

Олег Ярош

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ І ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ НАСИЛЬСТВА В ІСЛАМСЬКІЙ ДУМЦІ: ВІД ІСТОРІЇ ДО СУЧАСНОСТІ.

Baig, M., & Gleave, R. (Eds.). (2021). *Violence in Islamic Thought from European Imperialism to the Post-Colonial Era (Vol. 3)*. Edinburgh: Edinburgh UP.

Історія арабо-мусульманської філософії доволі часто потрапляє на сторінки *Sententiae*, зокрема завдяки статтям і оглядам Михайла Якубовича [див.: Якубович 2022; 2023], що сприяє філософській поліфонічності видання. Продовжуючи цю лінію, буде логічним запропонувати увазі читачів книжкову серію, присвячену проблемі осмислення насильства в ісламській думці.

Книжкова серія в трьох томах «Легітимне і нелегітимне насильство в ісламській думці»¹, яка виходила друком у 2015–2021 роках, стала результатом міждисциплінарного проєкту, що об'єднав учених з різних куточків світу. Три томи видання включають у себе: «Насильство в ісламській думці від Корану до монголів» [Kristó-Nagy, Gleave 2015], «Насильство в ісламській думці від монголів європейського імперіалізму» [Kristó-Nagy, Gleave 2018] і «Насильство в ісламській думці від європейського імперіалізму до пост-колоніальної доби» [Baig, Gleave 2021]. Останній з томів, що вийшов друком не так давно, дав привід підбити підсумки всієї серії в цьому огляді.

Британський сходознавець Роберт Глів, один із редакторів серії, характеризує роботу над цією проблематикою як політичну практику:

Проведення академічних досліджень у контексті ісламу та насильства постає політичним актом. Отже, три томи цієї серії артикують політичну декларацію, яка засвідчує, що сучасні медійні презентації ісламу як вроджено насильницької чи принципово мирної системи є цілковито незадовільними. Вони можуть бути риторично сильними, і політикам, дипломатам та коментаторам може імпонувати пов'язана з ними простота. Однак вони не є результатами досліджень, заснованих на доказах. Те, що ми намагалися реалізувати в цих трьох томах, це представити комплексний огляд взаємозв'язків між насильством і ісламською думкою, а зробивши це, ми відмовляємося від спрощених порівнянь. (v. 3, p. 362)

© О. Ярош, 2023

¹ Посилання на це видання надалі подаються спрощено: зазначаємо лише номер тому і сторінки в круглих дужках, без прізвищ редакторів і років публікації.

Роберт Глів і Іштван Крісто-Надь² з Університету Ексетера визнають, що зростання інтересу до цієї проблематики зумовлене політичною кон'юнктурою. Вони підкреслюють, що серія «Насильство в ісламській думці», подібно до досліджень інших феноменів, зокрема «Іслам і гендер» чи «Іслам і сексуальність», вивчає багатогранні взаємини між насильством і ісламською думкою, ставлячи під сумнів прямолінійні порівняння та прагнучи виробити наукові аргументи й обґрунтування. Однак інституційний контекст є вирішальним, і ця фінансована різними дослідницькими проектами серія також є прикладом того, як пост-9/11 сек'юритизація ісламу вплинула на ісламознавство в Європі й Північній Америці, визначаючи його завдання і проблематику. Таким чином, це переплетення академічних досліджень із питаннями безпеки та політичними наративами підкреслює політичну природу перших.

Але, як зазначають редактори, ці томи мають на меті не лише дослідження сучасних питань, але й заглиблення в тривалу історичну еволюцію ідей, покликане висвітлити ширші перспективи розуміння насильства в ісламській думці, які можуть бути не так легко виявлені серед політично зангажованих і спрощених наративів. Понад те, вони свідчать про необхідність такого дослідження для розпізнавання й розуміння складних перетинів релігії і насильства.

Редактори припускають, що попри зміну соціополітичних ландшафтів ці томи залишаються актуальними для розуміння як сучасних, так і історичних дискурсів насильства в межах ісламської думки. Проте, як свідчать останні трагічні події на Близькому Сході, до цієї зміни ще дуже далеко й ці дослідження не втрачають не тільки академічної цінності, але, на жаль, і політичної актуальності.

Три томи дослідження представляють широкий спектр концептуалізації насильства в ісламській думці. Як зазначалося вище, дослідницький проект мав міждисциплінарний характер, отже тексти цього видання виходять далеко за межі суто історико-філософської проблематики. Тому наш огляд стосуватиметься насамперед тих розділів, в яких знаходить вираз власне філософська проблематика (фалсафа) або проблематики, дотичні до неї, зокрема – з області спекулятивної теології (калам) і права (фігх).

У першому томі серії слід звернути увагу на вступний розділ Іштвана Крісто-Надя (v. 1, pp. 1-26), де сформульовано основні теоретичні підходи до розгляду феномену насильства в даному контексті. Автор розділу пропонує робоче визначення насильства: «будь-який шкідливий акт, вчинений живою істотою проти живої істоти» (р. 3). Вочевидь, це визначення є надто загальним, проте дозволяє іншим авторам серії наповнити його конкретним змістом, у тому числі і стосовно не-людських акторів.

І. Крісто-Надь відзначає, що протягом епох і до того ж у різних культурних ландшафтах послідовники ісламу проявляли свої системи переконань у калейдоскопічному спектрі інтерпретацій та практик, відображаючи не одноманітну монолітну релігію, а рухливий, адаптований континуум маніфестацій віри. При цьому ключова роль релігії загалом і ісламу зокрема перевищує просто духовні або теологічні рамки; вона служить лінзою, через яку прихильники інтерпретують, розуміють та орієнтуються у своїх екзистенційних, соціальних і метафізичних ландшафтах. У межах вели-

² Роберт Глів і Іштван Крісто-Надь, дослідники з Інституту арабських і ісламських студій Ексетерського університету (відповідно професор і старший викладач), є упорядниками тритомової серії «Легітимне і нелегітимне насильство в ісламській думці» в цілому, а також перших двох її томів. Том III Роберт Глів упорядковував разом із Мустафою Бегом, ще одним своїм колегою в Інституті арабських і ісламських студій.

чезного простору ісламської традиції Коран хоч і сприймається універсально як основний текст, усе ж підлягає безлічі інтерпретацій, кожна з яких має власний колорит завдяки контекстуальному світогляду, соціокультурному середовищу й особистим духовним настановам мусульман.

Образи насильства, як метафорично, так і буквально, посідають значне місце в дискусіях, пов'язаних із релігійними переконаннями. Однак важливо визнати багатогранний характер такого насильства, в якому соціополітичні, економічні чинники та екзистенційні тривоги часто переплітаються з теологічними обґрунтуваннями, тим самим освячуючи божественною санкцією боротьбу за владу, ресурси й панування. Така динаміка є особливо виразною в кризові періоди, коли насильство між спільнотами часто зростає, відображаючи, можливо, не так чистий прояв теологічних засад, як вибухове зіткнення страху, соціополітичної нестабільності та глибоких підтекстів екзистенційної загрози. Саме це, на наш погляд, має місце в ситуації сучасної арабсько-ізраїльської війни.

Розділ Сари Тлілі в першому томі присвячений проблематиці не-людських акторів (non-human actors), а саме осмисленню насильства в стосунку до тварин у релігійно-правових колах ісламу (v. 1, pp. 225-244). Авторка розділу звертається до складної мережі етичних і теологічних роздумів у ісламських теології і праві, відображаючи спектр поглядів, які охоплюють сферу між антропоцентризмом, співчуттям до тварин і божественною всемогутністю. У спекулятивній теології неантропоцентрична позиція школи мутазилітів, на думку авторки, пропонує багатогранний погляд, який вміщує божественну справедливість і добробут тварин у структуровані теологічні рамки. Одночасно вчені ашаріти, як-от аль-Газалі, зберігають непохитну позицію щодо безмежної свободи і справедливості Бога, акцентуючи дискусію теологічними визначниками, які не залежать від людських моральних обмежень.

Серед правових шкіл шафіїти найбільш уважні до добробуту тварин. Цю позицію частково можна пояснити методологією цієї школи. Насправді дві школи, які більше зосереджені на текстах, шафіїти та ханбаліти, виявляють більшу увагу до добробуту тварин.

Дослідження особливостей того, як різні школи й учені обговорювали, обґрунтовували та концептуалізували статус і права тварин у порівнянні з людськими потребами та правами, надає багатий матеріал для подальших досліджень ідеологічних і теологічних основ середньовічних ісламських суспільств.

У другому томі в розділі Джона Гувера (v. 2, pp. 107-116) аналізується концепція видатного мусульманського теолога XIII ст. Такі ад-Діна ібн Таймійї. Зокрема, автор розділу звертається до парадоксальної концепції ібн Таймійї, відомого, з одного боку, богословською апологією легітимного насильства, а з іншого – обстоюванням остаточного універсального спасіння.

Безкомпромісні до ворогів та інакомислячих фетви ібн Таймійї, які хоч і були історично зумовлені монгольськими вторгненнями, використовуються сучасними екстремістами для легітимації політичного насильства, зокрема Осамом бін Ладеном та іншими джихадистами. Парадокс полягає в тому, що ібн Таймійїа, закликаючи до джихаду проти загарбників і формулюючи суворі покарання за те, що він вважав теологічними помилками, також наводив аргументи на користь ідеї всеосяжного спасіння. Це поняття кардинально відрізняється від загальноприйнятої ісламської есхатологічної

думки його епохи. Можна додати, що не тільки ісламської, адже вчення про апокатастасис було засуджено на Латеранському Соборі (649 р.), а також на VI і VII Вселенських Соборах (680 і 787 рр.).

З одного боку, його схвалення насильства, особливо проти монголів і єретичних груп, а також його сувора позиція щодо теологічної чистоти (він навіть закликав до смертної кари за певні релігійні порушення) відображають його радикальну теологічну нетерпимість. Ібн Таймійя вважав монголів тими, що знаходяться поза межами справжньої ісламської віри, попри їхнє навернення на іслам, тим самим виправдовуючи заклик до насильства проти них. Його сувора позиція проти єретичних практик і теологічних відхилень також є ідеологічною основою для збереження чистоти ісламської практики та віри.

З іншого боку, підтримка ібн Таймійєю ідеї всеосяжного спасіння, зокрема переконання, що в кінцевому підсумку милосердя Боже охопить всі існуючі істоти, включаючи невіруючих, і забезпечить їм вхід до Раю, здається, глибоко суперечить його суворій та інколи насильницькій теологічній ортодоксії. Його бачення божественної справедливості поєднує в собі елементи відплати й милосердного спасіння. Попри поширену теологічну перспективу вічного прокляття для невіруючих, ібн Таймійя говорить про божественне милосердя, яке в кінцевому підсумку рятує всіх.

Автор розділу показує критичне ставлення ібн Таймійї до класичного ашарізму та мутазілізму, акцентуючи його унікальну теологічну позицію, суттєво відмінну від усталених шкіл ісламської теології. Показано, що підґрунтям для теологічного універсалізму ібн Таймійї та виправданям насильства є консеквенціалістська й реабілітаційна теорія покарання, в якій останнє – як божественне, так і світське – служить засобом поліпшення релігійного стану людини. Однак питання про те, чи витримує ця подвійна система перевірку на послідовність і логічну узгодженість, вимагає подальшого дослідження.

Цікавим моментом є ймовірний зв'язок (а радше його відсутність) між вірою в загальне спасіння і духом екуменізму. Хоча сучасні трактування можуть внутрішньо пов'язувати віру в загальне спасіння з толерантним та інклюзивним поглядом на різні віровчення, підтримка ібн Таймійєю як загального спасіння, так і виправданого релігійного насильства заперечує це припущення, підкреслюючи, що віра в кінцеве спасіння не вимагає толерантного ставлення до теологічних відхилень у суспільстві й державі.

Таким чином, це дослідження думок ібн Таймійї дозволяє нам досягнути суперечливі нюанси його позиції, відкидаючи готові припущення щодо зв'язку між есхатологічними переконаннями та соціополітичними позиціями, а також заохочуючи подальші дослідження обґрунтованості й узгодженості таких, на перший погляд, протилежних переконань.

Балансування ібн Таймійї між божественним милосердям і політичною безкомпромісністю являє приклад того, як середньовічні ісламські вчені розуміли складну взаємодію між божественною справедливістю, милосердям і політичною владою. Ідеї ібн Таймійї виринають у сучасних дебатах щодо ісламського управління, права та міжконфесійного діалогу, таким чином зв'язуючи середньовічну й сучасну ісламську думку.

У цьому ж томі Марія Тереза Урвуа звертається до проблеми морального насильства в іншого видатного теолога XIV ст. ібн Каййіма ал-Джаузйї (v. 2, pp. 117-126). Предметом аналізу є фундаментальна праця цього мислителя щодо дх'їммі (немусульман під ісламським управлінням), в якій представлено погляди мусульманського тео-

лога на взаємодію з немусульманським населенням. Його розуміння насильства, особливо морального насильства, є центральним для розуміння стосунків між ісламським правознавством, суспільством і владою в його епоху. Ібн Каййім ал-Джаузійя не обмежує свій дискурс фізичним насильством, а розширює його до морального насильства, пов'язуючи останнє з законним примусом щодо дх'їммі.

У тексті виділяються п'ять типів легітимного насильства, а саме: покарання за злочини, убивства, угиски, корупцію та агресію, усі підкріплені фундаментальним правовим обґрунтуванням, спрямованим на збереження порядку та забезпечення справедливості.

У цьому контексті обговорюється джз'я, або податок на немусульман. Ця практика оцінюється не тільки у фінансово-економічному контексті, але може розглядатись як моральне насильство, поєднуючи соціально-економічну динаміку з теологічними вказівками. Теологічно джз'я є проявом підданості немусульман, проте ал-Джаузійя проводить багаторівневий аналіз, досліджуючи не тільки фінансові, але й соціально-моральні аспекти цього податку. Стає очевидним, на думку автора розділу, що джз'я не була просто формою податку, але виступала інструментом для встановлення ієрархічного та соціально-релігійного порядку, стверджуючи перевагу мусульман над немусульманськими громадами.

При цьому історичні наративи й законодавчі акти свідчать про явну дискримінацію дх'їммі на різних рівнях – соціальному, економічному та релігійному. Зазначається, що різноманітні обмеження були спрямовані на те, щоб звузити публічність немусульманських спільнот у мусульманських суспільствах.

Філософськи найзмістовнішим є розділ Міклоша Марота, присвячений легітимному і нелегітимному насильству в класичній арабській політичній філософії (v. 2, pp. 149-164). При цьому автор розділу звертається до філософів, творчість яких доволі добре представлена в академічній літературі, тому його аналіз не є надто оригінальним.

Оцінюючи філософські дослідження ал-Фарабі, автор розділу спостерігає вдале переплетення платонівської й аристотелівської думки, ре-контекстуалізованих у соціально-політичних і філософських реаліях епохи цього арабського мислителя. Його міркування містять глибоке осягнення труднощів, закладених у державне управління, прагнення мирного існування та потенційні моральні проблеми, які створює застосування насильства для придушення суспільного зла.

У своїх працях ал-Фарабі досліджує теми на перетині метафізичних концепцій з практичним управлінням суспільством і державою. Фокус його уваги переміщується від надприродних реалій, проходячи крізь природу, аж до людей і людських суспільств, завершуючись нормами, симетричними внутрішньому порядку в природному й надприродному світах.

Згідно з ал-Фарабі, законодавець повинен володіти глибоким розумінням як духовного, так і матеріального світів у їхній повноті, щоб ефективно окреслювати закони політичних спільнот. Ці закони мають за своєю суттю відображати раціональний порядок, поєднуючи божественні норми й філософську логіку. Це підкреслює фундаментальну віру в конвергенцію духовних і матеріальних чинників, гарантуючи, що суспільні норми й закони не є просто довільними чи похідними від тимчасових людських суджень, а вкорінені у вічному й універсальному раціональному порядку.

М. Марот відзначає: проводячи паралелі між мудрим і досвідченим законодавцем ал-Фарабі й філософом Платоном, можна помітити, що для ал-Фарабі вершина законотворчої мудрості втілюється в Пророку Мухаммаді. Це об'єднує постаті філософа і

пророка, в яких злучаються філософська мудрість і пророча мудрість. Він наголошує на ключовій ролі «божественного лідера», мета якого виходить за межі дотримання законів і формує моральну структуру мешканців міста-держави. Іноді це може вимагати не лише переконання, але й застосування примусу та насильства, щоб установити божественні закони та прищепити моральну досконалість.

Далі ал-Фарабі розрізняє законні й незаконні війни. Законні війни можуть сприяти піднесенню моралі шляхом запровадження божественних законів у місті-державі, навіть якщо встановлення таких законів досягається шляхом насильства. Він пояснює, що війни, розпочаті через племінну чи національну клановість, ненависть чи намір поневолення, не є законними.

Цей погляд на війну перегукується з концепцією джихаду в ісламі, де війна, зокрема, є справедливою, якщо її метою є спрямування людей на праведний шлях. Таким чином, філософія ал-Фарабі проходить через терени метафізики, етики та політики, прокладаючи інтелектуальний міст, що надає класичній грецькій філософській мудрості місце в структурних рамках ісламського правління, права та моралі.

У свою чергу андалузський філософ ібн Рушда (Аверроес) створює вчення про роль насильства в державі, в якому відчутний вплив Платона і ал-Фарабі. Ібн Рушда вважає, що прогрес і стабільність держави значною мірою залежать від прищеплення чеснот її громадянам, що досягається двома основними способами: переконанням і, якщо необхідно, силою. Перше, переконання, виражається у формі силогізмів для тих, хто має наукове й філософське світосприйняття, а також через поетичні та риторичні засоби для більшості, забезпечуючи ефективне впровадження ідей серед різноманітних верств населення.

Водночас насильство використовується як корегувальний і регулятивний інструмент у певних сценаріях. Для мислителя насильство, яке знаходить вираз у фізичному покаранні, такому як побиття або страта, є неминучою необхідністю для підтримки порядку та дисципліни серед мешканців неідеальної держави або тих, хто чинить опір добродесній державі. Основною метою тут є викорінення зла з життя держави та забезпечення її морально-етичної цілісності. Коли ми маємо справу з «недобродесними» містами чи державами, які абсолютно нехтують чеснотою і мораллю, життєздатним інструментом добродесної держави є війна, яка ведеться не за владу, а для забезпечення справедливості й моралі.

Філософський дискурс ібн Рушди переплітається з його ісламською точкою зору, коли він припускає, що як божественні, так і людські закони дозволяють два засоби на шляху до Бога: словесне переконання та війну. Заглиблюючись у поняття війни та правління, ібн Рушда досліджує концепцію платонівської тимократії (влади честолобців) та її трансформації в олігархію. Він підкреслює, що в той час як війна в тимократії служить прагненню влади, в олігархії, де багатство є першочерговим, індивіди стають одночасно «багатими і підлими» та «сибаритами», що робить їх нездатними вести війну, коли це необхідно. Перехід від олігархії до демократії часто здійснюється через війну, мотивовану економічними й політичними причинами, навіть якщо це відкрито не заявлено.

М. Марот не вважає концепцію насильства ібн Рушди оригінальною, оскільки той, на його думку, не говорить нічого нового порівняно зі вченням ал-Фарабі. Однак ідеї ібн Рушди об'єднані в деяку систему, і це є новим кроком. За ібн Рушдою, війна неминуча, навіть ідеальна держава веде війни, але заради благих цілей.

Останнім мислителем, до якого звертається М. Марот, є філософ і історик XIV ст. ібн Халдун, соціальна філософія якого, спираючись на ідеї Арістотеля й ібн Сіні, поєднує філософські ідеї, соціологічні та історичні чинники, щоби проілюструвати зв'язок між природою спільнот, поняттям асабія (групова солідарність) і явищами війни та насильства.

Ібн Халдун глибоко досліджує різноманітні причини війни, зокрема внутрішні. Війна, на його думку, походить від антагоністичної і мстивої налаштованості груп, пов'язаних асабією. І ця налаштованість підживлює як захисну, так і репресивну діяльність усередині громад та між ними. Він класифікує війну за чотирма основними типами: керована заздрістю та ненавистю, мотивована грабежем, спонукана релігією або підбурювана ворожим ставленням до влади правителя чи її прагненням.

Типологія війни ібн Халдуна пояснює, що конфлікти можуть служити різним цілям, деякі з яких освячуються як справедливі, а інші засуджуються як несправедливі. Війна, породжена задрощами чи грабунком, засуджується як несправедлива, тоді як війни, що ведуться в ім'я релігії (джихад) або для захисту від зовнішніх і внутрішніх загроз, визнаються справедливими. Ця відмінність, хоч і збігається з деякими аспектами поглядів попередніх мислителів, вплетена у філософію історії ібн Халдуна. Остання, зберігаючи основні філософські підходи, переосмислює їх у всеохопному наративі історії людства.

На відміну від ал-Фарабі ібн Халдун не заглиблюється в ієрархічну структуру суспільства, а радше представляє класифікацію, де війни, що служать розвитку цивілізації, є законними, протиставляючи їм ті, які цього не роблять і тому вважаються незаконними. Його доктрина визначає, що насильство (особливо у формі війни) є легітимною рушійною силою цивілізації, коли воно служить її розвитку.

Підсумовуючи, М. Марот зазначає, що серед арабських філософів, попри відмінні філософські вихідні пункти й різноманітні теоретичні рамки, існує певний консенсус, що визнає природність насильства (зокрема у вигляді війни) протягом усієї людської історії.

До мусульманської політичної філософії також звертається Василеос Сірос, розділ якого присвячений концепції «жорсткої» і «м'якої сили» в ісламській дидактичній політичній літературі, зокрема в арабського історика XIV ст. ібн ал-Тіктака (v. 2, pp. 165-190).

Його творчість припадає на період розширення монгольського впливу й політичного занепаду імперії Аббасидів, при цьому ал-Тіктака не лише прагне простежити політичну ерозію, але й пропонує поради щодо ефективного правління, які випливають із власного розуміння історії ісламу та його зіткнення з монгольським правлінням. Важливим елементом його політичної теорії є розрізнення «м'якої» і «жорсткої» влади.

Пояснюючи обов'язки правителя, ібн ал-Тіктака окреслює низку обов'язків, у тому числі розв'язання проблем, захист вразливих верств населення, запобігання гнобленню з боку можновладців, підтримку правових структур і охорону територій. Він підкреслив, що знання, отримані з інтелекту, є ключовими для того, щоб правитель ставив правильні цілі, виявляв шкоду й уникав хибних оцінок, спрямовуючи сферу діяльності від легкого розв'язання проблем до адекватного спілкування та співпраці з експертами.

Стосовно рис особистості й характеру ібн ал-Тіктака наголошував, що правитель повинен утілювати в собі надійність, відданість справі, стійкість і здатність вселяти впевненість у підданих, позбавляючись потенційно шкідливих рис, таких як втома та

зневага. Правитель також повинен розвивати лояльність і слухняність серед підданих, підкреслюючи, що вони мають вирішальне значення для підтримки суспільного добробуту та здійснення справедливості. Ібн ал-Тіктака також підкреслює щедрість як ключову умову політичного успіху.

Розуміючи всю різницю між використанням м'якої сили, яку можна віднести до дипломатії, культурного впливу та привабливості, і жорсткою силою, вираженою через військову силу й тактику примусу, ібн ал-Тіктака виступає за лідерство, яке є одночасно гнучким і адаптивним. Він підкреслює здатність правителя розуміти соціально-політичний ландшафт, що постійно змінюється, і модулювати застосування м'якої та жорсткої сили відповідно до особливостей різних суспільних сегментів і ситуацій. Еластичність лідерства, яку пропонує ібн ал-Тіктака, вимагає від правителів цілої низки якостей: від демонстрації шляхетності й лагідності щодо вищих верств до використання страху й залякування звичайних людей для забезпечення поступливості.

Крім того, зіставляючи думки ібн ал-Тіктака з політичною думкою ібн ал-Мукаффи та Макіавеллі, автор розділу висвітлює паралелі та розбіжності між їхніми поглядами на лідерство, динаміку влади та чесноти й вади, пов'язані з правлінням. Ці порівняння висвітлюють насичений, багатограний діалог про лідерство, підкреслюючи спільні риси між західними і незахідними політичними теоріями, а особливо – паралельні концепти в дискусіях про стилі управління й лідерство, які були поширені як в ісламському, так і в західноєвропейському контекстах у домодерний період.

Загалом описана тут книжкова серія представляє широку панораму різноманітних концептуалізацій і маніфестацій насильства в ісламській традиції та ісламізованому світі (Islamicate World) в історичній перспективі від початків до сучасності. Цей останній концепт був запроваджений американським ісламознавцем Маршалом Ходжсоном [Hodgson 1974] для опису характеристик регіонів, де мусульмани домінували політично й культурно. Він вказує не безпосередньо на релігію іслам, а на соціально-культурний комплекс, історично асоційований з ісламом і мусульманами, який формувався і поширювався як серед мусульман, так і навіть серед не-мусульман у даних регіонах.

Може скластися враження, що філософське осмислення проблематики насильства не знайшло адекватного вираження в цій книзі, проте справедливо буде сказати, що запропонований підхід доволі об'єктивно відображає роль філософії в ісламській інтелектуальній традиції та ісламізованому світі.

Як зазначає один з редакторів, Роберт Глів, до «ісламської думки» в цьому контексті належать богословські, правові та філософські аргументи, історичні хроніки, поезія, візуальні мистецтва й інші культурні продукти (v. 3, p. 3). Це, безперечно, може відвернути від заглиблення в цю книжкову серію тих, чий інтерес зводиться винятково до філософії, проте стане в пригоді схождознавцям й ісламознавцям, а також тим, хто прагне краще розуміти історію мусульманського світу й сучасні процеси в країнах, де мусульмани складають більшість населення.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Якубович, М. (2022). Іслам, креаціонізм та еволюціонізм: теоретичне осмислення. Ahmed Malik, S. (2021). *Islam and Evolution: Al-Ghazālī and the Modern Evolutionary Paradigm*. London: Routledge. *Sententiae*, 41(2), 177-180. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.177>
- Якубович, М. (2023). Межі і можливості плюралізму в ісламському світогляді. Hashas, M. (Ed.). (2021). *Pluralism in Islamic Contexts - Ethics, Politics and Modern Challenges*. Cham: Springer. *Sententiae*, 42(2), 146-150. <https://doi.org/10.31649/sent42.02.146>
- Baig, M., & Gleave, R. (Eds.). (2021). *Violence in Islamic Thought from European Imperialism to the Post-Colonial Era* (Vol. 3). Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.1515/9781474485531>
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam* (Vols. 1-3). University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226346861.001.0001>
- Kristó-Nagy, I., & Gleave, R. (Eds.). (2015). *Violence in Islamic Thought from the Qur'ān to the Mongols* (Vol. 1). Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748694235.003.0001>
- Kristó-Nagy, I., & Gleave, R. (Eds.). (2018). *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism* (Vol. 2). Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.1515/9781474413015>

Одержано 14.04.2023

REFERENCES

- Baig, M., & Gleave, R. (Eds.). (2021). *Violence in Islamic Thought from European Imperialism to the Post-Colonial Era* (Vol. 3). Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.1515/9781474485531>
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam* (Vols. 1-3). University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226346861.001.0001>
- Kristó-Nagy, I., & Gleave, R. (Eds.). (2015). *Violence in Islamic Thought from the Qur'ān to the Mongols* (Vol. 1). Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748694235.003.0001>
- Kristó-Nagy, I., & Gleave, R. (Eds.). (2018). *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism* (Vol. 2). Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.1515/9781474413015>
- Yakubovych, M. (2022). Islam, Creationism and Evolutionism: Theoretical Contemplations. Ahmed Malik, S. (2021). *Islam and Evolution: Al-Ghazālī and the Modern Evolutionary Paradigm*. London: Routledge. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(2), 177-180. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.177>
- Yakubovych, M. (2023). Boundaries and Possibilities of Pluralism in Islamic Mind. Hashas, M. (Ed.). (2021). *Pluralism in Islamic Contexts - Ethics, Politics and Modern Challenges*. Cham: Springer. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 42(2), 146-150. <https://doi.org/10.31649/sent42.02.146>

Received 14.04.2023

Oleg Yarosh

Conceptualization and Reinterpretation of Violence in Islamic Thought: From History to the Present. Baig, M., & Gleave, R. (Eds.). (2021). *Violence in Islamic Thought from European Imperialism to the Post-Colonial Era* (Vol. 3). Edinburgh: Edinburgh UP.

Review of Baig, M., & Gleave, R. (Eds.). (2021). *Violence in Islamic Thought from European Imperialism to the Post-Colonial Era* (Vol. 3). Edinburgh: Edinburgh UP.

Олег Ярош

Концептуалізація і переосмислення насильства в ісламській думці: від історії до сучасності. Baig, M., & Gleave, R. (Eds.). (2021). *Violence in Islamic Thought from European Imperialism to the Post-Colonial Era* (Vol. 3). Edinburgh: Edinburgh UP.

Огляд книги Baig, M., & Gleave, R. (Eds.). (2021). *Violence in Islamic Thought from European Imperialism to the Post-Colonial Era* (Vol. 3). Edinburgh: Edinburgh UP.

Oleg Yarosh, PhD, Senior Research Associate, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.

Олег Ярош, к. філос. н., с. н. с., Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

e-mail: o.yarosh@gmail.com
