup> Див.: Абдуладзе Сахедина. Свобода совести и религии в Коране / Сахедина Абдуладзе // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С. 287.

<sup>181</sup> Див.: Фарід Есак. Мусульманське ставлення до «інших» і загальнолюдські цінності / Есак Фарід // Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм. У 3-х т. – Львів, 2004. – Т. 3. – С. 345.

<sup>182</sup> Див.: Некоторые вопросы идеологии современного ислама // Современная наука и религия. – М., 1989. – Ч. II. – С. 136.

відображення лише у згадуваній нами «Загальній ісламській декларації прав людини».

До речі, в преамбулі Декларації наголошується, «що іслам подарував людству довершений кодекс прав людини».<sup>183</sup> При цьому малися на увазі права «даровані всемогутнім Аллахом, які записані в Корані, закріплені й записані в шариаті».<sup>184</sup> Подібні твердження знаходимо і в «Каїрській декларації прав людини в ісламі»: «Вірування, фундаментальні права й універсальні свободи, - як відзначається в преамбулі, - є складовою й невід'ємною частиною ісламської релігії».<sup>185</sup> Знову ж таки шариат визнається як єдине джерело витлумачення статей цього документу. В ст. 10 Декларації підтверджується, що «іслам – релігія вибору... Забороняється використання методів примусу для навернення будь-кого в іншу віру або нав'язування атеїстичних переконань».<sup>186</sup>

Зауважимо, що «Каїрська декларація прав людини в ісламі» характеризується окремими дослідниками як «суміш міжнародних та ісламських елементів» і як така, що значно відхиляється від норм міжнародного права, зокрема й в аспекті права на свободу віри. Відзначимо також, що в цій Декларації зафіксована відповідь на проблему віровідступництва, яка кваліфікується як «ігнорування або порушення обов'язку перед Богом, божественних заповідей і є тяжким гріхом».

Ісламська концепція права на свободу віри розглядає його не як право *індивіда*, а як право Умми. У «Загальній ісламській декларації прав людини», про яку вже йшлося вище, підкреслюється, що «з огляду на божественне походження (прав людини, в т.ч. й свободи віросповідання – Б.М.) жоден керівник або уряд, ніяка асамблея або влада не можуть обмежити, відмінити або порушити будь-яким чином права людини, які дав Аллах».<sup>187</sup>

У цьому, як в усіх інших контекстах, слово Боже – Коран – має найвищий авторитет й непогрішимість і не може бути змінене: «Не має зміни словам Аллаха (Коран,10:65). Зауважимо, що «Загальна ісламська декларація прав людини», як в принципі і «Каїрська декларація прав людини в ісламі», не мають чітких процедурних положень щодо механізмів їх реалізації.

Розглядаючи проблеми свободи віросповідання в ісламі, маємо зауважити ще раз, що він постає не просто як релігія, а як «цілісна цивілізація й культура», держава й право, ідеологія, яка охоплює

<sup>183</sup> Див.: Ван дер Файфер Й.Д. Релігійна свобода і прозелітизм: етнічні, політичні та правові аспекти / Й.Д. Ван дер Файфер // Релігійна свобода і права людини: місія і прозелітизм. У 3-т. – Львів, 2004. – Т. 3. – С. 493.

<sup>184</sup> Там само. – С. 493-494.

<sup>185</sup> The Cairo Declaration on Human Rights in Islam // Twenty-Five Human Rights documents. – Columbia University, 1994. – P. 190.

<sup>186</sup> Там само. – P. 191.

<sup>187</sup> Див.: Борисов К.Г. Международное право религиозных конфессий мирового сообщества: Учеб. пособие / К.Г. Борисов. – М., 2001. – С. 56.

всі сфери буття індивіда й суспільства. Відзначимо, що світська влада влада нерозривно пов'язана з релігійною.

Це значною мірою впливає на розуміння сутності свободи віросповідання, принципів віротерпимості та на особливості їх реалізації. І в даному контексті слушною є думка англійського правознавця А.Е.Майєра про те, що значна частина проблем щодо забезпечення прав людини, серед них і права на свободу релігії, в мусульманських країнах викликана «зовсім не пережитками традиційних культур, а державною політикою й законами», які, нерідко, є «ворожими до прав і демократичних свобод».<sup>188</sup> Сьогодні в 34-х найбільших мусульманських державах є конституції. В значній частині з них – шариат постає основним джерелом законодавчих актів. У більшості з них, у конституційних актах зафіксовані право на свободу віросповідання, принцип віротерпимості, зокрема до християн, іудеїв.

Слід відзначити, що в континуумі різних видів прав і свобод людини в ісламі акцент робиться саме на свободі віри (свободі віросповідання). Остання в її «широкому сенсі і визначила завдання Володаря Послання». Іслам звертає увагу на добровільність у виборі і сповіданні віри. І хоча навернення в іслам має бути жестом вільного вибору, без будь-якого страху і силування, «практично неможливо, - як відзначає сучасний дослідник цих проблем Мохамед Галбі, - пов'язавши себе з ісламом, покинути його. Бог милостивий і дуже терпеливий до навернених в іслам, але дуже суворий і нетерпимий до переходу з ісламу в іншу релігію».<sup>189</sup>

Відзначимо також, що в Корані містяться положення про різні способи звернення до тих, хто є невірними. Однак серед них немає жодного, що дозволяв би примус у прийнятті ісламу. Відомий ісламський богослов Мухамад аль-Газалі наголошує, що «... не було й не буде книги, яка б подібно Корану, поставила б питання віри, її свободи і підкріпила його різними доказами, спираючись лише на свободу розуму і совісті...».<sup>190</sup>

В контексті аналізу концептуального підходу щодо експлікації проблем свободи віри в ісламі важливою постає проблема *людської гідності*, як природного права людини: «ми подарували гідність потомкам Адамовим» (Коран, 17:70). Людська гідність розглядається мусульманськими мислителями як універсальне поняття, яке нерозривно пов'язане з проблемами свободи віри та свободи совісті. Іслам наголошує, що всі люди є рівними в людській гідності.

Важливим у контексті проблеми, яка експлікується, є питання віротерпимості або нетерпимості до іновірців у мусульманських країнах.

<sup>188</sup> Див.: Mayer A.E. Islam and Human Rights: Tradition and Politics / A.E. Mayer. – Boueder, 1991. – P. 21.

<sup>189</sup> Цит. за: Арц. Д. Религиозные инакомыслящие в классическом и современном исламском праве / Д.Арц // Права человека. Религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С. 334.

<sup>190</sup> Див.: Аль-Газали М. Права человека в исламе / М. Аль-Газали. – М., 2006. – С. 48.

Тобто йдеться про свободу віросповідання для представників *релігійних меншин*, що в практичному ракурсі постає як «лакмусовий папірець», який вказує на рівень забезпеченості цієї свободи. Відзначимо в цьому зв'язку, що у Корані зафіксовано основоположний принцип формування відносин мусульман та іновірців: «Аллах не накладає заборону вам доброту і справедливість виявляти до тих, які з вами із-за віри не воювали, не виганяли з дому вас. Істинно, Аллах любить справедливих» (Коран, 60:8-9).

Мусульманські дослідники цієї проблеми акцентують увагу на тому, що представники релігійних етноконфесійних меншин не лише захищені словами Всевишнього від примусового навернення до ісламу, але й відповідно до шаріату мають спеціальні права: «Хто б не вчинив жорстоко і грубо з немусульманами, або зазіхнув на їхні права, або поклав на них більше, ніж вони можуть витримати, або забрав у них, що проти їхньої волі, я (Посланник Аллаха) буду скаржитися на нього в День Суду».<sup>191</sup>

Історія засвідчує, що іслам проявляв певну віротерпимість до послідовників інших релігій, хоча рівень її вияву обмежувався часто лише міркуваннями політичного й державного порядку. Ще в давні часи християнам та іудеям, а пізніше зороастрійцям тощо була забезпечена свобода релігії в межах халіфату. Іслам визнає християн найбільш близькою до мусульман релігійною спільнотою: «Істинно, ті, які увірували, і які сповідують іудейство, і сабеї, і християни, – хто увірував в Аллаха, в останній день і творив благо, - немає страху над ними, і не будуть вони у печалі» (Коран, 5:69). Християни, як й іудеї, на думку мусульман, мають невідчужуване право любити Бога у свій спосіб і силувати їх змінити віру не можна.

Академік В.В.Бартольд слушно зауважував, що «християни під владою ісламу користувалися значно більшою свободою віри, ніж під владою візантійського імператора».<sup>192</sup> На відміну від «невірних» – «кяфірів» (ідолопоклонників), іудеї й християни відносилися до «людей Писання». Їх становище в мусульманському світі визначалося обставинами місця й часу, було в різні періоди різним, але в цілому статус християнського населення залишався практично незмінним.

Зауважимо, що немусульманські етноконфесійні меншини мають право чинити певні релігійні дії (відзначення релігійних свят, дотримання суботи, посту і т.п.), відповідно до законів своєї релігії. Мусульманські мислителі, богослови у своїх творах акцентують увагу на тому, що мусульмани хочуть побудувати свої відносини з представниками етноконфесійних меншин на основі толерантності.

<sup>191</sup> Див.: Саліх Ібрагім. Релігійна свобода з точки зору Шаріату / Ібрагім Саліх [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://Islam.in.ua/full-articles/973/visip/etype>

<sup>192</sup> Цит. за: Расулов Я. Ислам и цивилизация / Я. Расулов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.yaseen.ru/civilizacia/tolerant.htm> – С. 2.

Проте і сьогодні є чимало фактів, коли не-мусульмани в деяких ісламських країнах мають нерівноправне становище перед законом, існує юридично закріплена неоднаковість у правах між *зіммі* і *незіммі*. Ці відмінності стосуються і проблем свободи віросповідання для них, свободи діяльності релігійних меншин. І хоча в багатьох мусульманських державах дискримінація у відношенні до не-мусульман зберігається радше «*de facto*» ніж «*de jure*», все ж таки випадків порушення принципів свободи релігії щодо релігійних меншин, серед них і християнського напрямку, є ще немало.<sup>193</sup>

Зрозуміло, що такий стан справ входить у колізію з нормами й вимогами міжнародного права і суперечить сучасній концепції плюралістичної національної держави. Більшість випадків переслідувань не-мусульман, віровідступників, сектантів, «невірних» в ісламських країнах, як свідчить їх аналіз, обумовлена передусім політичними мотивами, відродженням ісламізму й ісламського фундаменталізму. Проте ці факти не дають підстав стверджувати, що іслам як релігія саме й є першопричиною насилля над іновірцями, що він породжує нетерпимість до не-мусульман. Стереотипна оцінка і характеристика ісламу як джерела нетерпимості до західноєвропейських цінностей, зокрема таких як свобода совісті й релігії, як «джерела фундаменталізму й тероризму», є дуже небезпечним для миру й стабільності у світі. Це потребує уваги і конкретних кроків міжнародних організацій в напрямі мінімізації негативу у ставленні щодо ісламу з боку деяких держав, людських спільнот, рівним чином і в напрямі протидії екстремістським групам, радикально налаштованим фундаменталістським організаціям, які використовують іслам у своїх цілях й інтересах.

І в цьому аспекті слід враховувати, що правовою основою буття багатьох ісламських країн є мусульманське право, певні релігійні, історичні, культурні традиції, які серйозно впливають на формування власних, специфічних підходів щодо концептуальних основ свободи віри та свободи совісті.

---

<sup>193</sup> Див.: Релігійна панорама. – 2010. – № 8-9. – С. 41.

## 5. Концепція джихаду в ісламі та способи її застосування

Кінець ХХ – початок ХХІ ст. пов'язаний зі значним поживленням ісламського руху та активним застосуванням окремих релігійних доктрин як у зоні розповсюдження ісламу, так і в неісламських країнах. Ісламський «ренесанс» зумовлюється політичним, економічним, культурно-ідеологічним втручанням окремих держав у життя мусульманських країн. Ці, значною мірою деструктивні, процеси спричиняють потребу дослідження таких глобальних проблем, як збереження миру, діалог релігій в контексті системи цінностей ісламу. Важливим аспектом вивчення цих питань є концепція джихаду, яка актуалізується сьогодні як комплекс настанов щодо взаємодії мусульман із зовнішнім світом, котрий чинить агресію.

У буденній свідомості щодо концепту «джихад» існує низка стереотипних уявлень із яскраво вираженими негативними конотаціями. Найчастіше джихад розглядається у контексті воєнно-політичної історії ісламу. Майже як синонімічне щодо нього застосовується поняття «тероризм».

Навіть поверхове ознайомлення із глобальним медіадискурсом дає уявлення про те, що жодне з ісламських понять не викликало й не викликає стільки нападів на мусульман, як джихад. Відомий улем, голова Міжнародної ради ісламських вчених Юсуф аль-Карадаві вважає, що у репрезентації джихаду спостерігаються дві крайнощі – гіперболізація та недбалість тлумачення (мінімізація). Перша пов'язана з інтерпретацією джихаду як перманентної війни проти усього світу доти, доки він не стане мусульманським. Друга – мінімізує роль джихаду в ісламі і пропонує його сфабриковану версію без цієї доктрини як такої.

Досить рельєфно усю складність та неоднозначність тлумачення доктрини джихаду продемонстрував резонанс, викликаний реплікою понтифіка Бенедикта XVI, який процитував імператора Мануїла II Палеолога: «Покажіть мені, що нового приніс Мухаммед, і ви знайдете злі й нелюдські речі, такі, як накази мечем нести віру, яку він проповідував». Відомо, що Пакистанський парламент у одностайно прийнятій резолюції висунув вимогу, щоб Папа відмовився від своїх слів «в інтересах гармонії між релігіями». А ісламський учений Джавед Ахмед Гамді заявив, що джихад зовсім не означає поширення мусульманської віри за допомогою меча.

Аналогічно висловився й авторитетний мусульманський релігійний діяч у Туреччині Алі Бардакоглу, який попросив Ватикан вибачитися за вислів, який він назвав «огидною, ворожою і заснованою на забобонах точкою зору».

У дослідницькій літературі також немає одностайності у тлумаченні поняття «джихад», його сутності, специфіки, форм і методів реалізації його ідей на різних етапах історії ісламу. Дослідниками представлені полярні погляди на цей релігійний та культурно-історичний феномен. Концепція джихаду виявляється досить суперечливою, потрактованою переважно в полярних концептах «війни» та «миру». Причому звернення до першого

концепту є значно активнішим, аніж до другого. Власне воно й зумовлює тенденційність застосування поняття «джихад» у політичному дискурсі.

Як і чому виникла воєно-політична історія ісламу, в якій джихад зусиллями зацікавлених сторін посів чільне місце? Скоріше за все тому, що ісламські країни, Умма й окремі мусульмани часто ставали об'єктами втручання й агресії з боку іноземних держав. Через свою концептуальну гнучкість джихад був найбільш прийнятною формою виправдання різних форм взаємодії ісламського й неісламського світів.

Як зазначає З.С.Арухов, у численних працях ісламознавців вказується на те, що джихад у формі набігів кочових арабських племен існував ще у доісламський період, і що тільки внаслідок започаткування боротьби між Мединою й Меккою Мухаммад заборонив набіги усередині Умми.<sup>194</sup> Втім, ознайомлення із процесом формування й реалізації ідеології джихаду на ранньому етапі історії ісламу дозволяє спростувати дане твердження, яке, власне, є прикладом некоректної ретроспективної проекції поняття. Адже концепція джихаду, яка на зазначеному етапі ще тільки починала складатися, була покликана вирішувати інші завдання, що з'явилися лише з виникненням самого ісламу.

Звернемося відтак до етимології поняття «джихад», яке у перекладі з арабської означає «зусилля, сумлінність на шляху Бога». На думку К.В.Семчинського, джихад визначає ідеологічний вектор ісламу, оскільки стосується не власне бойових дій або задоволення певних інтересів геополітичного чи економічного характеру, а взагалі всього навколишнього і внутрішнього світу мусульманина, і ширше – протистояння сил добра і зла.<sup>195</sup>

Джихад є фундаментальною складовою ісламської релігії. Утім, він має принципово інший статус, ніж, наприклад, такі «стовпи ісламу», як *шахада* (сповідання єдинобожжя), *хадж* (паломництво), *салат* (молитва), *саум* (піст), *закят* (милостиня), що виконують роль моральних та обрядових приписів та регулюють поведінку віруючого усередині релігійної системи. На відміну від них, джихад є базовою категорією, яка регулює взаємини мусульман із зовнішнім світом. Факт незарахування джихаду до засад практичного сповідання віри свідчить на користь його необов'язковості, винятковості застосування лише за певних особливих обставин.

Ісламський вчений Юсуф аль-Карадаві у роботі «Фікх джихаду» («Розуміння джихаду») вказує на два напрями докладання «зусиль на шляху до Бога». Це – громадський джихад, який передбачає діяльність у науковій, культурно-просвітницькій, екологічній, педагогічній та інших соціальних сферах. Другий різновид джихаду – військовий – пов'язаний із боротьбою з агресором, тобто тими силами й суб'єктами, які здійснюють напади на

<sup>194</sup> Див.: Арухов З.С. Концепция джихада в раннем исламе : диссертация ... канд. филос. наук: 09.00.06 / З.С. Арухов. — Махачкала, 1995. — 159 с.

<sup>195</sup> Див.: Семчинський К.В. Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі: дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України / К.В. Семчинський. — К., 2005.



мусульман. Це свідчить про легітимність в ісламі оборонної війни. При цьому є одне важливе доповнення до концепції військового джихаду: він входить до компетенції держав, а не окремих осіб.

Доктрина джихаду є багатоплановою. У ній виокремлюються такі основні рівні:

- *Джихад Ан-Нафс* – боротьба душі заради знання релігії й бездоганного дотримання її правил.
- *Джихад Аш-Шайтан*, тобто боротьба проти пристрастей, зокрема із сумнівами щодо віри, джерело яких пов'язується із шайтаном (дияволом).
- *Джихад Аль-Куффар ва Аль-Мунафікін* – боротьба проти невірних та лицемірів.
- *Джихад Ас-Схаб Аз-Зулм Аль-Бидаа ва Аль-Мункарат* – боротьба проти гноблення.<sup>196</sup>

Останній різновид джихаду, яким найчастіше підміняють «сукупний джихад», власне і є об'єктом критики з боку представників інших релігій. Причиною упередженого ставлення до четвертого рівня джихаду є не лише поверхове знання ісламу як релігійної системи, але й численні факти неадекватного втілення у життя цієї доктрини самопроголошеними захисниками віри.

Некоректне тлумачення й свідоме викривлення змісту концепції джихаду представниками радикальних рухів часто стає причиною ескалації конфліктів між мусульманським і немусульманським світом; виникнення терористичних організацій, які легітимують свою діяльність спекулятивно витлумаченою концепцією джихаду й у своїй діяльності застосовують методи, які суперечать фундаментальним засадам цієї релігії.

«Хрестоносці у християнстві так само, як і деякі заблудлі секти в Ісламі, мають глибоко помилкове уявлення щодо сутності Божественної віри, – пише з цього приводу Харун Ях'я у своїй праці «Іслам проклинає терор». – Застосовуючи вислів з Корану, їх об'єднує одне – характер «бедуїна», тобто повна неосвіченість, замкнутість, жорстокість, відсутність культури та моралі. Здійснені ними злочини й насильство були наслідком цих соціальних вад, а зовсім не віри, яку вони, за їхнім твердженням, сповідували».<sup>197</sup> Аналогічну думку зустрічаємо у роботі вітчизняного дослідника С.Л.Удовика «Глобалізація: семіотичні підходи»: «Витоки агресивності християнських, буддистських, ісламських фанатиків знаходяться не в релігіях, а пов'язані з залученням до релігії великих мас неосвічених людей, яким потрібна спрощена модель світу, профановане вчення та патерналістський захист. Роль отця починає відігравати Пророк – Ісус, Будда, Мухаммад. Відбувається

<sup>196</sup> Див.: Карадави Ю. Фикх джихада: сравнительное исследование его норм и философии в свете Корана и Сунны / Ю. Карадави [Електроний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/newindjhest/>

<sup>197</sup> Яхья Х. Ислам проклинает террор / Х. Яхья. — Астана: Культура Паблишинг, 2002. – С. 50.

розподіл світу на Свій/Чужий за конфесійною ознакою, і належність до релігії заступається у недиференційованій свідомості належністю до племені».<sup>198</sup> Розвиваючи думку даного дослідника, можна стверджувати, що дії «релігійних» фанатиків обумовлюються специфікою функціонування їхньої свідомості, примітивною за характером, для якої природним є гранично спрощене, інструментальне знання, яке ефективно діє у повсякденній дійсності і не має нічого спільного з релігійною картиною світу. Основу такого знання складають побудовані на опозиції «Ми–Вони» і зредуковані до цього протистояння когнітивно-поведінкові матриці – стереотипи й настанови. Ксенофобський інстинкт закладений у цьому стихійному стереотипотворенні може також, на думку М.Рябчука, «свідомо використовуватися у різноманітних ідеологічних маніпуляціях, інколи навіть як основний компонент цілих ксенофобських “проектів”».<sup>199</sup>

Маємо також з’ясувати, чому онтологія джихаду дозволяє варіативно застосовувати поняття для обґрунтування будь-яких форм активності мусульманина. На нашу думку, тут слід виділити два аспекти: еволюційний характер онтології джихаду та проблему інтерпретації коранічного вчення.

Еволюційний характер онтології джихаду. Тут варто вказати на поступовий, поетапний характер формування автентичного ісламського законодавства. Протягом 23-х років Коран надсилався окремими аятами, іноді сурами, які співвідносилися із певними подіями у житті первісної умми, чи слугували відповідями на певні запитання. Поняття «джихад» зустрічається в Корані близько 30 разів, причому значення його варіюється відповідно до подійнісної конкретики.

Дослідники вказують принаймні на можливість виокремлення меккського й мединського періодів життя Пророка, характер яких визначає й змістову наповненість доктрини джихаду. На початковому етапі проповідницької діяльності, йдеться про суто мирні засоби розповсюдження нової віри, терпимість до інакомислячих тощо. Пізніше, коли через гоніння умови життя мусульман стали нестерпними, були надіслані аяти, які дозволяли протидіяти ворогові. Отже, існує пряма залежність між змістом концепту джихаду й конкретними подіями в житті першої мусульманської спільноти. Так, у роботі «Закони життя мусульман: Еволюція фікху» доктор Абу Аміна Біляль Філіпс зазначає, що аяти надсилалися Пророкові переважно для вирішення конкретних проблем, з якими стикався він і його послідовники.<sup>200</sup> При встановленні правил поведінки, якими повинні були керуватися мусульмани, враховувався стан умми, готовність віруючих сприйняти й правильно зрозуміти те або інше правило, а також наявність або

<sup>198</sup> Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы / С.Л. Удовик. — М.: Рефл-бук ; К.: Ваклер, 2002. — С. 330.

<sup>199</sup> Рябчук М. Від Малоросії до України: Парадокси запізнілого націєтворення / М. Рябчук. — К.: Критика, 2000. — С. 194-195.

<sup>200</sup> Филипс Абу Амина Биляль. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха / Абу Амина Биляль Филипс. — М.: «УММА», 2002. — 281 с.

відсутність сприятливих умов для реалізації Божественних законів на практиці.

Як бачимо, Коран є дискурсивним за природою. Його змістова цілісність уgruntована формулою «текст + контекст». Під контекстом слід розуміти конкретні події в житті умми, обставини, за яких Пророкові надсилались аяти. Правильне розуміння аятів передбачає знання екстралінгвістичних обставин їхньої появи, що унеможливить надання аятам невинувато широкого змісту.

Отже, принципово важливо розглядати «джихад» в контексті основних постулатів ісламу, у світлі пропонованої ним концепції людини й навколишнього світу. Питання збереження миру є принциповим і сутнісним для ісламу, адже ця релігія створювалася заради об'єднання людей в світі і створення єдиної спільноти. Прочитання аятів поза контекстом створення Корану, поза його провідними положеннями призводить до свавілля в інтерпретації ісламу. Звідси й виникають твердження про превентивний характер джихаду.

Вимога розуміння Корану як цілісного й синкретичного дискурсу міститься в одному з імперативів до джихаду Юсуфа аль-Карадаві: «Коранічні аяти, особливо із сури «Ат-Тауба», що закликають боротися проти багатобожників, необхідно розуміти як відплату й адекватну відповідь щодо агресії, адже в одному з аятів говориться „так само, як і вони борються з вами”... Не слід сприймати їх як загальний заклик до подібних взаємин з усіма не-мусульманами, адже ці аяти мали відношення до окремої групи арабів-багатобожників, які оголосили Ісламу війну від самого його зародження („Невже ви, віруючі, не будете боротися проти невірних, що часто порушують свої клятви й домовленості? Адже до цього вони задумали вигнати пророка з Мекки й убити його. Вони першими почали чинити злодіяння проти вас”, 9:13)».<sup>201</sup> Як бачимо, заклик до боротьби вкладається у межі концепції оборонної війни. Однак, потрактований за межами історичної конкретики, він може сприйматися, а згодом і вживатися у прямо протилежному сенсі.

Проблема інтерпретації коранічного вчення. Неконкретність, невизначеність у розумінні положень Корану і Сунни уможлиблюють спекуляції з метою трансляції поняттю «джихад» негативних смислів, спрямованих на виправдання нетолерантного ставлення до представників інших релігійних систем. Більшість спекулятивних розробок намагаються відповідати «букві» Корану і при цьому суперечать духу коранічного вчення.

Зокрема, джихад найчастіше перекладають та концептуалізують як «священну війну», традиції якої закладені християнством. Утім, така проєкція християнських уявлень на цю доктрину є помилковою. «У мусульманській термінології немає поняття „харб уль-куддус”, тобто

<sup>201</sup> Див.: Карадави Ю. Фикх джихада: сравнительное исследование его норм и философии в свете Корана и Сунны / Ю. Карадави [Електроний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/newindjhest/>

„священна війна”, – пише М. Хайретдинов. – Отже, не можна перекладати „джихад” словосполученням „священна війна”, оскільки воно було уведено хрестоносцями при завоюванні Палестини й не тільки не відповідає Ісламу, але й суперечить йому». Голова Ради муфтіїв Росії шейх Равіль Гайнутдин так коментує звинувачення ісламу в «злі та нелюдськості», висунуті шляхом цитації Папою Римським Бенедиктом XVI: «Священна війна – це кліше не з ісламу. Війна – *harb*, священна – *quds*. Ні в Корані, ні в сунні Пророка немає словосполучення «священна війна». І немає жодного приводу проголошувати будь-яку війну священною».

Розповсюдженим у науковій та популярній літературі є твердження про поляризуючий потенціал джихаду, який ділить глобальну спільноту на «світ Заходу» та «Світ Ісламу», про несумісність ісламської та західної цивілізацій. Причому ця диференціація має досить давнє історичне коріння. Як зазначає дослідник Абу Алруб Емад Мустафа, «коранічний припис віротерпимості: “Немає примусу у релігії!” у VIII-IX ст. не враховувався середньовічними богословами-факіхами при формуванні політико-правової доктрини (що зберігає свій вплив і у наші часи), згідно якої весь світ поділяється на дві області – “територію ісламу” (*дар аль-іслам*) і “територію війни” (*дар аль-харб*)».<sup>202</sup> Даний підхід суперечить коранічному тлумаченню війни та миру і взагалі є анахронічним в контексті новітніх уявлень про міжнаціональну взаємодію.

Досить частотним у науковому й мас-медійному дискурсі є глибоко помилкове уявлення про ініційовану концепцією джихаду боротьбу правовірних мусульман проти невірних християн та іудеїв. Воно суперечить представленому у Корані єдиному підходу до всіх, хто сповідує єдинобожжя. Мусульмани, християни й іудеї названі у ньому «людьми Писання», «відданими Всевишньому», тобто мусульманами в автентичному значенні цього слова.

Ще однією причиною варіативності у тлумаченні джихаду є статус ісламу як завершеної релігії Божественного Одкровення: зі смертю Пророка Мухаммада Одкровення припинилося й відновлюватися не буде, адже він є останнім пророком істинного єдинобожжя. Прийняття постулату про заключну пророчу місію Мухаммада є обов’язковою умовою мусульманського віросповідання, відповідно до якого дароване останньому пророку Священне Писання – Коран, а також закон – шаріат, уже не будуть змінені й доповнені. Коран містить інформацію, яка відбиває дійсність епохи Мухаммада, законодавчі, повчальні й оповідальні одкровення. Отже, Коран є основою ісламського права. Для розв’язання будь-якого питання чи визначення лінії поведінки у певній ситуації мусульмани звертаються до цієї священної книги. Судження висловлюються на ґрунті всіх аятів, де висвітлюється певна тема, а також тих аятів, які корелюють з нею за змістом.

<sup>202</sup> Див.: Мустафа Абу Алруб Емад. Джихад як складова концептів війни і миру в ісламі. : Дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Абу Алруб Емад Мустафа. — К., 2009.

Утім, цілком очевидно, що навіть протягом останнього століття відбулися соціальні, політичні, економічні, науково-технологічні зміни, яким немає відповідників у Корані та Сунні Пророка. Орієнтація мусульман у новому мінливому світі забезпечується практикою *іджтихаду*, що передбачає інтерпретацію Священного Писання відповідно до новітніх соціальних контекстів. Відомо, що до методології іджтихаду в різні історичні періоди вдавалися основоположники великих богословсько-правових шкіл, які займалися розробкою певних систем. Як зазначає О.Ігнатенко, «найвищі досягнення ісламської думки – це наслідок застосування такої системи нормотворчості, що поєднує у собі Божественну основу й людську інтерпретацію, задані загальні параметри й волю мислителя».<sup>203</sup>

Саме іджтихад надає ісламу гнучкості, динамічності та адаптивності. Водночас у наданих ним можливостях криється небезпека суб'єктивізму й спекулятивності у виведенні норм, правил та суджень з окремих питань. Адже різні школи та течії з тлумачення Корану й Сунни складають основу політизації ісламу.

Так, для радикальних політичних угруповань характерним є застосування мобілізуючого і водночас виправдувального потенціалу джихаду для цілей, які суперечать коранічному вченню. Джихад як політичний слоган широко застосовується екстремістськими організаціями. Наприклад, з історії відома трактовка джихаду ідеологом руху «Братів-мусульман» Сеїдом аль-Кутбом, який тлумачив його як «громадянську війну істинно віруючих проти „невірного” суспільства». Останнє визначалось як зона «*джахлії*», тобто доісламського варварства.<sup>204</sup> Окрім теоретичного обґрунтування ісламу як священної війни, Сеїд аль-Кутб здійснював і відповідну практичну діяльність, скеровуючи дії «Братів-мусульман», які наприкінці 40-их – на початку 50-их років ХХ ст. здійснили цілу серію політичних убивств у Єгипті.

Як бачимо, антропологічний чинник значною мірою детермінує тлумачення й застосування доктрини джихаду. Показовим тут також є протистояння джихадистів та дуатів. Для перших характерно провадження ідей наступального джихаду, донесення ісламських ідей на вістрях мечів. Їх аргументація полягає у наступному: на землях колишнього ісламського халіфату панують прозахідні режими; Палестина, Ірак, Афганістан окуповані західними країнами, що, власне, і дає підстави для застосування зброї.

Натомість дуати наполягають на абсурдності воєнних дій у справі поширення ісламу в період глобалізації та інформатизації суспільства. Апелюючи до історичних даних, вони стверджують, що на ранньому етапі легітимізації ісламу нова релігія дійсно потребувала захисних дій з боку її

<sup>203</sup> Ігнатенко А. Эндогенный радикализм в исламе / А. Игнатенко // Центральная Азия и Кавказ. — 2000. — № 2 [Електроний ресурс]. — Режим доступу: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-2488.html>

<sup>204</sup> Див.: Овсянникова Е.А. Теория джихада в исламской концепции миропорядка / Е.А. Овсянникова // Россия и мусульманский мир. — 2004. - № 7. — С. 88-102.

сповідників, які піддавалися нападам активних на той час спільнот та угруповань. Окрім того, єдиним засобом донесення ісламських закликів до віддалених регіонів були мандрівки мусульман, пов'язані зі значними небезпеками, що також потребували відповідних захисних дій. Сьогодні ж, у глобалізованому світі, де є можливість вільного пересування й поширення інформації за допомогою новітніх медійних засобів, концепція джихаду як оборонних дій взагалі втрачає свою актуальність.

Таким чином, серед основних факторів варіативного застосування концепції джихаду можна назвати: конкретно-історичний характер формування її окремих положень; практику іджтихаду, яка значною мірою легітимує довільність інтерпретацій джихаду, що застосовується в спекулятивних цілях псевдомусульманськими угрупованнями.

## 6. Релігійне підґрунтя міжнародного тероризму

Терористичні атаки, що вразили Нью-Йорк вересневим ранком у перший рік нового століття, не просто розмежували новітню історію на дві епохи: «перед» і «після». Вони в черговий раз трансформували саме розуміння глобалізації як макросвітового процесу, який – серед усього іншого – генерує новий тип ризиків: транстериторіальних, непередбачуваних, анонімних, ірраціональних і жахливо віктимних. Феномен міжнародного тероризму усвідомлюється відтоді як поліморфне, інтенсивно еволюціонуюче, багатофункціональне явище, чия природа глибоко вкорінена у протиріччя глобалізаційних процесів, а інституалізація терору – зараховується до однієї з найнебезпечніших глобальних проблем сучасності.

Компаративний аналіз численних визначень тероризму, якими сповнений науковий, політичний і правовий дискурс (а за приблизними оцінками експертів, за останнє півстоліття було запропоновано понад 140 варіантів дефініцій)<sup>205</sup>, свідчить, що до сутнісних рис цього явища здебільшого відносять:

а) організоване, ідеологічно обґрунтоване та систематичне насильство (тероризм найчастіше і визначається саме як «форма організованого насильства»), причому «насильство» в його вузькому значенні, як реальне застосування сили або ж пряма загроза її застосування для завдання фізичної шкоди чи матеріальних збитків;<sup>206</sup>

<sup>205</sup> Зарубіжний дослідник Алекс Шмід (Schmid A.) ще на початку 80-х років XX ст. виділив і порівняв не менше 109 розбіжних визначень тероризму / Див.: Schmid A. Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Data Bases and Literature. - N.Y., 1983, підраховано, що відтоді їх число зросло приблизно на третину.

<sup>206</sup> На відміну від вживання терміну «насильство» в широкому значенні, наприклад, як порушення прав людини, обмеження особистої свободи тощо.

б) наявність і прямого і непрямого об'єктів нападу, своєрідна дистанція між безпосередніми жертвами терору («безневинно» віктимних) та особами (групами, організаціями, інституціями), які є дійсним об'єктом терористичного впливу;

в) відкрита чи латентна політична мотивація і спрямованість – тероризм аналізується переважно як форма політичного примусу чи шантажування державних або інших інституцій з метою задоволення висунутих терористами вимог;

г) відносна малочисельність безпосередніх суб'єктів терористичної атаки (що слугує усталеним критерієм відмежування тероризму від інших форм політичної боротьби – воєн, національно-визвольних рухів, партизанської боротьби, політичних фронтів тощо);

д) прагнення до ефекту дестабілізації та невротизації суспільства, медіа-шоку, націленість на вибуховий соціальний резонанс при другорядному значенні змісту бойової операції.

Втім, пошук найліпшої дефініції, яка б інтегрувала всі принципові для розуміння тероризму ознаки, не стільки важко здійснений, скільки швидко втрачає свою методологічну та евристичну цінність. Нова історична стадія буттєвості тероризму аж до перетворення його на інституційовану в глобальному світі соціальну (точніше, асоціальну) практику, обумовлює набуття ним чимдалі нових специфічних ознак. Через те, пропоновані теоретичні конструкти просто не встигають за дійсністю. Тож для когорти вітчизняних і зарубіжних дослідників стає ціннісною установка – відстежувати та осмислювати якісно нові риси сучасного тероризму, замість нескінченних дискусій про його найліпше академічне визначення.

Проведені дослідження підтвердили, що форми присутності і характер функціонування тероризму в глобальному світі істотно змінилися. Аналізуючи й підсумовуючи напрацювання в цій галузі, серед найістотніших рис, притаманних сучасному тероризму, виділимо такі.

І. Формування нового глобального феномену – *міжнародного тероризму як розвинутої, інституційованої системи застосування насильства* із власними особливостями самоорганізації, відтворення та самозабезпечення. Світовий досвід останніх десятиліть доводить, що найвищу ефективність в умовах глобалізації на загал демонструють мережеві децентралізовані структури різного типу зі стійкими каналами переміщення і перерозподілу ресурсів (економічних, фінансових, кадрових тощо) всередині мережі. Терористичні організації, охоплені тенденціями глобалізування, все більше адаптуються саме до такої моделі організації і функціонування глобальних структур. Транснаціональні мережі мобільних терористичних угруповань із потужною ресурсною базою,<sup>207</sup> власними каналами

<sup>207</sup> Про потужність фінансової бази свідчить хоча б те, що підготовка та здійснення резонансного суїцидного терористичного акту за деякими підрахунками потребує не менше 7 – 7,5 млн. дол. За відомостями Групи контролю за протизаконними угодами (Illicit Transactions Group), що входить до структури ЦРУ, тільки

матеріального, фінансового, кадрового, ідеологічного забезпечення, супутньою легальною інфраструктурою у вигляді гуманітарних, добротних, просвітницьких та ін. організацій; здатні і готові до взаємодії (від матеріально-технічної до інформаційної та оперативної-бойової), націлені на координацію і синхронізацію дій, а нерідко і на сполучення з державними структурами, – все це є реальністю сьогодення і свідченням еволюції тероризму до якісно нової стадії розвитку. Координація різних сегментів розбудованих мереж здійснюється за рахунок новітніх інформаційних технологій, які дозволяють терористичним угрупованням злагоджено діяти без потреби в єдиному, централізованому і чітко локалізованому керівному центрі.

II. Зміна мети і змісту терористичної діяльності: *із засобу досягнення короточасних тактичних цілей* (скажімо, дестабілізації обстановки в конкретному регіоні чи усунення конкретного політичного діяча), *вона перетворилася на далекоглядну стратегію* навмисного розпалювання політичних, національних, релігійних протистоянь, захоплення чи перерозподілу державної влади, розв'язання партизанської війни, підтримки етностороннього сепаратизму тощо. В умовах глобальної трансформації світопорядку кінця ХХ ст., розпаду держав і нестабільності новодержавних утворень, кризи регіональних і континентальних політичних і військових структур – терористичні угруповання різного типу прагнули скористатися кожною лакуною у сфері національної і міжнародної безпеки для здійснення власних стратегічних намірів. Тож колишні інтерпретації тероризму головно як кримінально-злочинного явища, поступилися місцем його розумінню як феномену геополітичного, а боротьби з ним – як «четвертої Світової війни», де лінія фронту як така відсутня, бо множина плацдармів розосереджена по всій території глобального світу.<sup>208</sup> Від 1995 року кількість терористичних актів зростає до 800-2000 на рік, а географія їх реального чи потенційного здійснення – не визнає жодних кордонів. Фактично будь-яка точка світу може виявитися потенційною ціллю терористичної атаки – раптової, ірраціональної, видовищної, афективної; атаки, де кожен локальний точковий удар здатен викликати справді глобальний резонанс.

III. *Технологізація, професіоналізація та спеціалізація терористичної діяльності*, ознаками якої стали: застосування сучасного оснащення, найновіших технічних та інформаційних засобів і технологій, систем озброєння і зв'язку, відкритість до нововведень і модернізації, продумана

---

Саудівська Аравія через канали своїх благодійницьких фондів витратила за останню чверть століття 70 млрд. доларів на створення приблизно в 20 країнах світу тренувальних таборів, рекрутування найманців, закупівлю зброї та будівництво підконтрольних медресе, мечетей, ісламських центрів [Див.: Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма / А.Игнатенко // Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. – М., 2009. - № 11 (209). – С. 132-133].

<sup>208</sup> Див.: Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы / С.Л. Удовик. – М.: “Рефл-бук”, К.: “Ваклер”, 2002. – С. 340.



структура внутрішньої організації, зовнішніх зв'язків та агентурних мереж, мобільність у часі і просторі, високий рівень професійної підготовки і ретельний підбір кадрового складу, розвинена інфраструктура спеціалізованих шкіл, вербувальних центрів, навчальних баз, використання технологій ідеологічного та психологічного впливу, засобів формування громадської думки тощо. Все це перетворює тероризм на одну із найсерйозніших національних і загальносвітових загроз.

IV. Міжнародний тероризм у сучасних умовах набуває нових функціональних характеристик. Серед числа його реальних і потенційних функцій стають найбільш запотребованим дві: по-перше, тероризм «зарекомендував» себе як *специфічний і високоефективний (якщо відволіктися від моральних оцінок) тип силової політичної боротьби* в умовах протистояння модерним воєнним технологіям та гігантським військовим машинам розвинутих країн (з їхнім потужним арсеналом зброї масового знищення, швидкою концентрацією та перекиданням значних військових сил, могутніми військовими комплексами тощо); по-друге, – *як свого роду індустрія, міжнародний ринок послуг, різновид надприбуткового бізнесу*, який обслуговує зростаючу шерегу клієнтів (нелегальна торгівля зброєю, радіоактивними матеріалами, контрабандний бізнес, внутрішні чи «експортні» послуги для кримінальних синдикатів, наркокартелів та ін.) і водночас є важливим каналом фінансового забезпечення терористичної діяльності.

V. Істотною особливістю системи міжнародного терору, на відміну від інших типів зорганізованого насильства, є, далі, застосування специфічних медіа-технологій – *заякування та деморалізації якомога більшого сегменту населення, нагнітання атмосфери незахищеності, невротичного страху, масової істерії, суспільної паніки*. Особливого символічного і смислового значення набуває при цьому саме випадковість, невивибраність, «непередзаданість» жертв та широкий доступ світової аудиторії через медіа-ресурси до віктимного видовища. Стрімкі, раптові, повторювані атаки, де постраждати може будь-хто, будь-де, будь-коли генерують відчуття вразливості й незахищеності, творять простір постійно існуючої, розсіяної, нелокалізованої загрози, жертвами якої стають не стільки загиблі, скільки живі; формують середовище, сприятливе для політичних й психологічних маніпуляцій.<sup>209</sup>

VI. Нарешті, до числа найсуттєвіших ознак міжнародного тероризму віднесемо *модернізацію та відносну уніфікацію ідеологічних засад терористичної діяльності*. Попри всю строкатість діючих терористичних угруповань, *підґрунтям їх діяльності є подібна ідейна мотивація, найчастіше релігійно-месіанського типу*: скоєння актів насильства виправдовується рятунням світу і боротьбою зі «Світовим Злом». Месіанська ідеологема може сполучатися із сепаратистськими, національно-

<sup>209</sup> Див.: Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order / Eds. K.Booth, T.Dunne. – N.Y., 2002.

визвольними, політичними вимогами, ксенофобними і расистськими гаслами, корисливими чи злочинними намірами тощо, але самий процес експлуатації релігійного чинника стає прикметною рисою сучасного тероризму.

Якщо на середину 90-их років ХХ ст. серед 56 відомих на той час терористичних організацій менше половини заявляли про релігійні мотиви своєї боротьби; то на початок ХХІ ст. – серед 170 відстежених діючих угруповань на релігійну мотивацію посилося близько 68 %.<sup>210</sup> Показово, що експерти все частіше характеризують сучасний міжнародний тероризм як цілеспрямоване застосування насильства «для досягнення політичних, релігійних чи ідеологічних цілей»<sup>211</sup>, вказуючи на актуалізацію релігійної компоненти у структурі терористичної діяльності.

Константно спірним у сучасному науковому дискурсі є питання про критерії типологізації тероризму. З одного боку, відбувається постійна модифікація та урізноманітнення форм терористичної діяльності, про що побічно свідчить безперервне множення термінів: «ядерний тероризм», «комп'ютерний тероризм», «кібер-тероризм», «екологічний тероризм», «технологічний тероризм», «РЕБ-тероризм»<sup>212</sup> тощо, а відтак розбудова стійкої і повної концепції типологізації тероризму стає майже утопічною справою. З іншого боку, через переплетення та злиття різних форм тероризму будь-яка пропонована типологія стає умовною: майже жоден різновид тероризму не вкладається цілковито й остаточно у задану типологічну матрицю. Доказом на те, є і зазначений вище процес «зрелігійнення» тероризму, синтезу релігійної ідеології й мотивації з терористичною практикою. Власне, ця проблема і визначила основний зміст даного параграфу.

В останні десятиліття науковий, політичний і медіа дискурс сповнився цілою низкою понять (часто довільно вживаних): «релігійний тероризм», «релігійно вмотивований тероризм», «релігійно-забарвлений тероризм», «тероризм на релігійному ґрунті», «тероризм у релігійній формі», «етнорелігійний тероризм», «релігійно-політичний тероризм», «релігійно-месіанський тероризм» тощо, а разом з тим і сперечаннями щодо адекватності/неадекватності їх змісту. На нашу думку, така понятійна дифузія обумовлена, зокрема, тим, що сполучення «релігійного» і «терористичного» в новітній історії має різний характер, різні форми, різні цілі і різну функціональність. Тож поняття «релігійний тероризм» і, скажімо, «релігійно-забарвлений тероризм» фіксують насправді відмінні за своєю

<sup>210</sup> После 11 сентября. Типология терроризма [Електроний ресурс]. — Режим доступу: // [http:// antiterror.ntvru.com/article/80.html](http://antiterror.ntvru.com/article/80.html).

<sup>211</sup> Матеріали круглого столу «Політика НАТО у боротьбі з тероризмом» [Електроний ресурс]. — Режим доступу: // [www.uncr.soskin.info/material](http://www.uncr.soskin.info/material).

<sup>212</sup> РЕБ – «радіоелектронна боротьба» (застосування засобів виведення з ладу та нейтралізації військових радіоелектронних приладів спостереження, зв'язку, управління, навігації тощо, головним принципом дії яких є випромінення високочастотного імпульсу).

природою суспільно-політичні та ідеологічні феномени, де роль релігійної компоненти істотно різниться.

Погодимось з висновком, що сполучення релігійного й політичного в контексті терористично-силової діяльності може відбуватися двома шляхами: або через сакралізацію вихідних політичних цілей, цілеспрямоване застосування релігійної мотивації, символів, гасел («священної боротьби» з іновірцями, битви «Добра і Зла», Божих і диявольських сил, відродження світового Халіфату), мобілізаційного потенціалу релігії заради легітимації та/або маскуванню політичних інтересів; або через перетворення релігійної доктрини на масштабну, а то й глобальну, військово-політичну програму (що породжує власне релігійний тероризм як особливий вид терористичних практик).

Разом з тим, виникає ціла шереха запитань, які потребують своєї відповіді: чим обумовлена активна експлуатація терористичними угрупованнями саме релігійного чинника? Чому виникає і відтворюється релігійний тероризм, якщо тероризм як такий не вкорінений в жодну систему релігійних цінностей? В чому полягає сутнісна відмінність релігійного тероризму від інших форм тероризму? Чому саме іслам став сьогодні найзапобіганішою ідеологією, мотивацією чи прикриттям для терористичної діяльності? Невже в самій ісламській релігії закладені чинники її радикалізації та екстремізації? Зрештою, чи здатна секулярна система суспільних відносин дати адекватну відсіч релігійно вмотивованому тероризму? Вимушені визнати, що вичерпна відповідь на ці непрості питання на сьогодні навряд чи досяжна, бо потребує великої і копіткої дослідницької роботи. Тому обмежимося лише деякими висновками і міркуваннями.

Насамперед звернемося до питання, в чому полягає привабливість, абстрактно кажучи «позитивна функціональність», релігійної ідеології та психології для терористичної практики, а відтак – чому спроби використання релігії для виправдання та ескалації тероризму є такими поширеними і систематичними? На наш погляд, тому є ціла низка причин, кожна з яких сама по собі є достатньо вагомою, а в сукупності вони й обумовлюють сполучення релігії і терору в найрізноманітніших модифікаціях.

По-перше, слід зважити на тотальність релігійного світогляду, який вбирає, описує, пояснює, оцінює, норматизує індивідуальне і суспільне всебуття. Право, політика, економіка, влада, на загал уся світова реальність і над-світова «сакральна віртуальність» отримують в координатах тієї чи іншої релігії своє пояснення і витлумачення – і притому не одне, а десятки, і не подібних, а розбіжних, навіть альтернативних інтерпретацій, які відбивають історичну гетерогенність кожної великої релігійної традиції і внутрішню строкатість кожного священного тексту. Відтак релігійного змісту і виправдання, а за бажання і сакральної цінності, можна надати будь-якій діяльності, будь-якій ідеї, будь-якій меті і тим перетворити її на світоглядний та діяльнісний імператив.

По-друге, варто вказати на глибинну дихотомічність релігійного світогляду, який не тільки розмежовує людське і природне від надлюдського

і надприродного, а й протиставляє віру і невір'я, віру й іншовір'я, adeptів і опонентів, «відданих» і «відступників», «свого» і «чужого», Боже і диявольське – дихотомічність, яка неодноразово доводила свою колосальну мотиваційну та мобілізуючу роль в часі історії. Мало яка інша ідеологія може суперничати з релігійною у справі творення образу ворога та надихання на боротьбу з ним.

По-третє, надзвичайно важливим чинником є мотивуюча і надихаюча сила релігійної віри. Її крайня форма – релігійний фанатизм – у своїх агресивно-радикальних виявах творить сприятливе ідейне і психологічне підґрунтя для терористичної діяльності. Шалена енергетика фанатизму, до того ж свідомо підживлювана і спрямовувана у потрібне річище, стає дієвим засобом підготовки терористів (головно, суїцидального типу), поповнення лав пересічних виконавців, виховання нової генерації радикально налаштованої молоді.

По-четверте, зважимо на вкоріненість релігійного в етнічній свідомості, його за давнини і традиційність, що перетворює релігію на дієву, а в традиційних суспільствах – універсальну форму легітимації суспільної практики. В умовах глобалізаційної експансії постіндустріальних суспільств, жорсткого антагонізму геополітичних та економічних цінностей, конкуренції субцивілізацій – традиційне, архаїчне суспільство, прагнучи захистити найглибинні основи свого існування, обороняє, найперше, власну етнорелігійну ідентичність. Тож опір чужорідній експансії набуває і форм відчайдушної, національно і релігійно вмотивованої агресії, ідейно виправданої як спосіб захисту автохтонних цінностей, а відтак – тероризм нерідко постає як специфічна форма національно-визвольної війни, покликаної захистити етнорелігійну виключність<sup>213</sup>.

По-п'яте, розбудована релігійна інфраструктура, зокрема, наявна релігійно-організаційна мережа, потенційно здатна стати зручним і надійним каналом для заснування місцевих осередків, поширення радикальних ідей, випробування медіа-технологій, кадрового поповнення, створення опорних пунктів для налагодження агентурно-інформаційної роботи тощо.

По-шосте, вкажемо на наявність відпрацьованих технологій використання релігії як політичного ресурсу, засобу інструментального, соціально-психологічного впливу на масову аудиторію, електорат, громадську думку, вироблених переважно у демократіях західного типу (де разом із розмежуванням сфер державного і церковного буття церква перетворилася із провідного суб'єкта політичної системи на один із дієвих політичних ресурсів).

З огляду на вказані чинники, процес релігієзації терористичної діяльності в реаліях сучасного світопорядку ставав невідворотним.

Але в ході динамічної еволюції терористичної практики і ментальності виникає і такий специфічний феномен, як *релігійний тероризм*. Безумовно,

<sup>213</sup> Див.: Етнорелігійний тероризм / Антонян Ю.М., ред. – М.: Аспект-Пресс, 2006. – С. 22-28.

релігійний тероризм в його чистому вигляді (власне, як і будь-які інші форми тероризму) зустрічається вкрай рідко і має, як правило, національний і політичний контекст, саме через глибоке переплетення релігійного, етнічного й політичного в існуванні будь-якої людської спільноти. Разом з тим, ця форма тероризму глибоко і сутнісно відрізняється від тероризму, так би мовити світського, а релігійного.

Про релігійний тероризм можна вести мову тоді, коли ідеї релігійної вищості і виключності, абсолютизація і протиставлення своєї конфесійної ідентичності усім іншим релігійним системам та їх носіям, нетерпимість до будь-яких інорелігійних виявів стають визначальними спонуками для прямого застосування насильства (або ж загрози його застосування). Його джерело – за давня міжрелігійна і міжконфесійна ворожнеча різної природи; його «священна мета» – прагнення захистити нібито спаплюжені етноконфесійні чи релігійні цінності.

Новітня історія показує, що релігійний тероризм як специфічний різновид терористичної практики, за своєю метою найчастіше є: або засобом нещадної боротьби проти іншовіруючих (та їх святинь) всередині держави чи за її межами; або певним глобальним проектом – спробою утвердити тотальну, світову релігійну владу та вдосконалити у такий спосіб суспільство. Це дало підстави дослідникам політологічного фаху виділити два головні різновиди релігійного тероризму – «фундаменталістський» і «сектантський».<sup>214</sup> Ми принципово не можемо погодитися з подібною термінологією, невдалою ні за назвами, ані за хибним способом змішування різних ознак-критеріїв, але самий факт усвідомлення дуальності цілей релігійного тероризму є методологічно важливим.

В кожному разі, за силою свого впливу на національні та релігійні почуття, рівнем віктимності, масштабами загрози для національної і міжнародної безпеки – релігійний тероризм безумовно сильніший за тероризм політичний чи кримінальний.<sup>215</sup>

Чим це обумовлене? Вкажемо на такі особливості релігійного тероризму.

- Якщо тероризм етнічний чи політичний веде боротьбу за певну територію і нібито обмежується нею, то тероризм релігійний воює за весь земний світ і вважає ворогом всі інші культури й цивілізації. Світ раз і назавжди поділений на вірних і невірних, обраних і проклятих, Божественне і сатанічне, праведне і грішне – і кордони цього поділу не є географічними. Тим самим релігійний тероризм стає явищем екстериторіальним, грубо кажучи, «вселенським»:

<sup>214</sup> Мошкова Л.І. Феномен виникнення та проявів тероризму в сучасних умовах // Автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.04; Одес. нац. юрид. акад. / Л.І.Мошкова. — О., 2001. — С. 13-14.

<sup>215</sup> Див.: Арістова А.В. Віктимність релігійного тероризму / Алла Вадимівна Арістова // Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави. – 2008. – № 8. – С. 76-79.

об'єкти його нападів розмиті і географічно, й етнічно, і соціально, ними потенційно є всі, хто не належить до даної релігії (конфесії), не знає «істинного Бога» чи служить йому у «неправильний» спосіб.

- Релігійний тероризм сприймає насильство над «грішниками» як здійснення Божої волі, священний акт, тож насильство набуває пріоритету і самоцінності, вищого смислу і обов'язку, стає перевіркою на відданість релігійним імперативам. Звідси – гранична віктимність релігійного тероризму, жодних встановлених обмежень щодо кількості жертв та масштабів завданих руйнувань, навпаки, численність жертв набуває першочергового і сакрального значення. Згідно з оцінками дослідницького центру RAND, статистика глобального тероризму за період від 1970 по 2005 рік свідчить про щорічне зростання кількості жертв: якщо у 1970 році «середньостатистичний» теракт забирав життя чи вів до поранення 4,47 осіб, то у 90-ті роки – вже 12,29 осіб, а на початку XXI ст. «коефіцієнт летальності» сягнув 14,49. При цьому, якщо внаслідок нападу «світських» терористів в кожному теракті страждало, в середньому, 3,27 осіб, то для жертв «релігійних» терористів цей показник майже в 9 (!) разів вищий – 27,05.<sup>216</sup>
- Кожна терористична атака сприймається елементом глобальної і безкінечної Священної війни. Жодному з людей не дано знати, коли ця війна скінчиться й «ситуація на землі» відповідатиме «ситуації на небі», а «Бог буде остаточно задоволений». Тому релігійний тероризм спрямований у далеке майбутнє, йому не властиве відчуття поточної завершеності боротьби, тим паче марно чекати відмови від неї. Його носії і виконавці здебільшого вважають себе не терористами, а відданими бійцями «священного фронту», спасителями, рятівниками, готовими на будь-які випробування заради виконання свого месіанського призначення.
- Такі «рятівники» не відчують себе обмеженими світськими моральними, правовими, політичними чи військовими нормами – для них норми цього «зіпсованого злом» світу просто не є значущими; вони виносять себе поза його межі і готові до його остаточного і безжального руйнування, визнаючи власну відповідальність за все скоєне лише перед Богом. Показово, що релігійний тероризм найчастіше позиціонує себе як здійснення санкціонованого Богом правосуддя, тобто як контрправову, контрнормативну для суспільства силу. Поширеною є практика вчинення показового суду, винесення ворогам смертних вироків та їх негайного виконання, при цьому вражає нерозбірливість щодо «підсудних», серед яких можуть трапитися і трапляються одновірці – нерозбірливість, прямо пов'язана з уявленнями про напередзадану

<sup>216</sup> Глобальний тероризм. Статистичні дані [Електроний ресурс]. — Режим доступу: // <http://www.washprofile.org/ru/node/1410>.

винність кожного, хто не є активним учасником «священної битви» і не стає до лав бійців.

- Культивування войовничої нетерпимості і релігійного фанатизму, віктимізує не тільки «гріховний» світ, але й постать самого терориста. Релігійні терористи готові до будь-яких форм насильства і летальності не тільки щодо інших, але і щодо самих себе. Проявом цього (особливо серед пересічних виконавців) є внутрішня готовність до смерті, мучеництва і самопожертви як «найкоротшого і найпевнішого шляху до раю», очікування винагороди за свої дії у майбутньому житті.

Психолого-психіатричні дослідження особистісних якостей терористів, попри фрагментарність таких відомостей (почасти тому, що об'єктом досліджень стає відносно невелике коло індивідів, почасти з причин закритості інформації), свідчать, що до числа домінуючих рис і схильностей належать: тенденція до екстерналізації, пошуку зовнішніх джерел особистих проблем, а відтак і ненависть до представників інших релігійних, національних та соціальних груп; особлива жорстокість при здійсненні терористичних актів, відсутність співчуття до жертв; схильність постійно бачити загрозу з боку інших (аж до параноїдального синдрому) та готовність негайно відповідати на неї агресією; примат емоцій над розумом, емоційна нестійкість; іманентно притаманний нарцисизм, переконання у своїй обраності і перевазі над іншими; замкнутість на своїй терористичній групі, її цінностях та цілях активності, аж до ізоляції; гранична нетерпимість до інакодумців і фанатизм, породжений ідеями спасіння своєї етнорелігійної групи та повного винищення її ворогів; стремління до смерті; віра у володіння абсолютною, єдиною і остаточною істиною (або ж у те, що нею володіють їх керівники), у своє месіанське призначення в ім'я спасіння своєї нації або одновірців.<sup>217</sup> Все це у своїй сукупності дозволяє вести мову про специфічну «ментальність тероризму» як особливого світоглядно-психологічного феномену.

- Оскільки ця категорія терористів часто не висуває політичних цілей чи матеріальних претензій, попередніх умов чи ультиматумів, тому вона і не виявляє зацікавлення у проведенні переговорів. Сьогодні вже став крилатим вислів одного з представників діючої в США Національної комісії з протидії тероризму: «Сьогодні терористи не збираються сідати за стіл переговорів, вони прагнуть знищити цей стіл і кожного, хто сидить за ним». Як наслідок, накопичений досвід переговорів з терористами, врегулювання гострих конфліктів та професійної медіації у подібних випадках стає практично незастосовним, а протидія релігійному тероризмові набирає, за рідкісним винятком, силових форм.

<sup>217</sup> Антонян Ю.М., Давидадзе М.Д. Этнорелигиозные конфликты: проблемы, решения / Ю.М. Антонян, М.Д. Давидадзе. – М.: Издательство «Щит-М», 2004. – С. 110-115.

- Не можна обминути увагою і ту прикметну обставину, що керівники релігійно-терористичні угруповань розглядають молодь як найпривабливіший сегмент для навернення до своїх лав. Молодь найбільше піддається ідеологічному впливу та маніпуляціям, виявляє найвищу емоційну насиченість дій, жадобу до активності, романтизм і віру в ідеали, готовність до життя і смерті заради чистої ідеї. Релігійна мотивація, за умов застосування технологій її актуалізації, екстремізує і фанатизує світогляд юнацтва, закладаючи комплекс ідей та відчуттів власної релігійної вищості й виключності, нетерпимості до будь-яких інорелігійних виявів. «Сьогодні ми очікуємо появу нового покоління терористів, – відмічав Клод Моніке, Генеральний директор Європейського центру стратегічних досліджень в галузі розвідки й безпеки. – Це ті, кому 11 вересня 2001 року було лише по 12-15 років. За пробіглий з тієї пори час вони пройшли серйозну ідеологічну обробку і готові до виконання тих самих актів насильства, що їх скоїли старші брати 10 чи більше років тому».<sup>218</sup>

Жодного сумніву, що релігійний тероризм, претендуючи на оборону і захист релігійних цінностей, насправді не тільки не рахується з дійсними релігійними цінностями, а брутально спотворює, вульгаризує і дегуманізує їх зміст. «Терор в ім'я релігії, - підкреслює відомий західний релігієзнавець Коул Дьюрем, - є одним із найгірших зловживань цією релігією».<sup>219</sup> Втім, за сучасних світових подій усвідомлення несумісності тероризму з віровченням та етикою основних релігій світу для пересічного індивіда стає все складнішим.

Терористичне насильство потенційно здатні застосовувати представники будь-якої національності та віросповідання. Втім, навіть поверховий аналіз діючих у теперішній час терористичних угруповань показує, що тероризм як форму насильства застосовують переважно мешканці або вихідці з мусульманських країн і під ідейним прикриттям ісламу. Один із найвідоміших вітчизняних релігієзнавців В.Єленський, спираючись на опрацювання зарубіжних джерел, систематизує такі дані: у 1980-ті роки від 43% до 49% конфліктів у світі (як релігійних, так і нерелігійних) відбувалися за участю мусульман; напередодні 1990-их років мусульмани брали участь *максимум* у 82% всіх релігійних конфліктів, після 90-их рр. – вже як *мінімум* у 88%, а у 2003-04 рр. *всі релігійні конфлікти* відбувалися за участі мусульман; окрім того, більшість нових терористичних

<sup>218</sup> Moniquer Claude. Europa's Radical Young Muslims Turn to Violence / Claude Moniquer // Цит. за: Олбрайт М. Религия и мировая политика. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2007. – С. 221.

<sup>219</sup> Дьюрем К. Права человека и правительственная политика по отношению к религиозному экстремизму и терроризму / Коул Дьюрем // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Науковий щорічник. За загальною редакцією А.Колодного, М.Бабія. – К., 2004. – С. 24.



груп від 1980 р. є ісламськими і більшість актів тероризму скоєні мусульманами.<sup>220</sup> Саме іслам став сьогодні найуживанішою ідеологією та мотивацією терористичної діяльності і найпарадоксальнішим є те, що в більшості випадків насильство чинять мусульмани проти самих мусульман. Відомо, що на початок 2008 року налічувалося понад 300 організацій «політичного ісламу», близько 170 з яких брали чи беруть участь у терористичній діяльності.

Нічого дивного, що в останні десятиліття соціум захлинувся лавиною інформації, маркерами якої стали словосполучення «радикальний іслам», «ісламський екстремізм», «ісламський тероризм», «ісламський фанатизм», «ісламська агресія», «ісламський фундаменталізм», «ісламізм» тощо, а разом з ними міцно закріпилися стереотипи мислення й мови.

Як вже зазначалося у підрозділі 1.2., феномен синтезу ісламської (чи квазі-ісламської) ідеології та терористичної практики віднаходить альтернативні пояснення серед наукового загалу – від переконання в тому, що ісламу іманентно притаманні концепти і вчення радикального характеру до палкого обстоювання миролюбності й гуманізму ісламу і певності в тому, що будь-яке угруповання, яке вдається до силових дій і позиціонує себе при цьому як ісламське – насправді таким не є, а лише маскується «оболонкою» ісламу, інструментально використовує іслам заради цілком певних зисків, дискредитує і спотворює тим велику духовну традицію в очах мільйонів землян.

На нашу думку, інспірації й мотиви агресивності «ісламських» релігійних терористів (власне, як і «буддійських» чи «християнських») не варто шукати у релігійному вченні, моралі та етиці ісламу (буддизму чи християнства) – кожна з цих релігій містить як загальнолюдське, так і власне, своєрідне «прочитання» цінностей гуманізму.<sup>221</sup> Водночас категоричне заперечення будь-якого зв'язку ісламу із радикально-екстремістською діяльністю в умовах інтенсивного і масового виникнення практично в усіх географічних зонах поширення ісламу численних релігійно-політичних угруповань та організацій,<sup>222</sup> які презентують себе саме як ісламські,

<sup>220</sup> Єленський В. Релігія, конфлікт, терор: тенденції та прогнози / Віктор Єленський // Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави: Інформаційно-аналітичний бюлетень. – 2008. – № 8. – С. 47.

<sup>221</sup> Хоча певні максималістські парадигми є іманентно притаманними будь-якій релігійній ідеології, про що йдеться у підрозділі 1.2.

<sup>222</sup> За оцінками аналітиків, кількість таких угруповань зараз наближується до півтисячі, а їх осередки і філії діють не тільки по всьому мусульманському світі, а й на глобальному просторі – Алжир, Афганістан, Бангладеш, Єгипет, Індонезія, Ізраїль, Індія (Джамму і Кашмір), Ірак, Йемен, Кувейт, Ліван, Малайзія, Марокко, Палестина, Пакистан, Саудівська Аравія, Сінгапур, Британія, Голландія, Ірландія, Чечня, Кабардино-Балкарія, Карачаєво-Черкесія, Узбекистан, Україна тощо. Найвідоміші серед них: «Аль-Каїда», «Джемаа Ісламія», «Джихад», «Ісламський Джихад», «ХАМАС», «Ансар аль-іслам», «Хезболла», «Фронт ісламського порятунку», «Талібан», «Ісламська партія визволення», «Мухаджіри», «Ісламська

прагнуть утвердитися саме в мусульманському середовищі, спираються на ті чи інші інтерпретації засадничих концептів ісламської релігії, – виглядає надто непереконливо.

Ймовірно, причини сполучення ісламських ідей та екстремістської практики слід шукати в закономірностях і особливостях сучасної трансформації всього мусульманського світу, що охопила і систему світоглядних уявлень, і системи соціальних відносин та інститутів, і самі засади функціонування традиційного суспільства, і внутрішню структурованість мусульманської ойкумени, і характер її взаємовідносин з іншими сегментами глобальної цивілізації. Розгортання макросоціальних процесів, глибоко суперечливих за самою своєю природою, завжди проявлялося назовні у конфліктних формах свідомості і практики, через які, власне, оці радикальні трансформації й здійснювалися в історії. Нинішня політизація й радикалізація значної частини мусульманського (і не тільки!) загалу, аж до її крайніх форм, не є раптовою чи несподіваною, а, навпаки, уявляється цілком закономірним наслідком біфуркаційного етапу розвитку світової цивілізації.

Об'єктивні і суб'єктивні чинники такої радикалізації вже давно осмислюються науковими колами. Так, мало не аксіоматичним став висновок про те, що активна терористична діяльність є формою силового опору проти глобальної «західної інтервенції» у традиційну ісламську культуру; протестом проти настирливої економічної та політичної експансії розвинутих держав; відповіддю на загрози вкоріненним нормам, символам і смислам мусульманства; засобом за будь-яку ціну вберегти власну ідентичність і цивілізаційну «суверенність».

На тлі глобалізації розгортається нині й інший, не менш конфліктогенний макросвітовий процес, – пасіонарне пробудження мусульманської умми, геополітичний ренесанс країн, що складають ісламську цивілізацію. А відтак конкуренція світових суб'єктів за чільне місце у новому світопорядку тягне за собою і релігійно-ціннісний антагонізм, вимагає свого виправдання в численних версіях релігійно-політичних ідеологій. Цим частково пояснюється показовий факт, що всі активістські рухи виступають за процес так званої *повторної соціалізації* або *ісламізації* індивідуума; мобілізації політичних, економічних і адміністративних ресурсів спільноти; різкого звинувачення західних моделей розвитку та озахідненої правлячої еліти. Це – завжди у тій чи іншій формі заклик до більшого ісламського самоусвідомлення і навернення на «прямий шлях

---

армія спасіння», «Озброєна ісламська група» та ін. В середньому за рік з'являється до 60 нових політичних організацій, чия назва містить слова або вирази з однозначно ісламськими конотаціями. Крім того, за останнє десятиліття активізувалися і «спливли на поверхню угруповання» або раніше невідомі, або пасивні чи тривалий час недіючі, або такі, що вважалися знищеними, причому на територіях, які не входили до зони їх традиційного розташування.

Ісламу», запровадження ісламу на всіх рівнях: від особистого до громадського і державного життя.

Крім того, до числа вагомих факторів підживлення і відтворення екстремістської свідомості та активізації угруповань радикального типу справедливо віднесені суперечливі соціально-економічні й політичні умови буття мусульманських країн, більшість яких і досі складає світову периферію: зростаюча поляризація різних сегментів мусульманського світу за рівнем життя; різкі економічні диспропорції між представниками різних соціальних, національних, етноконфесійних груп; виразна відсталість порівняно зі світом розвинутих, забезпечених країн; відсутність стійкої і дієвої державної влади; опозиційні, сепаратистські, іредентистські, визвольні рухи, які роздирають суспільства із-середини; низький рівень масової освіти; нав'язувана ідеолого-інформаційна політика; вкорінені ментальні архетипи традиційної культури; розвинуті інститути організованої злочинності та її зрощеність з військовими і фінансовими колами, усталені мережі зброєпостачання й наркотрафіку; за давнини міждержавні і міжконфесійні конфлікти, слабо керовані міграційні потоки тощо.

Звертається увага і на такий потужний чинник екстремізації умми, як синдром «обурення» і «розчарування». Мусульманська цивілізація, знаючи минулі століття стрімкого злету і розквіту, вимушена була усвідомлювати і переживати добу дошкульної геополітичної поразки, різкого соціального, економічного, технологічного відставання, колоніальної неволі, жевріння на маргінесах світового розвитку. Молоді генерації, виховані з установкою, що іслам – найдавніша, найповніша і найдосконаліша з монотеїстичних релігій, а пророк Мохаммед – останній і найголовніший провідник Божої волі, вимушена жити в реаліях відсталого від західної цивілізації світу, що не може не підживлювати почуття образи і гніву, жадобу помсти і реваншу, які в сукупності творять родючий психологічний ґрунт для екстремістської свідомості й практики.

Меншу увагу дослідників привернув той аспект – а на наш погляд, гідний спеціального аналізу – що інституалізація терористичних практик здатна чинити важливі функціональні впливи на саму ісламську цивілізацію, яка, відтак, перетворюється на «зацікавлену сторону». А саме:

1. силове протистояння західному світові під ідеологією священної боротьби виявилось доволі ефективним способом консолідувати численні ісламські країни, роздерті як зовнішніми протиріччями, так і внутрішніми економічними, політичними, національними, релігійними конфліктами;
2. транснаціональний тероризм зарекомендовує себе потенційно дієвим засобом розширення геополітичних кордонів ісламського світу, за рахунок стратегії відсепарування від інших цивілізаційних утворень територій, заселених мусульманськими етноконфесійними меншинами і діаспорами;
3. підтримання войовничої нетерпимості до інших вірувань, активних форм релігійного фанатизму є важливим чинником збереження

традиційних релігійних інститутів та опору секуляризаційним тенденціям;

4. історичний фактаж дає підтвердження на користь «продуктивності» сполучення тероризму з національно-визвольними рухами, особливо в контексті триваючого процесу світової деколонізації та його наслідків і «повстання суверенітетів»;
5. тероризм, далі, демонструє і свою здатність до сенсотворчих функцій: терористичні методи боротьби з їх наочними наслідками, вразливістю для супротивника, негайним резонансом нерідко надають смисл життю і суспільній активності цілих мас соціально незахищених, незабезпечених, уражених в своїх правах і свободах, малоосвічених людей, котрі потребують чіткої вказівки на конкретних винуватців їх важкого життєвого становища, ідейного проводу і патерналістського захисту;
6. нарешті, не можна нехтувати й тим, що на місцевому рівні подібні організації успішно розв'язують соціальні й особисті проблеми. Працевлаштування, гуманітарна допомога, освітні й медичні послуги, робота з населенням тощо перетворюють їх на специфічний засіб задоволення соціальних потреб.

Саме наявність таких аспектів «позитивної функціональності» у сенсі збереження і саморегуляції мусульманського автентизму частково пояснює той факт, чому активність релігійно-політичних угруповань, навіть в її екстремістських формах, приваблює багатьох освічених мусульман. Нинішні екстремістськи орієнтовані організації – зовсім не «збіговисько маргіналів і фанатиків», безглуздо відданих культу жорстокості й насильства. Більшість з них ефективно функціонують у рамках політичної системи, зосереджені у великих містах, діють під керівництвом високоосвічених лідерів, охоплюють значне число студентів і освічених послідовників, представників престижних професій (інженерів, науковців, правників, лікарів, освітян, військових), ведуть ефективну роботу і здобувають популярність і довіру серед різних категорій населення.

Деякі зарубіжні (у т.ч. російські) дослідники пропонують чітко розмежувати сферу застосування категорій «іслам», «ісламський» і «мусульманський»: терміном «ісламський» слід означувати все, що стосується ісламу як системи норм (віроповчальних, культових, економічних, сімейних тощо), а поняттям «мусульманський» – все, що стосується практики їх наслідування (чи порушення) з боку віруючого населення.<sup>223</sup> За такого підходу, насильство і терор тлумачаться як явища, що не мають відношення до ісламу як такого, але є формою асоціальної діяльності мусульман (себто є «мусульманським», а не «ісламським» тероризмом). Не думається, що маніпуляція з термінами здатна розв'язати суть проблеми, тим паче, що

<sup>223</sup> Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма / А. Игнатенко // Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. – М., 2009. - № 11 (209). – С. 131-132.

словосполучення штибу «мусульманський тероризм» рівним чином не стануть науково-адекватними. Проте, цей підхід цікавий іншим: аргументується настійність кардинальних змін у базових засадах антитерористичної політики – необхідною умовою подолання тероризму вважається першочергове усування тих чинників, котрі вимушують мусульман вдаватися до дій екстремістського типу. Показовим в цьому сенсі є щорічні доповіді Державного департаменту США про свободу віросповідання в світі, в яких акцентується важливість розрізнення між *релігійними переконаннями* людини та *практичним характером їх сповідання*, у контексті чого відмічена стривоженість як діяльністю ваггабітів у Саудівській Аравії через їх терористичні замисли, так і потребою захисту ваггабітів в ряді інших країн як мирної, але дискримінованої етноконфесійної меншини.

Тож функціонування і життєдіяльність ісламу, його вже виявлений і ще не здійснений потенціал, його високі ідеї-образи і низинні спотворення – все це являє собою складну реальність, яка не виписана одномірною формулою.

Мусимо визнати – будь-які кордони не спроможні сьогодні захистити політичний, культурний, релігійний, світоглядно-ціннісний простір того чи іншого народу, суспільства, держави від небезпеки ескалації терористичних практик, в тому числі «квазі-мусульманського» типу. Невичерпний конфліктогенний потенціал сучасної доби переформатування світової цивілізації, на жаль, не лишає сумнівів у факті збереження загроз міжнародного тероризму в найближчому майбутньому, швидше за все, у його нових формах і виявах, але на тому ж самому, вже апробованому релігійному підґрунті.

## **7. Ідеологічні особливості радикально-екстремістських організацій в ісламському світі**

У багатьох частинах світу нині функціонують радикально-екстремістські організації і течії, що історично виникли на Близькому й Середньому Сході та у Північній Африці. В межах даного параграфу ми зупинимось на розгляді найсуттєвіших ідеологічних особливостях *ваггабізму* та партій «*Аль-джамаа аль-ісламія*» і «*Хізб-ат-Тахрір*», обраних серед інших саме тому, що їхні ідеї чи не найсильніше впливають сьогодні на формування ідеологій радикального типу.

До числа ранніх радикальних течій, які, зазнавши деяких ідеологічних трансформацій, діють у сучасному світі, належить ваггабізм, що виник у XVIII ст., у східній частині Аравійського півострова. Свою назву ця течія отримала за іменем засновника Мухаммада ібн Абд аль-Ваггаба (Сулеймана Ат-Тамімі). Вчення Мухаммада ібн Абд аль-Ваггаба у своїй головній частині

фундується на поглядах релігійного діяча Ібн Таймії (пом. 1328 р.), проте з цілої низки питань він обирає значно радикальніший підхід.

У цілому для ваггабізму є характерними такі ідеологічні й нормативні установки, що відрізняють його із загального річища сунітського ісламу:

1. **Заперечення будь-яких нововведень**, у тому числі, заперечення загальноприйнятого ісламськими вченими поділу нововведень (*бід'а*) на «дозволені» та «недозволені» релігією. Прихильники Ібн Абд аль-Ваггаба стверджують, що будь-які нововведення заборонені, не усвідомлюючи або не визнаючи того, що сама ця течія містить цілу сукупність нововведень, а більшість її ідеологічних установок – за домінуючими критеріями належать до недозволених.

Російський дослідник А.Мантаєв відзначає, що прихильниками ваггабізму було введено, зокрема, покарання палицями за пропуск обов'язкової молитви в мечеті (по теперішній час практикується в Саудівській Аравії); покарання батогами за паління тютюну; покарання за гоління бороди і непристойні вирази (на розсуд судді); жорсткий контроль за м'ясниками (лише словесного визнання віри недостатньо, аби вважати людину мусульманином, а тварину, ним зарізану – гідною в їжу, необхідно розпитувати про віропереконання<sup>224</sup>). Все це відноситься до числа нововведень.

2. Продовжуючи традиції Ібн Таймії, ваггабіти **забороняють вчинення зіярату** (*зіярат* – відвідування могили пророка і святих).

3. Із положень та практики ваггабізму випливає його цілком певний антишиїтський та антисуфійський зміст. На відміну від Ібн Таймії, ваггабіти **категорично заперечують суфізм**, називаючи його неісламським явищем,<sup>225</sup> а тих, хто його дотримується, зараховують до віровідступників. Ібн Джаміль Зіну, один із ідеологів сучасного ваггабізму, радикальний у своїй позиції: «Чи існують в Ісламі суфійські школи і партії? В Ісламі немає суфійських шкіл або партій».<sup>226</sup>

4. На відміну від Ібн Таймії, **заперечують тавассуль** (*тавассуль* – звернення до Бога через пророка або святого). Якщо Ібн Таймія вважає подібну практику припустимою, то Ібн Абд аль-Ваггаб її категорично заперечує, а тих, хто здійснює *тавассуль* зараховує до невірних. Про це сказано в найбільш відомому творі Ібн Абд аль-Ваггаба під назвою «Книга Єдинобожжя»,<sup>227</sup> де його позиція щодо *тавассулю* відображена найбільш

<sup>224</sup> Див.: Мантаєв А.А. «Ваххабизм» и политическая ситуация в Дагестане / А.А.Мантаев. – М., 2002.

<sup>225</sup> Є навіть припущення, що Ібн Таймія входив до числа суфіїв і належав до кадіритського тарікату. Див.: Вирд Ібн Таймії / Свет Ислама – социальная сеть мусульман [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //http://www.svetislama.ru/zapis/203.

<sup>226</sup> Ібн Джаміль Зіну М. Исламская акыда / М. Ибн Джамиль Зину [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.musulmanin.com.

<sup>227</sup> Ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман. Книга Единобожия / Мухаммад ибн Сулейман Ат-Тамими. – М.: «Бадр», 2000. – С. 87.

чітко, і сучасні послідовники аль-Ваггаба – *неоваггабіти*, на нашу думку, нічого нового до цього твердження не додали. Подібної думки дотримується і вже згадуваний Ібн Джаміль Зіну<sup>228</sup>, який неправильно потрактовуючи сутність *тавассулю*, стверджує: «Людина, яка здійснює яку-небудь дію, не повинна руйнувати свій іман (віру) проявом безбожжя чи язичництва, віддаючи, наприклад, будь-який з видів поклоніння комусь іншому, окрім Аллаха, зокрема, взиваючи з молитвами до покійних пророків, святих і мертвих, випрошуючи у них допомогу».<sup>229</sup> Він вважає таких людей язичниками і закликає в обов'язковому порядку відчувати до них ненависть.<sup>230</sup> Противники *тавассуля* не визнають жоден з хадісів як доказ його законності. Сучасні *ваггабіти* або відкидають сам хадіс як недостовірний, або – у випадку, якщо перший шлях є неможливим через безспірність хадісу, – по-своєму тлумачать його, вкладаючи в нього зовсім інший зміст.

5. **Негативно ставляться до Мавліду** (вшанування події дня народження пророка Мухаммада), вважаючи його недозволенним нововведенням і наслідуванням християнам. Разом з тим, прихильники *ваггабізму* відзначають день смерті засновника своєї течії Ібн Абд аль-Ваггаба і муфтія Саудівської Аравії Ібн База. Інтернет-сайт Іслам.ру повідомляє: «Щорічно в річницю смерті Ібн Абд аль-Ваггаба в університеті Ібн Сауда в Ер-Ріяді проводиться урочисте свято, на якому звучить безмежна хвала «улюбленому релігійному вождю», оспівуються його видатні якості, читаються складені на його честь оди. У всіх посольствах Саудівській Аравії за кордоном участь у подібному зібранні є колективним обов'язком».<sup>231</sup>

6. **Заперечують тавіль** (*тавіль* – тлумачення деяких аятів Корану).<sup>232</sup> Але, як відомо, до *тавілю* вдавалися як *салафіти* (предки), так і *халіфіти* (покоління мусульман, які жили після праведних предків), тільки вживали при цьому різні методи. *Салафіти* давали загальне тлумачення, а *халіфіти* – детальніше, із поясненням значення слів Корану, відповідно до особливостей арабської мови. Натомість *ваггабіти*, заперечуючи *тавіль*, самі вдаються до тлумачення аятів Корану і хадісів пророка Мухаммада на свій розсуд. За словами А.Мантаєва, у своїй полеміці з прибічниками *ваггабізму* шейх Мухаммад Мухтар відмічав, що «ваггабіти мають звичку не сприймати доводи, навіть вміщені в Корані, якщо вони суперечать їх вченню, та інтерпретують ці доводи на свій розгляд і розсуд...».<sup>233</sup>

<sup>228</sup> Ібн Джаміль Зіну М. Исламское вероучение / М. Ибн Джамиль Зину. – Москва, 1993. – С. 87.

<sup>229</sup> Ібн Джаміль Зіну М. Исламская акыда / М. Ибн Джамиль Зину [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.musulmanin.com](http://www.musulmanin.com).

<sup>230</sup> Там само.

<sup>231</sup> Чего лишены ваххабитские мавлиды? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.islam.ru](http://www.islam.ru).

<sup>232</sup> Про це йдеться в його книзі під назвою «Книга Єдинобожжя». Див.: Ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман. Книга Единобожия. – М.: «Бадр», 2000. – С. 23-28.

<sup>233</sup> Мантаев А. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.yaseen.ru](http://www.yaseen.ru).

Ось що пише про типово ваггабітський підхід до Корану і Сунни Ібн Джаміль Зіну: «У цій книзі я відповів на всі питання, що стосуються постулатів ісламської віри, підкріплюючи по мірі можливості свої відповіді цитатами з Корану і достовірного Хадісу, аби переконати читача у правильності відповідей».<sup>234</sup> З наведеного прикладу випливає, що методика аргументації *ваггабітів* полягає у підтвердженні висунутого положення тією чи іншою цитатою, буквально видертою, вихопленою із Корану чи Сунни, і покликаною підтвердити тезу автора. Однак, задача ісламських теологів при складанні коментарів до священних текстів полягає в тому, щоб осмислити сутність того, що саме Творець вважав за потрібне довести до людей в Корані і Сунні пророка, а не в тому, щоб використовувати цитати для підкріплення власних ідей та домислів. При подібному підході *ваггабітів* до сакральних текстів у їх прибічників складається враження про істинність висновків, отриманих за допомогою маніпулювання цитатами, натомість у більшості випадків реально встановлюється часткова чи навіть повна невідповідність поданого ваггабітського положення смислу наведеної цитати із Корану або Сунни.

**7. Заперечують читання салавата (хвали пророку) після азану (заклику на молитву), вважаючи це недозволеним нововведенням.**

**8. Вважають неприпустимим носіння хірза (молитви для захисту).** Ібн Абд аль-Ваггаб писав, якщо амулети являють собою аяти Корану, то деякі із салафів дозволяли їх носити, а деякі – ні, вважаючи це забороненим.<sup>235</sup> Юсуф аль-Кардаві є більш категоричним. У книзі під назвою «Дозволене і заборонене в ісламі» він пише, що використовувати (носити на тілі) *хірз* є невіглаством і заблудженням, і це діяння суперечить ісламу. В іншій книзі «Рішення в ісламі» він стверджує: «Носити на тілі хірс дорікається, навіть якщо в ньому містяться аяти Корану, оскільки це прирівнюється до чаклунства».<sup>236</sup> Утім, згідно думки ісламських вчених носіння *хірза* припустиме і практикується мусульманами всього світу. Перелічимо імена деяких сучасних ісламських теологів, не згодних з думкою Аль-Кардаві: голова університету «Аль-Азхар» доктор Ахмад Умар Хашим, ректор інституту Корану та ісламських наук «Міфтах аль-улюм» Мухаммад Джафар Садик ібн Саліхін, наставник інституту «Аз-Зіяда» шейх Ібн Ахмад аль-Мусавій та ін.<sup>237</sup>

**9. Вважають неприпустимим читання Корану для померлих.** Так, читання Корану для померлих заперечувалося сучасним ідеологом

<sup>234</sup> Ібн Джаміль Зіну М. Исламская Акида (вероучение, убеждение, воззрение) по Священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммеда / М. Ибн Джамиль Зину. – М., 1998. – С. 4.

<sup>235</sup> Ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман. Книга Единобожия / Мухаммад ибн Сулейман Ат-Тамими. – М.: «Бадр», 2000. – С. 69.

<sup>236</sup> Ислам срывает маску с экстремизма. – М., 2004. – С. 142.

<sup>237</sup> Ислам срывает маску с экстремизма. – М., 2004. – С. 148.



дагестанських ваггабітів Багауддіном Мухаммадом. Про це, зокрема, написано в його книзі «Намаз».

10. **Відносять мусульман, які не здійснюють релігійні обов'язки до невірних, яких можна вбивати і грабувати.** Вперше подібна теза була озвучена прибічниками *хариджизму*.

11. Вважають, що **судити можна тільки за Шаріатом**, а хто судить не за Шаріатом – невірний. Відповідно, на думку *ваггабітів* і споріднених їм течій, не треба підкорятися державі, де правлять не за Шаріатом, а кожен, хто підкоряється – стає невірним. «Невір'я, - стверджує аль-Фаузан, - правління і судження не на основі посланого Аллахом».<sup>238</sup> «Невір'ям» оголошується і будь-яка людська законотворча й нормотворча діяльність: надання права законотворчості будь-кому, окрім Аллаха, на думку радикалів, суперечить ісламу. Подібні погляди також викладені у пакистанській книзі «Намаз», поширюваній в країнах СНД.

12. Вважають, що існує тільки **військова форма джихаду**. На думку *ваггабітів*, *джихад* як збройна боротьба є умовою поширення їх вчення. *Джихад* спрямований проти «невірних багатобожників і лицемірів». Усі ваггабітські постулати про *джихад* зводяться до його військової форми; він визначається як «військова боротьба з позицій ісламу» та «виборювання інтересів Аллаха військовим шляхом» і тлумачиться як обов'язкова норма для мусульман. Саме тому *ваггабізм* від самого початку став ідеологією військової експансії. З часом, подібна логіка зовсім неісламського походження, яка виправдовувала вбивство і насильство, була покладена в основу терористичної діяльності різних радикально-екстремістських організацій.

Таким чином, на наш погляд, екстремістськими за своїм змістом є два головні положення *ваггабітського* вчення: по-перше, думка про те, що всі мусульмани, які незгодні з віровченням ваггабізму, насправді є такими, що відійшли від ісламу, і, по-друге, положення про збройний джихад проти невірних. Російський ісламознавець А.Ігнатенко вважає ці два положення системо-утворюючими, органічно притаманними *ваггабізму*. Переконання Ібн Абд аль-Ваггаба, які з деякими варіаціями лягли в основу діяльності багатьох екстремістських течій, що виступають під ісламськими гаслами, наносять шкоду суспільно-політичній стабільності в багатьох країнах світу.

Однією серед таких течій є рух під назвою «*Брати-мусульмани*», заснований Хасаном аль-Банною. Слід підкреслити, що екстремістським за своїм характером цей рух стає вже після смерті свого засновника, під впливом Саїда Кутба, який став ідеологом організації на початку 1950-их років минулого століття. Саме С.Кутб зробив головний внесок у розробку доктрини «звинувачення в невір'ї та втечі від світу» (*ат-такфір ва-ль-хіджра*), суть якої полягає в наступному: неприйняття світом Шаріату як

<sup>238</sup> Цит. за: Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на юге России / С.Е. Бережной, И.П. Добаев, П.В. Крайнюченко // Южно-Российское обозрение. – 2003. - № 17. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.iprk.rsu.ru](http://www.iprk.rsu.ru).

джерела влади є причиною того, що в світі панує духовне невігластво, незнання істинного Бога та істинної віри (тобто ісламу), багатобожжя, поклоніння іншому, окрім Бога.

С.Кутб утвердив чуже для сунітського ісламу право на революційне збройне повстання проти існуючого у сучасних йому мусульманських країнах ладу. Пориваючи з мусульманською традицією, він узаконив «*фітна*» (бунт, смути), бо поширив «*такфір*» (звинувачення в невір'ї) на представників влади в ісламських державах, правоохоронні органи та силові структури, котрі цю державу захищають і підтримують, і вже опісля – на всіх тих мусульман, котрі самим фактом підтримки держави ставлять себе в одну шереду з правителями-«віровідступниками».<sup>239</sup> Під впливом Саїда Кутба та його прихильників організація під назвою «Брати-мусульмани» перетворилася на екстремістську, вдалася до широкого використання терористичних методів. Зазначимо, що Ібн Ханбаль, до ідей якого апелюють чимало представників сучасних релігійно-екстремістських організацій, вимагав не допускати смуги (*фітна*), яка руйнує підвалини віри та суспільної моралі: навіть поганий сунітський правитель, вважав Ібн Ханбаль, завжди краще, аніж *фітна*.

С.Кутб не визнавав відомих ісламських вчених, починаючи з перших трьох століть поширення ісламу, назвавши їх немусульманами. На його думку, іслам повністю перестав існувати, оскільки мусульмани, нібито, живуть у язичницькому суспільстві, тому кожен, хто підпорядковується іншій людині за будь-яким не-шаріатським законом, навіть у найнезначному питанні, стає *кяфіром* (невірним). Звідси випливає його заклик знищувати державні системи і здійснити революцію. Наприклад, у другому томі книги «Під покровом Корану» він стверджує, що людство відступило від віри, люди стали рабами людей, і відійшли від істини, яка міститься в словах: «Немає божества, крім Аллаха». Навіть ті, хто під час азану повторює ці слова, на його думку, не розуміють їх сутності. Людство, як стверджує Кутб, повернулося до епохи язичництва, *джахільїї*. Подібну точку зору про «невірність» представників влади, які хоча б ледь відхиляються від законів Шаріату, а також оголошення немусульманами всіх, хто не дотримується у повсякденному житті приписів Корану чи звертаються до будь-якого іншого джерела, – обстоювали свого часу й Ібн Абд аль-Ваггаб та Ібн Таймійя, а до них – *хариджити*.<sup>240</sup>

Слід зазначити, що деякі постулати С.Кутба відрізнялися навіть від традиційної стратегії й тактики «Братів-мусульман». Зокрема, новим у такій

<sup>239</sup> Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе / А.А. Игнатенко // Центральная Азия и Кавказ. - 2000. - № 2 (8). – С. 124.

<sup>240</sup> Вивчення робіт і діяльності С.Кутба свідчить, що він дотримувався переконань хариджитського угруповання «байхасійя». Абу Бахіс Хасім бін Амір і члени його секти вважали, що правитель ісламської держави, який судить в деяких питаннях не за Шаріатом, - немусульманин, відповідно і люди, які послідували за ним – теж немусульмани.

стратегії було твердження, що досягти влади можна лише революційним шляхом. Основною рушійною силою революції проголошувався не масовий рух, яким були «Брати», а невелика група людей, здатних пожертвувати заради ідеї своїм життям і готових розгорнути тотальний джихад з правлячим режимом. Він вважав, що виховна робота та пропаганда мусять бути спрямовані саме на створення цієї групи «істинних» мусульман, а не на підготовку масового руху. *Джихад* оголошувався не оборонною, а наступальною боротьбою.

Таким чином, С.Кутбом було ґрунтовно переглянуте поняття *джихаду* – він був переведений із площини особистих духовних зусиль віруючого на шляху пізнання Аллаха на рівень збройної боротьби з невірними, а найбільше – з усіма інакодумцями-мусульманами. Порівняємо: «Відступник мусить бути вбитий, навіть якщо він не в змозі битися, тоді як невірний у подібному випадку смерті не заслуговує», - задовго до Кутба писав ще засновник *ваггабізму* Ібн Абд аль-Ваггаб.<sup>241</sup> Можна стверджувати, що колишня, дещо суперечлива ідеологічна доктрина ранніх ідеологів організації, була скоригована С.Кутбом у радикально-екстремістському дусі.

Зазнала суттєвих змін і політична практика радикалів: політика компромісів, що здійснювалася раніше цією організацією по відношенню до єгипетської влади, була піддана рішучій критиці і відкинута. Замість неї було висунуто вимогу досягнення політичної влади шляхом переходу від «ісламського заклику» до «джихаду» – рішучої боротьби з правителями і підданими суспільства «невірних».<sup>242</sup> Як відомо, за свою діяльність С.Кутб був страчений за наказом президента Єгипту Гамалія Абдель Насера.

Небезпека поглядів С.Кутба полягала в тому, що його ідеї чинили сильний вплив на радикально налаштовану молодь Єгипту, а згодом і вийшли поза межі країни. В кінці ХХ – на початку ХХІ ст. погляди С.Кутба активно поширюються в Російській Федерації, причому вже здійснені переклади деяких його робіт на російську мову.

Незважаючи на спільний характер, який автор (Л.М.) розцінює як радикально-екстремістський, ідеології С.Кутба та Ібн Абд аль-Ваггаба містять шерегу розбіжностей, які в деяких випадках мають непримиренний характер і ведуть до взаємних звинувачень у невір'ї між прихильниками цих ідейних вождів. Так, один із ідеологів *ваггабітів* Аль-Албані про прихильників партії відомої як «Брати-мусульмани» («*Іхван аль-муслімун*»), висловився категорично: «Твердити, що рух «*Іхван аль-муслімун*» відноситься до ахль ас-сунна неправильно. Оскільки вони виступають проти Сунни». Ібн Усеймін звинувачує цю партію в тому, що вони вносять розділення і розкол. Саліх аль-Люхайдан вважає, що вони не дотримуються

<sup>241</sup> Цит. за: Добаев И. Радикальные исламские организации в геополитической конкуренции / Современные проблемы геополитики Кавказа / И. Добаев // Южнороссийское обозрение. – 2001. - № 5. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.iprk.rsu.ru](http://www.iprk.rsu.ru).

<sup>242</sup> Там само.

правильної методики. Абдуллах ібн Гудейі ставить їм у провину, те, що вони намагаються залучити до своїх лав молодь. Абд аль-Мухсін аль-Аббад вважає т.зв. «Братів-мусульман» новою сектою. Саліх ібн Абд аль-Азіза Алі аш-Шейх звинувачує їх в тому, що: «Особливостями джамаата Іхван аль-муслімун є вчинення таємних справ, приховування істини, дотримання різних думок і вчинення вигідних для них справ. Деякі з них довгі роки переймають знання у богословів, приховують свої наміри, а потім використовують імена вчених у власних цілях».<sup>243</sup>

Ідеологи *ваггабізму* не згодні з методами діяльності та побудовою структури партії, іменованої «Брати-мусульмани»: «Тут на оці вибудовування системи: свій-чужий, джамаатський-неджамаатський. Ті, які вболівають печалюми нашого джамаата – вони «свої», будемо вести з ними бізнес, видавати за них «наших» сестер, будемо приймати їх на закритих заходах, а інші – вони не з нас і ми не з них».<sup>244</sup> А також: «Нічого не нагадує структура джамаата? Здається, що ти присутній на засіданні ЦК КПРС або ВЛКСМ СРСР у не такі віддалені часи».<sup>245</sup>

Прихильники *ваггабізму* ставлять у провину С.Кутбу неповагу до сподвижників пророка Мухаммада.<sup>246</sup> Крім цього, прихильники *ваггабізму* не згодні з принципом, який у кінці 20-х рр. проголосив засновник «Братів-мусульман» Хасан аль-Банна: «Давайте об'єднуватися на засадах того, у чому ми згодні, і пробачимо один одному те, в чому ми розходимося». Практичне застосування цього принципу вимагало, аби будь-хто, неважливо наскільки він «заблукав у вірі», міг працювати з «братами». «Для цього підходять всі: суфісти, ашарити, джахміти, мутазиліти, рафідіти, навіть єгипетські копти (християни). У той же час ішов заклик до близькості з шийїтами і подолання всіх бар'єрів Ахль сунна із ними».<sup>247</sup> *Ваггабіти* закидають «братам» і те, що їх ідеологія дозволяє користуватися політичними методами діяльності: «...“брати” вживають спробу проникнути на політичну арену і використовують все, що в їхніх силах, з метою домогтися бажаного. Їх метод підвищення “ісламської активності” від самого початку був, по суті, політичним. Було багато скритності, партійного членства, закликів до створення змов, переворотів тощо, і цей спосіб мислення успішно поширювався в інших ісламських країнах у наступні

<sup>243</sup> Див.: Мусаев А., Гараев М. Имамы сунны о группе «Ихван аль-муслимун» / А. Мусаев, М. Гараев [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ksunne.ru/zabl/ihwan/ihwan.htm>.

<sup>244</sup> Разъяснение и предостережение от ошибок течения «Ихван аль муслимин» («братья-мусульмане») [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ksunne.ru/zabl/ihwan/ispravihvan.htm>.

<sup>245</sup> Там само.

<sup>246</sup> Там само. – С. 5.

<sup>247</sup> Яблоков И. Наиболее часто спрашиваемые вопросы по Манхаджу: Часть 1. / И. Яблоков [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ksunne.ru/zabl/ihwan/naibolee1.htm>.

десятиліття».<sup>248</sup> Все це вони кваліфікують як «баннавізм».<sup>249</sup> До слова, самі *ваггабіти* не гребують політичними методами у своїй діяльності, тим паче, що в Королівстві Саудівська Аравія *ваггабізм* визнаний офіційною ідеологією.

Крім цього, прихильники *ваггабізму* приписують партії, названої «Брати-мусульмани», наявність особливої ідеології – т.зв. *суруризму* (за ім'ям Мухаммада Сурура – Л.М.). «Суміш першого і другого, яка проголошує хізбія (партійний дух, партизанство) із його рангами, секретністю, присягами на вірність тощо. На той час, як кутбізм і баннавізм здебільшого мешкав у країнах, де зародилися ці течії, суруризм стосувався Аравійського півострова, і звідси ті, кого рекрутували, цілилися на країни Затоки. Ця ідеологія представлена в роботах і публікаціях Мухаммада Сурура, колишнього «іхвана», який на початку 80-х років починає свою місію зі створення секретного «Джамаата», що повинен був працювати шляхом таємного проникнення серед салафітів (ваггабітів – Л.М.), орієнтуючись на майбутню революцію. Він закликав Сальмана аль Ауда на початку 80-х років, який став одним з основних провідників і теоретиків у Аравії. Сурур зробив спробу вплинути на деяких людей знання – таких, як шейх Мукбіл і шейх Салім аль Хілялі, які негайно застерегли від нього і його «Джамаата».<sup>250</sup> Крім цього, вказується на особливу ідеологію всередині партії, яку називають «*тураатізм*»<sup>251</sup> і характеризують наступним чином: «Це ідеологія, яка в сучасності модернізувала баннавізм і закликала звичайних мусульман діяти в політичній роботі під гаслом «Ісламської демократії» (або Шуроократії!) і також для поширення і вихваляння існування безлічі ісламських груп і партій і кооперації між ними. Звідси впливає, що існування «Іхван», Таблїх та Хізб Тахрїр виглядає позитивно і «показує благо». Також для них характерний типовий для тураатізму підхід, що салафія не відноситься до сьогоденного дня, і що книги минулого не відповідають сьогоденним умовам, і що сучасні вчені Ахль Сунна представлені в тілі, а розум відсутній, як муміфіковане тіло, яке нічого не знає про нинішні обставини. Такі ж точки зору у Абдур Рахман Абдул Халїка та Абдур Раззака аш Шайджі... У підсумку, тураатізм – це знову народжений баннавізм».<sup>252</sup>

Ведучи мову про те, в чому послідовники Ібн Абд аль-Ваггаба незгодні з окремими ідеологами партії «Брати-мусульмани» та організацій, що в різний час відокремилися від неї, варто зазначити і таке.

<sup>248</sup> Там само.

<sup>249</sup> Термін утворений від імені засновника партії Хасана аль-Банни.

<sup>250</sup> Яблоков И. Наиболее часто спрашиваемые вопросы по Манхаджу: Часть 1. / И.Яблоков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ksunne.ru/zabl/ihwan/paibolee1.htm>.

<sup>251</sup> Організація «Іхья ат Тураас» діяла в 90-их роках минулого століття і на території Росії.

<sup>252</sup> Там само.

Яшар Курбанов по роботі ідеолога ваггабітів Рабі бін Умайра аль-Мадхалі, склав книгу під назвою «Переконання і погляди Саїда Кутба», в якій критикував ідеологію організації іменованої «Брати-мусульмани», зокрема течії кутбістів.<sup>253</sup> Слідуючи за Умайром аль-Мадхалі, він звинувачує Саїда Кутба у прихильності до нововведень і зараховує хариджитів, партії відомі як «Брати-мусульмани» і «Хізб ат-Тахрір» та Сальмана Аль-Ауду із Саудівської Аравії, до людей із помилковими поглядами.<sup>254</sup>

Ідеологи *ваггабізму* із Саудівської Аравії відгукуються про Саїда Кутба наступним чином: «Сеїд Кутб не є вченим ні в основах релігії, ані в її відгалуженнях».<sup>255</sup> Саліх аль-Фаузан сказав: «Сеїд Кутб джахиль! Немає в нього ні знання, ні розуміння, ні доказів на те, що він говорить!».<sup>256</sup> Також про нього негативно відзивалися ідеологи ваггабізму Ібн Бааз, Ібн Усеймін, Саліх аль-Люхайдан, Хамад аль-Ансарі, Абдуль-Мухсін аль-Аббас.

Різкі звинувачення потягли за собою погляди Кутба на мечеті як храми невігластва і заклики не відвідувати їх, а організовувати зібрання вірних у своїх будинках. Зауважимо, що не всі представники «братів» згодні з цією думкою, а тільки окремі групи, в основному його дотримуються в організації «Ат-такфір валь-хіджра». Послідовники Ібн Абд аль-Ваххаба ставлять в провину Саїду Кутбу і його прихильникам сумніви в існуванні раю. Також вони стверджують, що він дотримувався поглядів мутазилітів і кадаритів<sup>257</sup>; звинувачують С.Кутба в запозиченні уявлень про те, що Аллах вселяється в свої створіння і в тому, що всі душі єдині.<sup>258</sup>

Послідовники Ібн Абд аль-Ваггаба висловлюють свою незгоду і з деякими положеннями, поширюваними ідеологом т.зв. «Братів-мусульман» Юсуфом аль-Кардаві.<sup>259</sup> Однак, вони виступають проти того, щоб вважати його невірним: «Проте, нехай ніхто з мусульман не сміє називати його невірним, як це роблять такфіристи, які на підставі своїх пристрастей звинувачують всіх у невір'ї, тим більше ніхто з великих учених не називав Кардаві невірним».<sup>260</sup>

Що стосується ідеологічних розбіжностей *ваггабітів* з прихильниками однієї з груп, що відокремилися у свій час від партії, іменованої «Брати-

<sup>253</sup> Див.: Курбанов Яшар. Убеждения и воззрения Саида Кутба / Яшар Курбанов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://salyafi.ru/load/50-1-0-524>

<sup>254</sup> Курбанов Яшар. Убеждения и воззрения Саида Кутба / Яшар Курбанов. – Баку, 2009. – С. 4.

<sup>255</sup> Ибн Ибрахим sunna i jama"a – Чтобы не пропало с русского нета: опровержение Саида Кутба [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ibn-ibrahim.livejournal.com/16015.html>.

<sup>256</sup> Там само.

<sup>257</sup> Там само. – С. 15.

<sup>258</sup> Там само. – С. 19.

<sup>259</sup> Заблуждения доктора Юсуфа Кардауи. Из книги «Опровержение Кардауи» (ар-Радду 'аля аль-Кардауи) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ksunne.ru/zabl/drugie/zabl kard.htm>.

<sup>260</sup> Там само.

мусульмани» і нині відомої як «*Ат-Такфір валь-Хіджра*», то вони наступні. *Ваггабіти* закидають представникам цієї партії те, що вони вважають усі пробігли століття, крім перших чотирьох, століттями невіри і *джахільїї*.<sup>261</sup> Звинувачення стосуються і того, що, приділяючи більше уваги проблемі такфіра у своїх віропереконаваннях і поглядах, ця група вважає невірним кожного, хто вчинив великі гріхи і помер, не розкавшись; правителів, які не судили за законами Аллаха та їх підданих; а також тих, хто не визнавав партію «*Ат-Такфір аль-Хіджра*», або визнавав, але не вливався до її лав, не присягнув керівникові цієї партії.<sup>262</sup> Слід зазначити, що подібних поглядів дотримуються і самі *ваггабіти*, але стосовно своїх супротивників.

До числа звинувачень ідеологами *ваггабізму* прихильників «*Ат-Такфір валь-Хіджра*» належать і ті, що спрямовані на заклики останніх покинути всі мечеті, в яких здійснюються п'ятничні групові молитви, окрім чотирьох (аль-Харам, Набаві, Куба і аль-Акса), бо кожна з них оголошена «шкідливою мечеттю». Втім, здійснення молитов у згаданих чотирьох мечетях дозволяється за умови, якщо імамом буде один з членів партії.<sup>263</sup>

У свою чергу, представники партії, що називає себе «Брати-мусульмани», висувають цілий ряд звинувачень в бік *ваггабітів* і, насамперед, ці звинувачення стосуються небажання брати участь у військовому джихаді.

Що стосується партії «*Хізб-ат-Тахрір*», то головною метою її ідеологи вважають встановлення в усьому світі порядку, який вони називають ісламським. Діяльність організації має суто політичний характер, що підтверджує зокрема інформація Інтернет-сайту організації. Ідеї, наміри і норми, на яких прихильники партії заснували свою діяльність, відображені в численних книгах та інших виданнях.

Ця партія закликає до повалення існуючої влади, стверджуючи, що нині немає справді ісламських країн, а суспільство, в якому живуть мусульмани, відійшло від ісламу. У цьому ідеологія партії перегукується з переконаннями С.Кутба і сучасних «Братів-мусульман». Членом організації може стати будь-який політично зрілий мусульманин, який підкоряється законам організації, без обмежень за національною, расовою або іншими ознаками. Одним із наріжних каменів «*Хізб ат-Тахрір*» є положення про те, що кожен, хто не діє для побудови халіфату, – невірний. У книзі «Хіляфа» сказано: «Вибір і встановлення влади халіфа є обов'язком всіх мусульман. Таким чином, якщо протягом 2 ночей не обрано Халіфа (імама), всі мусульмани здійснюють великий злочин і великий гріх». У цій же книзі сказано: «Кожен, хто помер в суспільстві, в якому не утверджений халіф, помер смертю *джахільїї*». Про це ж розповідається і у книзі під назвою

<sup>261</sup> Маани бин Хаммад аль-Джухейни. «Мавсуа аль-муяссира филь-адйан уаль-мазахиб уаль-ахзаб аль-муасира». Община «Хиджра и такфир» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ksunne.ru/zabl/takfir/itakfir.htm>.

<sup>262</sup> Там само.

<sup>263</sup> Там само.

«Шахсиятуль Ісламійя» («Ісламська особистість»)<sup>264</sup> Представники цієї партії підмінюють одне поняття іншим, заявляючи, що сьогодні мусульмани живуть у країнах невіри, бо вони не судять по тому, що послав Аллах.

Попри існуючі суперечності, в останнє десятиліття спостерігається процес ідеологічної консолідації ваггабітів, партії «Аль-джмаа аль-ісламійя», партії «Хізб ат-Тахрір» та інших екстремістських угруповань, внаслідок чого поступово формується нова екстремістська ідеологія, яка сприйняла досвід багатьох радикальних релігійно-політичних течій минулого. Цей процес, що почався від 50-их років ХХ століття, продовжується у нових формах і сьогодні.

Як було показано, незважаючи на велику схожість у поглядах і методах діяльності між розглянутими течіями, насправді існує цілий ряд серйозних ідеологічних розходжень і суперечностей між сучасними «Братами-мусульманами», організаціями, що в різний час відокремилися від неї, *ваггабітами* тощо. Ці протиріччя можна і варто використовувати для недопущення об'єднання різних носіїв радикально-екстремістських ідеологій.

---

<sup>264</sup> Шахсиятуль Исламия. - Том 2. Часть 3. – С. 15.



## РОЗДІЛ II

### ІСЛАМ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: ПРОБЛЕМИ І ПРОГНОЗИ

#### 1. Відродження ісламу на пострадянському просторі

Після тривалого періоду обмежень релігійної діяльності, утисків і переслідувань духовенства і віруючих в радянські часи – наприкінці 80-х на початку 90-х років м.ст. іслам в СРСР, а потім у країнах СНД, отримав можливість вільного розвитку. Однак відродження ісламу на пострадянському просторі супроводжувалося бурхливими і неоднозначними процесами. Деякі з них торкалися внутрішнього життя мусульманської спільноти, інші – її стосунків з державою. Перед тим, як охарактеризувати ці процеси, потрібно окреслити основні фактори внутрішнього порядку, що їх спричинили.

**1. Застарілість організаційних форм мусульманської спільноти.** На думку окремих експертів, Духовні управління мусульман як керівні органи, певна ієрархізація відносин у середовищі ісламського духовенства, започатковані у 1788 році створенням за указом імператриці Катерини II Магометанського духовного зібрання на чолі з муфтієм, насправді не відповідають ісламським принципам. Метою створення таких адміністративних структур було підпорядкування релігійного життя мусульман державним інтересам, посилення контролю над ним. При цьому муфтії, який у традиційному ісламі є особою, що завдяки своїм знанням та особистому благочестю наділяється правом виносити рішення з релігійно-правових питань (*фетви*), у такій системі ставав верховним адміністратором. Ісламська ж традиція управління релігійним життям передбачає демократизм і колегіальність.<sup>265</sup>

Демократизація суспільно-політичного життя в ході «перебудови» і становлення нових незалежних держав не могли не вплинути на настрої мусульман – як віруючих, так і священнослужителів – і дали поштовх до організаційних змін в ісламській «уммі».

**2. Розрив з дореволюційними традиціями ісламської освіти, інтелектуального і культурного життя.** В радянські часи на території СРСР діяв лише один ісламський вищий навчальний заклад – медресе «Мірі Ароб» у Бухарі (Узбекистан), вступ до якого був украй обмежений і строго контролювався КДБ. Можливості отримати вищу духовну освіту за

<sup>265</sup> Саляхетдинов М. Духовные управления мусульман – прошлое, настоящее... Будущее? / М. Саляхетдинов // Независимая газета - Религии, 25 квітня 2001 року.

кордоном, наприклад, в Каїрському університеті «Аль-Азхар» також були дуже обмежені. Пересічний віруючий взагалі міг отримати основи релігійних знань лише у сім'ї. Особиста релігійність, особливо серед мусульман європейської частини СРСР, фактично була обмежена дотриманням окремих обрядів. Також був зведений до мінімуму ісламський книгодрук.

Внаслідок цього, мусульмани СНД, насамперед духовенство, виявилися неготовими адекватно відповісти на важливі виклики часу – зміни політичної та соціально-економічної ситуації, утворення в суспільстві ідеологічного вакууму, поширення з-за кордону впливу нових, нетрадиційних для зазначеного регіону, ісламських течій.

**3. Економічні кризи і стагнація 90-х років м.ст.,** які призвели до значного зниження рівня життя великої частини населення, росту безробіття, трансформації соціальних відносин, втрати життєвих перспектив. Внаслідок цього, у ряді регіонів поширення ісламу утворилося сприятливе середовище для рецепції фундаменталістських доктрин, які в своїй соціальній частині містили заклики повернення до таких традиційних принципів життя мусульманської спільноти, як солідарність, взаємодопомога, соціальна справедливість, моральність і чистота звичаїв. Однак ці привабливі принципи часто трактувалися як такі, що їх реалізація можлива лише в ісламській державі, в ідеалі – у всесвітньому Халіфаті, шлях до якого лежить через джихад – священну війну з «невірними». При цьому слід пам'ятати, що до числа «невірних» фундаменталістами часто зараховуються не лише представники інших релігій чи невіруючі, але й мусульмани, які не дотримуються хоча б однієї з ісламських догм чи приписів або дотримуються звичаїв, не передбачених у ранньому ісламі – шанування святих, молитви за померлих на цвинтарях тощо.

**4. Суспільно-політичні трансформації і зміни соціальних та владних еліт,** які в окремих мусульманських регіонах призвели до утворення тимчасового вакууму влади та анархії або до встановлення режимів на архаїчних кланово-родових основах, схильних до корупції й авторитарних методів правління. Це призвело до загострення соціальних суперечностей і виходу на політичну арену радикальних опозиційних сил, які в ідейному плані часто спиралися на згадані вище фундаменталістські доктрини.

У тих регіонах, де мусульмани не становили більшості, зазначені трансформації висунули перед ними проблему адекватного представництва у новій владі та політикумі загалом. Її намагалися вирішити шляхом створення ісламських політичних партій і рухів, їх участі у політичному житті країни, зокрема, у виборах до законодавчих органів.

Очевидно, що усі ці чинники щільно пов'язані, а то й переплетені між собою, і практично кожне значуще явище в житті пострадянської мусульманської спільноти на теренах СНД є результатом їх спільної дії.

Певну проблему становить встановлення точної чисельності мусульман. Якщо в мусульманських республіках до них можна зарахувати практично всіх представників корінної нації, то в Росії, внаслідок активних міграційних процесів із Закавказзя і республік Середньої Азії, ситуація

знала певних змін. За результатами останнього Всеросійського перепису, називалася цифра 14,5 млн. Водночас голова Ради муфтіїв Росії вважає, що в Росії проживає 19 млн. мусульман, а голова «Мусульманського комітету» Гейдар Джемаль впевнений, що мусульман в Росії понад 30 млн.

Однак офіційні калькуляції виходять з дещо хибної передумови, нібито в історичних мусульманських народів національне дорівнює релігійному, тобто, всі представники цих народів є мусульманами, хоча, здається, нікому не спадало на думку обраховувати за такою методикою чисельність християн.

Адже відомо, що рівень релігійності у різних «мусульманських» народів РФ не є однаковим. Якщо у народів Північного, особливо Північно-Східного Кавказу він є досить високим, то мусульмани Поволжя і Південного Уралу – татари і башкіри – вважаються секуляризованішими, внаслідок більш тривалого перебування у складі Росії і більш тісних контактів з немусульманськими сусідами.

З іншого боку, такі статистичні підходи не враховують мусульман, які не є представниками «мусульманських» народів, як тих, що здавна проживаючи в сусідстві з мусульманами, дотримуються ісламу вже не одне покоління (представники фінно-угорських народів Поволжя), так і новонавернених мусульман з числа інших народів. Також не враховуються або враховуються неповною мірою чисельні тимчасові й постійні мігранти з мусульманських країн, які беруть участь у релігійному житті місцевих мусульманських громад.

Однак, одну з головних проблем мусульманського життя становить проблема організації мусульманської спільноти і відносини, що виникають в ній з цього приводу.

Зміни в структурі управління мусульманським релігійним життям особливо активно проходили в Російській Федерації, і відбувалися вони, як правило, шляхом створення нових адміністративних структур, альтернативних Центральному Духовному управлінню мусульман Росії (ЦДУМ, до 1992 року Духовне управління мусульман Європейської частини СРСР), яке ще з радянських часів очолював муфтії Талгат Таджуддін. У 1992 році була створена Вища координаційна рада духовних управлінь мусульман Росії (ВКР ДУМР) на чолі з муфтієм Габдуллою Галіуллою, у 1994 році – Духовне управління мусульман Центрально-Європейського регіону Росії (ДУМЦЄР, пізніше ДУМЕР), яке очолив муфтії Равіль Гайнутдін. У 1996 році була заснована Рада муфтіїв Росії, також очолювана Равілем Гайнутдіном.

Процеси автономізації духовних управлінь відбувалися і на більш локальному рівні. Так, наприклад, вже у 1992 році від ДУМЕС відділилися духовні управління мусульман Республіки Татарстан і Республіки Башкортостан (при тому, що ДУМЕС (ЦДУМ) знаходилося і знаходиться нині в столиці Башкортостану Уфі). У 1997 році було створене Духовне управління мусульман азіатської частини Росії (ДУМАЧР), яке, втім, пізніше також зазнало розколу.

У 2009 році в РФ нараховувалося 57 централізованих мусульманських організацій; 26 з них входили до ЦДУМ, 18 – до Ради муфтіїв Росії, 8 – до Координаційного центру мусульман Північного Кавказу (КЦ МПК), а 5 діяли незалежно. Наприкінці 2010 року було створене четверте об'єднання мусульман в РФ – Всеросійський муфтіят.

Зазначені процеси супроводжувалися взаємною критикою і звинуваченнями лідерів ісламських центрів у розкольництві, порушенні канонів традиційного ісламу, антиісламських поглядах, підтримці екстремістських ісламських течій тощо. Навіть лідери Всеросійського муфтіяту, метою якого, за словами одного з його засновників, муфтія Пермського краю Мухаммедгалі Хузїна, є «відособившись від постійних внутрішньомусульманських протистоянь і нездорового суперництва між мусульманськими лідерами... прийти до єдності мусульманської громади Росії», почали з того, що розкритикували муфтія Равіля Гайнутдіна за випуск «сумнівної, а найчастіше й відверто підривної релігійної літератури», що призвело до «вкорінення псевдоісламських сект і ваххабізму серед мусульманського населення», і закликали владу призупинити діяльність Ради муфтіїв Росії.<sup>266</sup>

Водночас у мусульманському середовищі РФ не бракувало й об'єднавчих ініціатив. Так, наприкінці 1998 року Рада муфтіїв Росії об'єдналася з ВКР ДУМР і КЦ МПК. Утім останній лише формально є членом Ради і фактично повністю незалежний. Одночасно він, як почесний член, входить і до Вищої релігійної ради народів Кавказу, очолюваної головою Духовного управління мусульман Закавказзя шейхом-уль-іслам Аллашукюром Паша-заде (Баку, Азербайджан).

Одна зі спроб об'єднання мала місце наприкінці 2009 року. На засіданні 5 грудня в Уфі представники ЦДУМ, Ради муфтіїв Росії, КЦ МПК прийняли рішення розпочати переговори про об'єднання. На цьому засіданні муфтії Талгат Таджутдін запропонував таку схему керівництва майбутньої організації: верховний муфтії – Равіль Гайнутдін; голова ЦДУМ – нинішній муфтії Татарстану Гусман Ісхаков; головний казії (шаріатський суддя) – голова КЦ МПК Ісмаїл Бердієв; шейх-уль-іслам – сам Талгат Таджутдін.<sup>267</sup> Останній титул є титулом найвищої посадової особи з питань ісламу в ряді ісламських держав, лідера мусульманської спільноти. Він давався провідним богословам, які досконало знали ісламське право і могли застосовувати релігійно-правові норми до нових, раніше не відомих випадків. Шейх-уль-іслам також повинен був мати беззаперечний моральний авторитет в уммі.

<sup>266</sup> Всеросійський муфтіят призывает власти приостановить деятельность Совета муфтиев России. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bible.com.ua/news/r/65237>; Создан Всеросійський муфтіят. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ej.ru/?a=news&id=10185>

<sup>267</sup> Представители мусульман Северного Кавказа примут участие в заседании по объединению мусульманских центров России [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/162851/>

Однак ця ініціатива не мала та й навряд чи могла мати практичні наслідки, враховуючи тягар попередніх складних стосунків між лідерами ЦДУМ і Ради муфтіїв Росії, а також неминучість виникнення конфлікту інтересів потенційних учасників об'єднаного процесу.

Процеси демократизації суспільно-політичного життя кінця 80-х – початку 90-х років, створення нових партій та рухів стимулювали активність у цьому напрямі і в середовищі мусульман. Вже у 1990 році була створена загальносоюзна Ісламська партія відродження, перший з'їзд якої відбувся в Астрахані. Після розпаду СРСР утворилися самостійні партії з аналогічними назвами в Російській Федерації та мусульманських республіках СНД. Ісламська партія відродження Росії була зареєстрована у Дагестані. Однією з її політичних цілей була перемога на виборах до Державної Думи РФ і створення в ній мусульманської фракції. Однак, у 1994 році в партії відбувся розкол, що супроводжувався звинуваченням опонентів у ваггабізмі, й ПІВ зійшла з політичної арени.

У 1995 році був зареєстрований загальноросійський суспільно-політичний рух «Нур» («Світло»), що охоплював своєю діяльністю 56 регіонів країни. Він зробив ставку на залучення до своєї діяльності інтелігенції, а зміст її бачив насамперед у досягненні миру в регіонах з переважно мусульманським населенням, релігійному вихованні молоді, впровадженні ісламських ідей в суспільні науки, просвітництві на ісламських засадах. Цей рух ставив однією з головних цілей створення цивілізованого іміджу мусульманина і уникав будь-якої прив'язки до націоналізму (який набрав на той час сили в деяких країнах СНД і регіонах РФ, декларуючи іслам і місцеві мусульманські традиції основою національної ідентичності). Основні проблеми в розвитку ісламу в Росії представники «Нур» вбачали в розколі між мусульманськими організаційно-адміністративними структурами (Духовними управліннями, Муфтіятами) та у неналежній поведінці духовних осіб, їх взаємній компрометації.

«Нур» також брав участь у виборах до Державної Думи РФ, набравши у 1995 році 0,57% голосів (в окремих мусульманських регіонах – значно більше). Однак, на виборах 1999 року ЦВК РФ не затвердила його федеральний виборчий список з формальних причин.

Основний політичний конкурент «Нур» – Союз мусульман Росії, був заснований у 1996 році. Головною метою було задекларовано: захищати «на всіх рівнях інтересів мусульман; домагатися найширших політичних та економічних прав у рамках існуючої федерації для республік з переважно мусульманським і корінним неросійським населенням». Союз також ставив за мету створення фракції в Державній Думі Росії. Втім, наприкінці 90-х років його імідж був повністю підірваний, внаслідок діяльності його лідера Надіра Хачилаєва, якого звинувачували у зв'язках з ваггабітами. 21 травня 1998 року його соратники із застосуванням зброї захопили будівлю Державної Ради Республіки Дагестан у Махачкалі і утримували її протягом доби. Після видачі Державною Думою РФ санкції на його арешт, як народного депутата, Н.Хачилаєв переховувався у ваггабітському анклаві

Дагестану – Кадарській зоні. Члени СМР у серпні 1999 року під час вторгнення в Дагестан чеченських бойовиків для допомоги вагабітам Кадарської зони також виступили на боці останніх. Наприкінці 90-х років Союз мусульман Росії був знятий з реєстрації, а сам Н.Хачилаєв загинув у 2003 році в результаті замаху. З іншої візії, основну причину його конфлікту з владою, який переріс в екстремістські дії, вбачають у кинутих ним звинуваченнях керівництва Республіки Дагестан у корупції та розкраданні грошей з федерального бюджету.

Татарська партія національної незалежності «Іттіфак» («Союз») була створена у 1991 році представниками радикального крила Народного руху на підтримку перебудови «Татарського громадського центру». У 1996 році партія прийняла «Канон татарського народу», в якому, зокрема, містилося положення про відродження шаріату. Однак іслам, разом із ідеологією мусульманського просвітництва (*джадідізму* – «оновлення» від араб. «*джадід*» - «новий»), що виникла у середовищі тюркомовних народів Російської імперії наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття, є для цієї партії лише інструментом досягнення політичних цілей, декором радикальної націоналістичної ідеології.

З інших подібних організацій можна назвати: загальноросійський суспільно-політичний рух «Мусульмани Росії», метою якого, згідно з його програмою, було «об'єднання всіх мусульманських організацій в єдину асоціацію»; загальноросійський суспільно-політичний рух «Рефах» («Благоденство»), створений у 1998 році для «вираження інтересів мусульман Росії і корінних (малих) народів»; суспільно-політичний блок «Меджліс», сформований у 1999 році на базі суспільно-політичних рухів «Нур», «Всеросійський ісламський конгрес», «Мусульмани Росії» і «Рефах», який декларував захист прав та інтересів мусульманського населення країни.<sup>268</sup>

Як бачимо, суспільно-політичне життя мусульман в Російській Федерації відзначалося активністю і різноманітністю, але йому вочевидь бракувало системності і єдності. За різними підрахунками, мусульмани становлять від десятої до сьомої частини населення Росії і політична консолідація, увінчана створенням єдиної політичної сили, могла б забезпечити їх самостійне представництво у Державній Думі та місцевих законодавчих органах Російської Федерації. Причини, що унеможливили такий шлях їх суспільно-політичного розвитку, лежать у площині національних, регіональних і соціальних розбіжностей, особистих амбіцій лідерів, а також, імовірно, у впливі на мусульманське політичне життя ситуації у середовищі його духовних провідників, про що говорилося вище. Не можна виключати й того, що деякі негативні процеси і тенденції в мусульманському політикумі Росії інспірувалися з немусульманських кіл. Вірогідно, російська влада хотіла б тримати мусульманське середовище під

<sup>268</sup> Мусульманские партии и движения [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/27/>

контролем, але навряд чи прагне його консолідації, оскільки досвід Росії та інших країн свідчить, що деякі цілі, що їх можуть ставити перед собою ісламські організації, важко узгодити з принципами існування світської європейської держави.

Ісламське політичне життя в Російській Федерації розвивалося на загал у мирному руслі, за винятком Північного Кавказу. Про еволюцію Союзу мусульман Росії начолі з Н.Хачилаєвим було згадано вище. Однак, більш показовим є приклад Чечні, де опозиційний російській владі рух пройшов ідейну еволюцію від націоналізму у сполученні з ісламом в його місцевому суфійському вираженні – до радикального ісламського фундаменталізму; від гасел національно-визвольної боротьби – до проголошення джихаду. Наслідком цього стало проголошення у 2007 році створення Імарату Кавказ – ісламської (шаріатської) держави на території Північного Кавказу. У зв'язку з цим, президент невизнаної Чеченської республіки Ічкерія зняв із себе президентські повноваження і оголосив себе «аміром усіх моджахедів Кавказу» і «провідником джихаду», а також «єдиною законною владою на всіх територіях, де є моджахеди». Офіційною ідеологією Імарату Кавказ є ваггабізм. Його діяльність поширюється на Чечню, Дагестан, Північну Осетію – Аланію, Кабардино-Балкарію, Карачаєво-Черкесію і частину Ставропольського краю.<sup>269</sup>

Одними з ворогів Імарату, як і взагалі кавказьких ваггабітів, є місцеві мусульманські лідери, які стоять на позиціях місцевих ісламських традицій і є лояльними до влади. Протистояння з ними часто набувало трагічних форм.

Так, 21 серпня 1998 року був убитий голова Духовного управління мусульман Дагестану і співголова Ради муфтіїв Росії Сайїдмухаммад-хаджи Абубакаров. Причиною замаху називалося його різке засудження ваггабітів, які проголосили «ісламську республіку» в дагестанських селищах Карамахі, Чабанмахі і Кадар. 5 серпня 2006 року ваггабіти вбили імама соборної мечеті м. Карачаєвська (Карачаєво-Черкесія) Абдул-Керіма Байрамукова, а тижнем пізніше – його помічника, імама Ісмаїла Батчаєва. 25 серпня того ж року був застрелений імам-хатиб м. Кисловодська, член президії ДУМ Карачаєво-Черкеської республіки і Ставропольського краю Абубекір Курджиєв. 25 травня 2009 року було вбито заступника муфтія Дагестану Ахмада Тагаєва, а 20 вересня – першого заступника муфтія Карачаєво-Черкесії, ректора Ісламського інституту в м. Черкеську Ісмаїла Бостанова. 15 грудня 2010 року був застрелений голова Духовного управління мусульман Кабардино-Балкарії Анас Пшихачєв.<sup>270</sup>

Найтрагічнішим у даній ситуації є те, що практично неможливо визначити перспективи розвитку даного протистояння. Радикальні до цілковитої ірреальності цілі ваггабітів, їх безкомпромісність і

<sup>269</sup> Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.islamdag.ru/analitika/4984>

<sup>270</sup> Силантьєв Р. Ваххабитский проект для Северного Кавказа / Р. Силантьєв // Независимая газета – Религии, 20 січня 2010 року.

фундаменталістський ригоризм, за якого смертельним ворогом може бути оголошений будь-хто, якщо він піддає критиці їх погляди, практично не залишають можливостей для порозуміння і примирення. Водночас складні соціально-економічні умови республік Північного Кавказу, невдоволення певної частини населення політикою їх керівництва створюють постійний ресурс для поповнення лав бойовиків. Безумовно негативну роль в цьому плані можуть зіграти і ексцеси на національному ґрунті, що відбулися на початку 2011 року в Москві.

Драматичні процеси в ході розвитку політичних рухів на основі ісламу відбувалися і в окремих республіках Середньої Азії. У Таджикистані під ісламськими гаслами виступила на початку 90-х років опозиція, утворивши Партію ісламського відродження Таджикистану (ПІВТ), лідер якої Саїд Абдулло Нурі був активним прибічником створення в Таджикистані ісламської держави. У роки громадянської війни 1992-1997 років ПІВТ входила до складу Об'єднаної таджицької опозиції. Після підписання у червні 1997 року Саїдом Абдулло Нурі і Президентом Таджикистану Емомалі Рахмоновим «Загальної угоди про мир у Таджикистані» ПІВТ діяла легально і брала участь у політичному житті країни, хоча в її стосунках із владою бували конфліктні моменти. Після смерті Саїда Абдулло Нурі у 2006 році в партії позначився розкол між прихильниками співпраці із Заходом і прибічниками орієнтації на Іран. Очевидно, Іран і раніше був для лідерів ПІВТ взірцем побудови досить стабільної та ефективної ісламської держави.

У 1996 році колишніми членами заборонених в Узбекистані політичних партій та рухів, таким як «Адолат уюшмаси» («Товариство справедливості»), Ісламська партія відродження, Ісламська партія Туркестану, «Іслом Лашкорлари» («Воїни ісламу») тощо, був створений Ісламський рух Узбекистану, політичним лідером якого став Тахір Юлдашев, а керівником військового крила – Джума Намангані (Ходжієв). Чимало з членів ІДУ брали участь у громадянській війні у Таджикистані на боці об'єднаної опозиції, однак у 1997 році польові командири ІДУ відмовилися визнавати умови згаданої угоди між урядом та опозицією. У 1999 році загони ІДУ здійснили збройну вилазку з території Таджикистану на територію Киргизстану, але зазнали поразки від місцевих урядових збройних формувань.<sup>271</sup>

Пізніше вони брали участь на боці «Талібану» у спротиві об'єднаним міжнародним силам під час контртерористичної операції в Афганістані (2001 рік), а також у Вазірістанському конфлікті (між пуштунськими кланами пакистанської провінції Вазірістан, які знаходилися під впливом витіснених з території Афганістану талібів, і пакистанським урядом) (2004-2009 роки). В цей період загинули обидва лідери ІДУ – Джума Намангані (2001 рік) і Тахір

---

<sup>271</sup> Исламское движение Узбекистана: история, финансовая база и структура [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nationalsecurity.ru/library/00016/00016idu.htm>



Юлдашев (2009 рік). У багатьох країнах світу, в тому числі, Росії і США, ІДУ визнана терористичною організацією.

Можна також згадати організацію «Акромія», створену в Узбекистані у 1992 році. Деякі експерти вважають її філіалом партії «Хізб ут-Тахрір». «Акромісти», як і прибічники даної партії, ставили за мету створення ісламської держави, але без застосування насильства, мирним шляхом пропаганди, поступової інфільтрації своїх членів в органи влади, прихилення на свій бік державних чиновників усіх рівнів. В Узбекистані ця організація визнана екстремістською і на даний час, після кривавого конфлікту з урядовими збройними формуваннями в м. Андижан 13 травня 2005 року, є фактично розгромленою. Водночас узбецька влада визнала, що конфлікт мав не лише релігійне, але й соціальне підґрунтя і вжила певних заходів для зниження в регіоні соціальної напруги.

Враховуючи, що й ІДУ, і «Акромія» були створені у Ферганській долині, яка ще в радянські часи відзначалася соціальною нестабільністю, можна припустити, що соціальний чинник грав важливу роль у поширенні їх ідей серед місцевого населення. Така ситуація є типовою і для багатьох інших мусульманських країн світу, де радикальні ісламські течії виникали на ґрунті економічних негараздів, невдоволення майновим і соціальним розшаруванням, корупцією влади і авторитарними методами її правління. За таких умов шлях репресій веде не до вирішення проблеми, а до її поглиблення.<sup>272</sup>

Побіжний огляд ситуації в ісламській уммі на пострадянському просторі виявив складні й неоднозначні процеси, що відбувалися й відбуваються в її середовищі. На нашу думку, мусульмани СНД ще досі перебувають у пошуку шляхів своєї інтеграції в сучасний світ. Вони не лише хочуть зайняти в ньому гідне місце як цілісна спільнота, зі своєю ідентичністю, традиціями і цінностями, але й вважають, що ідеї та принципи ісламу можуть дати відповідь на важливі питання, що стоять перед секуляризованими суспільствами Заходу та вестернізованими державами мусульманського Сходу. Але згадані шляхи можуть бути віднайдені лише у двосторонньому процесі діалогу з державою, і жодною мірою – не у радикальному протистоянні з нею.

---

<sup>272</sup> Мальшева Д. Постсоветский восток в поисках религиозной идентичности / Д. Мальшева // Независимая газета - Религии, 18 вересня 2002 року.

## 2. Конфесійно-історичні аспекти поширення ісламу на теренах України і сучасне мусульманське середовище

З мусульманським світом предки українців познайомилися понад тисячу років тому. Ще в дохристиянські часи жителі Київської Русі вели торгівлю з Арабським Халіфатом і Волзькою Булгарією. Остання, як і мусульманські регіони Північного Ірану та Закавказзя, ставала й об'єктом військової експансії київських князів. Крім економічних та воєнно-політичних, мали місце й духовно-культурні контакти, про що опосередковано свідчить легенда про «вибір вір» князем Володимиром Святославовичем.

У XV ст., Україна, перебуваючи у складі Великого Князівства Литовського, потрапляє до сфери життєвих інтересів Кримського ханства, а з кінця цього століття – і його сюзерена, Османської імперії. Якщо за першого кримського хана Хаджи-Гірея, відносини між християнським і мусульманським гегемонами Східної Європи були мирними і добросусідськими, то в подальшому ситуація радикально змінилася: з кінця XV і протягом усього XVI ст. Україна зазнає спустошливих набігів кримських татар, які, з одного боку, відчутно підривали її людський та економічний потенціал, а з іншого – дали поштовх формуванню українського козацтва, у майбутньому – соціального і політичного ядра ранньомодерної української нації.

Однак, вже у XVII ст. стосунки кримських татар і українців бували не лише антагоністичними. Так у 20-ті рр. цього століття Військо Запорозьке на чолі з гетьманом Михайлом Дорошенком виступило союзником кримського хана Шагін-Гірея, який хотів позбутися васальної залежності від Османської імперії. Під час національно-визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького союзником останнього став хан Іслам-Гірей. Відомо, що сам Богдан Хмельницький у 50-ті рр. шукав протекції у турецького султана, як альтернативи приєднання до Московського царства. Турецької орієнтації тримався і гетьман Петро Дорошенко, який прагнув під покровительством падишаха відновити територіальну і політичну єдність України, розділеної між Польщею і Росією за Андрусівською угодою 1667 р. Втім, слід зазначити, що союзницькі відносини з кримськими татарами не відзначалися стабільністю і послідовністю і мали неоднозначні наслідки, а турецька орієнтація не знаходила розуміння і підтримки у більшості населення України.

Після Полтавської битви гостинністю і покровительством Османської імперії скористалися гетьман Іван Мазепа і Військо Запорозьке. На турецькій території у м. Бендери була написана і оприлюднена наступником Івана Мазепи гетьманом Пилипом Орликом перша українська Конституція. Після ліквідації Запорозької Січі у 1775 р. значна частина запорожців також перейшла турецький кордон і з дозволу султана утворила Задунайську Січ.

Потрібно також додати, що українське козацтво, особливо його запорозька частина, формувалося під значним впливом мусульманських

сусідів, що відбилося на його військовому мистецтві, елементах мови, побуту і зовнішнього вигляду, менталітеті. Можна стверджувати, що для українців мусульманський світ вже з давніх часів не був ні *terra incognita*, ні суцільною екзотикою.

У XIX і на початку XX ст. інтерес до мусульманського Сходу, до побуту і традицій найближчих мусульманських сусідів українців – кримських татар – виявляли видатні представники української інтелігенції, зокрема, І.Франко та М.Коцюбинський. На цей період припадає народження українського сходознавства. Його основоположником став видатний вчений Агатангел Кримський.

Наведені факти говорять про те, що відносини українців з мусульманським світом протягом століть були досить мінливими, однак часто не позбавленими конструктивності і взаєморозуміння.

Наскільки відомо, мусульманські сусіди ніколи не намагалися повернути українців у свою віру. Та мусульманська місіонерська діяльність серед християнського населення була б і практично неможливою ані в Речі Посполитій, ні в Російській імперії. Тому мусульманське населення території сучасної України історично склалося з представників народів, що прийняли іслам ще у давні часи – кримських татар, а з другої половини XIX ст. – представників інших мусульманських народів Російської імперії, насамперед волзьких татар, що мігрували у міста переважно Сходу України на хвилі бурхливого розвитку промисловості та капіталістичних відносин. Така тенденція в основному зберігається і в наші часи. Хоча нині ісламський «заклик» (дава'ат) може адресуватися і громадянам, не пов'язаним з ісламом своєю національною традицією, все ж таки у мусульманському середовищі України абсолютно переважають «етнічні» мусульмани, і для них іслам часто є засобом збереження своєї національної ідентичності.<sup>273</sup>

У радянські часи, особливо після примусового виселення кримських татар у 1944 р., іслам в Україні фактично зник зі сфери публічного релігійного життя, ставши предметом особистої віри, підґрунтям побутових звичаїв та обрядовості. Згідно звітів уповноважених у справах релігій, від кінця 40-х років XX століття і аж до відновлення Українською Державою незалежності в ній не було жодної зареєстрованої мусульманської громади. Масовий наступ на іслам в роки комуністичного тоталітаризму позначився закриттям, а то й знесенням багатьох мечетей, мусульманських шкіл – мектебе і медресе, заборонаю суфійських орденів, репресуванням духовних осіб тощо. Таким чином, була перервана традиція ісламської освіти і звужена до мінімуму традиція ісламської духовності, що негативно позначилося на ситуації в мусульманському середовищі у посттоталітарні часи.

З початку 90-х років іслам в Україні переживає період відродження. Створюються не лише релігійні громади, але й більш масштабні

<sup>273</sup> Див.: Зуєв К.О. Іслам у Східній Україні: його сутність та історичні трансформації : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Донецький держ. ін-т штучного інтелекту / Зуєв Костянтин Олександрович. — К., 2007. — 204 с.

організаційні структури – духовні управління. Суттєве поживлення мусульманської активності в ті часи було зумовлене й масовим поверненням на Батьківщину кримських татар, для яких іслам був і залишається важливим чинником збереження національної ідентичності. Усвідомлення його важливості особливо чітко сформувалося у кримськотатарській суспільній свідомості вже після повернення до Криму, де репатріанти опинилися серед слов'янської російськомовної більшості, орієнтованої в релігійному відношенні на православ'я і далеко не завжди доброзичливо налаштованої до новоприбулих сусідів.

Вже 1991 року утворено Кадіат-мухтасибат Криму, реорганізований у 1992 році в Духовне управління мусульман Криму (ДУМК) (Сімферополь).

У 1992 році було створене Духовне управління мусульман України (ДУМУ, Київ), яке по сьогодні очолює громадянин Лівану Шейх Ахмед Тамім.

У 1994 році було зареєстроване Незалежне Духовне управління мусульман України (Донецьк), пізніше перетворене на Духовний центр мусульман України (ДЦМУ).

Слід зазначити, що стосунки між цими організаціями від самого початку були досить напруженими і залишаються такими до сьогодні. Пізніше, силами, опозиційними до керівництва ДУМУ, були створені ще два загальноукраїнські мусульманські об'єднання: у 2007 році Київський муфтіят – релігійне управління незалежних мусульманських громад України, і в 2008 році Духовне управління мусульман України «УММА» (ДУМУ «УММА»). Особливістю цього об'єднання є те, що значна частина його громад складається з етнічних українців і росіян.

За даними Державного комітету України у справах національностей та релігій, станом на 1 січня 2010 року ДУМК підпорядковувалося 960 релігійних громад (350 зареєстрованих і 610 незареєстрованих), ДУМУ – 94, ДЦМУ – 19. Два інших духовні центри у статистиці Держкомітету не представлені окремо, хоча про кількість підпорядкованих їм громад можна судити з того, що незалежних релігійних організацій мусульман дана статистика нараховує 95.<sup>274</sup> Отже, ДУМК абсолютно переважає за числом громад у мусульманському середовищі України, при тому, що загальна чисельність мусульман України складає близько 2 млн. осіб, а кримських татар – лише понад 260 тис.

Особливістю ДУМК є його щільні зв'язки з Меджлісом кримськотатарського народу. Останній завжди мав великий вплив на вибори муфтія Криму. Водночас муфтія Криму – Еміралі Аблаєв – є членом Меджлісу.

Як бачимо, процес відродження мусульманського релігійного життя в Україні супроводжувався внутрішніми розколами. На це вплинула низка різних факторів – національні та регіональні відмінності українських мусульман, конкуренція за можливість контролювати надходження і

<sup>274</sup> Статистичний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій. – 2010. – Форма № 1. – С. 34-35.

розподіл матеріально-фінансової допомоги з-за кордону, різні політичні орієнтації регіональних мусульманських еліт, втручання зовнішніх сил.<sup>275</sup> Подібні процеси мали місце і в інших релігійних спільнотах нашої країни.

У 1997 році мусульмани України здійснили спробу взяти безпосередню організовану участь у політичному житті, утворивши на з'їзді, що відбувся в Донецьку, Партію мусульман України. Вона також не змогла уникнути внутрішніх протистоянь і розколів (вже наприкінці наступного 1998 року, після виборів до Верховної Ради України у Запоріжжі пройшов позачерговий з'їзд ПМУ, де були переобрані голова партії і члени політради; пізніше цей розкол вдалося подолати).<sup>276</sup> Можливості ПМУ від самого початку були обмежені тим, що до неї неприхильно поставилося керівництво Меджлісу кримськотатарського народу, не бажаючи поступатися монополією на політичне представництво кримських татар. Крім того, між Меджлісом і ПМУ були й суттєві політичні розбіжності. Меджліс в цілому завжди дотримувався проукраїнської орієнтації і його політичними партнерами виступали українські націонал-демократичні сили. Орієнтація ж ПМУ була помірковано проросійською, а її союзником пізніше стала Партія регіонів. На президентських виборах 2004 р. ПМУ агітувала за кандидата В.Януковича, тоді як Меджліс підтримав В.Ющенка. Також представників деяких мусульманських етнічних спільнот не влаштовувало цілковите домінування в ПМУ волзьких татар з Донецького регіону. Вже на установчому з'їзді з їхнього боку мали місце спроби домогтися створення другої (крім донецької) штаб-квартири партії у Києві.

У політичній діяльності Партія мусульман України не досягла якихось більш-менш переконливих результатів. На виборах до Верховної Ради України 1998 року вона одержала у багатомандатному загальнодержавному виборчому окрузі лише 0,19 % голосів, а у виборах 2002 року взагалі не брала участі. 17 грудня 2005 року з'їзд ПМУ прийняв рішення про саморозпуск партії і входження її повним складом до Партії регіонів, що виглядало логічним, враховуючи їх попередні стосунки і очевидну безперспективність ПМУ як самостійного проекту.<sup>277</sup>

Мусульманські релігійні організації, як і переважна більшість конфесій України, мають серйозні проблеми із забезпеченням громад культовими спорудами та висококваліфікованими кадрами священнослужителів.<sup>278</sup>

<sup>275</sup> Швед В. Ісламський чинник та національні інтереси України / В'ячеслав Швед [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.cidct.org.ua/uk/studii/15-16/9.html>

<sup>276</sup> Брагин Р., Баширов И. Партия мусульман Украины. Политические основы Ислама / Р. Брагин, И. Баширов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.iai.donetsk.ua/\\_u/iai/dtp/CONF/5/1\\_sec\\_html/s1a4.htm](http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/5/1_sec_html/s1a4.htm)

<sup>277</sup> Украинские мусульмане пополнили ряды сторонников Януковича [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lenta.ru/news/2005/12/20/muslim/>

<sup>278</sup> Религиозные проблемы мусульман Украины в свете сегодняшнего дня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kievmuftiyat.wordpress.com/2009/05/18>

Проблема частково розв'язується шляхом підготовки незначного числа священнослужителів у медресе і двох ісламських університетах у Києві і Донецьку, а також через відрядження студентів за кордон. У підготовці кадрів духовенства значною є участь Туреччини, а також Об'єднаних Арабських Еміратів, Єгипту, Лівії та Судану.

Забезпечення релігійною літературою здійснюється в основному із тієї ж самої Туреччини, Саудівської Аравії та Кувейту. Ці ж країни допомагають українським мусульманам у спорудженні нових культових будівель.

Абсолютна більшість мусульманських громад України знаходиться в Криму і саме цей регіон є зоною напруги у відносинах між мусульманами та православними, що час від часу переростає у конфлікти. В інших регіонах стосунки мусульман і представників інших релігій характеризуються доброзичливим нейтралітетом або ж взаємною байдужістю. Мусування у ЗМІ теми «ісламського тероризму», «зіткнення цивілізацій» на них практично не впливає. Основна причина цього полягає в тому, що представники мусульманської спільноти на Сході України та у містах інших регіонів здебільшого живуть тут давно або навіть протягом кількох поколінь. За побутовими звичаями, манерою поведінки, а часто й мовою повсякденного спілкування вони мало відрізняються від місцевого слов'янського населення, а воно, навіть знаючи про їх відмінну від своєї релігійну належність, як правило, не сприймає їх як «чужих».

Зазначені ж проблемні відносини між мусульманами і, умовно кажучи, християнами в Криму значною мірою зумовлені нерелігійними чинниками – політичними, соціально-економічними, національними. Однак релігійний чинник грав і продовжує грати значну роль у суспільному житті кримських татар, тим більше, що в ісламі релігія та інші сфери життєдіяльності людини не є настільки відокремленими одна від одної, як у сучасному християнстві європейських секуляризованих країн, до яких належить Україна.

До початку 90-х років м.ст.(масового повернення кримських татар у містя, де вони проживали до примусового переселення у травні 1944 року) на Кримському півострові абсолютно домінувало населення православної орієнтації (росіяни та українці). Воно також зростало за рахунок представників різних етнічних спільнот – білорусів, мордвинів, марійців, грузинів, а також греків і болгар, які теж були насильно виселені і нині повернулися до рідних місць. Інші національні меншини, якщо і не належали до православного світу, то все-таки були християнами (німці, поляки, вірмени, італійці). А нехристияни (караїми, кримчаки, корейці, башкири тощо) через свою малочисельність не могли значно вплинути на конфесійну ситуацію в регіоні. За таких обставин Православна церква посіла домінуюче положення на Кримському півострові.

Але після відновлення незалежності Української Держави ситуація принципово змінилася. Повернення з місць примусового переселення кримських татар як вагомого репрезентанта мусульманської традиції окреслило нові контури релігійної ситуації в Криму. Між Сімферопольською

і Кримською єпархією Української православної церкви Московського патріархату (УПЦ МП) і Кримським Муфтіятом виникло протистояння.

З одного боку, протиріччя було спричинене прагненням УПЦ МП зберегти виключно за собою провідне становище на теренах АРК, а з іншого – намаганням кримських татар поновити так звану історичну справедливість на землі, де вже багато поколінь проживали їхні предки, що стала для них батьківщиною. Суперечності переросли у конфлікт, кульмінаційним моментом якого став вихід восени 2000-го року Духовного управління мусульман Криму з міжконфесійної організації «Мир – дар Божий». Порозуміння між ДУМК та УПЦ МП не досягнуте і по сей день, що, звісно, аж ніяк не сприяє нормалізації й гармонізації суспільно-релігійних, міжконфесійних і державно-церковних відносин як в Автономній Республіці Крим, так і в Україні загалом.

Пошуку конструктивних рішень перешкоджає й однобічний підхід місцевої влади до назрілих проблем, її «поступливість» на користь однієї конфесії, а ще точніше, однієї церкви. Така політика не є ефективною для держави і порушує права значної частини українських громадян, які належать до інших віросповідань.

Про важливість релігійного чинника у кримських міжнаціональних відносинах свідчить те, що з початку 2000-х років найбільш резонансні конфлікти між кримськими татарами і представниками слов'янського населення мали релігійну складову у переліку причин, що їх породили. Це протистояння у Бахчисараї у 2001 і 2004 роках – з приводу спірної території, на яку претендують Свято-Успенський монастир УПЦ-МП, і мусульмани – з метою відновлення на ній старовинного навчального духовного закладу – Зинджирли медресе («Медресе з ланцюгом»), заснованого ханом Менглі-Гіреєм; у 2006 році також у Бахчисараї – коли кримські татари вимагали звільнення від ринкових споруд території мусульманського цвинтаря «Азізлер»; у Феодосії, у 2006 р. – з приводу встановлення пам'ятника апостола Андрію Первозванному.

За даними соціологічних досліджень, 97,8% кримських татар визнають себе мусульманами. Половина з них (50,6%) вважають, що мусульманин повинен виконувати заповіді Ісламу, але водночас бути лояльним громадянином своєї держави. 20% переконані, що мусульманин повинен прагнути перебудувати державу, в якій він проживає, на ісламських принципах, а 25,6% дотримуються думки, що правовірний мусульманин повинен домагатися відновлення всесвітньої ісламської держави – Халіфату.<sup>279</sup> Досить висока популярність у середовищі кримських татар ідеї відновлення Халіфату створює сприятливий ґрунт для поширення серед кримських мусульман фундаменталістських доктрин. Останні історично не були притаманні кримським татарам – послідовникам ханафітського мазхабу, який відзначався порівняним лібералізмом і терпимістю. Однак, внаслідок

<sup>279</sup> Див.: Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації. Аналітична доповідь Центру Разумкова. – Національна безпека і оборона, 2009. – № 5.

згаданого вище розриву з традицією, несприятливих соціальних умов кримські татари стали більш вразливими щодо їх впливу.

Ознакою цього стало збільшення останніми роками у Криму числа мусульманських громад, які знаходяться під впливом ісламських організацій і течій, що сповідують фундаменталістські ідеї і навіть визнані екстремістськими у ряді країн світу.

До таких належать в Криму насамперед Ісламська партія звільнення, більш відома в Україні під своєю арабською назвою «Хізб ут-Тахрір аль-Ісламі» або скорочено «Хізб ут-Тахрір». Вона була створена у 1953 році, в Єрусалимі, суддею шаріатського апеляційного суду Такиуддіном аль-Набхані.

Партія діє в 40 країнах світу, однак її діяльність офіційно заборонена в Єгипті, Казахстані, Росії, Таджикистані. Її члени переслідуються і піддаються репресіям у Лівії, Сирії, Узбекистані. Водночас вона відкрито діє в таких мусульманських країнах, як Ємен, Індонезія, Ліван, Малайзія, ОАЕ і Палестинська Автономія, а також в європейських країнах, за винятком Німеччини, і в США. Її зв'язків з тероризмом не виявлено, однак її доктрина має виразно фундаменталістський характер. Кінцевою метою своєї діяльності Хізб ут-Тахрір бачить відновлення Халіфату, але форми діяльності передбачаються суто мирні. При цьому, в ісламській доктрині визнається лише те, що було виголошено і запроваджено самим пророком Мухаммадом і його наступниками – чотирма праведними халіфами Абу-Бакром, Омаром, Османом та Алі. Пізніші нововведення, як і місцеві, національні ісламські традиції, відкидаються.

У Криму «Хізб ут-Тахрір» в цілому негативно ставиться до діяльності Меджлису та інших кримськотатарських громадських і політичних організацій. Вона не підтримує ідею відновлення кримськотатарської автономії, критикує Декларацію про національне самовизначення кримськотатарського народу, називаючи її «черговим самообманом», і в такий спосіб знецінює діяльність вищого політичного органу кримських татар в очах співвітчизників. На думку представників «Хізб ут-Тахрір», кримськотатарський народ може відродитися лише на засадах ісламу, як частина мусульманської умми.<sup>280</sup>

Відповідно, і керівництво Меджлису, а також щільно пов'язане з ним керівництво ДУМК, негативно ставляться до діяльності цієї партії. Однак, збільшенню її популярності може сприяти те, що в складних соціально-економічних умовах, у яких перебувають кримські татари, особливо молодь, заклики повернутися до традиційних ісламських принципів суспільного існування – рівності, соціальної справедливості і солідарності – виглядають цілком актуальними, як і пропаганда чистоти й порядності у міжособистісних та публічних стосунках.

---

<sup>280</sup> Емирусейнов Р. Национальная автономия не оправдает надежд нашего народа / Р. Емирусейнов // Портал мусульман Крыма, 19 марта 2008г. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://qirimvilayeti.org/content/view/171/97>



Менш системною і визначеною виглядає діяльність у Криму салафітів (від арабського дієслова «салафа» – «те, що було на початку»), більше відомих під назвою *ваггабітів*, яка походить від імені засновника цієї релігійної течії Мухаммеда ібн Абд аль-Ваххаба. Вони не мають єдиної організаційної структури і практично не заявляють про себе. Іноді їх ототожнюють з «Хізб ут-Тахрір».<sup>281</sup> З 90-х років у ЗМІ періодично поширювалися чутки про військово-тренувальні бази ваггабітів у Криму, їх зв'язки з чеченськими бойовиками, присутність на півострові структур «Аль-Каїди», втім, у дійсності нічого подібного виявлено не було. Прибічники салафізму займаються в основному проповіддю своїх поглядів і досі не були помічені в екстремістській діяльності.

Під підозрою у такій діяльності в Криму певний час знаходився і рух «Таблігі Джамаат», що можна приблизно перекласти як «група проповідників». Він виник в Індії у 1927 році. Його діяльність базується на принципах активної проповідницької діяльності, до якої мають залучатися не лише богослови, але й пересічні мусульмани з усіх соціальних прошарків. Метою покладається об'єднання всіх мусульман, не зважаючи на теологічні і політичні розбіжності. Дехто розглядає цей рух як організацію з вербування «шахідів», а дехто – як цілком аполітичну й миролюбну організацію, заклопотану зміцненням релігійності і моральним вдосконаленням мусульман, а не їх залученням до боротьби з «невірними».<sup>282</sup>

Безумовно, і в Криму, і в інших регіонах України досить активно працюють з 90-х років вихідці з різних країн мусульманського світу і, за деякими даними, вони дійсно проповідують фундаменталістську версію ісламу. У такій проповіді, а також у зв'язках із закордонними терористичними ісламськими організаціями керівництво ДУМУ ще наприкінці 90-их років звинувачувало Міжобласну асоціацію громадських організацій «Арраїд» («Лідер»), засновану у 1997 році і відому з 2007 року як Всеукраїнська асоціація громадських організацій «Альраїд». Її ядром і головною рушійною силою були студенти українських вищих навчальних закладів з арабських країн. Вона підтримує ділові стосунки з міжнародними ісламськими організаціями, які керівництвом ДУМУ також характеризувалися як поширювачі ваггабітської ідеології.<sup>283</sup>

<sup>281</sup> Крымскотатарский Меджлис теряет влияние: все большую популярность на полуострове набирают ваххабиты и «Хизб-ут-Тахрир» // Единое отечество [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.otechestvo.org.ua/main/20085/2210.htm>.

<sup>282</sup> Литвинова Е. Исламские организации в Украине. – Информационно-аналитический Центр по изучению общественно-политических процессов на постсоветском пространстве / Е. Литвинова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.ia-centr.ru/archive/public\\_details5717.html?id=257](http://www.ia-centr.ru/archive/public_details5717.html?id=257)

<sup>283</sup> Певні особливості розвитку мусульманського руху в Україні. Тижневий інформаційно-аналітичний огляд благодійного фонду «Співдружність», № 24, 1998 рік.

Однак протягом майже 14 років ВАГО «Альраїд» (МАГО «Арраїд») діє легально і ніколи не давала приводу правоохоронним органам предметно зацікавитися її діяльністю. Можливо, її члени дійсно схильні до ісламського фундаменталізму як основи своєї віри, але останній сам по собі не є тотожним екстремізму, до того ж він сповідується у ряді мусульманських країн, які жодною мірою не є країнами-ізгоями та осередками тероризму.

Водночас «Арраїд» («Альраїд») активно впливає на внутрішні відносини у мусульманській спільноті України. Ще у 1998 році вона ініціювала створення ісламського центру, альтернативного ДУМУ. Тоді ця спроба не увінчалася успіхом, але, враховуючи зв'язки ВАГО «Альраїд» з керівництвом Київського муфтіяту і ДУМУ «УММА», можна припустити, що вона стояла за створенням цих організацій.

Не виключено, що неприйняття згаданих організацій і рухів, як у Криму, так і в Україні в цілому, має підґрунтям насамперед небажання відповідних духовних управлінь мусульман ділити територію з потужними і динамічними конкурентами. У Криму до цього додається ще й мотив збереження духовної і суспільно-політичної єдності кримських татар.

Хоча й цілком ігнорувати поширення у мусульманському середовищі України ідей ісламського фундаменталізму було б нерозважливо і недалекоглядно. Досвід мусульманських країн Близького Сходу, Північної Африки, Центральної Азії, Північного Кавказу в Російській Федерації свідчить, що за певних обставин шлях від мирної проповіді до збройної боротьби і терору може бути дуже коротким.

На загал, не можна стверджувати, що ісламський фундаменталізм є надто впливовим у мусульманському середовищі України, або, що він поширюється тут у своїх крайніх формах. Однак, він має у нас перспективи. Наскільки відомо, економічні негаразди, відсутність чіткої впевненості у майбутньому стимулюють зацікавлення людей крайніми релігійними ідеологіями, які, до того ж, мають значне соціальне навантаження. Власне, за таких умов ваггабізм поширювався і поширюється у світі.

Означені проблеми у мусульманському середовищі – результат переплетіння суспільно-релігійних, соціально-економічних, політичних чинників – аж ніяк не другорядні. Від їхнього успішного розв'язання залежить як стабілізація внутрішньої ситуації в країні, так і зовнішня безпека держави.<sup>284</sup>

<sup>284</sup> Див.: Здіорук С.І. Іслам в Україні: сучасні контрверзи етноконфесійного контексту // Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К: Знання України, 2005. – С. 199-207.

### 3. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву

За своїм геополітичним становищем, офіційним автономно-республіканським статусом, унікальним історичним і культурним спадком, етнонаціональним складом населення, конфесійною структурою тощо Крим безумовно і помітно вирізняється серед інших регіонів України. Проблема інтеграції Криму у загальноукраїнське політичне і соціокультурне середовище не втрачає своєї гостроти, а «кримський напрям» в українській політиці лишається в числі пріоритетних. Тож актуалізація дослідницької уваги до процесів і тенденцій, які перебігають в кримському соціумі, є закономірною і, певна річ, не тимчасовою. На жаль, інтерес наукового загалу досі має переважно історичну, політологічну та соціологічну спрямованість, натомість філософсько-релігієзнавчий аналіз буття кримського соціуму, зокрема його ісламського сегменту, лишається більшою мірою завданням, аніж набуток.

Релігійно-конфесійна ситуація в АР Крим назагал є надзвичайно своєрідною: і за кількістю діючих релігійних суб'єктів, і за типами релігійних структур та інституцій, і за конфігурацією конфесійної структури. Серед 58 віросповідних напрямів, офіційно зареєстрованих Держкомнацрелігій, в автономії діють 50, причому питома частка нехристиянських громад – найвища в Україні. Відмітною є і динаміка зростання релігійної мережі: якщо протягом 1991-2009 рр. за середньо-українськими показниками вона виросла в 4,5 рази, то в Криму – в 33 рази.

В межах нашого дослідження предметом спеціальної уваги є процеси трансформації та структуризації мусульманського середовища, передусім усталення внутрішніх протиріч в мусульманській уммі, які безпосередньо пов'язані з внутрішньо-конфесійними проблемами, множинністю мусульманських течій і центрів, віроповчальними розбіжностями, конфліктами між мусульманськими інституціями тощо.

Індикаторами внутрішньо-ісламських протиріч у мусульманській уммі України стали: накопичення розбіжностей між Духовними управліннями мусульман України та Криму (відповідно ДУМУ і ДУМК), поява і поширення автономних мусульманських громад, які не входять в жодну із вказаних релігійних інституцій, явна чи прихована боротьба за владу над кримськотатарською спільнотою, а також безперервні спроби втягнути у конфліктну взаємодію суб'єктів і духовної і світської ієрархії мусульманського населення.

На теперішній час у мусульманській уммі Криму конкурують три релігійно-ідеологічні доктрини, що розшаровують і дестабілізують спільноту одновірців: «кримський» іслам (що є продуктом історичного етно-культурно-релігійного синтезу), традиційний (канонічний) іслам і т.зв. радикальний іслам. Ідеологія «кримського» ісламу збудована на засадах національного відродження кримських татар, їх мови, самосвідомості, культури, цінностей, історичної спадщини. Репатріація повернула цей етнос вже у радикально

інший – європеїзований, модернізований, трансформований – соціум, що вимушено адаптуватися до альтернативних викликів: європейських тенденцій розвитку, які преферує модерністська кримська спільнота, з одного боку, і відродження усієї повноти традиційних і звичаєвих етнокультурних інститутів – з іншого. Прибічники *канонічного* ісламу обстоюють позиції інтеграції умми Криму у світове мусульманське співтовариство і подолання «кримських», язичницьких, етно-привнесених елементів в ісламі. Демонстраційним фактором при цьому слугує ісламська ідентичність Туреччини. Прихильники *радикального* ісламу найголовнішою стратегічною метою вбачають створення всесвітнього ісламського халіфату, заперечують легітимність світських урядів у мусульманських державах, не визнають авторитету офіційного духовенства тощо. Основною соціальною базою радикалів стає молодь, яка готова до сприйняття нетрадиційних ідей в силу особливостей молодіжної психології, зокрема її високого протестного, максималістського потенціалу. За висновком соціологів, у кримськотатарській молоді поширений комплекс «обманутих сподівань»: повернення до Криму не змінило її життя на краще, як про те мріялося, натомість накинуло чимало проблем: низьку якість життя, дискримінацію на ринку праці, стереотипи «дистанційованого етносу». Серед прибічників радикального ісламу і та частина кримськотатарської спільноти, яка не задоволена нинішнім статусом етносу в автономії, відчуженістю з боку владних структур, байдужістю до проблем і запитів репатрійованого населення, ситуативним несприйняттям їх цінностей і прав більшістю слов'янського населення.

З достатньою мірою ймовірності можна прогнозувати можливість компромісів лише між «кримським» і традиційним ісламом, оскільки ці паттерни розвитку мусульманської умми містять в своїх доктринах апеляцію до національних цінностей, що складає невід'ємну частину духовно-релігійної культури кожного етносу. Що ж стосується радикального ісламу, то він відсуває національне питання на маргінеси перед ідеєю всесвітньої єдності мусульман у халіфаті. Таке неприйняття різними модифікаціями ісламу одне одного є стійкою властивістю як пересічних суб'єктів мусульманської громади, так і національної еліти, і, безумовно, лишатиметься джерелом внутрішньоісламської конфліктності і на майбутнє.

У цьому зв'язку постає питання про чинники конфесійного й інституціонального розшарування мусульманської спільноти, прищеплення в її релігійну свідомість різноманітних ідеологічних інтерпретацій ісламу.

Перша проблема, яка при цьому потрапляє в поле зору, – це проблема історичного і сучасного впливу зарубіжних ісламських центрів на мусульманську умму Криму.

Іслам, що почав проникати на терени Криму ще у IX-XI століттях, у добу проживання на його території різних племен (хазарів, протоболгар, печенігів, половців), ніколи не залишався в межах півострова без прямого чи опосередкованого впливу тих регіонів, звідкіля він прийшов у кримські землі. Питання про історичний зв'язок кримського ісламу з Малою та Середньою

Азією глибоко проаналізовано у монографії О.Бойцової «Іслам в кримському ханстві».<sup>285</sup> Досліджуючи іслам в період існування Кримського ханства (1443-1783 рр.), О.Бойцова встановлює, що державною релігією, котра виконала для татар націєтворчу функцію, іслам стає тільки у процесі безперервної еволюції традиційних ісламських норм і уявлень в кримськотатарському етнічному субстраті. Складаючи основу ханської державності, іслам регулював на півострові практично всі боки життя суспільства: освіту, побут, судовиробництво. І в кожній з перелічених сфер можна було виявити риси релігійної практики, притаманні для середньо-азійських та малоазійських регіонів. Разом з тим, класичний іслам так і не зміг остаточно підпорядкувати собі уклад життя кримських татар, оскільки «культура місцевих мешканців була краще пристосована до екологічних обставин Криму, і вже тому її перемога в процесі акультурації була гарантована».<sup>286</sup>

У 1944 р. кримські татари, як відомо, були депортовані з Криму. За роки примусового перебування народу в місцях заслання спадкоємність ісламських інститутів та релігійні традиції кримських татар були підірвані або у значній мірі трансформовані. Засилаючи кримських татар у Середню Азію, радянські органи влади розраховували на їх соціокультурну асиміляцію в близькому, але не ідентичному етнічному і релігійному середовищі. І дійсно, відбулося витіснення ісламської ідентичності у сферу сімейно-побутових традицій (*урф-адет*), побудованих на сприйнятті релігії як інваріанта соціальної естафети, що передається від старшого покоління до молодшого. Здійснення цієї естафети і сьогодні відбувається без усвідомлення того, що сімейно-побутові традиції кримських татар значною мірою відрізняються від класичних канонів ісламу. Так, наприклад, серед сучасного кримськотатарського джемаату нерідко побутує традиція проведення таких заходів, як надання імені (*ад кьоймак*), укладання шлюбу (*никях*), заручини (*нишан*), обрізання (*сунет*) тощо. Більшість цих релігійних заходів завершується рясним вживанням спиртного. Такий грубий відхід від канонів традиційного ісламу наочно демонструє ступінь трансформованості віроповчальної та ритуальної практики в середовищі кримських татар. Нерідко дослідники кримського ісламу відзначали і такий відхід від норм традиційної ісламської практики, як невиконання п'ятиразового намазу, що є одним із «стовпів» мусульманської релігії. П'ятиразовий намаз у перші роки репатріації виконували лічені віруючі, а єдиним колективним намазом, що вершився в їх середовищі був *дженазе-намаз* (обряд поховання), який проводив мулла-самоучка.<sup>287</sup>

<sup>285</sup> Див.: Бойцова Е. Ислам в Крымском ханстве / Елена Бойцова. – Симферополь, 2007. – 133 с.

<sup>286</sup> Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар / В.Е. Возгрин. – М.: Мысль, 1992. – С. 140.

<sup>287</sup> Булатов А. Ислам в Крыму. Современные аспекты развития / Айдер Булатов // Голос Крыма. – 22 ноября 2008 г.

Наведені приклади трансформації віроповчальної практики кримських татар свідчать про те, що релігійне відродження в їх середовищі не мало опертя на канонічні норми ісламу, а ісламська ідентичність мала, по суті, символічний характер, складаючи лише частину патріотичної ідеї повернення кримських татар на історичну Батьківщину. Тривалий відрив від канонічного ісламу, втрата релігійних традицій, пов'язані з депортацією, унеможливили для кримських татар швидке відродження ісламу в традиційній формі. Саме тому, на думку кримського дослідника В.Григорьянца, процес відродження ісламу в Криму і по сьогодні лишається «відкритим» для зовнішніх впливів.<sup>288</sup>

Гостроту проблемі релігійної ідентичності кримських татар надає і той факт, що сучасне мусульманське населення Криму презентоване й іншими народами, які сповідують іслам: волзькими татарами, азербайджанцями, узбеками, турками, народностями Кавказу та іншими етносами, котрі складають (з урахуванням м. Севастополь) близько 12 % населення півострова. Вплив ісламських традицій цих народів на процес релігійного ренесансу кримських татар також не можна ігнорувати.

Отже, на сучасному етапі національного відродження кримськотатарського народу гранично актуальним стає питання відтворення ісламу саме в контексті культури кримських татар, автентичних етноконфесійних традицій. Тож одним із пріоритетних напрямів функціонування Меджлісу кримськотатарського народу (обраного на другому Курултаї (з'їзді), що відбувся в м. Сімферополь 26-30 червня 1991 р.) стає вироблення стратегії культурної, мовної та релігійної діяльності.<sup>289</sup> У серпні 1991 року, на підставі матеріалів, що підтверджували факт існування в Криму до 1927 року Духовного управління мусульман, на зборах 44 громад було прийняте рішення про відновлення Духовного управління мусульман Криму (яке отримало офіційний статус лише в 1993 р.).<sup>290</sup> У наступне десятиліття в АРК спостерігалось стрімке зростання кількості мусульманських громад, поверталися старі і будувалися нові мечеті, активізувалася діяльність ісламських місіонерів.

У складний період початкового облаштування кримськотатарського народу (1989-1996 р.) у репатріантів були відсутні власні фінансові, матеріальні, інформаційні і кадрові ресурси. Природньо, що в цей час Меджліс кримськотатарського народу звернувся за наданням матеріальної та духовної допомоги до мусульманських держав, насамперед до Туреччини та держав Арабського Сходу. Геоетнічні налаштування Меджлісу спрямовували

<sup>288</sup> Див.: Григорьянц В. О некоторых особенностях процесса возрождения ислама в Крыму (1989 – 2001) / В. Григорьянц. – Симферополь, 2002. – 20 с.

<sup>289</sup> Див.: Джемилев М. Доповіді на курултаях кримськотатарського народу // Кримськотатарське питання. – 2002. - № 32 (26). - С. 19.

<sup>290</sup> Григорьянц В.Е. «Свет и тени» возрождения ислама в Крыму: О природе этноконфессиональной конфликтности / В.Е. Григорьянц // Историческое наследие Крыма. – Симферополь. – 2004-б. - № 5.

процес матеріальної та духовної реконструкції ісламу в середовищі кримських татар насамперед на турецьку (світську) модель розвитку ісламу. Більша частина контактів лідера Меджлісу у період з 1991 по 1996 роки була зорієнтована саме на представників релігійних та світських структур Туреччини. Турецька модель ісламу, яка визнає пріоритет етнічних цінностей над релігійними, вповні відповідала устремлінням Меджлісу початкового періоду репатріації використати ісламський чинник для етнополітичної консолідації кримських татар.

Так, на території Кримської автономії у період з 1991 по 2008 рік офіційно розпочали діяльність десятки релігійних недільних шкіл при мечетях, що знаходилися під патронатом Туреччини. У м. Сімферополь відкрилося медресе Сейт-Сеттар, при якому розташувався офіс координатора Міністерства у справах релігії Туреччини. Він організував роботу близько 20 місіонерів, котрі посіли в мечетях півострова посади настоятелів. За останнє десятиліття означене Міністерство спонсорувало в Криму будівництво 17 мечетей. Крім того, до АРК, окрім так званого «державного ісламу», яким відає *Diyanet Isleri Baskanligi*, прибували представники турецьких позаурядових (приватних) релігійних організацій та фондів неортодоксального ісламу (тарикати, ордени). Такі представники нерідко обіймали посади викладачів-наставників у мусульманських духовних навчальних закладах (медресе) Криму. На загал, на території Кримської автономії на постійній основі щорічно працюють близько 60 турецьких місіонерів.

Слід зауважити, що толерантність останніх тривалий час не викликала занепокоєння з боку Меджлісу і ДУМК і сприймалася в цілому доброзичливо. Але у квітні 2000 р. кримськотатарська газета «Голос Крима» видрукувала матеріали, в яких містилася стурбованість тим, що різні «арабські» та «турецькі» мусульманські течії намагаються «перетягти на свій бік і без того роздрібнений кримськотатарських народ».<sup>291</sup>

Як довели події наступних років, не тільки Туреччина, а й інші мусульманські країни із розумінням сприйняли апеляції Меджлісу щодо надання кримським татарам допомоги у духовному відродженні. Вже від середини 1990-их років на ісламські процеси в АРК чинили вплив клерикальні центри не тільки сусідньої Туреччини, а й країн Арабського Сходу, котрі, здійснюючи різні соціальні, гуманітарні й просвітницькі проекти, отримали можливість ведення активної пропагандистської роботи серед мусульманського населення півострова.

Інтерес релігійних центрів країн Арабського Сходу до кримських татар, що верталися на батьківщину, почався з прибуття емісарів із арабських країн, які, отримуючи запрошення від приватних, а то й державних організацій, приїздили на півострів під виглядом підприємців чи туристів. Метою таких

<sup>291</sup> Див.: Григорьянц В.Е. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в Украине и АРК / Григорьянц В.Е., Ишин А.В., Шевчук А.Г. – Симферополь, 2004- а.

візитів стало вивчення ситуації у мусульманському середовищі Криму. За короткий час ними було здійснено доволі глибокий моніторинг населених пунктів, у яких мешкало кримськотатарське населення. Особлива увага була приділена питанням релігійної освіченості репатріантів, їх матеріального стану, стосунків з місцевим слов'янським населенням, наявності культових споруд тощо. Були узяті під контроль зареєстровані та автономні мусульманські громади, які не знаходилися у канонічному чи структурному підпорядкуванні ДУМК.

В Криму місіонерами з країн Арабського Сходу були засновані кілька громадських організацій, які безпосередньо взаємодіяли із місцевими мусульманськими громадами, надаючи благодійницьку допомогу населенню, організуючи хадж, поширюючи релігійну літературу та ін. Невдовзі, поряд із позитивними результатами такої взаємодії, стали виявлятися й проблемні наслідки: серед поширюваної арабськими місіонерами літератури з'явилися брошури вагабітського типу, під ідеологічним впливом яких в Криму почали формуватися салафітсько-вагабітські групи, що тяжіли до арабської моделі ісламу, і офіційно легітимізувалися шляхом реєстрації невідконтрольованих ДУМК автономних мусульманських громад.

Арабський напрям у розвитку кримського ісламу є, на думку В.Григор'янца, головним ретранслятором в Крим та Україну ідей так званого «жорсткого» чи радикального ісламу.<sup>292</sup> У міжнародній практиці все більшого поширення набуває автентичний термін «салафізм» (араб. «салаф» - предки), який позначає ортодоксальну релігійну орієнтацію, спрямовану на «очищення» ісламу від спотворень, нововведень, нашарувань, що протирічать витоковому ісламському вченню періоду ранньої мусульманської громади праведних предків. Салафізм виконує в ісламі роль ідеології, яка захищає неповторність ісламської цивілізації, відтіняє її соціокультурну унікальність. Разом з тим, салафізм у своїх численних модифікаціях набуває і екстремістських форм. Ознаки принесених з арабських країн і оприсутнених в Криму елементів «чистого» салафітсько-вагабітського ісламу (відрощування специфічних борід, поступовий перехід мусульманських жінок на носіння хіджабів, своєрідна практика намазів та ін.) свідчать про те, що зусилля зарубіжних ісламських організацій, спрямовані на переорієнтацію мусульман Криму в бік нетрадиційних для них форм ісламу почали давати свої плоди.

Відтак мусульманська умма Криму увійшла у період визрівання та оформлення одного з найболючіших своїх протиріч – необхідності ідеологічного вибору між модернізованим (світським) варіантом реставрації ісламу, який пропонували турецькі релігійні центри, та салафітським, фундаменталістським ісламом, що його поширювали місіонери і фонди з арабських держав Близького Сходу, в першу чергу, Саудівської Аравії.

Муфті мусульман Криму і Голова Меджлісу у засобах масової інформації автономії в останні роки неодноразово заявляли про своє

<sup>292</sup> Там само. – С. 43.



негативне ставлення до представників різних благочинних фондів та громадських організацій з арабських країн, які розгорнули діяльність на теренах Криму і безпосередньо працюють з релігійними організаціями. Керівництво кримського Муфтіяту і Меджліс кримськотатарського народу заявили про небажаність роботи на території АРК деяких благочинних фондів проарабського напрямку, зокрема «Крим – 2000» та «Ас-Суна».

Таким чином, керівництво ДУМК і Меджлісу кримських татар схильне надавати перевагу «турецькому шляху» відродження ісламу в автономії, який дозволяє підпорядкувати релігійне начало етнічному.<sup>293</sup> Разом з тим, воно зберігає широке коло відносин з арабськими ісламськими центрами, маючи підстави і для такого типу зацікавленості. Тож у стосунках традиційних інститутів влади кримських татар із зарубіжними місіонерами реалізовувалася своєрідна «тактика маневрування»: необхідність зберегти фінансові потоки для кримськотатарського національного та релігійного відродження вимушувала Меджліс і ДУМК йти на компроміси з турецькими та арабськими центрами релігійного впливу в Криму. Відтак, діяльність зарубіжних релігійних центрів у Криму створила ґрунт для виникнення своєрідного соціокультурного конкурсу, сутність якого полягає у необхідності вибору мусульманською уммою найбільш прийнятної для себе системи релігійних цінностей задля вирішення фундаментального завдання відродження ісламської спадщини.

Друга проблема, що стала предметом нашої уваги, стосується інституціональних виявів внутрішньоісламського розколу. Інституалізація сучасних внутрішньоісламських протиріч в Криму відбулася у процесі реєстрації автономних, незалежних від Кримського Муфтіяту громад.

Початок їх реєстрації (1998 р.) пов'язаний із подіями, які потягло за собою рішення ДУМК про створення релігійного об'єднання мусульман м. Сімферополь та Сімферопольського району. На установчій конференції був обраний лідер означеного об'єднання, але тільки по завершенні конференції ДУМК звернуло увагу на релігійно-політичну орієнтованість більшості присутніх лідерів мусульманських громад. Через кілька тижнів ДУМК змінило рішення щодо персоналій, схвалених конференцією в якості лідерів нового об'єднання. Непослідовна позиція ДУМК, звісно, викликала протест серед учасників установчої конференції, внаслідок чого частина очільників громад, які увійшли до складу керівництва створеного об'єднання, прийняли рішення про реєстрацію незалежних мусульманських громад.

Прецедент отримав широкий розголос і справив демонстраційний ефект. Після подій 1998 р. лідери мусульманських громад, незгодні з політико-ідеологічною спрямованістю діяльності ДУМК, вдалися до використання протестного досвіду Сімферопольської конференції і географія «автономістів» розширилася у більшість регіонів Криму. Виняток склали

<sup>293</sup> Див.: Муратова Э.С. Исламские ориентиры крымских татар / Э.С. Муратова // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И.Вернадского. – Т. 16 (55). - № 1. - 2003. – С. 21-26. (Серия «Политические науки»).

громади віддалених степових районів півострова – Красноперекопського, Советського, Нижегородського, Ленінського та м. Керч – де прецеденти організації автономних громад і по сьогодні не отримали широкого поширення.

Від 1998 р. процес автономізації мусульманських громад Криму зазнав кілька піків у своєму розвитку і триває по теперішній час. Крупні прирощення автономних громад в Криму відбувалися у 2000, 2002 та 2007 роках, коли в мусульманському середовищі конституювалися відповідно 11, 12 та 11 нових автономних організацій. В інші роки проходили реєстрацію 2-3 громади. Наприкінці 2006 р. Республіканський комітет у справах релігій при Раді міністрів АР Крим оприлюднив дані про 32 автономні громади, не підпорядковані ДУМК.<sup>294</sup> Автономність цих громад пояснювалася Рескомом не тільки орієнтованістю на ідеї вагабізму, але й прагматичним наміром незалежно від ДУМК отримувати і розподіляти спонсорську допомогу з-за кордону. На 2008 р. загальна кількість зареєстрованих автономних мусульманських громад сягла в АРК 47 одиниць, що склало 14% мусульманської мережі півострова. Існують підстави припустити, що кількість мусульманських громад, які готуються до реєстрації в статусі автономних, може зрости найближчим часом до 100 і більше одиниць.

Причина перманентного процесу виникнення автономних громад в Криму, за Е.Муратовою, має головно ідеологічну природу, пов'язану з різним розумінням цілей та напрямів процесу відродження ісламу в Криму з боку основних акторів цього процесу.<sup>295</sup> Загальною ознакою, що поєднує автономні мусульманські громади, є їхня незгода з політикою ДУМК, спрямована на монопольне право Духовного управління призначати й усувати імамів у мечетях, визначати дати проведення святкових намазів тощо. Не сприймаються і силові дії Муфтіяту, що мали місце у деяких мечетях Криму при виникненні розбіжностей між лідерами мусульманських громад.

Для автономних громад Криму є характерним анклавне розташування. Зосереджені, головним чином, у Сімферополі та Сімферопольському районі вони володіють обмеженими можливостями впливу на конфесійну ситуацію в Криму. Природньо, що саме в Сімферополі спостерігається найбільша активність прибічників автономізації мусульманських громад, що вилилася у спробу створити в столиці Автономії ісламське об'єднання «Іслям», покликане об'єднати під своїм проводом автономні громади і узяти на себе роль опозиційного щодо Муфтіяту центру. На теперішній час автономний

---

<sup>294</sup> Маркелов О. В Крыму нет религиозных конфликтов / О. Маркелов // Крымское время. – 2006. - № 141 (2379). – 14 декабря. – С. 20.

<sup>295</sup> Див.: Муратова Э. Институционализация ислама в Крыму: мусульманские общины полуострова / Эльмира Муратова // Ученые записки ТНУ. Серия «Политические науки». – Симферополь, 2007. – Т.20, № 2. – С.15-22.

сегмент кримської умми все частіше заявляє про себе як структурну ланку внутрішньомусульманської опозиції.<sup>296</sup>

В цьому контексті варто приділити окрему увагу процесу «нав'язаної» політизації мусульманського середовища, тобто політизації, обумовленої проникненням у лави мусульман Автономії (з подальшою легітимізацією та активізацією) відомих зарубіжних організацій релігійно-політичного типу.

Так, через створення автономних мусульманських громад легітимізує свою діяльність в АРК релігійно-політична партія «Хізб-ут-Тахрір аль Ісламі» («Ісламська партія визволення»), далі – ХТІ. Ця організація заборонена в цілій шерезі країн, зокрема в Германії, Російській Федерації, деяких ісламських державах тощо за пропаганду ідеї створення єдиної ісламської держави (халіфату). Деякі аналітики зазначають, що проголошений ХТІ пріоритет ісламської ідентичності над етнічною загрожує «розчиненням реальної кримськотатарської проблематики у безкрайому морі утопічної світової боротьби за всесвітній халіфат».<sup>297</sup>

За оцінками експертів, враховуючи багатий досвід ХТІ в інспіруванні релігійно-політичних криз у республіках Середньої Азії, а також наявність потужної фінансової підтримки цієї партії з боку зарубіжних спонсорів, можна твердити, що на теперішній час в Криму створена добре структурована мережа її членів та прибічників. За даними кримських правоохоронних органів, чисельність членів «Хізб-ут Тахрір» та співчуваючих її ідеям складає 7-10 тис. осіб.<sup>298</sup> Згідно даних, зібраних шляхом експертних опитувань та безпосереднього інтерв'ювання священнослужителів, осередки (халки) ХТІ створені у Сімферопольському, Белогорському, Бахчисарайському, Джанкойському, Нижнегорському, Кіровському, Красногвардійському районах, містах Алушта і Ялта.

Свою діяльність в Криму представники «Хізб-ут-Тахрір аль Ісламі» практично легалізували у 2003 році. Згодом, після серії проведених пресконференцій, інтерв'ю в ЗМІ, виступів на деяких кримських телеканалах ця релігійно-політична організація зайняла свою нішу періодичної присутності в інформаційному полі Криму та України. Окремі халки ХТІ, що «де юре» входять до складу ДУМК, виступили фундаторами власних газет. Так, мусульманська громада «Алушта» є засновником Усекримської громадсько-політичної газети «Возрождение» (регістраційне свідоцтво КМ

<sup>296</sup> Див.: Булатов А. Внутриисламские процессы в Автономной Республике Крым 2007-2008 годов / Айдер Булатов // Релігійна свобода. - 2008. - № 13. – [Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти: науковий щорічник / за загальною ред. д.філос.н. А.Колодного, д.філос.н. О.Сагана, д.філос.н. Л.Филипович, к.філос.н. М.Бабія]. – С. 274-282.

<sup>297</sup> Григорьянц В.Е. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в Украине и АРК / Григорьянц В.Е., Ишин А.В., Шевчук А.Г. – Симферополь, 2004-а. – С. 31.

<sup>298</sup> Хизб-ут-Тахрир выходит из подполья: [Електронний ресурс]. – Режим доступу до електронного ресурсу: <http://www.interaction.net.ua/page/hizb-ut-tahrir-vyehodit-iz-rodpolja>.

№ 1145 видано Комітетом з інформації Ради міністрів Автономної Республіки Крим, наклад 20 000 екз.), яка стала, по суті, рупором ідей ХТІ. За величиною накладу це видання легко конкурує з друкованим органом ДУМК – газетою «Хидает», яка налічує 3 тис. передплатників. Члени ХТІ використовують кожен інформаційний привід для поширення салафітських ідей, обстоювання їх необхідності для розбудови мусульманської спільноти Криму, закорінення у свідомості мусульман ідеї такого державного ладу, який би спирався на принципи і закони шариату.

11 серпня 2004 року в Духовному управлінні мусульман Криму була проведена спеціальна нарада (шура) імамів з 22-х регіонів АРК, на яку був запрошений голова Меджлісу кримськотатарського народу Мустафа Джемільов. На форумі обговорювалися питання розширення діяльності прибічників «Хізб-ут-Тахрір» та подальшого перебування на посаді одного з доволі авторитетних духовних осіб Криму – імама центральної мечеті «Кебір Джамі» в м. Сімферополь Мустафи Мустафаєва, який не приховував своєї приналежності до «хізбів». Постановою шури імам був усунутий з посади.

Це рішення призвело до гострого протистояння серед мусульман Сімферополя та інших регіонів. Вже 13 серпня на людному п'ятничному намазі в мечеті «Кебір Джамі» віруючі-прихильники М.Мустафаєва висунули вимогу, аби муфтії Еміралі Аблаєв покинув трибуну проповідника, і домоглися, щоб молитву провів звільнений імам. Головний аргумент мусульман, що зібралися навколо мечеті, був невід'ємним від постулатів радикального ісламу: будь-які накази, хто б їх не видавав, не відповідають шариату – тож наказ про звільнення імама Сімферопольської мечеті є нелегітимним.<sup>299</sup> Непроста ситуація, що склалася навколо описаних подій, вимусила ДУМК виступити зі зверненням до одновірців у засобах масової інформації, в якому діяльність ХТІ характеризувалася як така, що «не має нічого спільного з Кораном і Сунною». Цей інцидент потяг за собою цілу низку взаємних інформаційних акцій та, в кожному разі, він засвідчив зростаючий вплив ісламських радикальних рухів на мусульман Криму і не менш рішучий настрій ДУМК протистояти цьому впливові.

Варто зауваги і те, що конфлікт між молодими імамами, колишніми випускниками кримських медресе (котрі знаходяться під контролем місіонерів із зарубіжних мусульманських фондів), з одного боку, і ДУМК, що звинуватив їх у приналежності до партії «хізбів» та намірах узяти під контроль мечеті в деяких населених пунктах – з іншого, оголив своєрідний конфлікт поколінь в уммі Криму. Рівень релігійної підготовки молодих імамів виявився на порядок вищим, аніж у місцевих літніх служителів культу, які не отримали систематичної освіти взагалі, але складають основну масу кадрового потенціалу релігійних громад автономії. Проповіді та спосіб

<sup>299</sup> Кислая А. Особенности политизации ислама в Крыму / А. Кислая // Ислам: история, сутнісні виміри та сучасні тенденції: матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи: наук.ред. Л.Д. Владиченко, Т.В. Хазир-Огли. – Київ, 2008. – С. 220.

життя молодих священнослужителів стають дедалі привабливішими для місцевого мусульманського населення. Після перших років служіння молодих імамів виявилось, що більшість з них дійсно є носіями радикальних ідей ХТІ або безпосередніми членами партії.<sup>300</sup>

Тактика звільнення священнослужителів, підозрюваних у зв'язках із релігійно-політичним течіями, виглядала аж надто запізним заходом з боку Муфтіяту в боротьбі за викорінення нового, політизованого напрямку в мусульманському середовищі Криму. За роки, що минули від часу закінчення медресе, молоді священнослужителі встигли завоювати достатній авторитет серед місцевого мусульманського населення, а деякі з них навіть досягли рівня регіональних (районних) імамів, отримавши вихід на широку мусульманську аудиторію. З цієї причини звільнення молодих служителів культу викликало незадоволення у мусульманському середовищі кримчан, яке резонувало не тільки в кримських і українських, а й закордонних засобах масової інформації.

Таким чином, зростання популярності ХТІ в Криму значною мірою обумовлене активною роботою adeptів цього руху в інформаційному й кадровому полі автономії та відсутністю систематичної альтернативної пропаганди з боку «офіційного» кримського ісламу. Крім того, найбільш послідовна, активна (а відтак – і ефективна) робота ХТІ ведеться в тому соціальному середовищі, де позиції Муфтіяту є найбільш слабкими. Йдеться про кримськотатарську молодь. У теперішній час Меджліс і ДУМК не віднайшли тієї інтонації, яка була б співзвучна проблемам кримськотатарської молоді, зрослої вже на терені Криму. Самі представники Меджлісу вважають, що однією з найсуттєвіших причин прищеплення радикальних ідей ХТІ в середовище вірян є «почуття несправедливості, яке люди відчувають в реальному житті».<sup>301</sup> Консерватизм Меджлісу і його нездатність запропонувати молодому поколінню альтернативний панісламістському проекту варіант реінтеграції ісламу в Криму – стали серйозними стимулами зростання популярності «хізбів». Ця релігійно-політична організація, закликаючи до відродження ісламу, презентує себе як універсальний взірець мусульманської моралі. А молодь, яка активно прагне входження у дорослу спільноту, стикається з організацією, що сама іде назустріч, пропонуючи зрозумілий і доволі привабливий варіант соціалізації. Це – соціалізація реформаторів. Вона дуже презентабельно виглядає на тлі інтелектуального та духовного голоду, який охопив соціум в останнє десятиліття.

---

<sup>300</sup> Зокрема, це підтвердив 3 серпня 2005 року у прямому ефірі ГТРК «Крым» Муфтії мусульман Криму Е.Аблаєв, заявивши про те, що більшість випускників кримських медресе, призначених імамами у різні мечеті Криму, виявилися членами партії ХТІ.

<sup>301</sup> Касьяненко Н. Крымские мусульмане начали священный месяц Рамадан в расколе / Н. Касьяненко [Електронний ресурс] // День. – 2004. - № 189. – 20 октября. – Режим доступа: <http://www.day.kiev.ua/125910/>

Конфлікти між прихильниками ДУМК і ХТІ на ґрунті боротьби за право контролю над кримськими мечетями в останні роки помітно частішають. З огляду на це, на першій сесії V Курултая кримськотатарського народу, яка відбулася в грудні 2009 р., лідер Меджлісу М.Джемільов заявив, що органи національного самоуправління кримських татар і Муфтїяту не повинні допускати ситуацій, коли в мечетях хоч якісь посади займають представники сект, а «якщо виявиться, що у якихось мечетях сил Муфтїяту недостатньо, аби протистояти цим сектантам, то такі мечеті повинні негайно переходити під контроль регіональних меджлісів».<sup>302</sup>

Самі прибічники ХТІ вважають, що в їхній організації існують два (ненасильницьких) напрями роботи. Перший – політичний. Це створення ісламської держави, але тільки в тих мусульманських державах, де є для цього необхідні умови: переважно мусульманське населення, що сповідує іслам, та наявність арабської мови спілкування. До України та Криму ця умова незастосовна, тому «...тут політичну роботу «ХТІ» не веде й ісламську державу тут будувати не збирається. Ми ведемо ідейно-просвітницьку роботу, котра і є другим напрямом нашої діяльності. Причому ведемо її в рамках законів України», - відзначає Абдуселям, один із активістів «Хізб-ут-Тахрір» в Криму.<sup>303</sup>

В ісламі (у т.ч. політичному ісламі) чітко простежується розмежування між організаціями консервативними і модерністськими. До консервативного крила з цілковитою певністю можна віднести «вагабітів».

Вагабізм як релігійно-політичний рух виник, як відомо, на Аравійському півострові ще у XVIII ст. Його засновник – Мухаммад Абд ал-Ваххаб – не створив новий мазхаб, частково лишаючись в рамках ханбалізму (найсуворішої серед усіх шкіл сунізму), частково – намагаючись вивищитися понад усіма чотирма сунітськими мазхабами. Основою своєї віри і свого знання вагабіти вважають священні тексти Корану і Сунни, потрактовуючи їх «буквально», тобто слідуючи «букві», а не «духу», смислові цих книг. Аравійські вагабіти є непримиренними противниками культу святих в ісламі та прочанства до їх могил, вважаючи це за гріх. Вони наполягають, що кожен, хто здійснює акти поклоніння будь-кому іншому, окрім Аллаха, може вважатися багатобожником, з усіма наслідками цього «зрадження віри» для мусульманина. Подібні погляди виражають суть концепції *такфіра* (звинувачення у невір'ї, безбожництві), що слугує виправданням суворих каральних акцій проти мусульман-відступників. Такфір є однією з центральних ідеологем, на ґрунті якої утворюються релігійно-політичні

<sup>302</sup> Выступление М.Джемилева на 1 сессии V Курултая крымскотатарского народа (7-9 декабря 2009 г.) // Голос Крыма. – 2009. - № 51 (731). – 14 декабря. – С. 2.

<sup>303</sup> Турецкие исламисты уже в Крыму? [Електронний ресурс]. – Режим доступу к електронному ресурсу: [http://e-crimea.info/2009/06/14/23420/Turetskie\\_islamisty\\_i\\_uzhe\\_v\\_Krymu\\_.shtml](http://e-crimea.info/2009/06/14/23420/Turetskie_islamisty_i_uzhe_v_Krymu_.shtml)

угруповання радикального напрямку, що й отримали назву «такфіристських». Серед них – «*Ат-Такфір ва-ль-Хіджра*».<sup>304</sup>

Про появу в Криму прибічників руху «Ат-Такфір ва-ль-Хіджра» стало відомо у 2007 р. Тоді в кримських ЗМІ з'явилися повідомлення про напади радикально налаштованих мусульман на своїх співвітчизників з числа кримських татар. На думку О.Богомолова, такфіристська ідеологія доволі агресивна, а тому ніколи не могла мати багаточисельну армію прихильників.<sup>305</sup> Втім, за певних політичних ситуацій вона може стати привабливою і перетворитися на проблему для суспільства (як приклад, можна згадати події в Єгипті, де «такфіритів» підозрюють у причетності до вбивства президента Анвара Садата). Щодо Криму, де в мусульманській спільноті існує маса невирішених проблем, то не виключено, що зможуть знайтися радикально налаштовані віряни, готові підтримати «такфіритів».

Правоохоронні органи АРК стверджують, що лідерами «такфіритів» оголошений священний «джихад» усім «невірним» і підготовлені списки осіб, які підлягають фізичному знищенню через опір поширенню цієї ідеології та спроби похитнути її авторитет серед окремих мусульманських громад Криму.<sup>306</sup> Декотрі імами отримували від членів секти записки погрозливого характеру. За відомостями правоохоронних органів Криму, чисельність такфіритів наразі незначна – близько 50-70 осіб, але їх законспірована діяльність набуває кримінального характеру, аж до замахів на духовних осіб (с. Крци, Сімферопольський р-н).<sup>307</sup>

ГУ МВС України в АР Крим у 2009 році звернулося до Верховної Ради та Ради Міністрів автономії із закликом заборонити реєстрацію радикальних течій та вжити заходів із заборони діяльності подібних організацій у встановленому законом порядку.<sup>308</sup> Однак, підставою заборонити реєстрацію та діяльність релігійної організації може бути лише порушення нею закону, а виявити порушення закону у віроповчальній царині, теологічних дебатах – досить складна справа.

Легітимізувалися у мусульманській уммі Криму і представники ісламського *хабашитського* руху. Офіційна доктрина хабашитів висуває за

<sup>304</sup> Див.: Наумкин В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов / В. Наумкин // Россия и мусульманский мир. – 2006. - № 7 (169). – С. 182-215.

<sup>305</sup> Меджлис воспринимает «Хизб-ут-Тахрир» как серьезных конкурентов, а неуклюжие действия МВД и СБУ могут привести к поражению в борьбе с терроризмом в Крыму: мнения экспертов и журналистов: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.otechestvo.org.ua/main/200911/0317.htm>

<sup>306</sup> В одной из мечетей Крыма произошла массовая драка между сторонниками традиционного ислама и радикальными исламистами: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.otechestvo.org.ua/main/20099/1206.htm>.

<sup>307</sup> Сергеев Г. Крым ( не ) зря пугают исламским фактором / Г. Сергеев // Первая крымская. - 2009. - № 292, 18 сентября - 24 сентября 2009 г.

<sup>308</sup> В одной из мечетей Крыма произошла массовая драка между сторонниками традиционного ислама и радикальными исламистами: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.otechestvo.org.ua/main/20099/1206.htm>.

мету формування основ «ліберального ісламу», його адаптації до норм і стандартів громадянського суспільства, протидію поширенню радикальних та екстремістських течій вагабітського напрямку в ісламі.

Хабашизм отримав свою назву за ім'ям Абдуллаха аль-Харарі аль-Хабаші (аль-Абдарі), вихідця з Ефіопії, котрий все життя присвятив роз'ясненню небезпеки ісламських екстремістських течій. Ця релігійна школа не має своєї офіційної назви, але оприсутнена в різних державах.

На думку С.Данілова, заступника директора київського Центру близькосхідних досліджень, у спеціальній сходовознавчій літературі хабашити зазвичай характеризуються як «суфійська відповідь» політичному ісламу, що виникла у специфічних умовах Лівану й Сирії.<sup>309</sup> Самі хабашити не заперечують своєї прихильності прибічникам мазхабу імама аш-Шафії в царині фікху та ідеології. Утім, їх опоненти неоднозначно сприймають хабашитські традиції, наприклад, дозвіл звертання з молитвами (ду'а) до померлих та прохання благословення на їх могилах, притуляння зраненим місцем до могил для заживлення тощо.

Протистояння між представниками Муфтіяту і прибічниками хабашитів, одним із основних осередків яких є автономна мусульманська громада п. Ісмаїл-Бей м. Євпаторія, набуло затяжного характеру й іноді переростає у фізичні зіткнення. ДУМУ під керівництвом Ахмеда Таміма неодноразово чинило спроби консолідувати мусульманські громади України, і передовсім Криму, під своїм керівництвом. Хабашитам вже вдалося домогтися істотних успіхів: число прихильників цієї релігійної течії значно зросло в м. Сімферополі, Бахчисараї, Євпаторії, Сімферопольському, Бахчисарайському і Сакському районах. За словами Муфтія мусульман Криму Е.Аблаєва, низка мусульманських громад у Запорізькій та Херсонській областях, створені там кримськими татарами і раніше підпорядковані ДУМК, вже «захоплені» прибічниками А.Таміма. Однак у Криму бідь-які консолідаційні спроби ДУМУ натикаються на послідовний опір кримського Муфтіяту, підтримуваного Меджлісом.

У теперішній час спостерігається чергова спроба ДУМУ закріпитися на півострові. Судячи з ресурсів, що задіяні в цій кампанії, шансів на успіх у А.Таміма в останнє десятиліття побільшало. Не виключено, що свою роль відіграла в цьому передвиборна ситуація в Україні 2009 року, яка спонукала політичних гравців інвестувати проекти, що дошкуляли конкурентам. Крім того, певне закріплення на півострові прихильників «Хізб-ут-Тахрір» і вагабітів надає Ахмеду Таміму непогані пропагандистські козири.

В кінці травня 2009 р. прибічники хабашизму провели установчу конференцію в м. Євпаторія, на якій зібралося близько 200 делегатів від

---

<sup>309</sup> Див.: Булатов А. Внутриисламские процессы в Автономной Республике Крым 2007-2008 годов / Айдер Булатов // Релігійна свобода. - 2008. - №13. – [Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти: науковий щорічник /за загальною ред. д.філос.н. А.Колодного, д.філос.н. О.Сагана, д.філос.н. Л.Филипович, к.філос.н. М.Бабія]. – С. 274-282.



майже 30 автономних мусульманських громад Криму. На конференції було прийняте рішення про реєстрацію Духовного центру мусульман Криму. Його керівником був обраний Р.Велієв, якому було присвоєне духовне звання Муфтія. Установчі документи ДЦМК подані для реєстрації до Державного комітету України у справах національностей та релігій.

Створення Духовного центру мусульман Криму поза юрисдикцією кримського Муфтіату було негативно сприйняте мусульманськими інституціями в Україні, що сформувало додатковий конфліктогенний чинник всередині мусульманського середовища. Зауважимо, що А.Тамім відмовився увійти до Ради представників духовних управлінь і центрів мусульман України, створеної при Держкомнацрелігій України напередодні згадуваної вище конференції в Євпаторії.

Діяльність хабашитів у Криму не тільки збільшила потенціал конфліктогенності всередині мусульманської умми, але й створила прецедент її організаційного здібнення. Підтвердженням цього можуть слугувати усе частіші факти звернень груп мусульман до Республіканського комітету АР Крим у справах релігій з метою отримання консультацій щодо порядку правової реєстрації мусульманських релігійних центрів.

Від початку 2005 р. в ісламському середовищі Криму відмічена також діяльність раніше невідомих в автономії мусульманських місіонерів – *теблігів*. В одному з чисел кримськотатарської газети «Хидает» повідомлялося про виникнення у деяких населених пунктах півострова груп мусульман, що іменували себе «*теблікджилер*» («проповідники» – кр.татар.).<sup>310</sup> Поява у мусульманському середовищі зазначених «теблігів» свідчила про первинну стадію розгортання на півострові мережі громад ісламської релігійної течії «Табліг-і Джамаат» («Спільнота заклику»)<sup>311</sup>. Це – релігійно-політична організація фундаменталістського напрямку, створена у 1927 році муллою Мухаммедом Іліасом (штаб-квартира знаходиться у м. Райвінді, Пакистан). «Табліг-і Джамаат» зовні не виказує інтересу до політики, не прагне до обговорення політичних питань; але його прихильники поширюють потрактування ісламу, майже аналогічне ідеології джихадистів вагабітського типу.

Сучасна проповідницька діяльність цього ісламського руху на теренах Криму здійснюється звичним для нього способом – приховано, «від дверей до дверей», без залучення широких мас мусульманського населення. За відомостями, отриманими автором (А.Булатовим) у бесідах з мусульманськими священнослужителями, проповідники «таблігів» були помічені у Сімферопольському, Бахчисарайському та Белогорському районах.

Таким чином, під тиском зовнішніх множинних релігійно-політичних впливів у сучасній уммі Криму сформувалося сприятливе середовище для вкорінення різних ісламських течій і рухів. Недальновидна й непослідовна

<sup>310</sup> Беспечность – опасная болезнь // Хидает. – 2005. - № 1. – С. 1.

<sup>311</sup> В країнах Центральної Азії назва цього руху звучить як «Джамаат і Таблігі».

взаємодія ДУМК з новоутворюваними мусульманськими громадами сприяла їх автономізації та політизації. Крім того, ДУМК самоусунулося від процесу координації діяльності мусульманських навчальних закладів Криму, фактично віддавши їх під контроль турецьким та арабським релігійним і громадським організаціям. Як наслідок, кримська умма не має сформованого з урахуванням місцевих традицій стандарту ісламської освіченості, допускаючи варіативність в питанні вибору кадимістського (традиційного) чи джадидистського (модернізованого) стандартів. Незавершеність оформлення системи ісламської духовної освіти створює проблему незапобіженості випускників офіційними структурами ДУМК, що провокує радикальні налаштування молоді до Муфтіяту.

Процеси внутрішньо-ісламського конфесіонального розмежування, конкуренції та поляризації мусульманських конфесій, течій і рухів, витворення нових релігійних інституцій вже набули в автономії сталого характеру. Є всі підстави твердити і про усталення тенденції прогресуючого послаблення впливу Меджлісу і ДУМК на мусульман Криму, що робить ймовірним консолідацію у ближній перспективі їх ідеологічних опонентів у деяке релігійно-політичне об'єднання, здатне скласти серйозну конкуренцію. Соціальною базою для такого об'єднання, що претендуватиме на роль нового центру впливу у кримськотатарському середовищі, може стати блок непідконтрольних ДУМК автономних мусульманських громад із опозиційним крилом кримсько-татарського національного руху.

Все це примушує серйозно міркувати про загрози радикалізації мусульманського середовища. У науковому загальному наразі зіткнулися полярні точки зору щодо буттєвості та перспектив радикального ісламу в Україні. Згідно першої візії, «міф про радикальний іслам» – є одним із найбільш поширених (понад те, свідомо насаджуваних) міфів, передусім навколо ісламських процесів в АР Крим, який наполегливо вживлюється у масову свідомість від кінця ХХ ст. Його головними творцями є політичні діячі та мас-медіа, а метою – дискредитація процесу мусульманського відродження в Криму.<sup>312</sup> Альтернативна позиція потрактовує процес радикалізації ісламу в АРК як реальну небезпеку, здатну втілитися у небажані й загрозливі наслідки. Зволікання у вирішенні проблем і потреб одного із корінних етносів та зростаюча присутність зарубіжного ісламу розглядаються як такі, що здатні «зактуалізувати ісламський чинник» на півострові аж до активних екстремістських форм його вияву.<sup>313</sup>

Марно заперечувати, що «ісламська карта Криму» дійсно розігравалася у політичних спекуляціях, і сьогодні є надзвичайно принадною для

<sup>312</sup> Див.: Муратова Э. «Радикальный» vs «крымский»: ислам в современной мифологии Крыма // Ислам: история, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи. – К., 2008. – С. 211.

<sup>313</sup> Колодний А.М. Прогнози ближніх перспектив релігійного життя України // Релігійна свобода: Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Наук. щорічник. № 14. – К.: Світ Знань, 2009. – С. 52.

геополітичних і медіа технологій. Разом з тим, процеси політичної та релігійно-ідеологічної радикалізації мусульманського середовища, які перебігають в останні роки, аж ніяк не є міфічними, а генерують абсолютно реальні виклики для міжконфесійних і державно-конфесійних відносин та національної безпеки.

Уся складність і важкоздоланність цієї проблеми полягає в тому, що радикалізація та екстремізація мусульманського середовища спричинюється цілим комплексом факторів, які глибоко вкорінені в реаліях суспільного буття. Зазначені фактори можна умовно об'єднати в кілька груп: *перша група* – охоплює чинники позарелігійного порядку, тобто соціально-економічні, державно-політичні, міжнаціональні, правові та ін. умови буття, які впливають на громадську й індивідуальну свідомість та активність віруючих мусульман; *друга група* – це власне релігійні чинники, насамперед проблеми, протиріччя, конфлікти внутрішньоісламського розвитку, організаційні, ідеологічні, кланові протистояння всередині умми; *третья група* – зовнішні геополітичні, етнорелігійні, релігійно-ідеологічні впливи різної сили і характеру, політична активізація світової умми та перетворення Криму на перехрестя різновекторних інтересів Росії, Туреччини, Арабського Сходу, США тощо.

В цьому контексті не можна обійти увагою дані соціологічних досліджень та етноконфесійних моніторингов, які у своїй сукупності свідчать про реальну наявність сприятливих умов для подальшої радикалізації мусульманської громади. Попри всю спорадичність, неповноту і суперечливість таких досліджень, більшість з них висвітлюють серйозний конфліктний потенціал, який накопичується в міжетнічних, міжконфесійних, внутрішньо-конфесійних відносинах в АРК і здатний виплеснутися у радикальних формах.

Кількісні виміри засвідчують помітне збільшення числа та інтенсивності локальних конфліктів в автономії, найперше в соціальній, міжнаціональній та міжконфесійній сферах, протягом 2006-2008 рр. Тільки в 2006 році кількість масових протестних акцій зросла втричі, порівняно з попереднім роком (від 3047 випадків до 9636), притому акції набували більшої гостроти, іноді переростаючи у відкриті сутички сторін за участі правоохоронних органів (у т.ч. неадекватно силової).<sup>314</sup> На цьому тлі привертає увагу високий протестний потенціал віруючих мусульман: 65 % опитаних мусульман висловили готовність до участі в акціях протесту у випадках образи ісламу, 35 % – у разі проявів дискримінації за національною ознакою; 8 % вважають можливим застосування сили, у т.ч. терористичних актів (!), для захисту своїх інтересів. Серед мусульман менше, ніж серед православних, байдужих до іновірних релігійних організацій (13,5 %), і

<sup>314</sup> Див.: Арістова А.В. Міжконфесійна напруженість в Кримському соціумі: соціологічні виміри // Українське релігієзнавство. – 2010. - № 53. – С. 159-167.

водночас більше тих, хто ставиться до них негативно чи бореться з ними (10,2 %).<sup>315</sup>

Маркером значної потенційної бази радикального ісламу є також низький рівень громадянської свідомості в АРК. Ставлення до України очевидно і стрімко погіршується – частка тих, хто сприймає її як свою Батьківщину і тих, хто вважають себе її патріотами, невпинно зменшується (ще 4 роки тому 74 % жителів АРК сприймали Україну як свою батьківщину, сьогодні – лише 40,1 %, серед мусульман ця частка становить близько 41 %).<sup>316</sup> Масив жителів Криму, які демонструють стійкі сепаратистські настрої, складає понад третину опитаних (34,2 %), а частка тих, хто готовий особисто домагатися реалізації сепаратистських варіантів сягає чверті.<sup>317</sup>

Якщо розглядати окремо групи кримських татар, які поділяють і не поділяють «ісламістські» переконання, то розбіжність між ними вражає: якщо серед тих, хто не поділяє «ісламістські» погляди, 37,3 % відносять себе до представників української політичної нації, то серед adeptів ісламізму – такої відповіді не дав жоден респондент.<sup>318</sup>

Нинішня ситуація свідчить, що *реінтеграція* ісламу в українське суспільне середовище по суті не відбулася: відчуженість між етноконфесійними групами зберігається, а ісламська та кримськотатарська ідентичності досі не втратили своєї маргінальності в українському соціумі. Без розв'язання економічних, правових, майнових, політичних проблем на півострові, повноцінної інтеграції кримськотатарської етносу в українське суспільство, вироблення виваженої Концепції державно-ісламських відносин, оптимізації міжнаціональних та міжконфесійних відносин – унебезпечити кримськотатарську умму від проявів релігійного радикалізму та екстремізму є нереальним.

Не менш важливим є і пошук консенсусу між прибічниками «кримського», традиційного та радикального ісламу, а це – справа неабиякої складності. В існуючій ситуації реально можливим є лише коректування міри гостроти конфлікту за допомогою системи мусульманської освіти й виховання та діалогу між усіма мусульманськими інституціями. Ведення такого діалогу – шлях відродження толерантності у конфесійному середовищі автономії.

<sup>315</sup> Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. – К.: УЦЕПД, 2008. – С. 6.

<sup>316</sup> Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації // Національна безпека і оборона. – 2009. - № 5 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.uceps.org/ukr/files/](http://www.uceps.org/ukr/files/)

<sup>317</sup> Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. – К.: УЦЕПД, 2008. – С. 4.

<sup>318</sup> Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації // Національна безпека і оборона. – 2009. - № 5 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.uceps.org/ukr/files/](http://www.uceps.org/ukr/files/)

#### 4. Ad fontes: ідеологічний ресурс українського ісламу

**Мусульманське релігійне середовище в Україні: єдність у множинності.** Досить часто в наукових дослідженнях українська мусульманська громада розглядається як унітарне явище, регіонального (кримського, східноукраїнського) чи всеукраїнського масштабу. Згідно з даними Державного комітету України у справах національностей та релігій, у 2009 році в Україні нараховувалось 1135 зареєстрованих та незареєстрованих мусульманських релігійних громад.<sup>319</sup> Як ми вже показали в іншій роботі, незважаючи на відсутність достовірних даних про кількість мусульман в Україні, цілком ймовірним мінімумом є цифри у межах 300 – 500 тис. віруючих.<sup>320</sup> Утім, це число включає лише тих сповідників ісламу, які мають українське громадянство або вже тривалий час мешкають в Україні. Немає об'єктивних даних про кількість мігрантів з мусульманських країн, а тому оцінка максимальної чисельності віруючих дійсно вкрай проблематична. Цифри у 1-2 млн., які наводяться у деяких джерелах<sup>321</sup>, не верифіковані жодними конкретними дослідженнями, а тому залишаються гіпотетичними.

Зважаючи на той факт, що в суннітському ісламі, який домінує на теренах України, історично не сформувалося адміністративної системи управління, схожої на католицьку чи православну церкву, цілком природним є те, що вітчизняні мусульмани згуртовані навколо багатьох релігійних центрів. Ще з часів Російської імперії, коли у 1831 році було створене «Таврічеськое духовное магометанское правління», мусульмани на теренах України та СНД успадкували специфічну форму адміністративного устрою, на чолі якої перебуває муфтій, обраний представниками місцевих громад на певний строк. Таким чином, вже у 1990-х роках, після репатріації кримських татар, було утворене Духовне управління мусульман Криму (1991 р.). Пізніше з'явилися інші структури, зокрема Духовне управління мусульман України з центром у Києві (1992 р.) та Духовний центр мусульман України з центром у Донецьку (1994 р.). 2007 року в Києві представники татарської громади зареєстрували організацію із назвою «Київський муфтїят», а в 2009 році, теж у Києві, створено Духовне управління мусульман України «Умма». Ще раніше, в 1997 році, утворено Всеукраїнську асоціацію громадських організацій «Альраїд», до складу якої входить сім місцевих громад.

Починаючи з 2000-х років, у Криму та інших частинах України почали з'являтися автономні мусульманські об'єднання, пов'язані, серед іншого, із

<sup>319</sup> Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2009 року) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://old.risu.org.ua/ukr/resources/statistics/ukr2009/>.

<sup>320</sup> Yakubovych, M. Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images [Текст] // Religion, State and Society. — 2010. — No. 38. — P. 294.

<sup>321</sup> Гарас Л. Религия и политика в современной Украине: проблемы взаимоотношений [Текст] / Л. Гарас // Вісник СевНТУ. — 2008. — No. 91. — С. 67-73.

діяльністю «Ісламської партії визволення» (*Хізб ат-Тахрір аль-Іслямі*), соціально активним мусульманським традиціоналізмом (*салафійя*) та шиїзмом (центр «Бейт аз-Загра» в Луганську).

Таким чином, більша частина перерахованих об'єднань, частина з яких у 2009 році утворила Раду Духовних управлінь та центрів мусульман України, орієнтується на класичну для постімперського простору організаційну форму. Утім, в сучасних умовах демократичного (або, принаймні, близького до демократичного) розвитку релігійного середовища, саме поняття «духовне управління» має чимало інституційно нових елементів, а тому лише частково повторює історично успадковану структуру. Не можна не відзначити й того факту, що усі найбільші мусульманські об'єднання України (як, зрештою, і автономні громади, окрім шиїтів) належать до суннізму, а тому, здавалося б, інституційні відмінності не повинні проектуватися на доктринальні суперечки. Але в дійсності кожна релігійна організація сама обирає пріоритетні напрями діяльності (розбудова мечетей, соціальна робота, розвиток освіти, прозелітизм), залучає спонсорські кошти, організовує зв'язок із одновірцями з інших країн. Оскільки релігійно-правова практика суннітського ісламу в принципі виключає наявність своєрідного «духовенства» або одноосібного аналога християнському папі чи патріарху, – множинність мусульманських громад в умовах світських держав є цілком природним явищем. Навіть у країнах, де іслам конституційно затверджений як державна релігія, представлена Міністерством у справах ісламу (Саудівська Аравія, Бахрейн, Кувейт, Йорданія, Мавританія) чи іншими урядовими підрозділами (наприклад, Вища рада у справах ісламу в Єгипті), чималу роль відіграють недержавні ісламські організації. Така система, що існує паралельно «офіційному» ісламу, грає досить значну роль у релігійних процесах, часто наштовхуючись на урядову опозицію (як, наприклад, свого часу було з рухом «Братів-мусульман» у Єгипті).

Вказані передумови мали б свідчити про те, що у країнах, де релігія відокремлена від держави (хоча, як показує дослідження Йонатана Фокса, у жодній з демократичних країн, окрім США, «таке відділення не є абсолютним»<sup>322</sup>), усі релігійні громади мусульман повинні були б мати рівні права. Проте, зважаючи на розгорнуту в 1990-х та, особливо, 2000-х роках «боротьбу з тероризмом», в умовах якої неконтрольовані державою або закриті для громадськості мусульманські громади часто розглядаються як «екстремістські», найбільше можливостей для легального розвитку отримали адміністративні структури, що не суперечать внутрішній політиці держави. Так, зокрема, в Україні вже тривалий час функціонує популярна не лише у медійному, а й науковому дискурсах оцінка мусульманських громад як

<sup>322</sup> Fox, Jonathan. Do Democracies Have Separation of Religion and State? [Текст] / Jonathan Fox // Canadian Journal of Political Science. — 2007. — No. 40. — P. 1-25.

«традиційних» та «нетрадиційних»<sup>323</sup>. Під «традиційним ісламом», наприклад, розуміють етнорелігійні практики кримських татар,<sup>324</sup> або як відзначає один російський автор, «поміrkований іслам» в цілому, керований класичними духовними управліннями.<sup>325</sup> За таких умов «правильність ісламу» обмежується етнічним чи суспільно-політичним контекстом, що не відповідає дійсності ні з точки зору науки (адже вирішувати, яке витлумачення ісламу «істинне» – це не завдання релігієзнавства чи сходознавства загалом), ні з точки зору власне апологетики, де, зокрема в суннітському ісламі, ще з ранньомусульманських часів функціонує термін *агль ас-сунна уа ль-джама'а* («люди Сунни та громади»), що й фундає вихідні основи мусульманської ідентичності.

Парадоксально виглядає той факт, що «нетрадиційний іслам» в Україні ототожнюється з «іноземними впливами», пов'язаними, в першу чергу, з країнами Близького Сходу.<sup>326</sup> Проте саме на теренах мусульманських країн функціонують найавторитетніші для сповідників ісламу освітні заклади, ведуть свою діяльність всесвітньо відомі релігійні лідери, відбувається чимало культурних заходів, видається ґрунтовна апологетична література. В університетах «аль-Азгар» (Єгипет), Мединському ісламському університеті (Саудівська Аравія), навчальних інституціях Туреччини, Лівану, Сирії та інших країн українські мусульмани можуть отримати найвищий рівень релігійної освіти, досконало вивчити арабську мову – мову Корану й Сунни, без знання якої, наприклад, особа не може бути імамом та провадити колективну молитву. Неурядові та урядові організації з країн Перської Затоки активно сприяють будівництву нових мечетей, фінансують інші благодійні проекти. Враховуючи ці та багато інших факторів, зокрема історичний образ Близького Сходу як батьківщини ісламу, уявити собі розрив зв'язків між мусульманською громадою України та їхніми одновірцями з мусульманських країн просто неможливо. Цілком природно виглядає той факт, що мусульмани-татари й ДУМ Криму в цілому орієнтуються на Туреччину, а мусульманські об'єднання, де чимало вихідців з арабських країн, налагоджують зв'язки з країнами свого походження.

<sup>323</sup> Див.: Корнієвський К. Політичні аспекти загроз національній безпеці України в духовно-релігійній сфері [Текст] / К. Корнієвський // Науковий вісник Ужгородського університету. — 2009. — Вип. 12. — С. 151.; Канах А. Исламофобия как политическое явление XXI-го века [Текст] / А. Канах // Вестник СевНТУ. — 2008. — №. 91. — С. 129; Поширення ідеології релігійних ісламських течій екстремістського спрямування в АР Крим [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/Monitor/September09/1.htm>.

<sup>324</sup> Притула В. Пробуждение крымского ислама: новые вызовы [Електронний ресурс] / В. Притула. – Режим доступу: <http://www.bigyalta.com.ua/story/664>

<sup>325</sup> Мухаметов А. «Традиционный ислам и точка» / А. Мухаметов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.islam.ru/pressclub/tema/trisok/>

<sup>326</sup> Потіха А. Чи існує загроза екстремізму в Криму? // Резонанс: бюлетень матеріалів, підготовлених на базі аналізу оперативної інформації електронних видань. — 2009. — № 82. — С. 5.

Виходячи із зазначених фактів, у межах даного розділу ми спробуємо з'ясувати – безвідносно до «традиційного» чи «нетрадиційного» ісламу – які саме доктринальні орієнтири домінують у світоглядному дискурсі українських мусульман та, власне, наскільки широко ісламська апологетика в Україні виявляє прихильність різним ідеологічним течіям, релігійним школам та напрямам. Зважаючи на чимало стереотипів та міфологем, поширених у науковій літературі, ми спробуємо залучити до аналізу не політично ангажовані й малодостовірні медійні джерела, як це часто роблять інші автори, а конкретні тексти й документи, поширювані мусульманськими організаціями в Україні – переклади творів, періодичні видання, оригінальні праці тощо. Це дозволить краще зрозуміти, яких результатів мусульманська громада досягла за останні два десятиліття та наскільки вагомою є спроможність української умми краще відповідати на виклики сучасності з позицій першоджерел мусульманського віровчення. Не маючи змоги розглянути видавничу діяльність усіх мусульманських організацій в Україні, ми спробуємо висвітлити найбільш показові та впливові, на нашу думку, документи, поширені у друкованому та цифровому вигляді.

**Видавнича та перекладацька діяльність мусульман України.** Однією з найбільш активних мусульманських організацій є Духовне управління мусульман України, засноване в 1992 році та очолюване муфтієм Ахмадом Тамімом (нар. 1956 р.). У межах ДУМУ функціонує Ісламський університет та релігійна школа «аль-Іршад». Одноименне видавництво розповсюджує чимало власної та перекладної літератури. Налагоджені зв'язки із закордонними релігійними центрами (наприклад, університетом «аль-Азгар») та чималою кількістю дипломатичних місій мусульманських країн.

Більшість дослідників розглядають діяльність ДУМ України у зв'язку з т.зв. *хабашизмом* (араб. *аль-ахбаш*) – релігійною школою суннітського ісламу, створену учнями ефіопського вченого 'Абд Аллага аль-Гаррарі (1910-2008 рр.). Відзначається, що досить сильний вплив на *аль-ахбаш* мало вчення різноманітних суфійських братств. Це відображено, наприклад, у специфічному розумінні практики *таввасуль* («пошук шляху до Бога»), на підставі якого послідовники аль-Гаррарі вважають дозволеною практику молитви (*ду'а*) до Пророка Мухаммада та *авлія* («наближених»). *Хабашити* негативно ставляться до *салафізму* в його *ваггабітських* інтерпретаціях та декларують прихильність принципам релігійної толерантності, підкреслюючи необхідність міжкультурного діалогу.<sup>327</sup>

Не можна не відзначити, що сам термін *хабашизм* набув поширення, в першу чергу, серед опонентів аль-Гаррарі (зокрема, традиціоналістів<sup>328</sup>). Але

<sup>327</sup> Див.: Yakubovych M. Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images [Текст] / M. Yakubovych // Religion, State and Society. — 2010. — No. 38. — P. 296.

<sup>328</sup> Див., наприклад, роботу саудівського автора С. Аш-Шаграні: Аш-Шаграні, С. Фірка аль-Ахбаш. — Ар-Ріяд: Дар аль-Фава'ід, 2002. — 1307 с.



незалежно від того, вважати це поняття науково виправданим чи ні (поряд із означеннями типу *ваггабізм*, *мадхалізм* та ін.), не можна ігнорувати того факту, що віровчення цього витлумачення ісламу загалом орієнтується на класичний суннізм, хоча й інтерпретує окремі доктрини зовсім в іншому річищі, ніж представники традиціоналізму. Такий підхід відображено й у низці друкованих видань, опублікованих Духовним управлінням мусульман України.

Цілком природнім є той факт, що майже вся література ДУМУ (так само, як і інших мусульманських видань в Україні) друкується російською мовою (за винятком арабської та мов національних меншин – татарської, турецької, узбецької та ін.). Лише нещодавно одне з новостворених духовних управлінь (ДУМУ «Умма») розпочало випуск газети українською. По-перше, саме російська тривалий час була мовою міжнаціональних відносин – чимало вихідців з арабських країн, навчаючись у навчальних закладах СРСР, а, згодом, незалежної України, опанували саме російську. По-друге, переважна кількість мусульманських громад зосереджена на Сході та Півдні України, де у побутовій сфері домінує російська мова. І хоча в останні роки з'явилися певні тенденції до «українізації ісламу», викликані необхідністю прозелітизму, прагненням створити позитивний образ мусульман, неможливістю навчання у деяких ВНЗ без знання державної мови, появою все більшої кількості нових мусульман серед українців та іншими факторами, кількість україномовних публікацій в мусульманському середовищі досі незначна. Для прикладу: популярна збірка «Сорок хадісів ан-Нававі», перекладена автором та видана у Єгипті в 2006 році<sup>329</sup>, досі залишається єдиним (!) перекладом частини Сунни українською мовою, виконаним з арабського оригіналу.

Вагомим досягненням видавництва «аль-Іршад» є видрук низки важливих документів, пов'язаних із суннітським віровченням. У 2009 році вийшов друком коментований російськомовний переклад 'Акиди Абу Джа'фара ат-Тахаві (843/853 – 935 рр.), важливого історико-релігійного документу.<sup>330</sup> У примітках автори перекладу розглянули чимало важливих доктринальних питань, зокрема й полеміку навколо розуміння атрибутів (*сифат*) Бога. Актуальними практичними текстами можна вважати два «Мухтасари» (араб. «скорочений виклад», «конспект») з мусульманського права, *мазгабів* Абу Ханіфи<sup>331</sup> та аш-Шафі'ї.<sup>332</sup> Авторство обох книг належить уже згаданому 'Абд Аллагу аль-Гаррарі, який проголошується

<sup>329</sup> Сорок хадісів ан-Нававі [Текст] / [передмова, пер. з араб. та коментарі М. Якубовича]. — Олександрія: Джамі'а Табіліг аль-Іслям, 2006. — 32 с.

<sup>330</sup> Аль-'Акыда ат-Тахауийя [Текст]. — К. : Аль-Иршад, 2009. — 32 с.

<sup>331</sup> Аль-Харрарий, Абдуллах. Мухтасар. Учебное пособие, обеспечивающее необходимыми знаниями по Исламу (по учению имама Абу Ханифы). — К. : Аль-Иршад, 2009. — 80 с.

<sup>332</sup> Аль-Харрарий, Абдуллах. Мухтасар. Учебное пособие, обеспечивающее необходимыми знаниями по Исламу (согласно правовой школе Имама аш-Шафи'ий). — К. : Аль-Иршад, 2009. — 68 с.

*муршидом тарікату*.<sup>333</sup> Таким чином, автори ідентифікують школу аль-Гаррарі як напрям суфізму.

Серед інших текстів, де розкривається зміст мусульманського віровчення, ДУМУ опублікувало й переклад книги під назвою «Вероубеждение мусульман».<sup>334</sup> Як свідчить напис на титульній сторінці, супроводжуваний печаткою та підписом, текст «затверджено» до друку факультетом основ віри (*усул аль-дін*) університету «Аль-Азгар». Серед інших питань, аргументується легальність практики молитви до пророків та «святих» (*аулійя*), відвідування могил.<sup>335</sup> Наводяться докази й на користь т.зв. «дозволених нововведень», зокрема святкування дня народження Пророка (*маулід*).<sup>336</sup> Нагадаємо, саме у цих питаннях виявляється головне протиріччя між *хабашистами* й традиціоналістами (*салафійя*). Дієслово *істаува* із айату «Милостивий утвердився на троні» (Коран, 20:5) витлумачується алегорично – як «володарювати», в той час як *салафіти* апелюють до буквальних значень «вивищився» та «піднісся»<sup>337</sup> й наголошують, що розуміння того, як саме це відбувається (*кайфійя*) взагалі непідвладне людському розуму. Таким чином, праця «Вероубеждение мусульман» скерована, в першу чергу, на правильне, з точки зору авторів, розуміння дискусійних питань та спростування традиціоналістичного витлумачення релігійних доктрин ісламу. Отже, документ має полемічний характер.

На дискусію з традиціоналістами скеровано й інший текст, а саме «Краткое толкование письма имама ибн 'Асакира».<sup>338</sup> У коментарях до цього віроповчального документу, створеного Фахр ад-Діном ібн 'Асакіром (пом. 1223 р.), розкривається доктрина єдиногобожжя (*таухід*) у витлумаченні аш'аритської теологічної школи. Як свідчать історичні документи, ібн 'Асакір чимало полемізував із сирійськими ханбалітами<sup>339</sup>, а тому його спадщина залишається актуальною для дискусій із сучасними традиціоналістами. Цікаво зауважити, що класичний релігійний термін *ас-саяф ас-саліх* («праведні попередники», тобто перші покоління мусульман, *саяфі*) у документі перекладено як «саяфіти»<sup>340</sup> – можливо, для того, щоб протиставити «салафітам»-традиціоналістам віровчення, віднесене до ранньомусульманської громади.

<sup>333</sup> Цит. праця. — С. 5, 6.

<sup>334</sup> Вероубеждение мусульман [Текст]. — К. : Аль-Иршад, 2008. — 36 с.

<sup>335</sup> Цит. праця. — С. 9-14.

<sup>336</sup> Цит. праця. — С. 16.

<sup>337</sup> Тафсір аль-Муйассар [Текст]. — Медіна : Муджамма' Малік Фагд лі-т-Тіба' аль-Мусахф аш-Шаріф, 2008. — С. 312.

<sup>338</sup> Краткое толкование письма имама ибн 'Асакира [Текст]. — К. : Аль-Иршад, 2010. — 37 с.

<sup>339</sup> Macdonald D. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory [Текст] / D. Macdonald. — New York : Read Books, 2007. — P. 273 (reprint).

<sup>340</sup> Краткое толкование письма имама ибн 'Асакира [Текст]. — К. : Аль-Иршад, 2010. — С. 33.

У авторському тексті, виданому «Аль-Іршад», викладається специфічне бачення мусульманської релігійної освіти. Критично розглядаються сучасні російські переклади Корану (виконані, стверджують автори, «немусульманами» або «недостатньо освіченими в галузі теології Ісламу мусульманами»<sup>341</sup>). Підкреслюється важливість коментарю (*tafsir*), хоча жодних конкретних посилань на «правильні» витлумачення Корану автори не наводять<sup>342</sup>. Цікаво, що прикладом «неправдивих» вчених слугують «фарисеї» та «книжники» (*sic!*), які ведуть аморальний спосіб життя та спотворюють істину<sup>343</sup>. Важко зрозуміти, чому автори-мусульмани посилаються на християнську релігійну традицію.

Осуд авторів викликає «сектантська» література, до якої, на їхню думку, належать книжки «ваххабізма, так называемого «фундаментализма» (или последователей экстремиста Сайида Кутуба), ахмадия и так далее»<sup>344</sup>. Загалом книга «Знание о Боге» майже цілком присвячена проблемі витлумачення Божественних атрибутів (*ас-сифат*) та вміщує чимало аш'аритських поглядів. Таким чином, теологічна дискусія у цій книзі також спрямована на полеміку із традиціоналістами. Лише частина книги (наприклад, невеликий текст під назвою «Ісус, мир йому, в ісламі»<sup>345</sup>), орієнтована на немусульман.

Серед інших публікацій ДУМУ вирізняються тексти полемічного змісту, спрямованих, зокрема, проти традиціоналізму. Кілька видань витримав документ під назвою «Заблуждение ваххабитов», у зміст якого включено антиваггабітське послання Ахмада Дахляна (1812 – 1884 рр.) – муфтія Мекки в часи турецького правління в Хіджазі (захід Аравійського півострова).<sup>346</sup>

Ширшу мету переслідує інше видання – «Предостережение от трех заблудших сект» де, окрім *ваггабітів*, об'єктом критики став рух «Братів-мусульман» (*Іхван аль-Муслімін*) та «Ісламська партія звільнення» (*Хізб ат-Тахрір аль-Іслямі*)<sup>347</sup>. Осуд авторів викликають не лише «неправильні», з їхньої точки зору, витлумачення ісламського віровчення, а й поширена серед радикальних угруповань практика *такфіру* («звинувачення в невір'ї»).

Література, яку публікує та поширює ДУМ України, спирається, з одного боку, на класичний суннізм в його аш'аритських витлумаченнях, а, з іншого – на суфійське вчення школи 'Абд Аллага аль-Гаррарі (1910 – 2008 рр.). Як свідчить наш огляд, головними питаннями, які хвилюють авторів згаданої релігійної адміністрації, є збереження вірності релігійним доктринам

<sup>341</sup> Знание о Боге [Текст]. — К. : Аль-Иршад, 2009. — С. 8.

<sup>342</sup> Цит. праця. — С. 9.

<sup>343</sup> Цит. праця. — С. 10.

<sup>344</sup> Там само.

<sup>345</sup> Цит. праця. — С. 55-58.

<sup>346</sup> Заблуждение ваххабитов [Текст]. — К.: Аль-Иршад, 2009. — 36 с.

<sup>347</sup> Предостережение от трех заблудших течений [Текст]. — К.: Аль-Иршад, 2009. — 24 с.

та полеміка із опонентами, зокрема представниками традиціоналізму. Середньовічні джерела автори намагаються подавати в тих інтерпретаціях, які протиставляються салафізму та іншим рухам «екстремістського» (на думку полемістів) характеру. Виступаючи на різних конференціях, представники ДУМУ наголошують на толерантності мусульманського віровчення, позиціонуючи себе як мейнстрім суннізму. Варто наголосити, що актуальні політичні питання відіграють у текстах, опублікованих «Аль-Іршад» другорядну роль – тут відсутня поширена серед багатьох мусульманських організацій оцінка геополітики, не зустрічається й пропаганда специфічних суспільних проектів на кшталт нео-халіфату чи «фікгу меншин». Таким чином, ДУМУ позиціонує себе як «духовний» центр, протиставляючи ісламське віровчення у витлумаченні аль-Гаррарі «сектантським» релігійним та релігійно-політичним рухам, наголошуючи, в першу чергу, на культурних, етичних та доктринальних особливостях ісламу.

Дещо за іншим принципом будується видавнича діяльність Всеукраїнської асоціації громадських організацій «Альраїд», у межах якої функціонує видавництво «Ансар Фаундейшн». Будуючись на принципах, відмінних від консервативних «духовних управлінь», «Альраїд» швидко перетворився на одну із найактивніших мусульманських організацій України. Цьому сприяла розбудова мечетей, численні соціальні проекти, заходи, спрямовані на покращення іміджу ісламу в очах українців, запуск кількох тематичних веб-сайтів, видавнича діяльність та інші вагомні здобутки Асоціації.

Як ми вже відзначали в іншому дослідженні, «Альраїд» активно використовує спадщину реформаторського традиціоналізму, зокрема «глобального муфтія» (за виразом Б. Граф)<sup>348</sup> Йусуфа аль-Карадаві (нар. 1926).<sup>349</sup> У деяких публікаціях діяльність Асоціації розглядається у зв'язку із доктриною *васатійя* («поміркованість»), розвинутою представниками сучасного покоління «Братів-мусульман».<sup>350</sup> Утім, доктринальна складова, відображена в публікаціях «Арраїду», має набагато ширший обрій. Одна з електронних публікацій на сайті «Іслам для всіх», присвячена темі *мазгабів*, містить чимало посилань на класиків традиціоналізму, зокрема ібн Таймійю (1263-1328 рр.).<sup>351</sup> На сторінках газети «Альраїд» зустрічається чимало статей, де мусульманське віровчення подається в інтерпретаціях, близьких до суннітського традиціоналізму. Засуджуються будь-які нововведення у

<sup>348</sup> The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi [Текст] / [Ed. by. B. Graf, J. Skovgaard-Petersen]. — New York : Columbia University Press, 2009. — 256 p.

<sup>349</sup> Yakubovych M. Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images [Текст] / M. Yakubovych // Religion, State and Society. — 2010. — No. 38. — P. 294.

<sup>350</sup> Munster A. Islamisation in Eastern Europe — a case study of Arraid in Ukraine [Електронний ресурс]. — Режим доступу: [http://www.islaminstitut.de/uploads/media/Engl\\_Ukraine.pdf](http://www.islaminstitut.de/uploads/media/Engl_Ukraine.pdf).

<sup>351</sup> Мазхабы в исламе [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.islamua.net/admin/modules/books/data/mazhabi.pdf>.

релігію, а головний пріоритет (у спірних питаннях, де відсутня одностайна думка) віддається найбільш відомим суннітським вченим. Один із авторів, голова кримської школи хафізів Сейран Аріфов, наголошує на тому, що не можна ставити поряд із думкою великих вчених – «Абу Ханіфи, Маліка, Шафії та ібн Ханбала, а також Шатибі, ібн Раджаба, ібн Касіра, ібн Хаджра, Нававі, Бухарі чи Мусліма, Газалі чи Ібн Таймійї – висловлювання тих, хто їх не гідний».<sup>352</sup>

Видавництво «Ансар Фаундейшн» надрукувало й чимало популярної літератури, орієнтованої, в першу чергу, на немусульман – «Прямой путь к Богу» А.Полосіна, «Что должен знать каждый об исламе и мусульманах» С.Ханіф, «Общее представление об исламе» А.Ат-Тантауві тощо. На відміну від ДУМ України, яке акцентує увагу на середньовічних першоджерелах, «Альраїд» видруковує літературу популярного й просвітницького змісту. Такою є, наприклад, книга Б.Самбо та М.Абдо «Коран и его тафсир», яка слугує свого роду вступом до вивчення Корану й вміщує доступний для загалу коментар до деяких сур.<sup>353</sup> Варто згадати й російський переклад «200 хадісів», укладених еміратським вченим 'Абд ар-Рахімом аль-Фагімом.<sup>354</sup> Надзвичайно цінною можна вважати й перекладену працю єгипетського мислителя Мухаммада аль-Газалі (1917-1996 рр.) «Моральність мусульманина».<sup>355</sup>

Значну увагу Асоціація акцентує на суспільно-політичних проблемах мусульман. Практично кожна публікація газети «Альраїд» містить чимало статей, де висловлюється підтримка палестинцям, засуджується агресія західних держав проти Іраку та Афганістану, наголошується на необхідності згуртованості мусульман перед викликами сучасності. Таким чином, мусульмани закликаються до активної участі у суспільних справах, пропагується стійка політична позиція, орієнтована на захист власної ідентичності в умовах проживання в не-мусульманських суспільствах. Постійна участь у міжрелігійних заходах, співпраця з іншими мусульманськими організаціями (наприклад, з ДУМ Криму) дозволяє розглядати «Альраїд» як суспільно відкриту організацію, що пропагує бачення ісламу як надійної основи для усіх сфер суспільного життя. На відміну від ДУМ України, яке зосереджує увагу на доктринальних розбіжностях, «Альраїд» у своїх публікаціях орієнтується на розбудову соціальної доктрини ісламу, а тому прагне розглядати мусульманське віровчення у максимально широкому контексті, враховуючи й місцеві традиції.

<sup>352</sup> Арифов С. Нововведения. Из основ понимания религии / С. Арифов // Арраид. — Август 2010. — № 7-8 (133). — С. 8.

<sup>353</sup> Самбо Б., Абдо М. Коран и его тафсир / Б. Самбо, М. Абдо. — К.: Ансар Фаундейшн, 2007. — 219 с.

<sup>354</sup> 200 хадисов. — К.: Ансар Фаундейшн, 2002. — 202 с.

<sup>355</sup> Аль-Газали М. Нравственность мусульманина / М. Аль-Газали. — К.: Ансар Фаундейшн, 2004. — 364 с.

Від початку 2000-х років в Україні розпочала активну діяльність «Ісламська партія визволення» (*Хізб ат-Тахрір аль-Іслямі* – далі ХТ), створена в 1953 році палестинським релігійним діячем Такі ад-Діном ан-Набгані (1909-1977 рр.).<sup>356</sup> Закликаючи мусульман до розбудови єдино-правильної, за переконанням представників ХТІ, системи правління (халіфату), представники організації вважають за необхідне реалізацію норм ісламу в публічному просторі, орієнтуючись на традиціоналістичне витлумачення суннізму. Поширюючи свої погляди, в першу чергу, серед мусульман Криму, пов'язані з ХТІ кола видруковують періодичне видання (газета «Відродження»), проводять численні публічні заходи (у вигляді публічних лекцій та конференцій).<sup>357</sup> Представники ХТІ постійно наголошують на тому, що свою боротьбу за створення халіфату провадять виключно мирними методами, не вдаючись до насильства та орієнтуючись лише на поширення ідеологічних доктрин.<sup>358</sup>

Матеріали, які з'являються на шпальтах газети «Відродження» (російською та кримськотатарською мовами), можна умовно поділити на дві групи. Перші – висвітлення ритуально-правових та етичних питань, важливих для мусульман. Другі – матеріали історичного та соціально-політичного характеру, які демонструють, за переконанням ХТІ, актуальні проблеми мусульманського світу, вирішити які може виключно халіфат. Зауважимо, що спадщина середньовічного ісламу (цитована, зокрема, у виданнях інших організацій), присутня в публікаціях ХТІ набагато рідше. Позиціонуючи іслам як засіб боротьби з демократією та капіталізмом, першоджерела ісламського віровчення (Коран, Сунна), витлумачуються ХТІ в суспільно-політичному контексті.

Цитуючи, наприклад, 193 аят сури «Корова» (у наведеному в тексті перекладі Е.Кулієва: «Сражайтесь с ними, пока не исчезнет искушение и пока религия целиком не будет посвящена Аллаху. Но если они прекратят, то враждовать следует только с беззаконниками»), автори однієї зі статей пишуть, що започаткування Пророком Мухаммадом держави в Медині «було третім періодом, який передбачав звільнення людей від поклоніння людям задля поклоніння Господу світів. Звертаючи свій погляд на світ, він бажав, щоб усі народи світу мали блаженство під законодавством Ісламу, тобто зробити так, щоб усі люди підкорились та поклонились Всевишньому Аллаху.... Сьогодні Хізб ут-Тахрір, йдучи за методом Пророка (с.а.с), веде ідеологічну та політичну боротьбу в усіх куточках світу».<sup>359</sup> Проблема

<sup>356</sup> Див. про нього в одному з найновіших досліджень: 'Альван, Гішам. Такі ад-Дін ан-Набгані ад-да'їя аль-хіляфа аль-іслямія. — Бейрут : Дар аль-Амір лі-Сакафа уа ль-'Улум, 2009. — 304 с.

<sup>357</sup> Temnenko Z. Islam and Hizb ut-Tahrir's activities in Crimea, Ukraine [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.caei.com.ar/es/programas/cei/41.pdf](http://www.caei.com.ar/es/programas/cei/41.pdf).

<sup>358</sup> Інтерв'ю с Фазылом Амзаевым // Возрождение. — 2009. — № 19. — С. 1, 2, 8.

<sup>359</sup> Ремзы Кызы Лутфие. Сегодняшний день принадлежит тебе... // Возрождение. — 2010. — № 32. — С. 7.

національної ідентичності, актуальна для багатьох етносів, які сповідують іслам, вирішується представниками ХТІ однозначно на користь ідентичності релігійної. Щасливе майбутнє Криму – це лише повноцінне втілення у життя норм *шарі'а*, а найкращий історичний період розвитку – перебування у складі репрезентованого Османською імперією халіфату.<sup>360</sup> Відзначимо також, що один із веб-сайтів ХТІ має ще й україномовну версію.<sup>361</sup>

Неважко помітити, що в цілому представники ХТІ орієнтуються на класичну суспільну доктрину суннітського традиціоналізму, ототожнюючи повноту буття ісламу з публічною реалізацією норм *шарі'а* та розглядаючи у політичному контексті категорію «багатобожжя» (ісламська держава як «звільнення людей від поклоніння людям задля поклоніння Господу світів»). Проголошуючи себе чи не єдиною в ісламському світі силою, яка спроможна відновити халіфат у його «правильному», на їхню думку, розумінні, ХТІ активно протидіє секуляризму та звертає першочергову увагу на буття ісламу в не-мусульманських суспільствах. Значна увага акцентується на гендерних питаннях, функціонує чимало програм, присвячених захисту прав жінок, у тому числі й від «негативів» українського законодавства. «Немає різниці в тому, хто це – чоловік чи жінка. Захищати ісламські цінності та любити Аллаха більше за все в цьому світі – сенс існування справжнього мусульманина».<sup>362</sup> Чимало матеріалів стосуються проблеми носіння мусульманками *хіджабу* та, відповідно, негативної реакції з боку не-ісламського оточення. У серпні 2010 року пов'язана з ХТІ Ліга мусульманок «Ансара» навіть організувала соцдослідження, з'ясувавши, що більша частина мусульманської молоді не може вільно здійснювати обов'язкову молитву (*салат, намаз*) в навчальних закладах Криму.<sup>363</sup> Таким чином, члени ХТІ закликають мусульман до захисту своїх конституційних прав, ще раз підкреслюючи принципово ненасильницькі методи боротьби.

Не можна оминати увагою той факт, що діяльність ХТІ викликає негативну реакцію у представників ДУМ Криму. Другорядна роль національних (кримськотатарських) традицій, активна суспільна позиція, гостра критика співпраці з «демократичною» владою та інша специфіка «проповіді» (*дау'ва*) членів Хізбу призводить до численних взаємозвинувачень та конфліктів на рівні місцевих громад. У липні 2010 року Рада Духовного управління мусульман Криму заборонила «поширення на території мечетей та молитовних будинків будь-яких друкованих та цифрових носіїв інформації без погодження з Муфтіятom»<sup>364</sup>, намагаючись

<sup>360</sup> Эмирусейнов Решат. Национальная идея крымских татар // Возрождение. — 2010. — № 33. — С. 4.

<sup>361</sup> <http://hizb.org.ua>.

<sup>362</sup> Интервью. Лига мусульманок «Ансара» // Возрождение. — 2010. — № 32. — С. 5.

<sup>363</sup> Зудиева Лутфие. Ислам и Украина. Механизмы взаимодействия: проблемы и перспективы // Возрождение. — 2010. — № 32. — С. 6.

<sup>364</sup> Заседание Совета имамов Духовного управления мусульман Крыма [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.qirimmuftiyat.org.ua/index.php?>

протидіяти, серед іншого, представникам салафізму та ХТІ. На початку серпня 2010 року Меджліс Криму оприлюднив постанову «Про діяльність партії Хізб-ут-Тахрір та інших радикальних організацій та сект і її згубні наслідки для кримсько-татарського народу»<sup>365</sup>, закликавши місцеві громади перешкоджати активності ХТІ.

Звісно, жодне дослідження не зможе охопити усіх доктринальних ресурсів, представлених в українському ісламі. Чимало літератури, головню пов'язаної з обрядовими аспектами ісламу, поширює Духовне управління мусульман Криму. Праці доктринального характеру розповсюджені серед автономних громад традиціоналістичного напрямку. Своє періодичне видання заснував створений у 2007 році «Київський муфтіят» (журнал «Украина и Исламский мир»), чимдалі нові матеріали з'являються на сайті шиїтського центру «Бейт аз-Загра».<sup>366</sup> Доволі багато джерел поширюється арабською мовою, зокрема серед представників діаспори та мусульман інших національностей, які здобули релігійну освіту. Не можна не врахувати й того факту, що розвиток інформаційних технологій уможливило доступ віруючих до широкого корпусу мусульманської літератури, незалежно від волі лідерів конкретних громад чи «духовних управлінь».

Проведений нами огляд текстів, на які посилаються представники різних мусульманських організацій в Україні, засвідчив зростання кількості полемічної літератури, спрямованої, в першу чергу, проти інших витлумачень ісламу. Так, наприклад, Духовне управління мусульман Криму неодноразово виступало проти ДУМ України, звинувачуючи його лідерів у поширенні *хабашизму*.<sup>367</sup> ДУМ України, зі свого боку, опонує суннітському традиціоналізму, що й відображено у численних виданнях. Тож Україна перетворилася на арену доктринальної боротьби між різними інтерпретаціями суннітського ісламу. З кожним роком диспути між представниками релігійних громад стають все більш «фаховими», активно використовується спадщина Середньовіччя та напрацювання сучасних релігійних діячів – як із близькосхідних країн, так і з середовища європейських мусульман. Визріла необхідність появи нових мусульманських освітніх інституцій в Україні, орієнтованих на ґрунтовне вивчення, переклад та популяризацію тих джерел, які становлять цілісну основу суннізму, а не обмежуються пропагандою одного *мазгабу*, однієї теологічної школи чи розуміння ісламу одним етносом.

---

option=com\_content&view=article&id=304%3A2010-08-04-08-39-23&catid=1&Itemid=30&lang=ru.

<sup>365</sup> Меджліс закликав мусульманські громади України активно протидіяти Хізб-ут-Тахрір [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/other\\_confessions/islam/37160/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/other_confessions/islam/37160/).

<sup>366</sup> <http://baitalzahra.org/>.

<sup>367</sup> Муфтіят Крима решительно борется с распространением «деструктивной секты» — хабашизма [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nr2.ru/crimea/216788.html>.



Досить важливим процесом є поява нових пріоритетів у деяких мусульманських організацій в Україні. Сутність цих орієнтирів полягає у формуванні серед мусульман активної соціально-політичної позиції, заохочення боротьби за свої права, намагання захистити мусульманську ідентичність через повноцінне відбиття норм релігійного закону в сфері суспільного життя. Враховуючи складність деяких аспектів буття ісламу в секуляризованих країнах, інтерпретація класичних першоджерел повинна сприяти розвитку свідомості віруючих, які зберігатимуть класичні ціннісні орієнтири ісламу навіть в умовах сучасності.

Утім, деякі інтерпретатори ісламу в Україні намагаються не стільки займатися релігійним просвітництвом та боротьбою з ісламофобією, скільки довести «істинність» лише своєї організації та лише свого розуміння суспільної значимості ісламу, розглядаючи вчення своїх опонентів як щось «іноземне» й «нетрадиційне». Парадоксально, але відносини між окремими мусульманськими організаціями в Україні залишаються більш напруженими, ніж, наприклад, стосунки з представниками інших віросповідань. Якщо мусульманські організації не стануть на шлях діалогу (який повинен відбуватись на паритетній основі та визнанні, в першу чергу, спільних для усіх мусульман Корану й Сунни, а не на безапеляційному «наслідуванні» (*таклід*) особистих суджень сучасних апологетів), розкол між різними витлумаченнями суннітського ісламу в Україні були лише посилюватись.

## **5. Стереотипізація ісламу. Ісламофобія як феномен масової свідомості**

Стереотипні форми складають значну частину проблематики досліджень відносин між «християнським Заходом» та «мусульманським Сходом». Подібна увага дослідників обумовлюється визнанням ролі стереотипів у погіршенні відносин між цивілізаціями та релігійними системами. Зокрема, питання впливу політичних конфліктів на формування стереотипних образів ісламу порушується у працях М.Батунського, Л.Гатагової, А.Малашенка.<sup>368</sup> Проблема медіатизації стереотипів розробляється у працях П.Александрова, З.Гакаєва, С. Кусової-Чухо,

---

<sup>368</sup> Див.: Батунский М.А. Россия и ислам. Соч. в 3-х тт. / М. А. Батунский. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — Т. II. — 256 с.; Гатагова Л. Между страхом и ненавистью: исламофобия в России / Л. Гатагова // Родина. — 2006. — № 6. — С. 27-31; Малашенко А. Каким нам видится ислам / А. Малашенко // Россия в глобальной политике. — 2006. — Т.4, № 5. — С. 116-129.

В.Слінчук, Х.Ях'я.<sup>369</sup> Серед вітчизняних розвідок, присвячених проблематиці етнорелігійних стереотипів – праці С.Аледінової, О.Галенка, І.Дзюби.<sup>370</sup>

Сьогодні ми можемо спостерігати стереотипізацію ісламу, принаймні, у двох сферах: по-перше, у науковому дискурсі, деформованому ідеологічними та вузько-політичними конотаціями у сприйнятті ісламу; по-друге, у мас-медійному дискурсі, для якого характерним є поверхове й упереджене опрацювання ісламської тематики, що спричиняє помилкове тлумачення окремих постулатів та понять ісламу.

Найчастіше стереотипіювання відбувається на рівні оціночних кліше, які впливають на аксіологічну побудову ісламського наративу і поляризують сприйняття навіть зовні нейтральних текстів. Такими кліше є словосполучення «ісламський екстремізм», «ісламський тероризм», «ісламський фундаменталізм», «радикальний ісламізм» тощо. Найчастіше вони є результатом політичних спекуляцій для виправдання цілей вторгнення в ісламські країни. Це – гасла, які досить активно поширюються у глобалізованому інформаційному середовищі внаслідок некритичного засвоєння буденною свідомістю, яка зазвичай віддає перевагу спрощеним оціночним схемам замість безпосереднього досвіду опрацювання автентичних текстів. Некоректність наведених кліше полягає у штучному поєднанні інрелевантних понять, що призводить до ототожнення ісламу із засудженою ним традицією тероризму.<sup>371</sup> Циркуючи у текстах – від наукових до мас-медійних – вони створюють стереотипне уявлення про нібито природну налаштованість ісламу та мусульман на насильство та агресію. При цьому виникає «порочне коло»: мас-медійним твердженням про

<sup>369</sup> Гакаев З.Ж. Этнические стереотипы в прессе (на примере освещения конфликта в Чечне): дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук: 07.00.07 / З.Ж. Гакаев. — М., 2003 — 221 с.; Кусова-Чуха С. Перед лицом кавказской национальности. Ксенофобия на телеэкране и газетных полосах / С.Кусова-Чуха // Журналистика и медиарынок. — 2004. — № 6. — [Электронный ресурс]. - Режим доступа к журн. : [http://www.library.cjes.ru/online/?a=con&b\\_id=544](http://www.library.cjes.ru/online/?a=con&b_id=544); Слінчук В.В. Мовностилістичні засоби творення гендерних образів молоді (за матеріалами друкованих мас-медіа): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.08 / В.В. Слінчук / Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. Ін-т журналістики. — К., 2006. — 20 с.; Яхья Х. Ислам проклинает террор / Х. Яхья. — Астана: Культура Паблишинг. — 2002. — 105 с.

<sup>370</sup> Аледінова С.Н. Исламський чинник у Криму // Актуальні питання масової комунікації. — вип. 3. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=book.index&book=31>; Галенко О.І. Тягар стереотипів / О.І. Галенко [Електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: [www.cidct.org.ua/uk/publications/Panchuk/10.html](http://www.cidct.org.ua/uk/publications/Panchuk/10.html); Дзюба І. Між культурою і політикою / Нац. ун-т «Києво-Могилян. Акад.», Центр європ. гуманіт. досліджень / І. Дзюба ; [ред. М. Петровський]. — К. : Сфера, 1998. — 372, [1] с. — (Бібліотека журналу «Дух і літера» / Редкол.: М. Рябчук та ін.).

<sup>371</sup> Тероризм тлумачиться мусульманами як фасад (шкода), що йде врозріз із вченням ісламу.

ісламський екстремізм легітимності надають ствердні наукові оцінки даного явища, які, своєю чергою, запозичують негативні словосполучення щодо ісламу з буденного дискурсу. У зв'язку з цим, безумовно позитивним моментом є прийнята Урядом Великої Британії ухвала називати ісламський тероризм «антиісламською діяльністю», а ісламських фанатиків – людьми, які «займаються антиісламською діяльністю»<sup>372</sup>. Аналогічну пропозицію Президента Чеченської Республіки Рамзана Кадірова підтримав на зустрічі із главами північнокавказьких республік і мусульманських духовних лідерів у серпні 2009 року Президент Росії Д.Медведев, який закликав викоринити вираз «ісламський терорист». Утім, усталені некоректні словосполучення продовжують побутувати у медіасередовищі, а відтак зберігаються і у масовій свідомості, що може свідчити про ригідність і навіть резистентність ісламських стереотипів.

Як важливий чинник етнізації релігії і, відповідно, виникнення етнорелігійних стереотипів, слід зазначити «культурницький» підхід до релігійних форм, характерний для останніх радянських років. Суспільно-політичні дискусії другої половини 1980-х років розгорталися навколо співвідношення культури й моральних постулатів із релігійними доктринами. Останньою генерацією homo soveticus релігія сприймалась як одна із заборонених культурних форм. Через національну історію і культуру закладались уявлення про релігійні імперативи, дійсні і в нинішній час. Означений зв'язок і породив те, що не автентична віра, а історико-культурні форми, невіддільні від національного контексту, стали надійним засобом верифікації релігійної ідентичності. Усе, що на думку М.А.Жеребят'єва, уґрунтовувалось «архетипічними та археологічними реліктами» народу, сприймалося і сприймається як істинне, релігійне, поза яким – сфера бездуховного, псевдорелігійного.<sup>373</sup>

У контексті стереотипізації ісламу окремим пунктом стоїть ісламофобія – комплекс негативних стереотипних уявлень із послабленим когнітивним компонентом і підсиленою афективною складовою.

Термін «ісламофобія» почали широко застосовувати після публікації в 1997 році британським дослідницьким центром Runnymede Trust доповіді «Ісламофобія – виклик для всіх», де у вигляді характерних формул зображення ісламу в ЗМІ були наведені найбільш поширені стереотипи: ісламська культура є відсталою, статичною, ворожою до інакомислення, фундаменталістською, агресивною.

Ісламофобія є різновидом ксенофобії, яка виникає у масовій свідомості під впливом бінарної опозиції «Свій / Чужий», що спричиняє полярні оцінки

<sup>372</sup> Див.: Гудзик К. Церкви світу / К. Гудзик // День. — 2008. — № 11.

<sup>373</sup> Жеребят'єв М.А. Российское общество и СМИ: формирование образа религии (взгляд социолога) : Материалы семинара «Свобода совести в правовом государстве: юридический и информационный аспекты» (Суздаль, 19-22 апреля 2000 г.) [электронный ресурс] / М.А.Жеребят'єв. — Режим доступа к тексту : <http://www.rlinfo.ru/projects/suzdal>.

своєї та зовнішньої етнорелігійних груп. Спектр суспільних реакцій, викликаних ісламофобією, коливається від проявів неприхованої агресії до критики й зневажливого ставлення щодо мусульман у мас-медіа та повсякденному спілкуванні.

Термін «ісламофобія» інтегрує, принаймні, два різновиди страхів, які недиференційовано постають у масовій свідомості – «страх перед ісламом» і «страх перед ісламізмом» (ісламізм – сукупність напрямів застосування гасел ісламу в спекулятивних цілях). При цьому друга фобія, внаслідок некоректних і певною мірою непрофесійних виступів журналістів та політиків, постійно каталізує в глобальному інформаційному середовищі першу фобію. Адже зчеплення таких смислообразів, як «іслам» та «тероризм», «іслам» та «насильство», «іслам» та «війна» є досить поширеним у медіаполітичній сфері.

Активізації ісламофобії<sup>374</sup> на всіх рівнях соціальної ієрархії сприяв соціокультурний клімат пострадянських країн. Суспільство, яке тривалий час не дотримувалося релігійних норм як у світогляді, так і в побуті, недовірливо і навіть вороже ставилося до тих, хто здійснював релігійні практики. Тим більше, що носії релігії були «іншими» за етнічною ознакою. Певною мірою тут далася взнаки радянська традиція переміщення акцентів з «релігійних пережитків» на національну приналежність. На нашу думку, ісламського спрямування ксенофобія набула саме тому, що мусульмани були зовнішньою етнорелігійною групою. А саме – в полі напруженості між ін- та аутгрупами, що, до того ж, є контактними, відбувається найбільш активне стереотипотворення, яке ґрунтується на відповідних забобонах<sup>375</sup>. Серед соціально-політичних чинників ісламофобії варто назвати репатріацію кримських татар і пов'язані з нею земельні проблеми на півострові. І хоча кримські татари складають спільноту, організовану швидше за принципом етнічної, а не релігійної приналежності, іслам як провідний чинник ідентичності, розглядається не лише його носіями, але й немусульманським оточенням. Інтерв'ю з лідерами кримсько-татарського народу, матеріали Інтернет-форумів дають змогу переконатися, що за останнє десятиліття іслам став однією з найважливіших тем публічної дискусії у кримсько-татарському суспільстві. Зокрема, це можна пояснити тим, що візії кримсько-татарської політичної еліти щодо майбуття півострова значною мірою ґрунтуються на образі «колишнього Криму», значне місце в якому посідав іслам.

<sup>374</sup> Страх – негативна соціальна емоція – поглинає здатність індивідів до осмислення реалій і спирається на факти лише у тій мірі і в тих випадках, в яких вони його виправдовують і підтримують.

<sup>375</sup> «Внутрішня» ксенофобія невіддільна від «зовнішньої». Але, приміром, антиамериканізм принципово відрізняється від ісламофобії. Американців не бояться, їхні побутові стереотипи намагаються наслідувати, їм заздрають. Дослідники вважають, що в такий спосіб реалізується національний комплекс неповноцінності.

Часто вживаним прийомом стереотипотворення тут є так зване «наклеювання ярликів» («В Україні теж є своє потенційне Косово» (Українська правда. — 2008. — 20 лютого); «У Криму може бути друга Чечня» (Газета по-українськи. — 2007. — 17 грудня)), яке скеровує процес оцінювання подій масовою свідомістю шляхом апелювання до прецедентних фактів та явищ. Ярлик, як засіб дискредитації окремої людини чи цілої етнорелігійної групи, діє за допомогою спрощеної дефініції, яка наголошує на одній характерній ознаці. Ця ознака нівелює багатогранність поняття, звужує його зміст, програмує певне сприйняття. «Сюжети нинішніх інформаційних вкидань витримано здебільшого в єдиній тональності, — зазначає М. Семена, — це хроніка процесу поглиблення протиріч між «слов'янським і татарським населенням», з огляду на «неабияке поширення радикальних ісламістських течій у Криму», «розквіт у Криму вахабізму», «перманентні акції протесту кримських татар», «сприяння з боку кримських татар розміщенню баз чеченських терористів», «безвладдя на півострові» тощо». <sup>376</sup> Таким чином, у масову свідомість наполегливо втілюється уявлення про нібито непримиренні етнічні та релігійні суперечності між слов'янською більшістю півострова і кримськими татарами, що є інваріантною основою для формування конфліктогенних стереотипів про кримський іслам.

Непрямыми, але досить впливовими чинниками ісламофобії в Україні є медіапрезентація чеченської війни російськими та проросійськими ЗМІ, расистська інтерпретація подій 11 вересня у США та інших терактів, штучно пов'язаних з ісламом.

Власне, у світовому медійному «порядку денному» тема ісламофобії по-справжньому затвердилась після терактів 11 вересня, що викликали поступову ревізію відносин США й ісламського світу. Саудівська преса того часу відзначала «люті нападки США на Королівство через можливу присутність прихильників «Аль-Каїди» й обвинувачення у фінансуванні тероризму». Формула ісламофобії була втілена у несправедливих переслідуваннях мусульман, в яких ісламська світова громада, доводячи свою непричетність до терактів, звинувачувала Захід.

Офіційний український медіадискурс стосовно оцінки подій 11 вересня є відлунням загальноновизнаної у глобалізованому західному медіасередовищі американської версії висвітлення теракту. Дана версія розглядається вітчизняними медіа як результат офіційного консенсусу щодо подій. Приміром, видання «День» публікує точку зору Річарда Н.Хааса — колишнього директора відділу стратегічного планування держдепартаменту США, який, у дусі лозунгів адміністрації Дж. Буша, закликає «сприяти розвитку демократії», «позбавити тероризм законності», «розрізнявати існуючих і потенційних терористів, існуючих терористів потрібно зупиняти

---

<sup>376</sup> Див.: Семена М. Френсіс Фукуяма і кримський інформаційний простір / М. Семена // Кримські студії. — 2007. — № 1-2. — С. 28-36.

раніше, ніж вони встигнуть щось скоїти».<sup>377</sup> Щодо місцезнаходження «потенційних терористів», то тут экс-директор не має жодних сумнів: «Ірак виробляє нове покоління досвідчених терористів так само, як це відбувалось в Афганістані два десятки років тому».<sup>378</sup> Цілком очевидно, що відправною точкою для оприлюднення американського бачення світу після «чорного вівторка» стає негативний ісламський стереотип. Він виконує роль легітимної платформи для розпочатих США бойових дій проти Афганістану.

Вітчизняний медіадискурс навколо ісламського стереотипу вибудовується також із застосуванням кліше з радянського періоду – «моджахеди», «душмани». Його прецедентність обумовлюється досвідом знайомства із так званим «гніздом тероризму» – Афганістаном. У медіа знов з'являються спогади воїнів-афганців, які аналізують специфіку ведення війни у цій країні, трапляються навіть нотки співчуття «багатостраждальному народові». І хоча дії Радянського Союзу розцінюються як стратегічна поразка, як помилкове намагання вирішити «невоєнні проблеми» воєнними засобами, це «когнітивне правило» не спрацьовує у випадку з оцінкою американських бойових операцій.

Медійний стереотип виявляється сильнішим за особистий досвід. І тому в медіа домінують твердження, співзвучні пафосу офіційної версії: «США, підтримані союзниками, прийняли виклик, і війна почалася. Війна незвичайна – найпотужніша в світі коаліція держав воює не з державою, а зі специфічним явищем, названим міжнародним тероризмом, і з тими, хто йому сприяє».<sup>379</sup>

Громадський інтерес до особи терориста № 1 Усами бен Ладена та його найманців у різних країнах спричиняється до публікації вітчизняними медіа цілої низки життєписів терористів. Настанова на сприйняття «патріарха тероризму» ґрунтується досить щільним когнітивним базисом, утвореним прецедентами історії та їх психоаналітичним тлумаченням. Реципієнт сприймає бен Ладена в контексті цілого сонму тиранів зі світовим ім'ям – Калігули, Чингісхану, Івана Грозного, Гітлера, Сталіна, Саддама Хусейна.

В тиражованих медіа «типових» історіях рекрутів «Аль-Каїди» виокремлюються принаймні два полярні стереотипи «ісламського смертника». Стереотип, поширений до подій 11 вересня: «юнак або підліток без роботи, без освіти, без перспектив і надій на майбутнє, спокушений обіцянками негайно опинитись в обіймах райських дів, якщо зафіксує кілька брусків з динамітом навколо своєї талії і натисне кнопку...».<sup>380</sup> Він активно підтримувався візуальним рядом – шаржованими зображеннями терористів з упізнаванною ісламською атрибутикою. Після «чорного вівторка» у

<sup>377</sup> Хаас Р.Н. Перегляд тероризму й антитерористичної діяльності / Р.Н.Хаас // День. — 2006. — № 136.

<sup>378</sup> Там само.

<sup>379</sup> Поляков Л. Військовий вимір антитерористичної операції // ДТ. — 2001. — № 40.

<sup>380</sup> Шредер Р. Архітектор // ДТ. — 2002. — № 12.

глобалізованому світі іронічно-зневажливе ставлення до терористів поступово зникає. З огляду на розмах і підготовленість операції, ЗМК підвищують їхній соціальний статус. Смертник постає як особа привілейованого походження, із достойною освітою й високим інтелектом.

Річниця сумнозвісних подій 11 вересня у виданні «Дзеркало тижня» позначена таким «сприйняттям» ісламського світу: «...Першими від імені ісламу «заговорили» терористи. Вони запропонували своє бачення початку розмови, втіливши давнє невротичне бачення американської культури... Хто сказав перше слово – так і лишилось за кадром... Та це й неважливо для сценарію, хто сказав – сам ісламський світ або хтось постарався від його імені. І до останнього часу цілком гуманне співтовариство дійсно іншими очима подивилося на ісламський світ і навіть не стільки на світ, скільки на іслам і на фігуру мусульманина. Подивилося злякано й агресивно. Воно відчуло, що не варто чекати якихось «незаперечних доказів» мусульманської участі (а хто ж ще?). І якщо є хоч найменша можливість того, що новий Карабас-Барабас звив гніздо в одній із ісламських країн, то хай там усе перетвориться на попіл - можливо потраплять у страховисько».<sup>381</sup>

Тут ми спостерігаємо жорсткий, безкомпромісний когнітивний процес, у результаті якого сенс ще одного явища входить до картини світу, яка історично склалась, і стає її елементом, «позначеним» уже наявним у цій картині сенсом. Отже, розроблена система стереотипів дає «надійні» оціночні критерії для конвеційно-автоматичного сприйняття своїх та інокультурних явищ. Саме тому стереотипи перешкоджають діалогові культур і позбавляють ідею комунікаційного консенсусу позитивної перспективи.

Таким чином, специфіка медіадискурсу, утвореного вітчизняними ЗМК стосовно подій 11 вересня і актуальних у цьому контексті складних етнорелігійних питань, певною мірою обумовлювалась чинником стереотипізації. По-перше, не можна не визнати, що на спосіб висвітлення реалій впливали офіційні американські авто- та гетеростереотипи, установочний елемент яких мав чітко виражену конфліктогенну спрямованість. Досить згадати запропонований читачам «Дня» проект «Синдикат». У конформності американській позиції можна також дорікнути електронним ЗМІ. За свідченням експерта з питань ЗМІ й PR С.Дацюка, телеканали, які висвітлювали теракт, дуже легко «піддавались» тим значенням і змісту, які їм пропонували ЗМІ Америки та Європи. Симптоматично, що після подій 11 вересня із відповідними повідомленнями в ефір вийшли всього два канали «Інтер» та ICTV, після початку бойових дій Америки проти Афганістану до них долучився «1+1». Інші канали поводитися так, нібито нічого не сталося.

По-друге, медійна картина світу, яка утворювалась вітчизняними медіа після «чорного вівторка», опосередковувалась також стереотипами, які

<sup>381</sup> Щоткіна К. Проект «Чужий-11», чи Про що мовчить ісламський світ? // ДТ. — 2002. — № 35.

інверсували реальність, містили однобічні негативні оцінки внаслідок недостатньої обізнаності журналістів в етнорелігійних питаннях.

По-третє, у вітчизняному медіадискурсі з'являлися також позитивні уявлення щодо ісламу, які, щоправда, сусідили із негативними стереотипами, появу яких у позитивних контекстах можна пояснити вкоріненістю етнорелігійних стереотипів у сфері колективного безсвідомого, дією генетичної пам'яті всупереч контролюючій функції свідомості. Так, у статті В.Бондаренко «Хорошу релігію придумали індуси» представлено цілком позитивний погляд на релігію як на соціальний інститут із гуманістичним потенціалом. Як парадоксальне, проте вмотивоване впливовою на той час настановою, постає у тексті таке твердження: «Галіби оголосили Америці джихад, американці, перехрестившись, відповіли тим самим...».<sup>382</sup> Воно віддзеркалює ті конотативні значення, які виникли у суспільстві внаслідок інтеграції релігії із політикою, релігії із насильством. Маємо випадок, коли конотації поглинають денотативне значення, що спричиняє активізацію стереотипу, його вплив на когнітивну активність журналіста.

Соціальні функції стереотипів, які опосередковували мас-медійне висвітлення, а відтак і сприйняття масовою свідомістю подій «чорного вівторка» значною мірою відповідають уявленням Г.Теджфела, які він висловив щодо стереотипів ще на початку 80-х років. Йдеться про функції:

- пояснення існуючих відносин між групами, в тому числі й пошуку причин складних і трагічних соціальних подій;
- виправдання існуючих міжгрупових відносин, приміром дій, які чиняться або плануються стосовно зовнішніх груп.<sup>383</sup>

На нашу думку, до означених функцій слід додати ще одну – адаптаційну функцію стереотипізації, спрямовану на масову свідомість, яка була шокована незвичайністю і жорстокістю подій і поза дією прецедентних формальних та змістовних елементів нездатна була сприймати те, що відбувається. Адаптаційний потенціал мали виявлені нами у тогочасному медіадискурсі стереотипні уявлення про «змову сильних світу цього», «зіткнення християнського та ісламського світів», «зіткнення цивілізацій», «всесвітньої анархії», «плоди глобалізації». Крім останнього, всі наведені уявлення містять архетипічний складник, який, власне, й адаптує масову свідомість до нового, що викликає шок.

Актуалізуючи протистояння «Схід – Захід», ЗМК інверсують конститутивні для ісламу поняття. Найчастіше це відбувається із поняттям джихад<sup>384</sup>, який у світовому медійному контексті ототожнюється з тероризмом, що проголошується як природний атрибут ісламського світу.

<sup>382</sup> Бондаренко В. Хорошу релігію придумали індуси // ДТ. — 2002. — № 4.

<sup>383</sup> Tajfel H., Fignent C., Billig M., Bundy R. Social categorization and intergroup behaviour // *Europ. J. Of Soc. Psychol.* — 1971. — № 1. — P. 149-177.

<sup>384</sup> Комунікатори нехтують етимологією поняття, яке означає «сумлінність» на шляху до Бога.



Медіатизація тероризму відбувається шляхом вибудовування комунікаційного простору зі стереотипів, згідно з якими ісламській релігії активно приписуються уявлення про «священну війну». Наведемо декілька прикладів. У статті «Кавказький джихад-99»<sup>385</sup> зустрічаємо такий вислів: «...очевидно, що сили, які протистоять федеральній владі на Північному Кавказі, свою основну ставку роблять на іслам, намагаючись представити свої дії як джихад, тобто війну з невірними». Співзвучною є думка відомого православного публіциста О.Кураєва: «У християнстві та ісламі існують різні концепції священної війни. Якщо в християнстві священна війна може бути тільки оборонною, то з погляду ісламу вища мета війни – це поширення ідей Корану по всьому світові, в тому ж числі й бойовими засобами» (BBC Russian. com).

На сайті News ru.com у рубриці «Теорія тероризму» знаходимо таке зауваження: «Специфіка ісламського тероризму багато в чому визначається особливостями ісламу як релігії. Коран проповідує мир серед «тих, хто увірував» (тобто мусульман), припускає мирне співіснування з невірними, але виправдовує винищення останніх, якщо вони виступають „ворогами Аллаха й мусульман”».

Таким чином, етнорелігійна аутгрупа категоризується як «Інший», що за значущими атрибутами протистоїть інгрупі. І справа тут «не в реальних якостях об'єкту стереотипізації, – зазначає Т.Рябова, характеризуючи процес вибудовування образу «Іншого», – а в загальних закономірностях конструювання своїх та Чужих».<sup>386</sup> Ще більше загострює проблему І.Кон: «Соціальна природа етнічних стереотипів і реальні відносини етнічних груп залишаються в тіні. Упередження виявляється чимось позаісторичним і навряд чи взагалі переборним».<sup>387</sup> Межі категорії «ісламський світ», за допомогою якої локалізується та ідентифікується «Інший», досить широкі, і це спрощує процедуру його гомогенізації.

Носії ісламської релігії сприймаються як гомеоморфні в усіх аспектах їхньої життєдіяльності. Саме в цьому виявляється така ознака стереотипу, як узагальнений, генералізований зміст, що, з точки зору економії когнітивних зусиль при сприйнятті іншої культури, є позитивним моментом. Водночас подібна гомогенізація неодмінно супроводжується редуцією в сприйнятті народів, що сповідають іслам. Вона є підґрунтям для поширення будь-яких одиничних досвідних чи позадосвідних уявлень на всіх носіїв даного віросповідання.

<sup>385</sup> Богомоллов А. Кавказький джихад-99 // ДТ. — 1999. — № 38.

<sup>386</sup> Рябова Т.Б. Стереотипы и стереотипизация как проблема гендерных исследований / Т.Б. Рябова // Личность. Культура. Общество. — 2003. — Т.V. — Вып.1-2 (15-16). — С. 120-139.

<sup>387</sup> Кон И.С. Социологическая психология: избранные психологические труды / И.С. Кон — М. : Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 1999. — 560 с. — (Серия «Психологи отечества»).

У масову свідомість наполегливо втілюється думка про цілісність і однорідність «ісламського світу». Часто він постає навіть не як узагальнюючий образ, а як персоніфікація всього злого, ворожого й жорстокого у світі. «Так само, як не розділити комунізм, ленінсько-сталінські репресії і дикість та жорстокість, з якими було знищено десятки мільйонів людей, – пише В.Каспрук у статті «На межі», – неможливо нині провести межу між ісламом та терористичним екстремістським рухом, уособлюваним і очолюваним „Аль-Каїдою”».<sup>388</sup> У твердженні експлікується негативна установка, яка виявляється самодостатньою, адже когнітивний складник стереотипного уявлення тут повністю ігнорується, а на перший план висувається «соціальна емоція».

Побудова категоріального простору з концептів, які відбивають соціально обумовлені експектації суб'єктів стереотипізації, є встановленням владних відносин над «Іншим», який приречений на мовчання. Йому може бути дозволено говорити тільки у межах панівного медіадискурсу, згідно з тими концептами, якими він характеризується. У даному випадку, категоріальна модель Іншого складається з концептів «джихад» (як наступальна війна за віру), «фанатизм», «мракобісся», «екстремізм», «фундаменталізм», «тероризм» (семантичний ряд узято з дискурсу вітчизняних та російських ЗМК).

У медіасередовищі з'являються похідні від даного стереотипу семантичні конструкції, які в непрямий спосіб вказують на причетність ісламу до означених звинувачень: «джихад проти незалежної преси»; «газовий джихад Ю.Тимошенко»; «нафтовий джихад»; «кінострічка компанії Walt Disney „Джихадисти в раю”»; «споживацький джихад», «Бушу від святої Русі – великий джихад». Доречно тут пригадати слова Дж.Франкла: «Руйнівна, викривлена сторона «людської природи», яку ми придушуємо в самих собі, зберігає свій вплив у житті «інших», роблячи їх тим самим не тільки нижчими за «нас», але й небезпечними для нас, для нашої культури, раси, релігії тощо».<sup>389</sup>

Отже, стереотипізація аутгрупи здійснюється як вид «символічного насильства» над нею. Голосу «Іншого» протистоїть потужний бастион стереотипів, які чинять «консервуючий» вплив на масову свідомість. Знання, яке існує в диспозиції «Ми – Вони», твердне, оскільки містить не тільки когнітивні компоненти, але й соціально обумовлені установки, які інтегруються у свідомість з дитинства.

В онтогенезі стереотип може привласнюватись індивідом поза врахуванням історичного контексту й незалежно від реального досвіду особистого спілкування із представниками того або іншого етносу. Саме тому не завжди виправдовує себе «контактна гіпотеза», згідно з якою

<sup>388</sup> Каспрук В. На межі. // ДТ. – 2007. - № 28.

<sup>389</sup> Франкл Дж. Неизведанное Я / Дж. Франкл ; [пер. с англ. И.Е.Киселевой]. — М. : Прогресс, 1998. — 246 с. — (Б-ка зарубежной психологии).

стереотипи руйнуються при отриманні інформації від іншої групи при позитивному міжперсональному контакті.

Для функціонування стереотипів масової свідомості характерно також посилення їхньої статичності в періоди політичної, соціокультурної чи економічної дестабілізації суспільства. Окрім того, на думку Г.Теджфела, «соціальні стереотипи стають більш виразними («вимовними») і ворожими, коли виникає соціальна напруженість між групами».<sup>390</sup> З'являється «хибне коло»: глобалізація тероризму (до 800-2000 терактів на рік), прояви якого в західному медіадискурсі неодмінно пов'язуються з ісламом, посилює ригідність стереотипів та обумовлює нездатність масової свідомості до сприйняття нової інформації.

При погіршенні міжнаціональних відносин етнорелігійні стереотипи здобувають негативний афективний заряд, спостерігається зростання неадекватності й спрощеності їхнього когнітивного змісту, що, в свою чергу, сприяє втіленню установок у реальну поведінку (карикатурний скандал). Управлінню стереотипами перешкоджають і такі ініційовані Заходом ситуації міжрелігійної напруженості, як карикатурний скандал чи висловлювання Папи Римського Бенедикта XVI щодо ісламу. За таких умов носії стереотипів втрачають здатність сприймати об'єктивну фактографічну інформацію.

«Інший» у панівному медіадискурсі сприймається як той, що має постійно виправдовуватися, йому атрибутуються нехарактерні семантичні конструкції.

Відомий ісламський дослідник Харун Ях'я у своїй роботі «Іслам проклинає терор» так висловлюється проти некоректного використання поняття «джихад»: «Застосування поняття джихаду стосовно до будь-яких форм насильства, спрямованих проти ні в чому невинних людей, тобто для описання терору, є великою несправедливістю й викривленням істини».<sup>391</sup>

Можна наводити ще велику кількість спроб спростувати причетність ісламу до тероризму. Втім, в опосередкованій стереотипами соціальної перцепції реакція Іншого завжди виглядає як асиметрична.

Більше того, голос «Іншого» моделюється у ЗМК згідно зі стереотипними уявленнями, які складають умовно-рефлекторну конфігурацію автокультури, що обумовлює когнітивні та поведінкові процеси її носіїв. «Подання когось як «ворога» підкидає журналістам велику кількість політичних/етичних дилем», – слушно зазначає у книзі «Журналістська етика» Р.Кібл і ставить одне з найболючіших для медійної етики питань: «Якою мірою у домінуючому дискурсі медіа араби/фундаменталісти/терористи замінили комуністів на місці нових «ворогів» західної цивілізації?».<sup>392</sup>

<sup>390</sup> Tajfel H. Social identity and intergroup relations. — Cambridge, Paris, 1982. — 423 p.

<sup>391</sup> Див.: Ях'я Х. Ислам проклинает террор / Х. Ях'я. — Астана. : Культура Паблишинг. — 2002. — 105 с.

<sup>392</sup> Див.: Кібл Р. Журналістська етика / Р. Кібл. — К.: б.в., 2007. — 188 с.

Праця Р.Кібла була написана до сумнозвісних подій 11 вересня, втім, постановка питання вражає своє актуальністю і водночас оприявнює більш давнє, аніж за відліком з «чорного вівторка», коріння медіатизації ісламського стереотипу. На думку Р.Кібла, відправною точкою для глобальної медійної легітимізації ісламського ворога стало падіння Берлінської стіни у 1989 році. Відтак стереотип ісламської загрози обумовлював погляд на всі події східного світу. «Зміцнення влади аятол в Ірані, посилення руху Талібан в Афганістані, збільшення влади президента Каддафі у Лівії, поширення партизанських вояків радикальної організації Хезболла на півдні Лівану та зростання впливу саудівського терориста, «бога війни» Усами бен Ладена» – усе це розглядалося ЗМК як локальні прояви глобальної ісламської агресії, спрямованої на Захід. Стереотип персоніфікувався у негативних героях голлівудських кінострічок, де злодіями неодмінно ставали уродженці Сходу, які втілювали жадібність, інтелектуальну недалекість та агресивність.

Антиісламські кліше, що, на думку медіа-критиків Е.Саїда та Р.Кабані, «глибоко в'їлися у домінуюче західне сприйняття світу», сприяли демонізації особи іракського лідера Саддама Хусейна, який змальовувався у західних медіа як «багдадський м'ясник», «новий Гітлер», «порочний варвар», «божевільний із манією величі». Зазначимо, що подібні конотації є ознакою семіотичного механізму расизму.

У сфері етнічної психології відомою є думка дослідників Г.Солдатової, Н.Лебедевої, в якій постає характерна для соціальної взаємодії закономірність: чим більш сприятливими є уявлення людини про власну етнічну належність, тим терпиміше вона ставиться до інших етносів і тим менш схематизованими й однозначними стають її уявлення про «чужих». «Позитивну етнічну ідентичність варто вважати основним конструктом, що сприяє збереженню ін- та міжгрупової гармонії, а також – позитивного особистісного самовідчуття», – зазначає Н.Лебедева.<sup>393</sup> Втім, у міжетнічній взаємодії, яка відбувається сьогодні у глобалізованому інформаційному середовищі, каталізується впливом медіа-повідомлень та опосередковується соціально замовленими стереотипами, очевидними є інші закономірності.

Так, американській нації, яка розвивається на ґрунті позитивної етнічної ідентичності, ніщо не заважає вибудовувати негативний інверсований «східний стереотип», що стосується населення країн, так чи інакше причетних до світового тероризму. І навпаки, відсутність чітко окресленого, у деталях розробленого українського автостереотипу не веде до агресивної соціальної політики стосовно інших держав. Як бачимо, трансляція міжетнічних відносин у медійну площину позбавляє їх природних форм розвитку. Вона спотворює комунікацію між етнічними групами, узвичаєну на до-медійній стадії існування людства. Факти деструктивного

<sup>393</sup> Лебедева Н. М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию : учеб. пособие / Н. М. Лебедева. — М. : «Ключ-С», 1999. — 224 с.

впливу ЗМІ на процес міжетнічної комунікації мають усвідомлюватися й нейтралізуватися на рівні офіційної медіаполітики.

Характерно, що найбільш часто стереотипи, які мають етноконфліктогенну спрямованість, зустрічаються у розділах кримінальної хроніки, в матеріалах, які порушують теми тероризму й міграції. Вони утворюються шляхом вибіркового увиразнення журналістами етнічної належності героїв кримінальних сюжетів. Мається на увазі вказування на національність злочинців-неукраїнців, що об'єктивно сприяє формуванню негативних стереотипних уявлень щодо «Інших» у масовій свідомості представників етнічної більшості. Таким чином, медійна категоризація соціальних явищ супроводжується етнізацією, коли проблеми, що лежать у політичній чи соціальній площині, розглядаються журналістами в контексті етнічних процесів. Досить часто в контексті криміналітету медіа також вибірково увиразнюють релігійну належність злочинців.

Етнічність, яка транслюється медіа до масової свідомості шляхом стереотипізації, може як інтегрувати, так і дезінтегрувати поліетнічне населення. Навіть одна публікація може викликати наростання напруженості й ворожості між проживаючими разом представниками різних етнічних груп («Перепоховання у Бахчисараї пороку кримсько-татарського діяча є профашистською акцією?» (Media.com.ua); «Кримські татари заблокували центр Сімферополя» (Газета по-українськи. — 2006. — № 48); «Курортників лякає „татарський фактор”» (Кримська правда. — 2008. — № 60).

Медійна стереотипізація відбувається шляхом поєднання етнонімів із негативними оціночними судженнями, що надає їм конфліктної спрямованості. Йдеться про часто вживані в мас-медіа сполучення «чеченські бандити», «чеченські бойовики», «афганські терористи» й безглузді з точки зору етнографії вирази «особи кавказької національності», «особи мусульманської національності», що, як правило, також з'являються в негативних або зневажливих контекстах.

Стереотипи активно вживаються у воєнному медіадискурсі, адже міжетнічні конфлікти й воєнні дії є каталізатором мовного вираження упереджень та установок, що існують у масовій свідомості. Через невелику кількість альтернативно орієнтованих джерел інформації при створенні новин про воєнні дії ЗМІ надають інформацію «з перших рук». Водночас саме медіа надають перші характеристики подій, які згодом можуть стати еталонними, пропонують ярлики для різних ситуацій та явищ дійсності, застосування яких може стати нормативним у журналістській практиці. Наприклад, бомбардування Югославії в 2000 р. в офіційному дискурсі та дискурсі преси називалися «запобіганням гуманітарної катастрофи», війна в Чеченській республіці – «антитерористичною операцією», «наведенням конституційного порядку». Розробляючи професійні орієнтири для журналістів, які висвітлюють збройні конфлікти, З.Ж.Гакаєв вказує на необхідність дотримання правил, що допоможуть уникнути формування інверсованих стереотипних уявлень щодо подій. Зокрема, він рекомендує

подавати інформацію про людей, залучених у конфлікт, як про індивідуумів, а не як про представників груп.<sup>394</sup>

Однією з типових форм трансляції негативних етнічних стереотипів й упереджених повсякденних типізацій Є.Хабенська називає медіатизацію уявлень, що стосуються узагальнення рис «національного» характеру або «культурних» особливостей способу життя й поведінки представників різних етнокультурних груп.<sup>395</sup> Перші і певною мірою другі у ряді випадків служать фактором формування ксенофобії, негативних міжетнічних установок у масовій свідомості, сприяють загостренню взаємодії етнічної більшості із представниками іноетнічних груп.

Характерно, що формування у медіа ксенофобських установок найчастіше не є ознакою відповідної позиції конкретного медіа чи журналіста зокрема. Воно також не є наслідком державної медіаполітики. Адже інтолерантні висловлювання трапляються у цілком нейтральних текстах, що свідчить не про певний конфліктогенний намір, а про етнологічну некомпетентність та професійну некоректність журналістів.

Селективну типізацію соціальних об'єктів за етнічними ознаками можна пояснити також впливом примордіалістського тлумачення етносу, яке стало традиційним, оскільки тривалий час визначало підвалини національної політики Радянської держави. Принаймні, схожої точки зору дотримується Т.А. ван Дейк.<sup>396</sup> Він вважає, що «властивості окремих осіб і подій приймаються за властивості всіх членів даної етнічної групи або всіх етнічно маркованих соціальних ситуацій» внаслідок перекрученого розуміння природи етнічності. «Примордіалізмом просякнута буденна свідомість людей», – пише С.Г.Кара-Мурза.<sup>397</sup> А відтак даний підхід імпліцитно впливає і на спосіб сприйняття та інтерпретації етнічних та псевдоетнічних сюжетів у журналістських повідомленнях.

Псевдоетнічність виявляється в увиразненні етнічної належності негативно позначених персонажів або ситуацій у мас-медійному дискурсі («У США студент з Єгипту, заарештований разом з іншим учнем цього ж коледжу за підозрою у тероризмі, визнаний сьогодні винним») (Главред. — 2008. — 18 червня).

<sup>394</sup> Гакаев З.Ж. Этнические стереотипы в прессе (на примере освещения конфликта в Чечне): дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук: 07.00.07 / З.Ж. Гакаев. — М., 2003 — 221 с.

<sup>395</sup> Хабенская Е.О. Этнические стереотипы и ксенофобия в СМИ (по материалам мониторинга прессы столичного региона) [Электронный ресурс] / Е. О. Хабенская // Дневник Алтайской школы полит. исслед. — Барнаул, 2005. — № 21. — Режим доступа к тексту : <http://ashpi.asu.ru/studies/2005/hbnskja.html>

<sup>396</sup> Див.: Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация / Т.А. ван Дейк ; [пер. с англ. яз. ; ред. В.И. Герасимова ; вступ. ст. Ю.Н. Караулова, В.В. Петрова]. — М. : Прогресс, 1989. — 312 с.

<sup>397</sup> Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием / С. Кара-Мурза. — М.: Эксмо. — 2005. — 832 с.

Таким чином, через низьку безпосередню контактність з різними етносами індивіди отримують відповідну інформацію тільки через ЗМК (так зване бачення інших народів «через об'єктив»), що абсолютизує їхнє значення у створенні, розповсюдженні та підтримці певних етнорелігійних стереотипів. Важливим завданням у сфері соціальної взаємодії і масово-комунікаційної практики у цьому зв'язку має стати виявлення генетичних та соціально-технологічних витоків етнорелігійних стереотипів, особливо тих, що мають негативні індекси, та керування ними шляхом здійснення відповідних когнітивних процедур. Йдеться, перш за все, про ті етнічні ауто- та гетеростереотипи, генезис яких піддається ретроспективному огляду. Цим твердженням ми приєднуємось до думки О.Галенка, який пов'язує появу окремих етнічних автостереотипів не з архаїчною міфологією, а з більш пізніми, соціально усвідомлюваними процесами національної консолідації.<sup>398</sup> Адаже в умовах глобалізаційних та інтеграційних процесів, які торкаються усіх шарів культури, особливо значущим стає самовизначення традиції.

Вміння побачити «Інших», зрозуміти їх мову є одним із істотних напрямків суспільної етики інформаційного майбуття. Саме тому гуманітарній експертизі мають бути піддані як цілеспрямована медіаполітика на рівні держави та окремих ЗМК, так і спосіб висвітлення етнорелігійної проблематики, обумовлений професійною некомпетентністю.

## **6. Інформаційна складова гуманітарної безпеки України в контексті світових ісламських процесів**

Інформаційна цивілізація кардинально змінила коло комунікацій людини. Міжособистісна і групова комунікація поступилася в свій час комунікації організаційній, а тепер – вже домінує зовнішня комунікація. Її можливості, її вплив став не тільки глобальним, а й безмежним, точніше, вселенським. І усвідомлення цього стало сьогодні всезагальним. Ми, звичайно, розуміємо інформаційну цивілізацію як суспільство, в якому все більше робочого і вільного часу витрачається на виробництво та споживання інформації. Відтак церква і є, напевно, найдавнішою організацією, яка весь час свого існування займалася виробництвом і розповсюдженням інформації – переважно релігійної. Адаже їй іманентні всі аспекти і можливості інформаційного суспільства. Тому в інформаційній цивілізації, котра формується, релігії, релігійним організаціям віднайдеться гідне місце.

Демократизація суспільства і лібералізація інформаційно-комунікативного простору України зробили його прозорим для функціонування організацій релігійного спрямування різної орієнтації. Дуже

<sup>398</sup> Галенко О.І. Тягар стереотипів / О.І. Галенко [електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: [www.cidct.org.ua/uk/publications/Panchuk/10.html](http://www.cidct.org.ua/uk/publications/Panchuk/10.html).

вільно почувуються тут транснаціональні релігійні структури, які мають величезні ресурси, досвід, найсучасніші технічні засоби, в тому числі супутникове телебачення та Інтернет-мережі. І в українському Інтернет-просторі домінують церкви, що мають центри за кордоном. Відтак, можна зробити висновок, що в українському релігійному інформаційно-комунікативному просторі зовнішні комунікації багаторазово перевершують внутрішні. Держава, звісно, контролює у межах своїх можливостей і законодавства інформаційні потоки з-за кордону. Але релігійну інформацію контролювати, можливо, найважче за будь-яку іншу. Навіть за радянських часів єдина можлива інформація, несанкціонована державою і не контрольована КІРС, – то була релігійна.

У системі зовнішнього інформаційного впливу на релігійне інформаційно-комунікативне поле України все відчутніше проявляє себе ісламська складова. Проте механізм поширення інформації про іслам має суттєві відмінності від, скажімо, поширення інформації про християнство.

Відносна прозорість кордонів, особливо з країнами СНД, і нестерпний потяг мешканців Азії та Африки до багатого і комфортного життя в Європі призвели до швидкого зростання чисельності мусульман в Україні, в тому числі тих, хто перебуває тут нелегально. Як відмічає дослідник ісламських процесів в Україні М.Кирюшко, «невідома навіть точна кількість мусульман у країні. Існують лише уможливлені приблизні оцінки: від явно заниженої цифри, що складає біля 300 тисяч осіб, і до безгрунтовно завищеної в 2 млн. Складними, як і раніше, залишаються проблеми пошуку українськими мусульманами моделі свого життя в українському суспільстві, збереження своєї релігійної і культурної ідентичності в інорелігійному соціокультурному середовищі».<sup>399</sup> Можна твердити, що на час проведення соціологічних досліджень «Мусульмани в сучасному українському суспільстві» (2004 р.), покликаних відобразити базові параметри мусульманської спільноти в сучасному українському суспільстві, частка мусульман в Україні складала приблизно 1-2% (але цей відсоток не лишається незмінним). Варто також відмітити, що переважна більшість, точніше 84,72 % опитаних мусульман, віднесли себе до глибоко віруючих.<sup>400</sup>

Абсолютна більшість (90,15 %) опитаних являються громадянами України. «За національною ознакою серед респондентів виявилось 61,29 % кримських татар, 10,67 % волзьких татар, 9,51 % українців, 7,13 % росіян, 2,89 % азербайджанців, 2,55 % арабів, 1,53 % лезгинів, 1,19 % дагестанців» тощо, 9,34% опитаних не забажали назвати свою національність. Характерно, що українці з вкупі з росіянами (16,64 %) складають другу за обсягом етнічну групу в українському ісламі після кримських татар. Відтак, можна висувати

<sup>399</sup> Кирюшко Николай. Мусульмане в современном украинском обществе (Социологическое исследование). - Современное религиоведение. - Выпуск 100. - 11 мая 2005 года (рос.). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.upelsinka.com>

<sup>400</sup> Там само.



про частку в 10-13 % іноземців із дальнього зарубіжжя серед мусульман в Україні. А якщо до них додати представників інших народів колишнього СРСР (азербайджанців, лезгинів, дагестанців, чеченців та ін.), то цей відсоток сягне більше двадцяти.<sup>401</sup>

Окремо слід вести мову про *«проблеми пошуку українськими мусульманами моделі свого життя в українському суспільстві, збереження своєї релігійної і культурної ідентичності в інорелігійному соціокультурному середовищі»*. Поява компактних поселень татар в Криму, переселення в Україну мусульман з ортодоксальних арабських країн створили певну напругу в їх взаємовідносинах із слов'янським християнським оточенням. Ісламська громада спирається на авторитет Корану в суспільному житті і, на відміну від християнської, має сильний імунітет щодо зовнішнього інформаційно-комунікативного впливу глобалізованої іудео-християнської цивілізації і сучасного секулярного суспільства.

Ієрархію своїх життєвих орієнтацій, ранг їх пріоритетності респонденти визначили наступним чином: те, що людина перш за все повинна турбуватися про свою сім'ю, вважають — 31,79 %, передусім мусить служити суспільству — 22,30 %, в першу чергу, має турбуватися про себе, про свої особисті інтереси — 22,10 %. Служіння державі на перше місце поставили 17,30 % респондентів. Думку про те, що особа передусім повинна служити Аллаху підтримали 11,21 % серед тих, хто відповів на питання анкети, 1,53 % вважали, що «служити потрібно релігії», а 6,96 % не відповіли на це питання.<sup>402</sup> Однак, потребує уточнення, якому саме суспільству прагнуть служити мусульмани України, і яку саме модель держави вони вибирають за взірець. І відповіді на ці питання, як правило, не співпадають з баченням інших громадян України.

Думки мусульман щодо розповсюдження ісламу в Україні мали таку палітру відповідей: 16,52 % респондентів вважають за необхідне поширювати знання про іслам через різні засоби масової інформації; 15,59 % відзначили необхідність для цього мечетей та ісламських культурних центрів; 15,21 % — недільних шкіл для дорослих і дітей; близьке за кількістю число опитаних вказали на підготовку ісламських кадрів (13,55 %) і об'єднання існуючих в країні духовних центрів мусульман з утворенням загальноукраїнського муфтіяту (10,43 %).<sup>403</sup>

Система джерел інформації сучасного віруючого мусульманина суттєво відрізняється від звичної для інших релігійних громад України. Ще більш різноманітними і орієнтованими на різнобарвні ідеологічні зовнішні канали інформації є інтереси невіруючої людини. А їх, за даними різних досліджень в Україні, від 40 до 50 відсотків.

Також було з'ясовано, що 27 % респондентів не заперечують проти насильницьких дій до немусульман, а 8,15 % опитаних мусульман взагалі допускають можливість застосування сили і здійснення терористичних актів.

<sup>401</sup> Там само.

<sup>402</sup> Там само.

<sup>403</sup> Там саме.

Події останнього десятиліття засвідчили – достатньо декілька десятків терористів, щоб зруйнувати суспільний спокій у великій країні. Хоча, будемо об'єктивні – невідомо, яку б відповідь на таке саме питання дали православні або греко-католицькі віряни.

Дослідження показало, що майже третина мусульман орієнтується в особистому політичному виборі на думку своєї релігійної громади (30,05 %). І цей відсоток є істотно вищим, у порівнянні з відповідним показником щодо християнських громад. Визначальний вплив телебачення, радіо, преси відмітили 16,98 %, а визначальний вплив близьких, родичів, знайомих, друзів – 11,71 % респондентів. Для глибоко віруючої людини послідовно релігійний характер мають такі судження: «Живу під впливом віри в Аллаха і Його правоти всюди і у всьому».

На загал ґрунтовне вивчення соціологічного матеріалу дозволило досліднику М.Кирюшко зробити такий висновок: пріоритетними для опитаних мусульман України є стосунки з мусульманськими країнами, віросповідна спільність виявляється переважаючою цінністю для значної частини віруючих.<sup>404</sup>

І тут варто знов повернутися до питання про вплив інформаційних потоків на свідомість, поведінку, комунікації мусульман в умовах складних глобальних трансформацій. Нещодавно, знаний і авторитетний політичний аналітик З.Бжезинський, оцінюючи наслідки таких трансформацій, зазначав: «Світ змінюється. Домінування Заходу, яке тривало 500 років, закінчується. В останні 50 років Азія, Африка і Південна Америка стали політично свідомими. У Китаї відбулися великі зміни, подібне очікує на Індію, Індонезію, Бразилію. Настане нова ера». На його думку, за межами Європи домінує фрустрація, невдоволення, відчуття несправедливості: «Європа і Америка за основу свого історичного дискурсу взяли демократію, свободу і прогрес. На інших континентах ідентичність спирається на пам'ять про колоніалізм, неволю і розплату».<sup>405</sup> Мусульмани (в тому числі і в Україні) якраз і є тими представниками *інших континентів*, чия ідентичність спирається на пам'ять про колоніалізм, неволю і розплату. Для татар Криму надто пам'ятним є і примусове переселення в Середню Азію.

Існуючі релігії, багато у чому пов'язані з традиційними суспільними інститутами, традиційними цінностями и традиційним світоглядом в цілому, втягуючись разом із ними у вир світових трансформацій, безумовно, вимушені реагувати на процеси глобалізації. Перед ними постають «важкі» питання: «Що відбудеться з релігійними організаціями в епоху глобалізації?», «Як трансформується сама релігія в глобалізованому світі?», «Чи може релігія впливати на напрям глобалізаційних процесів, на характер їх протікання?», «Як процеси міграції, що притаманні глобальній цивілізації, вплинуть на взаємостосунки релігій?».

<sup>404</sup> Там само.

<sup>405</sup> Бжезинский, Збигнев. У России нет выбора, кроме дружбы с Западом / Збигнев Бжезинский // «Дело», 6 червня, 2010 року.

Іслам створив свій варіант глобалізації. Він протиставив американському розповсюдженню демократії і вільного ринку, проникненню, товарів і американізованої культури, іноземних банків і транс-національних корпорацій – динамічне поширення ісламського способу життя, завдяки міграції мусульман на територію християнських країн, закоріненню мусульманських діаспор на територіях, облаштованих немусульманами.<sup>406</sup>

Водночас, аналіз ісламського віровчення та практики його поширення показує, що певні ознаки глобалізму були іманентні ісламу ще від часів його зародження. Ця релігійна система, з її найбільш суворим і доведеним до абсолюту монотеїзмом, беззастережно спрямована до активного глобального розповсюдження. В ідею єдиної умми, підпорядкованої і ввіреної волі Єдиного Бога вже закладено прагнення охопити увесь світ своїм впливом, «вмуровано» глобалістику. Проте, на відміну від християнських місіонерів, що їздять по світу, закликаючи автохтонне населення до Христової віри, іслам розповсюджується на перших етапах екстенсивним шляхом – майже виключно за допомогою міграції мусульманського населення з ісламських країн в інші ойкумени. І вже потім вступає в силу другий етап – розповсюдження ісламської релігійної інформації із новостворених спільнот всередині тієї або іншої країни.

Демографічні зміни в умовах глобалізації стають надзвичайно потужним глобальним чинником, призводячи до трансформації цілих геоконфесійних просторів. Зміни чисельності населення в бік зростання або зменшення, зсуви напрямків міграційних потоків, диспропорції в еміграції та імміграції – все це тягне за собою суттєві зміни в полі релігійних комунікацій. (Достатньо приїхати в українське село одній сім'ї або навіть одній людині з Пакистану чи Сирії, Нігерії чи Судану, щоб комунікаційний простір в цьому населеному пункті помітно трансформувався, – що вже казати про глобальні міграційні переміщення соціальних груп поміж державних і цивілізаційних кордонів). Проблема полягає в тому, що зміни в чисельності населення, масові переміщення економічних біженців із Індії, Пакистану, Афганістану, Китаю, В'єтнаму тощо, арабських та африканських країн в бік забезпеченої Європи, викликають суттєві трансформації в існуючому полі етноконфесійних комунікацій в Україні. Навіть повідомлення ЗМІ про затримання нелегалів із Азії на кордоні в Закарпатті викликає, частіше за все, хвилі негативних емоцій в усьому комунікаційному просторі не тільки України, але й країн ЄС.

Але кількісні і якісні зміни народонаселення обумовлені не тільки міграційними потоками, але й процесами природного демографічного приросту та скорочення. Зокрема, зниження народжуваності відчули практично всі країни Східної Європи. Так, в Україні, смертність (16 осіб) перевищує народжуваність (10 осіб), формуючи від'ємний показник «мінус 6 осіб на 1000 населення». Аналогічний показник в Болгарії (-6), гірше – в Латвії

<sup>406</sup> Для описання цього процесу можна використати такий термін, як «трансгресія». Так, підняття рівня Чорного моря або трансгресія поступово підмиває береги і «ковтає» територію суходолу.

(-7), прикра ситуація у Грузії (-4), Росії (-4), Беларусі (-4), Естонії (-4), Литві (-3). Мають демографічні проблеми Чехія (-2), Румунія (-1), Словенія (-1), Німеччина (-1), Італія (-1). Відсутній (нульовий) приріст населення спостерігається в Австрії, Греції, Іспанії, Польщі. В усіх інших країнах світу народжуваність вище смертності населення.<sup>407</sup> Симптоматично, що всі країни, страждаючі на депопуляцію, знаходяться саме в Європі, в християнському ареалі розселення.

Натомість, у колишніх радянських республіках, де домінує іслам, ситуація принципово інша – тут спостерігається демографічний «бум». Так, в Азербайджані показник природного приросту населення становить (+9), у Киргизії (+17), в Узбекистані (+18), у Туркменістані (+19), у Таджикистані (+24), у Казахстані (+7). Великий приріст населення, до речі, властивий і такій європейській країні з ісламським населенням, як Албанія (+13). Прикметно, що і наші ісламські сусіди також динамічно нарощують свій людський потенціал. В Туреччині приріст населення складає 12 осіб на одну тисячу населення, в Ірані (+13) осіб, в Іраці (+28).<sup>408</sup>

Ці відносні прирости легше сприймаються в історичній ретроспективі. 40 років тому в Україні проживало 43,523 млн. осіб, в Туреччині – 30,256; в Ірані – 22,138; в Єгипті – 27,303; в Нігерії – 35,055; на Філіппінах – 30,227; в Мексиці – 38,416 млн. осіб.<sup>409</sup> Натомість, у 2001 р. в Україні проживало лише 48,416 млн. осіб, а в Туреччині вже – 67,309; в Ірані – 66,623; в Єгипті – 70,712; в Нігерії – 129,935; на Філіппінах – 84,526; в Мексиці – 103,400 млн. осіб.<sup>410</sup>

Як бачимо, релігійний чинник безпосередньо корелює, а подекуди є визначальним у демографічній ситуації відповідних країн. Іудео-християнська цивілізація в демографічному відношенні суттєво програє ісламській, а також індо-буддійській і буддо-конфуціанській.

Причин того, що найменш конкурентоздатним виявився східно-християнський субареал – багато. Це і вплив техногенних факторів індустріалізації і урбанізації, і шок суспільної свідомості від процесу розпаду СРСР, і затяжна системна криза, яка відкинула пострадянські республіки на десятиліття назад, і масове збідніння населення, і високий рівень захворюваності, що позначився на репродуктивності, і ряд чинників суб'єктивного порядку (небажання створювати сім'ї і народжувати дітей через зневіру у майбутнє, есхатологізм, а також депресії, тривожність, різні фобії тощо).

Втім, глобалізація не тільки змінює світову географічну й кількісну конфігурацію релігій, трансформуючи демографічні процеси. Вона впливає на

<sup>407</sup> Див.: Дахно І.І., Тимофієв С.М. Країни світу. Енциклопедичний довідник / І.І. Дахно, С.М. Тимофієв. – К.: МАПА, 2005.

<sup>408</sup> Там само.

<sup>409</sup> Див.: Атлас мира. Справочно-статистические сведения. – М.: ГУГК, 1964. – С. 1-5.

<sup>410</sup> Див.: Дахно І.І., Тимофієв С.М. Країни світу. Енциклопедичний довідник / І.І. Дахно, С.М. Тимофієв. – К.: МАПА, 2005.

самий спосіб буття, онтологічні підвалини релігій (причому тих релігій, в межах яких колись була виплекана сама ідея глобального). Саме це стимулювало усвідомлення глобалізації як комплексного, а не суто економічного явища, як те здебільшого вважали до кінця 90-х рр. ХХ ст.

До найістотніших рис «глобалізації релігійності» віднесемо надання ціннісно-культурним, світоглядним релігійним феноменам ознак економічних, ринкових, фінансових, інформаційно-транслятивних процесів. Йдеться, перш за все, про формування певного *глобального ринку релігій*, своєрідного релігійного глобал-маркету, який все виразніше діє за принципами вільної пропозиції і вільного вибору, взірцями ліберальної економіки. Показово, що для ісламського середовища не характерний такий процес конкурентного змагання і пропозиції релігії як товару. Проте, від інформаційного потенціалу мас-медіа ісламські організації не відмовляються, шукаючи шляхи до сердець віруючих.

Так, бажаючи прийняти іслам зможуть зробити це в Інтернеті. Скажімо, відвідувач сайту «Ислам.ру», який пройде за посиланням «Як прийняти іслам», дізнається, що для цього достатньо вимовити слова головного свідোцтва – *шахади* – на арабській або російській мові: «Я знаю, вірю всім серцем і підтверджую на словах, що нема божества, крім Єдиного Творця – Аллаха, і я знаю, вірю всім серцем і підтверджую на словах, що Мухаммад – останній посланник Аллаха». Потім можна ввести своє ім'я і натиснути кнопку «Приймаю іслам». Далі – відкриється сторінка з поздоровленням, побажаннями і обіцянкою редакції засвідчити в Судний день, що новонавернений був істинно віруючим.<sup>411</sup>

Ще й таку ідеологічно-інформаційно-контрольну функцію в Інтернеті узяли на себе послідовники ісламу. В мережі Інтернет з'явився вірус «Yusufali-A», який виступає у ролі віртуальної поліції моралі. Ця програмка, що заражає комп'ютер, сканує Інтернет-вікна користувача, знаходить посилання на порно-сайти, згортає вікно і виводить певне послання з Корану.<sup>412</sup>

Ісламські релігійно-політичні організації, насамперед ті, що орієнтовані на екстремістські дії, планують активно використовувати мережеві відео-сервіси, і насамперед YouTube, для своїх цілей. Американська організація SITE Intelligence Group, яка займається моніторингом діяльності потенційних терористів, повідомила, що на мусульманських Інтернет-форумах з'являються повідомлення, присвячені тому, яким чином можна перетворити «західні іграшки» на дієвий засіб пропаганди. Так, один із учасників форуму дав ілюстровану крок за кроком інструкцію з розміщення відео на YouTube й порекомендував ознайомити «хрестоносців» з відеокадрами, в яких йдеться про їх військові невдачі та втрати серед мирних жителів.

<sup>411</sup> Теперь в Рунете можно и принять ислам и отречься от него // РЕЛИГИЯ и СМИ. - 01 декабря, 2006. - [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.religare.ru](http://www.religare.ru).

<sup>412</sup> Благодаря вирусу любители порнографии в сети теперь будут читать отрывки из Корана // Религия и СМИ. - 7.09.2005. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rambler.ru/db/news/msg.html?s=260003063 &mid=6516825/>.

Екстремісти, у тому числі ісламістського типу, здавна користуються Інтернетом для спілкування з однодумцями і пропаганди, проте, як відмічає SITE Intelligence Group, це – перший випадок, коли майбутніх бойовиків спрямовують до YouTube, описуючи ресурс як самий простий та дружній. «Ім'ям Аллаха закликаю вас, – резюмує активіст, – як тільки ви прочитаєте це повідомлення, почніть розміщати відео на YouTube, а YouTube-ролики – на всіх можливих форумах».<sup>413</sup>

Важливим фактором інформаційної безпеки сьогодні є аналіз ісламістських сайтів. Американський аналітик Антитерористичного центру при військовій академії США в Вест-Пойнті Уільям Маккант на основі такого аналізу описав типові методики вербування терористів і визначив роль в цьому деяких сайтів. За його висновками, ісламістські сайти, до яких досить легко отримати доступ, можуть щезати і з'являтися, проте п'ять з них функціонують постійно і використовуються передусім для підвищення морального духу спільноти ісламістів. Разом з тим, стежачи за інформацією на ісламістських сайтах, як вважає Маккант, можна визначити потенційний напрям атаки екстремістів (так, наприклад, перед терактом біля будівлі посольства Данії в Ісламабаді в червні 2008 р. на сайтах спостерігався черговий сплеск анти-дательського психозу, у зв'язку з повторною публікацією карикатур на пророка Мухаммеда в провідних газетах королівства в лютому 2008 р.).<sup>414</sup>

Важливим проявом глобалізації є *екстериторіальність глобалізованої релігії*. «Релігія в епоху глобалізації все менше прив'язана до тієї чи іншої території. Можна сказати, що вона функціонує понад традиційними конфесійними, політичними, культурними і цивілізаційними кордонами. Сучасна глобалізована релігія екстериторіальна. Це забезпечується технічними можливостями електронних ЗМІ і Інтернету, свободою міграції. Релігія відривається від історичних коренів, стає все більш *транснаціональною, трансетнічною*».<sup>415</sup>

В цьому зв'язку варто вказати ще одну ознаку сучасного ліберального ринку релігій. Йдеться про побудову релігійних організацій за *мережевим* або *кластерним* принципом (за аналогією з «мережевими» моделями в економіці і громадянському суспільстві). Ці моделі церков відрізняються від традиційної ієрархічної будови з єдиним центром і структуруються у вигляді мережі фактично автономних громад, із рухомими зв'язками і гнучкою системою

<sup>413</sup> Исламисты учатся использовать один из сетевых видеосервисов. 04 декабря 2008. По материалам: Институт религии и политики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.i-r-p.ru/>

<sup>414</sup> Американский аналитик сделал анализ исламистских сайтов. [Электронный ресурс] 10 сентября 2008. – Режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_57665.html](http://www.religare.ru/2_57665.html). // За матеріалами: Интерфакс-религия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.i-r-p.ru/>

<sup>415</sup> Агаджанян Александр. Эпоха портативной веры. Религии отрываются от исторических корней и вступают в свободную конкуренцию / Александр Агаджанян // НГ-Религии, 05 апреля, 2006. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religion.ng.ru/>.

авторитету і співвідпорядкування. Такі громади (кластери) при нагоді швидко відділяються одна від одної і легко перетинають кордони старих політичних, культурних і конфесійних юрисдикцій. Наочний приклад – харизматичні протестантські церкви, деякі буддистські або індуїстські «мережеві» організації; подібні взірці демонструють й ісламські течії та організації. Не маючи певного релігійного центру, релігійно-національні осередки діють автономно, але готові до кореляції й координації дій. З'єднання подібних кластерів формує єдиний ісламський простір.

Нині ціла шерега ЗМІ вдається до частого обговорення питання: чи має ісламська ідентичність іммігрантів відношення до їх протиправних виступів у західних країнах? «На мій погляд, - зазначає знаний російський релігієзнавець М.Мчедлов, - безумовно. Не спроможні ж були натовпи малоосвіченої молоді керуватися, наприклад, діалектикою Гегеля (як колись освічена частина революційної марксистської молоді) чи положеннями екзистенційної філософії Сартра (як ліва європейська молодь, що бунтувала в середині ХХ ст.)?» Вони користувались тією доступною їм формою ідеології, зокрема релігійною, котра традиційно визначає етику поведінки, стереотипи спілкування, ціннісні орієнтації. Однак релігійні гасла, що легко маніпулюють натовпом, зовсім не виражають сутності ісламу, який має значний потенціал для обґрунтування зваженої поміркованої позиції.<sup>416</sup>

Відтак в міграційній політиці країн, що знаходяться у вирі інформаційних комунікацій, постають важливі і нагальні проблемні питання. Чи готова країна, що приймає іммігрантів, не поступатися своєю ідентичністю і врахувати їхню культурно-релігійну ідентичність? В свою чергу, чи готові іммігранти на тих саме принципах налагоджувати довірливі сусідські відносини з мешканцями тієї країни, в яку вони приїхали? Дійсність свідчить про наявність складних проблем з обох боків. Недостатнє знання особливостей інших релігій і культур, нерозуміння суті значимих для їх послідовників цінностей – причина глибоких образ, а також додатковий привід для фундаменталістських і екстремістських сил. Без урахування цих особливостей неможливе толерантне співіснування.

«Проте неможливість інтеграції як якогось "змішування" культур і релігій не означає, - наголошує М.Мчедлов, - що цивілізації, які побудовані на різних релігійних матрицях, не чинять одна на одну позитивного, збагачуючого на взаєм впливу. Найгіршим злом для людства буде, якщо на зміну ідеологічним протиборствам часів холодної війни придуть зіткнення між носіями різних релігійних, культурних і етнічних ідентичностей».<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup> Мчедлов М. Великое переселение религий / М. Мчедлов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religare.ru/article28063.htm/>

<sup>417</sup> Там само.

## Список використаних джерел

1. 'Абд аль-Халік, 'Абд ар-Рахман. Аль-Хадд аль-фасіль байна ль-куфр уа ль-іман. – Іскандарія: Дар аль-Іман, 2001. – С. 75-126.
2. Абдуладзе Сахедина. Свобода совести и религии в Коране // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001.
3. Абу Му'аз, Тарік. 'Ақида агль ас-сунна уа ль-джама' лі ль-імам Абу 'Іса ат-Тірмізі. – Ар-Ріяд: Дар аль-Ватан, 2000. – С. 51-57.
4. Абу Тама, Ахмад. Накд калям аль-муфтарін 'аля ль-ханабіля ас-салафійін. – Доха: Мактаба ібн аль-Кайїм, 1993. – 147 с.
5. Августин (Никитин), архимандрит. Ислам в Европе. – СПб.: ЦСО, 2009. – 656 с.
6. Агаджанян Александр. Эпоха портативной веры. Религии отрываются от исторических корней и вступают в свободную конкуренцию // НГ-религии. – 05 апреля, 2006. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religion.ng.ru/>.
7. Агрономов А.И. Джихад: «священная война» мухамеддан. – М.: Издательство «Крафт +», 2002. – 152 с.
8. Аз-Зунайді, 'Абд ар-Рахман. Ас-Салафійя уа кадайя аль-'аср. – Ар-Ріяд: Дар Ішбілійя, 1998. – 653 с.
9. Аледінова С.Н. Ісламський чинник у Криму // Актуальні питання масової комунікації. – Вип. 3. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=book.index&book=31>.
10. Александров Е. Б. Проблемы экспансии лженауки // Химия и жизнь. – 2003. – N 1. – С. 22-26.
11. 'Альван, Гішам. Такі ад-Дін ан-Набгані ад-даі'йя аль-хіляфа аль-іслямія. – Бейрут: Дар аль-Амір лі-Сакафа уа ль-'Улум, 2009. – 304 с.
12. Аль-'Ақыда ат-Тахауїя [Текст]. – К.: Аль-Іршад, 2009. – 32 с.
13. Аль-Багдаді, Абу Мансур. Аль-Фарк байна ль-фірак / [ред. Мухаммад 'Усман]. – Аль-Кагіра: Мактаба ібн Сіна, 1988.
14. Аль-Газали М. Нравственность мусульманина. – К.: Ансар Фаундейшн, 2004. – 364 с.
15. Аль-Газали М. Права человека в исламе. – М., 2006.
16. Аль-Джабрі, Мухаммад. Аль-Мусаккіфун фі ль-хадара аль-'арабійя: міхна ібн Ханбал уа накба ібн Рушд. – Бейрут: Марказ Дірасат аль-Вахда аль-'Арабійя, 2008.
17. Аль-Джарісі, Халід. Аль-'Асабія аль-кабілійя мін аль-манзур аль-іслямі. – Ар-Ріяд: Му'асаса аль-Джарісі, 2008. – С. 231-243.
18. Аль-Джару Ллаг, 'Абд Аллаг. Аль-Джамі' аль-фарід лі-аса'іля уа ль-аджваба 'аля Кітаб ат-Таухід. – Ар-Ріяд: Дар ас-Сума'йї, 1992.



19. Аз-Загабі, аль-Хафіз Шамс ад-Дін. Ташаббуг аль-хасіс бі аглі ль-хаміс / [ред. 'Алі 'Абд аль-Хаміда]. – 'Амман: Дар 'Аммар, 1988. – 54 с.
20. Аль-Макдісі, Абу ль-Фатх. Мухтасар аль-худджа 'аля тарік аль-мухадджа / [ред. Мухаммад Гарун]. – Ар-Ріяд: Дар Адва' ас-Саляф, [Б. д.]. – С. 112-130.
21. Аль-Фаузан, Саліх бін Фаузан. Аль-Іршад аля Сахіх аль-'Іттікад. – Ар-Ріяд: Ар-Ріясату ль-'Амма лі ль-Ідарату ль-Бухусі ль-'Ільмія уа ль-Іфта' уа д-Да'уа уа ль-Іршад, 1990. – 314 с.
22. Аль-Халляль, Абу Бакр. Ахкам агль аль-міляль мін аль-джамі' лі-маса'іл аль-імам Ахмад ібн Ханбал / [ред. С. Хасан]. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 1994.
23. Аль-Харрарий Абдуллах. Мухтасар. Учебное пособие, обеспечивающее необходимыми знаниями по Исламу (по учению имама Абу Ханифы). – К.: Аль-Иршад, 2009. – 80 с.
24. Аль-Харрарий, Абдуллах. Мухтасар. Учебное пособие, обеспечивающее необходимыми знаниями по Исламу (согласно правовой школе Имама аш-Шафи'ий). – К.: Аль-Иршад, 2009. – 68 с.
25. Американский аналитик сделал анализ исламистских сайтов. // Религия и СМИ. – 10.09.2008. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_57665.html/](http://www.religare.ru/2_57665.html/). За матеріалами: Інтерфакс-религия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.i-r-p.ru/>.
26. 'Аммара, Мухаммад. Ас-Салафія. – Сус: Дар аль-Ма'ріф, 1994. – 55 с.
27. Антонян Ю.М., Давитадзе М.Д. Этнорелигиозные конфликты: проблемы, решения. – М.: Издательство «Щит-М», 2004. – 368 с.
28. АР Крим: люди, проблеми, перспективи (суспільно-політичні, міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим). Аналітична доповідь Центру Разумкова // Національна безпека і оборона. – 2008. – № 10.
29. Арифов С. Нововведения. Из основ понимания религии // Арраид. — Август 2010. – № 7-8 (133).
30. Арістова А.В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання: Монографія. – К.: НТУ, 2007. – 336 с.
31. Арістова А.В. Віктимність релігійного тероризму // Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави. – 2008. – № 8. – С. 76-79.
32. Арістова А.В. Міжконфесійна напруженість в Кримському соціумі: соціологічні виміри // Українське релігієзнавство. – 2010. - № 53. – С. 159-167.
33. Арістова А.В. Іслам в російському суспільстві: уроки для Криму // Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-тет, 2010. - № 1 (3). - С. 35-39.
34. Арухов З.С. Концепция джихада в раннем исламе: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.06. – Махачкала, 1995. – 159 с.
35. Арц. Д. Религиозные инакомыслящие в классическом и современном исламском праве // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001.

36. Ас-Сіллі, Сайїд 'Абд аль-'Азіз. Аль-'Ақида ас-салафія байна ль-імам ібн Ханбал уа імам ібн Таймійя. – Аль-Кагіра: Дар аль-Манар, 1993. – 398 с.
37. Ат-Тунісі, Хайр ад-Дін. Аквам аль-масалік фі ма'ріфа ахваль аль-мамалік. – Туніс : Матба' ад-Дауля, 1869.
38. Атлас мира, Справочно-статистические сведения. – М.: ГУГК, 1964.
39. Ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман. Книга Единобожия. – М.: «Бадр», 2000.
40. Ат-Тахауві, Абу Джа'фар. Байан 'ақида агль ас-сунна уа ль джама'. – Бейрут: Дар ібн Хазм, 1995. – 32 с.
41. Аш-Шаграні С. Фірка аль-Ахбаш. – Ар-Ріяд: Дар аль-Фава'ід, 2002. – 1307 с.
42. Аш-Шатибі, Абу Ісхак. Кітаб аль-'Ітгісам [ред. Абу 'Убайда Аль Сулайман]. – [Б.м.]: Мактаба ат-Таухід, [Б.д.]. – Т. 3.
43. Бартольд В.В. Ислам на Черном море // Соч. – М.: Наука, 1968. – Т. 6. – 659 с.
44. Батунский М. А. Россия и ислам. Соч. в 3-х тт. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — Т. II. — 256 с.
45. Баширов Л.А. Ислам и этнополитические процессы с современной России. – М.: Издательство Российской Академии Государственной Службы при Президенте РФ, 2000.
46. Беляев Е.А. Мусульманское сектантство // Шииты, сунниты, дервиши: вечные тайны ислама. (Тайные Секты и Ордена). – М.: Алгоритм, 2005.
47. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на юге России // Южно-Российское обозрение. – 2003. – № 17. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iprk.rsu.ru>.
48. Беспечность – опасная болезнь // Хидаят. – 2005. - № 1. – С.1.
49. Бжезинский, Збигнев. У России нет выбора кроме дружбы с Западом // Дело. – 06.06.2010.
50. Богомолов А. Кавказский джихад-99 // ДТ. – 1999. – № 38.
51. Бойцова Е. Ислам в Крымском ханстве. – Симферополь, 2007. – 133 с.
52. Бондаренко В. Хорошу релігію придумали індуси // ДТ. – 2002. – № 4.
53. Борисов К.Г. Международное право религиозных конфессий мирового сообщества: Учеб. пособие. – М., 2001.
54. Брагин Р., Баширов И. Партия мусульман Украины. Политические основы Ислама. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.iai.donetsk.ua/\\_u/iai/dtp/CONF/5/1\\_sec\\_html/s1a4.htm](http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/5/1_sec_html/s1a4.htm)
55. Булатов А. Ислам в Крыму. Современные аспекты развития // Голос Крыма. – 2008. – 22 ноября.
56. Булатов А. Внутриисламские процессы в Автономной Республике Крым 2007-2008 годов // Релігійна свобода. – 2008. - № 13. – [Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти: науковий щорічник / за загальною ред. д.філос.н. А.Колодного, д.філос.н. О.Сагана, д.філос.н. Л.Филипович, к.філос.н. М.Бабія]. – С. 274-282.

57. Булатов А.А. Внутрішньоісламські процеси в Кримській Автономії // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. За ред. Л.Филипович. – К., 2009. – С. 262-269.
58. Булатов А.А. Політологічний аналіз державно-конфесійних і міжконфесійних відносин в АРК // Українське релігієзнавство. – 2009. - №51. – С. 70-77.
59. Буття ісламу в Україні у світі: історія і сьогодення / За ред. А.Колодного. – К., 2004. – 226 с.
60. В одной из мечетей Крыма произошла массовая драка между сторонниками традиционного ислама и радикальными исламистами: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.otchestvo.org.ua/main/20099/1206.htm>.
61. Ван дер Файфер Й.Д. Релігійна свобода і прозелітизм: етнічні, політичні та правові аспекти // Релігійна свобода і права людини: місія і прозелітизм. У 3-т. – Львів, 2004. – Т. 3.
62. Васильев, А. М. История Саудовской Аравии (1745 – 1973). — М.: Наука, 1982. — С. 2-12.
63. Вебер Макс. Избранное. Обзор общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с. – (Лики культуры).
64. Вероубеждение мусульман. – К.: Аль-Иршад, 2008. – 36 с.
65. Вирд Ибн Таймии / Свет Ислама – социальная сеть мусульман [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.svetislama.ru/zapis/203>.
66. Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар. – М.: Мысль, 1992. – 446 с.
67. Волченко П. Большой передел в крымском исламе // События. – 2007. – № 34 (086). – 7 сентября.
68. Всероссийский муфтият призывает власти приостановить деятельность Совета муфтиев России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bible.com.ua/news/r/65237>
69. Выступление М.Джемилева на 1 сессии V Курултая крымскотатарского народа (7-9 декабря 2009 г.) // Голос Крыма. – 2009. – № 51 (731). – 14 декабря. – С. 2.
70. Гаджиев К.С. Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение // Вопросы философии. – 2010. – № 6.
71. Гакаев З. Ж. Этнические стереотипы в прессе (на примере освещения конфликта в Чечне): дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук: 07.00.07. – М., 2003. – 221 с.
72. Галенко О.І. Тягар стереотипів [Електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: <http://www.cidct.org.ua/uk/publications/Panchuk/10.html>.
73. Галь йаджуз тасвіт аль-муслімін лі ль-куффар аль-ахафш шарр-ан? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.islam-qa.com/ar/ref/3062>.
74. Гарас Л. Религия и политика в современной Украине: проблемы взаимоотношений // Вісник СевНТУ. – 2008. – № 91. – С. 67-73.

75. Гатагова Л. Между страхом и ненавистью: исламофобия в России // Родина. – 2006. – № 6. – С. 27-31.
76. Глобальный терроризм. Статистичні дані [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.washprofile.org/ru/node/1410>.
77. Григорьянц В. О некоторых особенностях процесса возрождения ислама в Крыму (1989 – 2001). – Симферополь, 2002. – 20 с.
78. Григорьянц В.Е. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в Украине и АРК / Григорьянц В.Е., Ишин А.В., Шевчук А.Г. – Симферополь, 2004.
79. Григорьянц В.Е. «Свет и тени» возрождения ислама в Крыму: О природе этноконфессиональной конфликтогенности // Историческое наследие Крыма. – Симферополь. – 2004-б. – № 5.
80. Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258) / Пер. с англ. И.М.Дижур. Предисл. В.В.Наумкина. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – 216 с.
81. Гудзик К. Церкви світу // День. – 2008. – № 11.
82. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
83. Дахно І.І., Тимофієв С.М. Країни світу. Енциклопедичний довідник. – К.: МАПА, 2005.
84. 200 хадисов. – К.: Ансар Фаундейшн, 2002. – 202 с.
85. Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация / Т.А. ван Дейк ; [пер. с англ. яз.; ред. В.И.Герасимова; вступ. ст. Ю.Н.Караулова, В.В.Петрова]. – М.: Прогресс, 1989. – 312 с. — (В пер.).
86. Джа'ман, А. Мусталяхат аль-'Ислам фі ль-'Аср аль-Хадір // Ан-Нашра. – 2007. – No. 39. – С. 39-43.
87. Джемілев М. Доповіді на курултаях кримськотатарського народу // Кримськотатарське питання. – 2002. – № 32 (26). – С. 19.
88. Дзюба І. Між культурою і політикою / Нац. ун-т «Києво-Могилян. Акад.», Центр європ. гуманіт. досліджень / І. Дзюба ; [ред. М. Петровський]. — К.: Сфера, 1998. — 372, [1] с. — (Бібліотека журналу «Дух і літера» / Редкол.: М. Рябчук та ін.).
89. Добаев И. Радикальные исламские организации в геополитической конкуренции / Современные проблемы геополитики Кавказа // Южнороссийское обозрение. – 2001. – № 5.
90. Дьюрем К. Права человека и правительственная политика по отношению к религиозному экстремизму и терроризму // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Науковий щорічник. За загальною редакцією А.Колодного, М.Бабія. – К., 2004. – С. 24-29.
91. Емирусеинов Р. Национальная автономия не оправдывает надежд нашего народа. – Портал мусульман Крыма, 19 марта 2008 г. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://qirim-vilayeti.org/content/view/171/97>
92. Еспозіто Джон. Ісламська загроза. Міф чи реальність? / Пер. з англ. І.Саповського. – Львів: Кальварія, 2004. – 336 с.

93. Єленський В. Релігія, конфлікт, терор: тенденції та прогнози // Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави: Інформаційно-аналітичний бюлетень. – 2008. – № 8. – С. 46-47.
94. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М.: Междунар. отношения, 2003. – 568 с.
95. Жеребятьев М. А. Российское общество и СМИ: формирование образа религии (взгляд социолога) : Материалы семинара «Свобода совести в правовом государстве: юридический и информационный аспекты» (Суздаль, 19-22 апреля 2000 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа к тексту : <http://www.rlinfo.ru/projects/suzdal>.
96. Журавский А.В. Ислам. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – 224 с.
97. Заблуждение ваххабитов. – К.: Аль-Иршад, 2009. – 36 с.
98. Заблуждения доктора Юсуфа Кардауи. Из книги «Опровержение Кардауи» (ар-Радду ‘аля аль-Кардауи) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ksunne.ru/zabl/drugie/zabl kard.htm>.
99. Замзамі, Йахйя бін Мухаммад. Танзілу ль-Айаті 'Аля ль-Вакіа' 'інда ібн аль-Кайїм // Маджалляту ль-Бухус уа д-Дірасат аль-Кур'анійя. – 2007. – Вип. 2. – № 4.
100. Заседание Совета имамов Духовного управления мусульман Крыма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.qirimmuftiyat.org.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=304%3A2010-08-04-08-39-23&catid=1&Itemid=30&lang=ru](http://www.qirimmuftiyat.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=304%3A2010-08-04-08-39-23&catid=1&Itemid=30&lang=ru).
101. Заява IV Курултаю кримськотатарського народу «Про відродження релігійного життя кримських татар і збереження релігійної толерантності в Криму» 10 листопада 2001 // Кримські студії. Інформаційний бюлетень. – 2001. – № 5-6. – С. 21.
102. Здіорук С.І. Етноконфесійні проблеми Криму: сучасний контекст // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 3-4. – С.165-171.
103. Здіорук С.І. Україна, іслам, Європа: сучасний світовий контекст (порівняльний аналіз суспільних і державних орієнтацій мусульман) // Українське релігієзнавство. – 2006. – № 37. – С. 95-114.
104. Здіорук С.І. Ислам в Україні: сучасні контрверзи етноконфесійного контексту // Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття. Монографія. – К., 2005. – С. 199-208.
105. Зінько Соломія. Ислам у сучасній світовій політиці. – Львів: Простір-М, 2005. – 274 с.
106. Запад и Восток. Традиции и современность. Курс лекций для негуманитарных специальностей. – М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1993. – 240 с.
107. Знание о Боге. – К.: Аль-Иршад, 2009.
108. Зудиева Лутфие. Ислам и Украина. Механизмы взаимодействия: проблемы и перспективы // Возрождение. – 2010. – № 32. – С. 6.
109. Зуєв Костянтин Олександрович. Ислам у Східній Україні: його сутність та історичні трансформації : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Донецький держ. ін-т штучного інтелекту. – К., 2007. – 204 с.

110. Ибн Джамиль Зину М. Исламская акыда [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.musulmanin.com>.
111. Ибн Джамиль Зину М. Исламское вероучение. – М., 1993.
112. Ибн Джамиль Зину М. Исламская Акида (вероучение, убеждение, воззрение) по Священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммеда. – М., 1998.
113. Ибн Ибрахим sunna i jama"а – Чтобы не пропало с русского нета: опровержение Саида Кутба [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ibn-ibrahim.livejournal.com/16015.html>
114. Игнатенко А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. — 2000. — № 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://i-r.ru/page/stream-library/index-2488.html>.
115. Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма // Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. – М., 2009. – № 11 (209). – С. 132-133.
116. Интервью. Лига мусульманок «Ансара» // Возрождение. – 2010. – № 32. – С. 5.
117. Интервью с Фазылом Амзаевым // Возрождение. – 2009. – № 19. – С. 1-8.
118. Ислам срывает маску с экстремизма. – М., 2004.
119. Исламское движение Узбекистана: история, финансовая база и структура [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nationalsecurity.ru/library/00016/00016idu.htm>
120. История философии: Запад – Россия – Восток (Книга первая. Философия древности и средневековья). – М.: «Греко-Латинский кабинет», 1995. – 480 с.
121. Исламисты учатся использовать один из сетевых видеосервисов. 04 декабря 2008. По материалам: Институт религии и политики. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.i-r.ru/>
122. Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Аль-Усул ас-Сітта // Сілсіля шарх ар-раса'іл лі Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'А. ас-Сулайман]. – Аль-Кагіра: Дар аль-Фуркан, 2003. – С. 24-47.
123. Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Ма'нан ат-Тагут // Сілсіля шарх ар-раса'іл лі Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'Абд ас-Салям ас-Сулайман]. – Аль-Кагіра: Дар аль-Фуркан, 2003.
124. Ібн Абд аль-Барр. Джаміу' байан аль-'ільм уа фадлі-гі [ред. А. Зугайрі]. – Ар-Ріяд: Дар ібн аль-Джаузї, 1994.
125. Ібн аль-Кайїм. Турук ль-хукмія фі с-сіясату ш-шар'іія; [ред. Бакр Абу Зайд]. – Ар-Ріяд: Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д].
126. Ібн Таймія. Дару' т-та'руд аль-'акль уа н-накль; [ред. Мухаммад Рашад Салім]. – Ар-Ріяд: Джамі'а ль-Імам Мухаммад Са'уд, 1991. – Т. 2.
127. Ібн Таймія. Іктіда' с-сірату ль-мустакім лі-махаліфа асхабу ль-джахім [ред. Насір аль-'Акль]. – Ар-Ріяд : Мактаба ар-Рушд, [Б.д.]. – 973 с.

128. Ібн 'Усаймін, Мухаммад. Шарх кітаб ас-Сійаса аш-Шар'ійя лі Шейх аль-Іслям ібн Таймійя. – Бейрут: Дар ібн Хазм, 2004. – 486 с.
129. Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kreschatic.kiev.ua/ua/3149/news/1238081740.html>.
130. Іслам в його проблемах і трансформаціях. Збірник наук. праць / За ред. А.Арістової та А.Колодного // Українське релігієзнавство. – К., 2010. – Спецвипуск 2010-1.
131. Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. Л.Д.Владиченко, Т.В.Хазир-Огли. – К., 2008. – 292 с.
132. Іслам і сучасний світ: Роботи учасників другого та третього Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А.Кримського / Упорядник М.І.Кирюшко. – К.: Ансар Фаундейшн, 2009. – 320 с.
133. Канах А. Исламофобия как политическое явление XXI-го века // Вестник СевНТУ. – 2008. – № 91.
134. Карадави Ю. Фикх джихада: сравнительное исследование его норм и философии в свете Корана и Сунны [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/newindjihes/>
135. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. – М. : Эксмо. – 2005. – 832 с.
136. Кармин А.С. Социокультурные миры // Основы культурологии: морфология культуры. – СПб.: Издательство «Лань», 1997. – С. 271-356.
137. Каспрук В. На межі // ДТ. – 2007. - № 28
138. Кислая А. Особенности политизации ислама в Крыму // Іслам: історія, Касьяненко Н. Крымские мусульмане начали священный месяц Рамадан в расколе // День. – 2004. - № 189. – 20 октября. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/125910/>.
139. Кирилл, митрополит. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? – М., 2002.
140. Кирюшко Николай. Мусульмане в современном украинском обществе (Социологическое исследование). – Современное религиоведение. – Выпуск 100. - 11 мая 2005 года (рос.). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.upelsinka.com/>.
141. Кібл Р. Журналістська етика. – К.: [б.в.], 2007. – 188 с.
142. Колодний А.М. Прогнози ближніх перспектив релігійного життя України // Релігійна свобода: Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Наук. щорічник. № 14. – К.: Світ Знань, 2009. – С. 49-57.
143. Колодний А. Іслам в його українському контексті: актуальність і проблеми дослідження // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 31-32. – С. 5-11.

144. Колодний А.М. Іслам і політика: кримський контекст // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 291-292: Філософія. – Чернівці, 2006. – С. 209-217.
145. Колодний А.М. Зростання ролі мусульманського чинника в суспільному житті України // Українське релігієзнавство. – № 48. – 2008. – С. 269-290.
146. Колодний А.М. Іслам в його українському контексті: актуальність і проблеми дослідження // Українське релігієзнавство. – К., 2004. – № 3-4 (31-32). – С. 5-10.
147. Колодний А.М. Іслам в контексті політичних реалій Криму // Українське релігієзнавство. – 2006. – № 37. – С. 136-163.
148. Кон И.С. Социологическая психология: избранные психологические труды. – М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 1999. – 560 с. – (Серия «Психологи отечества»).
149. Корнієвський К. Політичні аспекти загроз національній безпеці України в духовно-релігійній сфері // Науковий вісник Ужгородського університету. – 2009. – Вип. 12.
150. Коч Михаил. Насилие в исламе? Борьба за исламское мировое сообщество / Пер. с нем. И.Алконова. – Германия: Издательство «Логос», 2002. – 272 с.
151. Краткое толкование письма имама ибн 'Асакира. – К.: Аль-Иршад, 2010. – 37 с.
152. Кримський С.Б., Павленко Ю.В. Цивілізаційний розвиток людства. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.
153. Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації [Електронний ресурс]. – Режим доступу: Національна безпека і оборона. – 2009. - № 5 // [www.uceps.org/ukr/files/](http://www.uceps.org/ukr/files/)
154. Крымский А.Е. Ваххабиты // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического общества. – 1913. – Т. 4. – Отд. 2. – С. 55-57.
155. Крымскотатарский Меджлис теряет влияние: все большую популярность на полуострове набирают ваххабиты и «Хизб-ут-Тахрир» // Единое отечество [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.otchestvo.org.ua/main/20085/2210.htm>
156. Кубеліус О.А. Північний Кавказ – Україна: ісламський фактор у подоланні кризових явищ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.niisp.gov.ua/vydanna/panorama/issue.php?s=gupr0&issue=2000\\_3-4](http://www.niisp.gov.ua/vydanna/panorama/issue.php?s=gupr0&issue=2000_3-4)
157. Курбанов Яшар. Убеждения и воззрения Саида Кутба [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://salyafi.ru/load/50-1-0-524>.
158. Кусова-Чухо С. Перед лицом кавказской национальности. Ксенофобия на телеэкране и газетных полосах // Журналистика и медиарынок. – 2004. – № 6. – Режим доступа к журн.: [http://www.library.cjes.ru/online/?a=con&b\\_id=544](http://www.library.cjes.ru/online/?a=con&b_id=544).



159. Лебедева Н. М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию: учеб. пособие. – М.: «Ключ-С», 1999. – 224 с.
160. Литвинова Е. Исламские организации в Украине. – Информационно-аналитический Центр по изучению общественно-политических процессов на постсоветском пространстве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.ia-centr.ru/archive/public\\_details5717.html?id=257](http://www.ia-centr.ru/archive/public_details5717.html?id=257)
161. Маани бин Хаммад аль-Джухейни. «Мавсуа аль-муйассира филь-адйан уаль-мазахиб уаль-ахзаб аль-муасира». Община «Хиджра и такфир» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ksunne.ru/zabl/takfir/itakfir.htm>.
162. Мазхабы в исламе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islamua.net/admin/modules/books/data/mazhabi.pdf>.
163. Максуд Р. Ислам. – Пер. с англ. В.Новикова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.
164. Малашенко А. Каким нам видится ислам // Россия в глобальной политике. – 2006. – Т.4, № 5. – С. 116-129.
165. Малышева Д. Постсоветский восток в поисках религиозной идентичности // Независимая газета - Религии, 18 вересня, 2002 року.
166. Мантаев А.А. «Ваххабизм» и политическая ситуация в Дагестане. – М., 2002.
167. Маркелов О. В Крыму нет религиозных конфликтов // Крымское время. – 2006. – №141(2379). – 14 декабря. – С. 20.
168. Маса'іл аль-'ільмійя уа фатаува аш-шар'ійя. Фатаува аш-Шайх аль-'Алляма Мухаммад Насір ад-Дін аль-Албані фі ль-Мадіна уа ль-Імарат; [упор. У. Салім, А. Салім]. – Танга: Дар ад-Дійа', 2006.
169. Медведко Л.И. Россия, Запад, Ислам: «столкновение цивилизаций?» Миры в мировых и «других» войнах на разломе эпох. – Жуковский; М.: Кучково поле, 2003. – 512 с.
170. Меджлис закликав мусульманські громади України активно протидіяти Хізб ут-Тахрир [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/other\\_confessions/islam/37160/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/other_confessions/islam/37160/)
171. Меджлис воспринимает «Хизб-ут-Тахрир» как серьезных конкурентов, а неуклюжие действия МВД и СБУ могут привести к поражению в борьбе с терроризмом в Крыму: мнения экспертов и журналистов: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.otechestvo.org.ua/main/200911/0317>.
172. Межнациональные отношения в России и СНГ. Семинар Московского Центра Карнеги. Выпуск 2: доклады 1994-1995 гг. / Под ред. Г.Бордюгова и П.Гобла. – М.: АИРО-XX, 1995. – 224 с.
173. Мошкова Л.І. Феномен виникнення та проявів тероризму в сучасних умовах // Автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.04; Одес. нац. юрид. акад. – О., 2001. – 24 с.
174. Мусаев А., Гараев М. Имамы сунны о группе «Ихван аль-муслимун» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ksunne.ru/zabl/ihwan/ihwan.htm>.

175. Мусульманские партии и движения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/27/>
176. Муратова Э.С. Исламские ориентиры крымских татар // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И.Вернадского. – Т. 16 (55). – № 1. – 2003. – С. 21-26. (Серия «Политические науки»).
177. Муратова Э. Институционализация ислама в Крыму: мусульманские общины полуострова // Ученые записки ТНУ. – Симферополь, 2007. – Т. 20(59). – № 2. – С. 15-22. (Серия «Политические науки»).
178. Мустафа Абу Алруб Емад. Джихад як складова концептів війни і миру в ісламі. : Дис... канд. філос. наук : 09.00.11. — 2009.
179. Муфтият Крыма решительно борется с распространением «деструктивной секты» — хабашизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nr2.ru/crimea/216788.html>.
180. Мухаметов А. «Традиционный ислам и точка» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islam.ru/pressclub/tema/trisok/>.
181. Мчедлов М. Великое переселение религий. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religare.ru/article28063.htm/>.
182. Наумкин В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Россия и мусульманский мир. – 2006. – №7 (169). – С.182-215.
183. Некоторые вопросы идеологии современного ислама // Современная наука и религия. – М., 1989. – Ч.П.
184. Овсянникова Е.А. Теория джихада в исламской концепции миропорядка // Россия и мусульманский мир. – 2004. – № 7. – С. 88-102.
185. Олбрайт М. Религия и мировая политика. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2007. – 351 с.
186. Орлова И.Б. Современные цивилизации и Россия. – М., 2000.
187. Очерки истории распространения исламской цивилизации. В двух томах. Т. 1. – М.: РОССПЭН, 2002. – 688 с.
188. Очерки истории распространения исламской цивилизации. В двух томах. Т. 2. – М.: РОССПЭН, 2002. – 640 с.
189. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид 3-є, стереотип. / Відп. ред. та автор вст. слова С.Кримський. – К.: Либідь, 2001. – 360 с.
190. Певні особливості розвитку мусульманського руху в Україні. Тижневий інформаційно-аналітичний огляд благодійного фонду «Співдружність», № 24, 1998 рік.
191. Поляков Л. Військовий вимір антитерористичної операції // ДТ. – 2001. – № 40.
192. Потіха А. Чи існує загроза екстремізму в Криму? // Резонанс: бюлетень матеріалів, підготовлених на базі аналізу оперативної інформації електронних видань. – 2009. – № 82. – С. 5.
193. Поширення ідеології релігійних ісламських течій екстремістського спрямування в АР Крим [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.niss.gov.ua/Monitor/September09/1.htm>.

194. Предостережение от трех заблудших течений. – К.: Аль-Иршад, 2009. – 24 с.
195. Представители мусульман Северного Кавказа примут участие в заседании по объединению мусульманских центров России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/162851/>
196. Притула В. Пробуждение крымского ислама: новые вызовы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bigyalta.com.ua/story/664>
197. Разъяснение и предостережение от ошибок течения «Ихван аль муслимин» («братья мусульмане»). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ksunne.ru/zabl/ihwan/ispravihvan.htm>.
198. Расулов Я. Ислам и цивилизация [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.yaseen.ru/civilizacia/tolerant.htm>.
199. Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islamdag.ru/analitika/4984>.
200. Религиозные проблемы мусульман Украины в свете сегодняшнего дня. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kievmuftiyat.wordpress.com/2009/05/18>
201. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2009 року) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.risu.org.ua/ukr/resources/statistics/ukr2009/>.
202. Ремзы Къызы Лутфие. Сегодняшний день принадлежит тебе... // Возрождение. – 2010. – №. 32. – С. 7.
203. Романов М.Г. Хадис в системе аргументации ибн аль-Джаузи (ум. в 597/1201 г.) (по материалам Талбис Иблис / «Наущения Дьявола») // Христианский Восток. – 2009. – Том. 5.
204. Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. – М., 2009. – № 11 (209). – 154 с.
205. Рябова Т.Б. Стереотипы и стереотипизация как проблема гендерных исследований // Личность. Культура. Общество. – 2003. – Т. V. – Вып. 1-2 (15-16). – С. 120-139.
206. Рябчук М. Від Малоросії до України: Парадокси запізнілого націєтворення. – К.: Критика, 2000. – 303 с. – Бібліогр.: С. 296-298.
207. Саліх Ібрагім. Релігійна свобода з точки зору Шаріату [Электронный ресурс]. – Режим доступа // <http://Islam.in.ua/full-articles/973/visip/etype>
208. Саляхетдинов М. Духовные управления мусульман – прошлое, настоящее... Будущее? // Независимая газета - Религии, 25 квітня 2001 року.
209. Самбо Б., Абдо М. Коран и его тафсир. – К.: Ансар Фаундейшн, 2007. – 219 с.
210. Сапронова М.А. Арабский Восток: власть и конституции. – М.: МГИМО, 2001. – 216 с.

211. Семедов С.А. Причины политизации ислама в современном мире // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 3.
212. Семена М. Френсіс Фукуяма і кримський інформаційний простір // Кримські студії. – 2007. – № 1-2. – С. 28-36.
213. Семчинський К. В. Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі: дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2005.
214. Сергеев Г. Крым ( не ) зря пугают исламским фактором // Первая крымская. – 2009. – № 292. – 18-24 сентября 2009 г.
215. Силантьев Р. Ваххабитский проект для Северного Кавказа // Независимая газета – Религии, 20 січня 2010 року.
216. Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'Абд ас-Салям ас-Сулайман]. – Аль-Кагіра: Дар аль-Фуркан, 2003.
217. Слінчук В.В. Мовностилістичні засоби творення гендерних образів молоді (за матеріалами друкованих мас-медіа): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.08 / Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. Ін-т журналістики. – К., 2006. – 20 с.
218. Создан Всероссийский муфтият [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ej.ru/?a=news&id=10185>
219. Сорок хадісів ан-Нававі / [передмова, пер. з араб. та коментарі М. Якубовича]. – Олександрія: Джамі'а Табіліг аль-Іслям, 2006. – 32 с.
220. Статистичний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій. – 2010. – Форма № 1. – С. 34-35.
221. Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. – К.: УЦЕПД, 2008. – 64 с.
222. Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект. Збірник наукових праць. – К.: Видавничий дім «Академперіодика» НАН України, 2004. – 503 с.
223. Тафсір аль-Муйассар. – Медіна: Муджамма' Малік Фагд лі-т-Тіба' аль-Мусхаф аш-Шаріф, 2008.
224. Теперь в Рунете можно и принять ислам и отречься от него // РЕЛИГИЯ и СМИ. - 01 декабря 2006. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religare.ru/>.
225. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
226. Турецкие исламисты уже в Крыму? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://e-crimea.info/2009/06/14/23420/Turetskie\\_islamisty\\_i\\_shtml](http://e-crimea.info/2009/06/14/23420/Turetskie_islamisty_i_shtml).
227. Угроза ислама или угроза исламу? – М.: Арктогея – центр, 2001. – 248 с.
228. Удовик С. Л. Глобализация: семиотические подходы. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 2002. – 461 с.
229. Украинские мусульмане пополнили ряды сторонников Януковича. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lenta.ru/news/2005/12/20/muslim/>

230. Фарід Есак. Мусульманське ставлення до «інших» і загальнолюдські цінності // Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм. У 3-х т. – Львів, 2004. – Т. 3.
231. Фатавва 'Улама біяд аль-Харам / [Упор. Халід бін 'Абд ар-Рахман аль-Джарісі]. – Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999.
232. Филипович Л. Етнорелігійна ідентичність у сучасному світі: проблеми визначення і умови збереження // Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2010. – № 1 (3). – С.62-64.
233. Филипс Абу Амина Биляль. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха. – М.: «УММА», 2002. – 281 с.
234. Франкл Дж. Неизведанное Я; [пер. с англ. И.Е.Киселевой]. – М. : Прогресс, 1998. –246 с. – (Б-ка зарубежной психологии).
235. Хаас Р.Н. Перегляд тероризму й антитерористичної діяльності // День. – 2006. – № 136.
236. Хабенская Е.О. Этнические стереотипы и ксенофобия в СМИ (по материалам мониторинга прессы столичного региона) // Дневник Алтайской школы полит. исслед. – Барнаул, 2005. – № 21. – Режим доступа к тексту: <http://ashpi.asu.ru/studies/2005/hbnskja.html>.
237. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
238. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – 368 с.
239. Хизб-ут-Тахрир выходит из подполья: [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.interaction.net.ua/page/hizb-ut-tahrir-vygodit-iz-podpolja>
240. Хільмі Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 2005. – 262 с.
241. Цивілізація: структура і динаміка: Монографія / І.В.Бойченко, О.В.Романенко, М.І.Бойченко та ін. За ред. І.В.Бойченка та О.В.Романенко. – К.: Видавець КУПРІЯНОВА О.О., 2003. – 448 с.
242. Чего лишены ваххабитские мавлиды [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islam.ru>.
243. Швед В'ячеслав. Ісламський чинник та національні інтереси України. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cidct.org.ua/uk/studii/15-16/9.html>
244. Шейко В., Александрова М. Культура та цивілізація в історико-культурній думці України в добу глобалізації: Монографія. – К.: Ін-т культурології АМУ, 2009. – 312 с.
245. Шейх Салех Фаузан аль Фаузан. Нам рекомендуют читать книги Сейида Кутба. Что вы посоветуете? [Електронний ресурс]. – Режим доступа: [http://ksunne.ru/zabl/ihwan/said\\_kutb.htm](http://ksunne.ru/zabl/ihwan/said_kutb.htm).
246. Шейх са'уді йакуль ан аль-мара' йумкіну-га рафа' н-нікаб 'ан ваджгу-га фі ль-гарб [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.al-shorfa.com/cocoon/meii/xhtml/ar/newsbriefs/meii/newsbriefs/2010/07/24/news-brief-04>.

247. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – Гештальт и действительность.
248. Шредер Р. Архітектор // ДТ. – 2002. – № 12.
249. Щоткіна К. Проект «Чужий-11», чи Про що мовчить ісламський світ? // ДТ. – 2002. – № 35.
250. Эмирусейнов Решат. Национальная идея крымских татар // Возрождение. – 2010. – № 33. – С. 4.
251. Этнорелигиозный терроризм / Антонян Ю.М., ред. – М.: Аспект-Пресс, 2006. – 319 с.
252. Яблоков И. Наиболее часто спрашиваемые вопросы по Манхаджу: Часть 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ksunne.ru/zabl/ihwan/naibolee1.htm>.
253. Якубович М. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна // Іслам і сучасний світ. Роботи учасників другого та третього всеукраїнських конкурсів ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського ; [ред. М. Кирюшко]. – К. : Ансар Фаундейшн, 2009. – С. 243-263.
254. Якубович М. Проблема релігійного конфлікту в традиційній суннітській екзегезі // Конфлікти і примирення крізь призму віри. XI Матеріали XI Всеукраїнської науково-практичної конференції. Львів, 11-12 квітня 2008 року; [ред. І. Новицька]. – Львів: Український Католицький Університет, 2009. – С. 79-84.
255. Якубович М. Співвідношення національного та релігійного у вченні сучасних представників ісламського традиціоналізму // Українське релігієзнавство. – № 52. – 2009. – С. 60-69.
256. Яріко М.О. Ісламська концепція прав людини в порівнянні з Загальною декларацією прав людини // Грані. – 2009. – № 3 (65).
257. Яхья Х. Ислам прокликает террор. – Астана: Культура Пабблишинг, 2002. – 105 с.
258. Akbar A. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today // *The Middle East Journal*. – 2002. – Vol. 56. – No. 1. – P. 20-45.
259. Al-Juhany Uwidah Metaireek. Najd before the Salafi reform movement: social, political and religious conditions during the three centuries preceding the rise of the Saudi state. – N.Y.: Ithaca Press, 2002. – 213 p.
260. Al-Rasheed Madawi. Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation. – New York: Cambridge University Press, 2007.
261. Ali Tariq. The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity. – London: Verso, 2002.
262. Baghy P. Culture and history. Prolegomena to the comparative study of civilizations. – Westport, Conn. Greenwood press, 1976. – 244 p.
263. Bahm A.J. The philosophers world model. – Westport (Conn.): Greenwood press, 1999. – 295 p.
264. Barber B.R. Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy. – L., 2003.

265. Beyer Peter. Religia i globalizacija. – Kraków, 2005.
266. Caldwell Christopher. Reflections on the Revolution in Europe: immigration, Islam and the West. – New York: Doubleday, 2009. – P. 220-224.
267. Cesari J. Securitisation of Islam in Europe // Challenge. Liberty and Security. – 2009. – No. 14. – P. 1-4.
268. Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia. – New York: Tauris, 2006. – 276 p.
269. Cordry B. A Critique of Religious Fictionalism // Religious Studies. – 2010. – No. 46. – C. 77-89.
270. Cracknell Kenneth. The Four Principles of Interfaith Dialogue and the Future of Religion // ISKCON Communications Journal. – 1996. – Vol. 4, № 1. – P. 42-52.
271. Graham William A. Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation // Journal of Interdisciplinary History. – 1993. – Vol. 23. – No. 3. – P. 495-522.
272. Daniel Wallace L. Islam and the Clash of Civilizations // Journal of Church and State. – 2006. – Vol. 48. – № 3. – P. 509-523.
273. Dallal A. Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought // Islamic Law and Society. – 2000. – Vol. 7. – No. 3. – P. 325-358.
274. Drake C.M.J. The Role of Ideology in Terrorist's Target Selection // Terrorism and Political Violence. – 1998. – № 10. – P. 53-85.
275. Ferreri M., Mineo M. Il Terrore Viene Dall'Islam: Il Terrorismo Islamico Ieri e Oggi. – Palermo: Antares Editrice, 2001. – 155 p.
276. Fierro Maribel. Religious Dissension in al-Andalus: Ways of Exclusion and Inclusion // Al-Qantara. – 2001. – No. XXII.
277. Fox Jonathan. Do Democracies Have Separation of Religion and State? // Canadian Journal of Political Science. – 2007. – No. 40. – P. 1-25.
278. Fox J. The Effects of Religion on Domestic Conflicts // Terrorism and Political Violence. – 1998. – № 10. – P. 43-63.
279. Fuck J. Die Rolle des Traditionalismus im Islam // Zeitschfit der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. – 1939. – No. 93. – P. 1-32.
280. Godazgar H. Introduction. Religion and Change in Iran // Social Compass. – 2007. – Vol. 54. – № 3. – P. 363-371.
281. Haykel Bernard. Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani. – N.Y. : Cambridge University Press, 2003. – 265 p.
282. Hoffman Br. Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative // Studies in Conflict and Terrorism. – 1995. – № 18. – P. 270-276.
283. Islamic finance assets may top one trillion dollars [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=islamic-finance-assets-may-top-one-trillion-dollars-2010-06-14>.
284. Juergensmeyer M. Terror Mandated by God // Terrorism and Political Violence. – 1997. – № 9. – P. 12-19.
285. Kamali Masoud. Multiple Modernities and Islamism in Iran // Social Compass. – 2007. – Vol. 54. – № 3. – P. 373-389.

286. Kishida J. Civilized society: In search of new forms. Impact of science on society. – P., 1980. – Vol. 30. – № 2. – P. 101-109.
287. Lewis Bernard. The Jews of Islam. – Princeton: Princeton University Press, 1984.
288. Macdonald D. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. – New York: Read Books, 2007. – (reprint).
289. Marranci G. Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism. – Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009. – P. 51-78.
290. Mayer A.E. Islam and Human Rights: Tradition and Politics. – Boueder, 1991.
291. Mejido J. Manuel. Rethinking «Terrorism» // Social Compass. – 2003. – Vol. 50. – № 2. – P. 257-260.
292. Melchert, Christopher. The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E. – Leiden: Brill, 1997. – P. 1-32.
293. Munster A. Islamisation in Eastern Europe – a case study of Arraid in Ukraine [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.islaminstitut.de/uploads/media/Engl\\_Ukraine.pdf](http://www.islaminstitut.de/uploads/media/Engl_Ukraine.pdf).
294. Muslim Perception of Other Religions. A Historical Survey [Ed. by Jacques Waardenburg]. – New York: Oxford University Press, 1999. – С. 3-50.
295. Okruhlik Gwenn. Making Conversation Permissible: Islamism and Reform in Saudi Arabia // Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach ; [Ed. by Q. Wiktorowicz]. – Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
296. Religion and Society (Ed. by Michael Pye). – Cambridge, 2003.
297. Religion in the Process of Globalization. – Wurzburg: Ergon Verlag, 2001.
298. Salafism in the Netherlands: a passing phenomenon or a persistent factor of significance? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/NCTB\\_SalafismNetherlands0708.pdf](http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/NCTB_SalafismNetherlands0708.pdf).
299. Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam // Islamic Law and Society. – 2006. – Vol. 13. – No. 3. – P. 289-324.
300. Service E.R. Origins of the state and civilization. The process of cultural evolution. – N.Y.: Norton, 1975. – 361 p.
301. Sieny Saeed Ismaeel. The Relationship Between Muslims and non-Muslims. – Toronto: al-Attique Islamic Publications, 2000. – P. 96-100.
302. Sim S. Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma. – Cambridge, 2005.
303. Tajfel H. Social identity and intergroup relations. – Cambridge, Paris, 1982. – 423 p.
304. Tajfel H., Figment C., Billig M., Bundy R. Social categorization and intergroup behaviour // Europ. J. Of Soc. Psychol. – 1971. – № 1. – P. 149-177.
305. Temnenko Z. Islam and Hizb ut-Tahrir's activities in Crimea, Ukraine [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.caei.com.ar/es/programas/cei/41.pdf>.



306. The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi / [Ed. by. B.Graf, J. Skovgaard-Petersen]. – New York: Columbia University Press, 2009. – 256 p.
307. The Cairo Declaration on Human Rights in Islam // Twenty–Five Human Rights documents. – Columbia University, 1994.
308. Tibi Bassam. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. – New York: Routledge, 2008.
309. Waardenburg J. Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions. – Paris: Walter de Gruyter, 2007. – P. 2-28.
310. Wagemakers Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse // Arabic Studies Quaterly. – 2008. – Vol. 30. – No. 4. – P. 1-22.
311. Wiktorowicz Quintan. The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad // Middle East Policy. – 2001. – Vol. VIII. – No. 4. – P. 18-38.
312. Wiktorowicz Quintan. Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory / Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach ; [Ed. by. Q. Wiktorowicz]. – Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – P. 1-37.
313. Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order / Eds. K.Booth, T.Dunne. – N.Y., 2002.
314. Yakubovych M. Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images // Religion, State and Society. – 2010. – No. 38.
315. Yakubovych M. Prophethood as a Historical Necessity: between the Islamic Traditionalism and the Eastern Neoplatonism // Studia Antyczne i Mediewistyczne. – 2009. – No. 7 [42]. – P. 57-73.





