

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»⁴⁸ («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

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

«егалітаризму» й «волютаризму»⁴⁹, «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».⁵⁰

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

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

В кожному разі, європейським дослідникам надзвичайно важко осягнути 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 конструкти, вироблені в іншому (неісламському) культурному середовищі, і призначені здебільшого для концептуального освоєння іншого типу релігії (християнства).⁵¹ 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

⁵¹ 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. 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.⁵² 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 неможливим⁵³ (скажімо, ставлення до Корану як до пам'ятки культури, складеної і записаної людьми – неприпустимим і кошунним). 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».⁵⁴ 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»,⁵⁵ «єднання з Богом»,⁵⁶ «стремлінням піднятися до

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

⁵³ Там само.

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

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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.⁵⁷ 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.

⁵⁷ 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)»⁵⁸, 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».⁵⁹ 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 сущого 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,

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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 іншовіруючими, 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.⁶⁰ 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

⁶⁰ 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.⁶¹

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

⁶¹ 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 духовій 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.⁶² Іслам, так само як і християнство, заявив про свою глобальну місію і покликання бути прикладом

⁶² 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 безжальна: 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 геоарегалі, 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.⁶³ 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

⁶³ 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».⁶⁴ 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

⁶⁴ 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.⁶⁵ При цьому «священна»⁶⁶ 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.⁶⁷ Чимало

⁶⁵ Там само. – С. 144.

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

⁶⁷ 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