Антоній Паламар*Національний університет «Києво-Могилянська Академія»*

Вплив релігії на політичну ситуацію в Єгипті у 2011–2013 рр.: «політичний іслам» та «ісламський фундаменталізм»

Вплив релігії на політику – явище, яке не обмежується лише ісламським світом, однак, жоден політичний теоретик не може ігнорувати роль ісламу в суспільному житті мусульман, його вплив на політику мусульманських народів та, відповідно, на світову геополітичну ситуацію в цілому. Сучасний іслам, завдяки унікальності свого історичного розвитку, є не тільки релігією, але також способом життя переважної більшості мусульман і в значній мірі основою їх цивілізаційної та навіть національної самоідентифікації. Тому роль релігії в мусульманському світі інша, ніж в тих державах, де сповідують християнство, яке юридично відділене від системи державного управління країн Європи. Іслам, навпаки, значною мірою регулює не тільки соціокультурну сферу суспільства, включаючи індивідуальні людські взаємини, але також істотно впливає на суспільно-політичне життя, частиною якого у багатьох мусульманських країнах зараз стали ісламістські рухи.

У Єгипті, де в ході революції був повалений авторитарний світський режим Хосні Мубарака, ісламісти взяли на себе ініціативу протестного руху, перемогли на перших в історії держави демократичних виборах та використали можливість очолити країну після майже 60-ти років підпільної діяльності.

У цій роботі досліджено вплив релігійного чинника на зміну політичного режиму в Єгипті у період 2011–2013 рр. шляхом концептуалізації понять «політичний іслам» та «ісламський фундаменталізм». Автор дійшов висновку, що єгипетських «Братів-мусульман» та їхню Партію свободи і справедливості не слід характеризувати поняттям «фундаменталізм» оскільки вони: по-перше, не прагнуть повернутись до «праведного халіфату», шаріату, та буквального сприйняття релігійних текстів; по-друге, «Брати» не є найбільш консервативною силою серед ісламістів, якою справедливо вважають салафітів; по-третє, асоціацію прийнято вважати частиною поміркованого ісламізму, ідеології, яка не передбачає застосування збройних методів боротьби. Водночас, автор стверджує, що використання єгипетськими «Братами-мусульманами» саме поміркованого ісламізму, як ідеологічної основи для своєї партії стало вирішальним фактором, який забезпечив їм владні державні місця в період 2011–2013 рр.

Ключові слова: Близький Схід, Єгипет, «Брати-мусульмани», політичний іслам, ісламізм, ісламський фундаменталізм, демократія, авторитаризм, революція, «арабська весна»

Antonii Palamar*National University of Kyiv-Mohyla Academy*

The Influence of Religion on the Political Situation in Egypt in 2011–2013: "Political Islam" and "Islamic Fundamentalism"

The influence of religion on politics is inherent not only to the Islamic world, however, none of political theorist should ignore the role of Islam in Muslims' public life, its impact on the policies of Muslim nations and the global geopolitical situation. Due to its historical uniqueness Modern Islam is not only a religion but also a way of life for the vast majority of Muslims and the basis of their civilizational and even national self-identification. Therefore, the role of religion in the Muslim world is different to that of countries, mostly populated by Christians, as Christianity is legally separated from the system of public administration in European countries. Islam, on the other hand, regulates not only the sociocultural sphere of society, including human relations, but also significantly affects the socio-political life of many Muslim countries, where Islamist movements have now become the major part this sphere.

In Egypt, where authoritarian secular regime of Hosni Mubarak was overthrown during the revolution, Islamists took the lead in the protest movement, won the first democratic elections and used the opportunity to lead the country after nearly 60 years of underground activity.

This paper examines the influence of the religious factor on the change of Egypt's political regime in 2011–2013 by conceptualizing the terms of "political Islam" and "Islamic fundamentalism." The author concludes that the Egyptian Muslim Brotherhood and its Freedom and Justice Party should not be defined as "fundamentalists" because: 1. they don't try to return to a "righteous caliphate," Sharia, and a literal perception of the sacred texts; 2. the Brothers could not be viewed as the most conservative force among Islamists, while Salafists are properly rightly considered to be; 3. the association is considered as a part of moderate Islamism, an ideology that does not mandate any the use of armed methods of struggle. At

the same time, the author argues that owing to the fact that Egyptian "Muslim Brotherhood" adhered to moderate Islamism as an ideological party basis, it became a decisive reason that provided them a venue at the top tier of the government in 2011-2013.

Keywords: *Middle East, Egypt, "Muslim Brotherhood", political Islam, Islamism, Islamic fundamentalism, democracy, authoritarianism, revolution, "Arab Spring"*

Вступ.

Постановка проблеми.

Протягом останніх століть арабський схід зазнав значної суспільно-політичної трансформації внаслідок тривалого впливу західної цивілізації. Прийняття частиною мусульманських держав європейських республіканських форм правління, а також лібералізація диктаторських режимів внаслідок глобалізації спричинили появу політичних рухів та партій, ціллю яких було посилення ролі ісламу в правових системах та сферах державного управління великої кількості країн мусульманського світу.

В результаті «арабської весни» авторитарний режим Хосні Мубарака був повалений, а його місце зайняв Мохаммед Мурсі, очільник Партії свободи і справедливості, політичного крила організації «Брати-мусульмани». З кінця 2011-го до середини 2013 року на чолі Єгипту перебувала сила, яка декларувала водночас демократизацію політичного законодавства і консерватизм в соціальній політиці; поєднала демократичні гасла з поміркованою ісламською риторикою.

Мета статті полягає у визначенні впливу релігійного чинника на зміну режиму в Єгипті у 2011–2013 рр. шляхом концептуалізації понять «політичний іслам» та «ісламський фундаменталізм».

В Україні тематикою політичного ісламу займалися Канах А. М. (Kanakh, 2010), Абдо-Ясінська Л. І. (Abdo-Yasinska, 2011), Білозор Д. В. (Bilozor, 2009), Брильов Д. В. (Brylov, 2011) та ін. Серед зарубіжних дослідників в першу чергу варто відзначити Льюїса Б. (Lewis, 1988), Саїда Е. (Said, 1997) та Еспозіто Д. (Esposito, 1992) які критикували зверхність західних науковців при розгляді політичного ісламу, а також суперечливе використання терміну «фундаменталізм» для характеристики сучасного ісламізму. Серед інших вагомих досліджень також

виділимо роботи Почти Ю. (Pochta, 2008), Ланди Р. (Landa, 2015), Роя О. (Roy, 2004), Гуревича П. (Gurevich, 1995), Бахдаді А. (Bagdadi, 1998) та ін.

Результати дослідження.

Сьогодні іслам є однією з найбільших релігій. За різними даними у світі нараховується близько 1.6 мільярда мусульман (Pew Research Center, 2012). Окрім великої кількості прихильників, іслам посідає перше місце за темпами росту. Згідно з актуальними публікаціями Дослідницького центру «Рей» іслам випередить християнство за кількістю віруючих і стане найчисельнішою світовою релігією вже до 2075 року (The Guardian, 2017). Разом з християнством та іудаїзмом іслам належить до трьох основних авраамічних релігій, або як ще їх називають - релігій одкровення. Основні їх об'єднуючі складові полягають у визнанні Авраама пророком, вірі в Господні одкровення, прийнятті в тій чи іншій мірі святого писання Старого Завіту. Мусульмани визнають деяких більш ранніх іудео-християнських пророків, в тому числі Мойсея та Ісуса, посланцями істинного Бога, але в ісламі тільки Мухаммад є останнім і найбільшим з пророків, чиї одкровення залишилися «чистими і неушкодженими». Такого роду релігійні переконання разом з жорсткою експансіоністською політикою ранньої арабо-мусульманської цивілізації в VII-VIII ст. стали причинами початку тисячолітнього протистояння Заходу і Сходу, яке, на думку значної частини оглядачів та науковців, у різних формах продовжується і сьогодні.

Беручи до уваги монополію Європи у науково-дослідницькій сфері впродовж останніх століть, саме історичний аспект міжцивілізаційної ворожнечі продовжує чинити значні труднощі у розробці якісної методології дослідження мусульманської цивілізації західними науковцями та породжує значну критику ісламської

ідеології здебільшого представниками християнського світу. Зокрема, основні об'єкти критики включають моральні принципи Мухаммеда, останнього пророка, відповідно до ісламу, в його громадському та особистому житті (Oussani, 2006); питання, пов'язані з достовірністю і мораллю Корану, священної ісламської книги (Kohler, & McDonald, 1906). Інша критика зосереджена навколо прав людини в мусульманському світі: прав жінок, ЛГБТ спільнот, релігійних, етнічних меншин в теорії ісламського права та на практиці. Також був підданий критиці негативний вплив ісламу на здатність або готовність мусульманських іммігрантів асимілюватися в Європі, особливо в контексті недавньої тенденції мультикультуралізму (Modood, 2006).

Водночас, завдячуючи тривалому протистоянню між Заходом та Сходом, аналіз мусульманського суспільства в європейській науці розпочався з основ цивілізаційного підходу, а найважливіший апіорний його принцип залишається європоцентризмом (домінування європейської цивілізації над усіма іншими, в тому числі і мусульманською; християнське суспільство перевершує мусульманське настільки, наскільки цивілізація перевершує варварство) (Rochta, 2006, р. 6). В результаті, незважаючи на появу в епоху просвітництва раціоналістичного тлумачення історії, такий підхід продовжує чинити значний вплив на дослідження арабського суспільства, що у свою чергу призводить до не розуміння базових суспільно-політичних особливостей мусульманського світогляду, переконань та цінностей.

Як відомо, в останні десятиліття у Європі та США спостерігався значний ріст зацікавленості в сфері дослідження ісламу. Однак, на превеликий жаль, ця зацікавленість проявлялась виключно в зв'язку з кривавими подіями, в яких були залучені різні мусульманські діячі та угруповання. Тобто, в більшості випадків, досліджували не морально-етичні або доктринальні аспекти ісламу, а саме його політичну складову та теорію ісламського джихаду. Відповідно, основною рушійною

силою цього процесу слугувало не прагнення зрозуміти мусульманську цивілізацію, а зміцнення власної безпеки перед зростаючою загрозою тероризму та радикального фундаменталізму які за останні пів століття набули яскравого ісламського забарвлення.

Європейці часто не усвідомлюють різницю в ролях християнства в Європі та ісламу на Близькому Сході. Раннє християнство було релігією найбільш пригноблених, які бачили своє спасіння в запереченні всього мирського і в зверненні до потойбічного світу. З іншого боку, ранній іслам був релігією етнополітичної єдності, що вирішувала свої проблеми не в потойбічному, а в цьому світі. Християнство, як релігійна доктрина, завжди існувало пліч-о-пліч зі світською владою. Іслам, навпаки, заповнив усі сфери суспільних відносин: визначив форму політичного устрою, характер економічних відносин, соціальну структуру, культуру і побут людей. Це свідчить про тотальне домінування ісламу в соціально-політичному житті мусульманських країн, і кожного мусульманина окремо.

Іслам важко відокремити від соціальної, політичної, економічної сфер, тому що він вчить, якою має бути кожна дія людини. При поверхневому аналізі видається очевидним, що іслам - це релігія, яка визначає не тільки особисте духовне життя людини, а й регулює кожен сферу суспільного життя. Через ці обставини серед вчених і політиків не припиняються суперечки про те, чи можна розділяти іслам і політику, або ж іслам завжди був і залишається політичною релігією.

На думку Бернарда Льюїса: «У процесі секуляризації Заходу Бог був двічі скинутий і замінений: як джерело суверенітету – народом, як об'єкт поклоніння – державою. В ісламській історії та культурі не виникало подібної ситуації і, природно, відповідне рішення не обговорювалося мусульманськими богословами і державними діячами. Питання про відділення церкви від держави не поставало, оскільки не було церкви як самостійного інституту, який можна було б відділити» (Lewis,

1994, р. 184). Тим не менше в XIX ст. в мусульманський світ проникають ідеї секуляризму, і вже в першій половині XX ст. такі країни, як Туреччина, Алжир, Єгипет, Туніс, Іран, тримають курс на модернізацію, поступово перетворюючись в світські режими. У новому суспільстві шар духовенства, який раніше перебував на верхівці соціальної ієрархії, різко втрачає свої позиції і задовольняється суто службовими функціями.

Саме поняття «світськість» не було широко відоме арабському суспільству аж до завершення Першої світової війни та наступного періоду колонізації. Для європейського світсько-секулярного світогляду всі релігії рівні. Державні та релігійні інститути діють окремо і не втручаються в справи один одного, проте релігія не має змоги стати повністю незалежною від держави і тому фактично отримала автономний статус. У світській державі визнається повна свобода віросповідання релігії, реалізація всіх релігійних свят і обрядів. Віруючі мають право на отримання релігійної освіти і популяризації свого віровчення в межах законів. Держава також забезпечує захист релігійних інститутів і прав віруючих.

В ісламській теології існують різні думки щодо прийнятності ідей секуляризму і відокремлення держави від релігії. Значна частина ісламських теоретиків висловлює впевненість, що ці ідеї чужі ісламу і суперечать його принципам. Вони відносять як демократичні, так і світсько-секулярні методи управління державою до язичницьких. У мусульманських країнах принципи демократії не відповідають ісламському світогляду, оскільки іслам є загальною і всеосяжною релігією, яка прагне до утвердження ідеальних принципів суспільства на відміну від придуманих людьми ідей демократії в Європі. Світські ідеї західної демократії, на думку значної частини мусульманських фундаменталістів, не прийнятні тому, що основами їх законодавства є закони, які виходять із пристрастей і примх людини.

З іншого боку, прихильники ідей секуляризму виправдовують світські методи і принципи відділення релігії від держави наступними аятами Корану: «І я

не поклоняюся тому, чому ви поклонялися, і ви не будете поклонятися тому, чому я буду поклонятися! у вас своя віра, у мене своя» (109: 4-6). За твердженнями прихильників секуляризації, в мусульманському світі, після періоду праведних халіфів (держав, створена після смерті пророка Мухаммеда в 632 році), відбулися процеси теократизації країн встановлення монархічних режимів. У багатьох випадках суспільно-політичне життя в цих державах регулювалася не стільки положеннями шариату, скільки традиційними, народними методами. Вирішальну ж роль у законотворчості грали такі аспекти як політичні або економічні реалії чи примхи монархів, які пристосовували угоди їм розпорядження під вимоги релігійного закону.

Всі ці процеси відходу від класичних основ ісламу привели до догматизації державних і громадських інститутів, встановлення в мусульманському світі теократичних режимів, які більше нагадували політичні моделі Візантії та інших християнських держав, ніж «праведний халіфат». Цілком природно, що протягом часу такі порядки вступили в протиріччя з громадським прогресом і привели до глобальної кризи мусульманського світу.

Секуляризація стала протестом проти теократично-монархічних методів управління державою, які почали гальмувати природний розвиток суспільства. Водночас монархічний устрій широко критикувала частина ісламських теоретиків в першу чергу через відсутність системи виборності монарха та його необмежену владу, що суперечило принципам управління, описаних у Корані. Тому передова частина інтелігенції мусульманських країн висловили прагнення запозичити у європейців їх досвід і застосувати світський світогляд для своїх суспільств.

Спрощений підхід до ісламу зазвичай обмежується декларацією про нероздільність ісламу і політики, з яким згодні не лише ісламські фундаменталісти, але й значна частина західних дослідників-європоцентристів. Проте, більш глибокий аналіз приводить

до висновку, що «прагматизм завжди мав в мусульманському суспільстві більше значення, ніж релігійний догматизм, що шаріат регулював лише частину суспільних відносин, що релігія і держава найчастіше чітко розрізнялися» (Haunes, 1998, p. 128-129).

Причини ототожнення ісламу і політики окремими дослідниками (С. Хантінгтон, Б. Льюїс, Д. Пайпс) Олівер Рой бачить в їх культурному детермінізмі. Вони виходять з того, що іслам як культурне явище завжди одне і те ж, а його ідеї є причиною всього, що відбувається в суспільстві, включаючи політику. Однак вестернізація і глобалізація мають до політичного ісламу набагато більше відношення, ніж традиціоналістичне повернення до Корану (Roy, 2004, p. 10–11). Прагнення з'єднати політику (державу) та іслам виключає можливість еволюції релігії, особливо в контексті суспільно-політичної динаміки регіону, а також заперечує присутність різних форм взаємодії ісламу та політики в залежності від конкретної держави.

На думку Річарда Ланди: «політичний іслам - це складне і багатоаспектне явище, яке в значній мірі виникло внаслідок внутрішньої еволюції світу ісламу і злиття ряду процесів цієї еволюції: політизації мусульманського населення та засвоєння ним чужого і вироблення у вирі подій ХХ ст. власного революційного досвіду. Цей досвід з'єднався з традиціями політичної культури світу ісламу (теократизм, «джихадизм», суфізм, націоналізм) і запозиченими мусульманськими діаспорами в Європі та Америці «західними» формами боротьби (партії, профспілки, культурні та інші асоціації, благодійні та інші фонди, ЗМІ і т.д.)» (Landa, 2015).

Традиційна доктрина ісламу стверджує, що держави які застосовують принципи та правила Аллаха слід підтримувати і поважати як законні режими, які мають право керувати країною і суспільством від імені Аллаха. Проте, після Другої світової війни, яка принесла очевидні зміни в політико-релігійних відносинах багатьох ісламських держав, швидко виникли мусульманські типи відносно світських країн. Тим не менше, більшість з них не заявили про чітке відділення політики

від релігії, а в деяких, як і раніше, притримувались традицій теократії. Відповідно, держави Близького Сходу розділяють на три основні категорії в залежності від рівня впливу ісламського фактору на процес прийняття політичних рішень.

До першої категорії належать країни, які чітко заявили про розподіл політики та релігії (Туреччина, Туніс). До другої відноситься ті, в яких досі зберігаються складні системи теократії (Саудівська Аравія та Ісламська Республіка Іран). Найяскравіша риса державної системи Саудівської Аравії полягає в дуже тісній інтеграції королівської влади, релігії та правлячої сім'ї – трьох гілок комплексної системи, які спільно контролюють владу в країні. В Тегерані, який формально дотримується принципу стримувань і противаг, система також розділена на три гілки політичної влади. Тим не менше, в державі є Ісламська конституція, що «наглядає» за цими гілками, а також «Імам», який може брати на себе відповідальність всіх гілок, оскільки, відповідно шіїтської доктрини, являється єдиним вищим духовним лідером країни. Третю категорію складають ті держави, які відокремили політику від релігії без чіткого декларування. В цих країнах ісламу не дозволяється втручатися в громадські справи, політику, більшу частину судових справ, культуру та освіту, але в їх конституціях не спостерігаємо жодних чітких та зрозумілих принципів, пов'язаних з розподілом політики та релігії. До цієї групи належить більшість ісламських держав (Єгипет, Сирія) (Yungui, 2011).

Присутність великої кількості типів і систем співвідношення релігії та держави в ісламському світі вказує не лише на конфесійне різноманіття мусульманської релігії, але також на різний історичний досвід країн регіону. Водночас, впродовж останніх 150 років можемо виділити ряд спільних тенденцій розвитку, які мають безпосередній стосунок до явища розподілу політики та ісламу в мусульманському світі. Мова йде про три масштабні хвилі ідеологічної активності мусульман.

1. Панісламізм. Виник в кінці XIX столітті, запропонувавши політичне та ідеологічне об'єднання всіх мусульман на основі ісламу. Джамаль ад-Дін аль-Афгані (1839-1897) став одним з перших, хто виступив із закликами реформування ісламу та об'єднання мусульманського світу. Він мав особистий досвід спілкування з представниками еліти по всьому світу, що вплинуло на формування і розвиток його ідей. Але при цьому він не ставив європейську модель побудови держави і суспільства в приклад для наслідування, а закликав вибірково використовувати те, у чому європейці досягли успіху і вийшли вперед за умов якщо це не суперечить Корану. Головною причиною відсталості мусульман Афгані бачив у привнесенні в іслам нововведень, які спотворили його справжню суть, оскільки раціональне тлумачення священного тексту не може привести до цього (Sinyatullin, 2009). Панісламізм використовували для об'єднання зусиль всіх мусульман в боротьбі з європейським колоніалізмом, тому він фактично служив інтересам Османської імперії, яка, втрачаючи політичний контроль, прагнула зберегти ідею духовної єдності всіх мусульман. Відповідно, потужний удар цим ідеям завдав розпад і зникнення імперії в 1918–1923 рр.

2. Націоналізм та ісламський соціалізм зайняли місце панісламізму в 1920-1960-і рр. В цей період, після розпаду Османської імперії та двох світових війн, на території Магрибу та Машріку виникли незалежні національні держави в більшості яких спостерігались тенденції секуляризації. З одного боку, іслам завжди був частиною ідеології націоналізму в мусульманському світі. З іншого, лідери націоналізму були прихильниками ісламського модернізму – прагнули поєднати ідеї мусульманської реформації з секуляризацією приватного та суспільного життя, створенням світської національної держави та освоєнням науково-технічних досягнень Заходу. Проте, у випадку радикального відходу світських лідерів від ісламу частина суспільства розпочинала вимагати повного заперечення західного індивідуалізму і поділу мусульман

відповідно національної спільності.

3. В такій ситуації виник ісламський фундаменталізм - третя хвиля ідеологічної активності мусульман в світовому масштабі, що набула значного поширення у другій половині XX століття. Так з'явився і рух «Братів-мусульман» в Єгипті і Сирії в 1928 році, який прийнято класифікувати як предтечу сучасного фундаменталізму (до 1960-х рр.), а починаючи з 1970-х рр. - одну з його провідних сил.

Сам термін «фундаменталізм» знов-таки слугує яскравим прикладом впливу історії міжцивілізаційного протистояння на методологію дослідження ісламського світу західними науковцями, зокрема, через призму формування наукової термінології.

Справа в тому, що «фундаменталізм» зародився у США в 1920-х роках. Фундаменталістами називали себе християни-протестанти, які, відчувши загрозу з боку модернізму та широкого поширення філософського скептицизму, прагнули повернутись до «чистої» християнської віри через буквально розуміння Біблейського тексту. Широкого поширення це поняття набуло під час судового розгляду справи «Мавп» (Scopes Monkey Trial) в 1925 році (Lienesch, 2007).

У той же час в риториці лібералів і модерністів термін «фундаменталізм» набув відверто зневажливих конотацій. На думку Гуревича П., «при слові фундаменталізм, у нашій свідомості виникає уявлення про немислиму архаїку, про агресивне вторгнення в соціодинаміку безнадійно застарілих звичок думки та поведінки. Виражається занепокоєння, що ця культурна орієнтація одухотворяє такі небезпечні соціальні явища, як тоталітаризм, фашизм, екстремізм. Це поняття заочно отримує негативний зміст. Воно асоціюється з епатажними, ексцентричними образами патріархальності та дикості» (Gurevich, 1995, p. 154).

У наступні кілька десятиліть відбулися спроби пов'язати поняття «іслам» та «фундаменталізм». Зокрема британський історик Арнольд Тойнбі в 1929 році при описі арабського суспільства використовував термін

«ісламські фундаменталісти» (Toynbee, 1931, р. 117), який, судячи з контексту, слугував синонімом поняттю «ісламські традиціоналісти» і, відповідно, не мав жодного зв'язку з новою активністю мусульман, які заснували рух «Братів-мусульман» в Єгипті роком раніше.

Термін «фундаменталізм», який зараз закріпився в публічному дискурсі, став синонімом «повернення до основ віри» і вийшов за рамки американського контексту лише через пів століття, передусім завдячуючи висвітленню Ісламської революції 1979 р. в засобах масової інформації на Заході. В цілому декаду 80-их політологи, всупереч глобальним тенденціям до модернізму та секуляризації, не рідко називають часом повернення релігії в політику. Окрім революції в Ірані цю декаду символізувала і роль католицької церкви в підтримці польської «Солідарності» та низка інших подій по всьому світу, яких об'єднувала присутність публічної ролі релігії в політичному процесі.

Водночас, разом з ростом популярності збільшувався і рівень невдоволення терміном здебільшого серед передових дослідників ісламської цивілізації. Навіть сьогодні у наукових колах присутня досить популярна думка, що «фундаменталізм» варто використовувати лише при описі ортодоксальних рухів у лоні протестантизму, а перенесення цього поняття на інші культурні, цивілізаційні осередки та релігійні традиції призводить до спотворення та викривлення його суті.

Бернард Льюїс у 1988 році писав: ««Фундаменталізм» – християнський термін. Він позначає певні протестантські церкви та організації, зокрема ті, що підтримують буквально розуміння божественного походження та непогрішності Біблії. У цьому контексті вони виступають проти ліберальних і модерністських теологів, які схильні до більш критичного, історичного погляду на Писання. Серед мусульманських теологів поки що немає такого ліберального або модерністського підходу до Корану, і всі мусульмани, в їх ставленні до тексту, по суті залишаються фундаменталістами» (Lewis, 1988, р. 3).

Джон Еспозіто також висунув аргументи проти використання «фундаменталізму» в ісламському контексті. На його думку, для багатьох лібералів і християн термін «фундаменталістський» є непристойним або зневажливим, вважається статичним, регресивним та екстремістським. «Як наслідок, «фундаменталізм» в народі часто характеризує тих, хто бажає повернутись до витоків і повторити минуле. Мало людей або організацій на Близькому Сході відповідають такому стереотипу. Насправді, багато лідерів фундаменталізму отримують найкращу освіту, посідають відповідальні посади в суспільстві та вмію застосовувати новітні технології, щоб поширювати свої погляди та створювати інститути: школи, лікарні та соціальні служби... Я вважаю за краще використовувати термін «ісламський ревівалізм», «ісламський активізм», а не «ісламський фундаменталізм»» (Esposito, 1992, р. 7–8).

Едвард Саїд, критик західних уявлень про іслам, стверджував, що ми часто бачимо лише екстравагантні заяви журналістів, які, у свою чергу, миттєво підхоплюють та драматизують ЗМІ: «Вони постійно використовують «фундаменталізм», слово, яке зараз майже автоматично зв'язується з ісламом, хоча воно стосується в першу чергу християнства, іудаїзму та індуїзму. Свідомо створені асоціації між ісламом та фундаменталізмом забезпечують у пересічного реципієнта розуміння, що іслам та фундаменталізм по суті одне і те ж». Як стверджував Саїд, «фундаменталізм дорівнює ісламу - це все, з чим ми повинні боротися – як з комунізмом під час холодної війни» (Said, 1997, р. 10–11).

Проте, незважаючи на критику, та завдячуючи ЗМІ, в кінці ХХ століття термін «ісламський фундаменталізм» в комплекті зі всією зневагою та негативною конотацією почав широко вживатись на теренах Європи та Північної Америки не лише у повсякденному спілкуванні, але й у наукових працях. Звичайно, позиції та дії мусульман мають безпосередній вплив на формування наукової термінології, але «західне» сприйняття, уявлення та упередження відіграють тут значно більшу роль.

У кінці минулого століття поняття «фундаменталізм» виходить не лише за рамки ортодоксального протестантизму, але й релігійної традиції в цілому. З'являються такі поняття, як «гендерний фундаменталізм», що описує повернення до принципів патріархату, «ліберальний», «ринковий» і т.п. Відповідно, зараз цей термін набув доволі широкого контексту і означає кожен форму замкненого, консервативного мислення з підкресленням винятковості певної спільноти, що слідує ідеологічним основам релігійного або ж культурного характеру.

Зосередження на терміні «ісламський фундаменталізм» в першу чергу спричинене його зв'язком з рухом «Братів-мусульман», який у свою чергу став основним суб'єктом політичної ситуації в Єгипті в 2011–2013 роках. У наукових колах Європи та Сполучених Штатів «Братів» прийнято вважати чи не найяскравішим прикладом та навіть ідеологічною основою саме ісламського фундаменталізму. Проте, ґрунтовне дослідження праць основних теоретиків руху вказує на неоднозначність такого отождошення, а майже вікова еволюція принципів та цінностей організації змушує стверджувати про поступове зміщення екстремістських методів боротьби на користь політичного прагматизму.

В результаті антимонархічної революції 1952 року в Єгипті утвердився секулярно-військовий режим. Хоча «Брати-мусульмани» підтримували зміну ладу, нова влада на чолі з Гамаль-Абдель Насером фактично відмовили учасникам руху в співробітництві, а в лютому 1954 року заборонили його, звинувативши ісламістів в змові з метою вбивства глави держави (Kandil, 2018). В результаті цього в роки правління Абдель Насера та його наступника, Анвара Садата, рух став піддаватися ще більшим переслідуванням, ніж до революції, що змусило ісламістів діяти з підпілля, використовувати методи збройної боротьби та тероризму.

Лібералізація ідеології «Братів-мусульман» у кінці XX століття була швидше вимушеною мірою, ніж бажанням змінити традиційний курс. Використання

екстремістських методів боротьби проти секулярно-націоналістичних військових виснажувала ісламістський рух, не дозволяла йому розвиватись, а зміна пріоритетів з політичної сфери у соціальну, навпаки, збільшила популярність асоціації, та зменшила супротив владних структур.

Лібералізації зазнав також і сам секулярний режим, на чолі якого знаходився вже Хосні Мубарак. У 2005 році президент ініціював зміну до конституції країни, якими уможливив проведення прямих альтернативних виборів на пост президента та в парламент (Voice of America, 2005). Виборча кампанія тривала з серпня по грудень 2005 року, а самі вибори увійшли в історію Єгипту як символ початку епохи відкритої політичної боротьби.

Варто відзначити, що європейська колонізація та вестернізація всього арабського світу протягом останнього століття відіграла ключову роль у становленні політичного ісламу та в дослідженні впливу ісламу на політику. Частина арабського світу, зокрема Єгипет, Сирія та ін. перейняли республіканські форми правління західного зразка, що у свою чергу спричинило проблеми в сприйнятті поняття «політики».

У цьому контексті важлива категоріальна проблема для дослідника полягає в початковому нерозумінні того, як можливо політизувати завідома політичну річ? Тобто як можливо відрізнити термін «іслам», який вже є політичним, і термін «політичний іслам»? Зокрема засновник руху «Братів-мусульман», Хасан Аль-Банна говорив: «...якщо хто-небудь скаже вам: «Це політика», скажіть: «Це – іслам, і ми не визнаємо жодного поділу» (Bagdadi, 1998). Щось схоже відбувається на різних інформаційних телеканалах, коли журналісти використовують поняття «військова хунта» замість простого «хунта», яке вже і так несе в собі характеристику «військова». Проте, коли ж у випадку з «військовою хунтою» відбувається звичайна підміна понять для кращого розуміння тими, хто сприймає інформацію; термін «політичний іслам», або як його прийнято називати

– «ісламізм», несе в собі унікальне значення, яке сформувалось в результаті впливу західної цивілізації на арабський світ і прийнятті останніми форм європейських республік в управлінні власними державами.

До Першої світової війни проблеми в розподілі політики та ісламу по великому рахунку не виникало. Свого часу в арабський світ прийшов царизм (султанат). Ця подія торкається своїм корінням ще часів поділу мусульманського світу на шіїтів і сунітів. Однак, незважаючи на те, що в арабській мові поняття царство (мульк) і халіфат (хіляфа) чітко відрізняються, їх обох відносять до монархічних типів правління, та вирізняють серед них «богоугодні» лише відповідно рівня реалізації шаріату (ісламського права) та сповідування його принципів тими чи іншими правителями в тій чи іншій монархічній державі. Навіть у часи доволі вестернізованої Османської імперії неопосередкована реалізація шаріату в основі системи судочинства мала визначальне місце. На противагу цьому, республіка, яку в 1950-х роках прийняли різні арабські держави, не передбачала принципів шаріату в загальній системі державного управління. Відповідно, для мусульман державну політику стали визначати людські закони, а не воля Аллаха, викладена в Корані та унормована шаріатом.

Виникнення поняття «ісламське право» (шаріат) та «право ісламських держав» (гібридне право, утворене внаслідок поєднання шкіл Західного права з шаріатом у сучасних мусульманських державах) підтверджує процес витіснення принципів ісламського права з системи управління державами на теренах арабського світу.

Разом з прийняттям республіки у мусульманському світі розпочався процес адаптації цієї форми правління до реалій політичного життя. В такій ситуації поняття «політичний іслам» виникає для опису політичних партій та рухів, які прагнуть повернути в мусульманські країни ортодоксальні принципи управління державою на основі халіфату та шаріату. Водночас, для реалізації

власних інтересів вони змушені грати за європейськими правилами політичної боротьби. Пізніше, з появою на теренах Близького сходу та Північної Африки десятків різних ісламістських організацій та партій, які зайняли доволі широкий ідеологічний спектр і відрізнялись методами діяльності та політичної боротьби, еволюціонував і сам термін. Зараз «ісламістами» прийнято називати представників політичних партій або рухів, які, використовують ісламську риторичку та ідеологію для посилення ролі шаріату в правовому полі держави, а також збільшення впливу ісламу в сфері державного управління.

У 2011 році в Єгипет прийшла «арабська весна», під час якої авторитарний режим Хосні Мубарака було зміщено. Це дозволило ісламістам, які протягом останніх десятиліть займались пропагандистською діяльністю в рамках своїх соціальних програм підтримки незабезпечених верств населення, отримати 70 % місць в результаті перших (на думку оглядачів) демократичних виборів в країні (El-Din, 2012). Їхня перемога свідчила не лише про потужний інституційний розмах та соціальну політику «Братів-мусульман», але й про те, що іслам, як ідеологічна основа руху, був доволі відчутним консолідуючим фактором всередині суспільства, незважаючи на більше пів століття правління секулярного режиму в Єгипті. Водночас, варто відзначити, що серед ісламістських сил були не лише «Брати-мусульмани», але й низка партій ісламістського модернізму (ліберально-ісламістські), які отримали лише десяток місць, та крайні ісламістські сили (салафіти), справжні фундаменталісти, які в лиці партії «ан-Нур» отримали близько 25 % в новому парламенті.

На час революції 2011 року розбіжності між «Братами» та салафітами носили кардинальний характер. Салафіти вимагали, щоб шаріат був єдиним джерелом права в країні, а не одним із джерел. При цьому «Брати» виступали за рівні права всіх громадян, в той час як салафіти цей момент заперечують, як і всі принципи західної демократії. Основна політична теза «Братів-мусульман» – побудова світської держави на основі шаріату – заперечувалась салафітами,

як і будь-який світський устрій в країні. З огляду на те, що «Брати», на відміну від ультраконсервативних ісламістів, встали на шлях політичного активізму, відмовившись від збройних методів боротьби, застосовувати термін «фундаменталізм» до організацій, які позиціонують себе в рамках поміркованого політичного ісламу вважаємо не доречним.

Висновки.

Таким чином, починаючи з XX століття іслам в арабському світі вперше почав втрачати монопольний вплив на систему управління державою, та відповідно, на його ототожнення з поняттям «політика». Як наслідок, після тривалої взаємодії цивілізацій Заходу та Сходу, остання, перейнявши методи державного управління, впродовж останніх 50-ти років зазнає значної трансформації в першу чергу в політичній сфері. Еволюції також зазнав іслам, який у кінці XX століття поступово включається у політичну боротьбу західного зразка, переймаючи європейські правила та принципи взаємодії у державній сфері. Модернізація арабського світу спричинила його секуляризацію, а реакцією на це стало поширення, на противагу світськості, ідей ісламізму.

Після Липневої революції 1952 року до влади в Єгипті прийшли військові. Вони витіснили «Братів-мусульман» з політичної сфери держави та віднесли їх до списку терористичних організацій. Це спричинило радикалізацію руху, його відхід до підпілля та використання збройних методів боротьби. Проте поступова лібералізація, як режиму, так ісламістських організацій уможливила створення інституту вільних виборів в Єгипті що символізувало початок процесу демократизації країни.

Відмова від насилля, велика замученість членів руху в освітній та благодійній сферах суспільного життя, їхня фінансова і продовольча підтримка найбільш незахищених верств населення, разом з дієвими методами ведення політичної пропаганди забезпечили «Братам-мусульманам» перемогу на перших вільних виборах, які відбулись поза рамками авторитарного,

диктаторського режиму.

Не зважаючи на правління секулярних сил протягом майже шести десятиліть, події «арабської весни» підтвердили присутність в єгипетському суспільстві ісламського фактору, який консолідує населення та відіграє вагомую роль у їхньому щоденному житті. Врешті, рух «Братів-мусульман», відмовившись від збройних методів боротьби та представляючи іслам в політичній сфері держави, отримав майже половину місць в парламенті за результатами виборів 2011–2012 рр., а представники ісламістських рухів в цілому заручились підтримкою майже 70 % виборців.

Водночас ісламізм як ідеологія, охоплює доволі широкий спектр політичних позицій – від ультраконсерватизму до лібералізму та модернізму. Відповідно, не зважаючи на тенденції, наявні в публіцистичних та наукових працях, вважаємо, що сучасний єгипетський рух «Братів-мусульман» не слід характеризувати терміном «фундаменталізм». В першу чергу це пояснюється приналежністю асоціації до ідеології поміркованого ісламізму, яку низка дослідників вважають «золотою серединою ісламізму». На противагу ультраконсервативним силам, до яких належать салафіти, які, в свою чергу, дійсно відповідають терміну «фундаменталісти», «Брати» не прагнуть повернути халіфат часів праведних халіфів, а лише встановити світський режим на основі шаріату. Це означає, що єгипетські «Брати-мусульмани», зокрема їхня Партія свободи і справедливості, у час правління режиму Мухаммада Мурсі не є «ісламськими фундаменталістами» ні у вузькому значенні, як партія, що прагне повернення до основ «чистого ісламу», ні у широкому розумінні, як найбільш традиціоналістська, консервативна, або ж екстремістська організація в межах політичного ісламу.

З огляду на це, можемо констатувати, що в рамках підтримки ісламістських рухів під час «арабської весни» більшість єгиптян зробили вибір на користь їх поміркованого крила – сил, які щонайменше декларували демократизацію

політичного законодавства і консерватизм у соціальній політиці. Саме використання демократичних гасел у поєднанні з поміркованою ісламською риторикою стало ключовою причиною перемоги

«Братів-мусульман» на парламентських і президентських виборах в Єгипті у 2011–2012 рр., а політика швидкої ісламізації одночасно з рухом у бік авторитаризму визначила подальшу долю асоціації.

REFERENCES

- Abdo-Yasinska, L. I. (2011). *Ideolohiia i mizhnarodna praktyka islamskoho fundamentalizmu* [Ideology and international practice of Islamic fundamentalism]. Lviv: nats. un-t im. Ivana Franka [in Ukrainian].
- Bagdadi, A. (1998). *Idejnye istoki i ideologiya islamskogo fundamentalizma* [Commited origins and ideology of Islamic fundamentalism]. Moskva [in Russian].
- Bilozor, D. V. (2009). *Vakhkhabizm: relihiino-politychna sutnist ta istorychni transformatsii* [Wahhabism: religious and political essence and historical transformations]. Kyiv [in Ukrainian].
- Brylov, D. V. (2011). *Sufizm ta islamizm: hlobalnyi ta lokalnyi kontekst* [Sufism and Islamism: global and local context]. Kyiv: Nats. ped. un-t im. M. P. Drahomanova [in Ukrainian].
- El-Din, G. E. (2012). Egypt's post-Mubarak legislative life begins amid tension and divisions. *Al-Ahram*. Retrieved from <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/33/100/32384/Elections-/News/Egypt-postMubarak-legislative-life-begins-amid-te.aspx>.
- Esposito, J. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Gurevich, P. (1995). Fundamentalizm i modernizm kak kul'turnye orientacii [Fundamentalism and Modernism as Cultural Orientations]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, 4, 154–162 [in Russian].
- Haynes, J. (1998). *Religion in global politics*. London: Routledge.
- Kanakh, A. M. (2010). *Orhanizatsii islamskoho fundamentalizmu v politychnomu zhytti krain Blyzkoho Skhodu* [Organizations of Islamic fundamentalism in the political life of the Middle East]. Kyiv [in Ukrainian].
- Kandil, A. M. (2018). How Abdel Nasser described Muslim Brotherhood. *Egypt Today*. Retrieved from <https://www.egypttoday.com/Article/1/54557/How-Abdel-Nasser-described-Muslim-Brotherhood>
- Kohler, K. & McDonald, D. B. (1906). Bible in Mohammedian Literature. *Jewish Encyclopedia*. Retrieved from <http://jewishencyclopedia.com/articles/3266-bible-in-mohammedan-literature#3068>
- Landa, R.G. (2015). Politicheskii islam i otnosheniya Vostok – Zapad [Political Islam and East-West Relations]. *Islam v sovremennom mire*, 11(1), 119–134 [in Russian].
- Lewis, B. (1994). *Islam and the West*. New-York: Oxford University Press.
- Lewis, B. (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lienesch, M. (2007). *In the beginning: fundamentalism, Scopes trial, and the making of the antievolution movement*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Modood, T. (2006). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. London: Routledge.
- Oussani, G. (2006). Mohammed and Mohammedanism. *Catholic Encyclopedia*. Retrieved from <http://www.newadvent.org/cathen/10424a.htm>.
- Pochta, Y. M. (2008). *Islam i politika: Ucheb. posobie* [Islam and Politics: A Study Guide]. Moskva: RUDN [in Russian].
- Popravka k Konstitutsii Yegipta – 2005-02-27 [Amendment to the Egyptian Constitution – 2005-02-27]. (2005). *Voice of America*. Retrieved from <https://www.golosameriki.com/a/a-33-a-2005-02-27-3-1/658183.html> [in Russian].
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Company. 2004.
- Said, E. (1997). *Covering Islam*. New York: Vintage.
- Sinyatullin, R. H. (2009). Islamskoe reformistskoe dvizhenie v Egipte v XIX veke [Islamic Reform Movement in Egypt in the 19th Century]. *Medina*. Retrieved from http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/islam_sinatullin.htm [in Russian].
- Toynbee, A. (1931). *Journey to China*. London: Constable.
- Yungui, W. (2011). The Influence of Islam over the Foreign Policies of Contemporary Islamic Countries. *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 5(3). Retrieved from http://mideast.shisu.edu.cn/_upload/article/16/52/b031d76d4048bb4be464a0f19768/04f9994d-bbd1-4321-bc7d-d58c6c689e39.pdf.

Palamar Antonii

Ph.D. Student, <https://orcid.org/0000-0003-4927-8241>, Tarlandash@gmail.com

Стаття надійшла / Article arrived: 05.12.2020

Схвалено до друку / Accepted: 19.01.2021