

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, додання 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.¹

¹ 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 XX 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 XIX ст., набувши концептуальності в працях Л.Г.Моргана та Ф.Енгельса.² Лише в XIX 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.Романенка. – 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.

² Втім, ще й у 50-70-ті роки XX 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».³

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.

³ 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.⁴ 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.⁵ 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 Ктесифоном⁶; 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 відчутти і описати арабську (втім, як і будь-яку іншу) культуру, поряд із певністю у закритості й «непроникності» культур, їх неосяжності, непізнаваності для носіїв інакшої культурної ідентичності.

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

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

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

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

десятки цивілізацій в історії, і, довільно 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.⁷ Одним серед базових системоутворюючих факторів цивілізаційності дослідник вважає релігію, тож для нього очевидно, що арабський світ – це, головню 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 самотність 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.⁸ 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.⁹ 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

⁷ 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.

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

⁹ 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.¹⁰ І головне, що виплекана століттями ісламська традиція людського братства здатна запропонувати людству більш привабливий ідеал, аніж західна традиція суверенітетів для десятків окремих національностей.¹¹

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»¹²). 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

¹⁰ Там само. – С. 381-399.

¹¹ Там само. – С. 450.

¹² 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.¹³ 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.Токареєв, 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.Леонтьєв, О.Шпенглер, П.Сорокін, А.Тойнбі, О.Лосєв, С.Аверінцев).¹⁴

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 розвитку¹⁵ 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).

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

¹⁴ 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.

¹⁵ 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 ідентичність¹⁶ (до чого з бігом життя все більше схилялися 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 істот¹⁷). 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).¹⁸ 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

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

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

¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰

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-

¹⁹ 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.

²⁰ 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, приймемо 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.²¹ 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.²²

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

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

²² 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.);²³
- ✓ період переструктуризації мусульманської ойкумени (після монгольського нашествия) та плюралізації форм ісламського суспільства від Атлантичного до Індійського океану (XIII-XVIII ст.);²⁴
- ✓ 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

²³ 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).

²⁴ 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 багатощаровому, багатотисячолітньому «культурному субстраті» давніх цивілізацій, території яких були завойовані мусульманами.²⁵

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 збурюючим, 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

²⁵ 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, наvertsаючи 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;²⁶ 3) турки Анатолії і Балкан; 4) Кримські татари; 5) тюрки-мусульмани Поволжя (головно волзькі татари і башкири).²⁷ 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 різномірність 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

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

²⁷ 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 кампанію²⁸), 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.²⁹ 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».³⁰ 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 бою³¹). 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

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

²⁹ Див.: Тойнби 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.

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

³¹ Див.: Тойнби 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 шерегу 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»³².

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 середнього 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

³² 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 інститути³³ 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 торгівельного 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.³⁴

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.³⁵

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

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

³⁴ 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.

³⁵ 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 анклавів³⁶ 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

³⁶ 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 цивілізаціями³⁷: промислова революція докорінно змінила співвідношення позицій християнської Західної Європи і мусульманського

³⁷ 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.³⁸ 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).³⁹ 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, самотність і життєздатність визначені сукупністю духовних і практично-діяльнісних архетипів. «Розвиток конкретної цивілізації, - вказує Ю.Павленко, - можна

³⁸ 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.

³⁹ 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». ⁴⁰ 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, культурної, 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

⁴⁰ 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»⁴¹ 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.⁴² Саме таким центрам (арабо-сунітському, ірано-шиїтському, тюрксько-сунітському) належала непересічна роль у поширенні монотеїстичного світогляду та шариату, 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»,

⁴¹ Громько А. Цивилизация 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.)

⁴² 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 наслідком⁴³).

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»⁴⁴).

Вже самий факт різючої 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

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

⁴⁴ 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»,⁴⁵ 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»,⁴⁶ 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

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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 сьогоденні 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.⁴⁷

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.

⁴⁷ Ідея супранациональної 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»).