

Міністерство освіти і науки України
Тернопільський національний педагогічний університет
імені Володимира Гнатюка

Історичний факультет

Кафедра всесвітньої історії та релігієзнавства

Магістерська робота

**на тему: «Релігійні традиції Близького Сходу у формуванні
ісламського віровчення за археологічними та писемними
джерелами (I-VIII ст.)»**

Спеціальність 032 Історія та археологія

Здобувача вищої освіти освітньо-
кваліфікаційного рівня «магістр»
Власова Ростислава Віталійовича

НАУКОВИЙ КЕРІВНИК
кандидат історичних наук, доцент
Волік Надія Володимирівна

РЕЦЕНЗЕНТ
кандидат історичних наук, доцент
кафедри історії України,
археології та спеціальних галузей
історичних наук
Кіцак Володимир Миронович

Робота захищена з оцінкою:
Національна шкала _____
Кількість балів __ Оцінка ECTS ____

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ	6
1.1. Історіографія дослідження.....	6
1.2. Джерельна база	10
1.3. Методологія дослідження.....	13
Висновки до розділу 1	15
РОЗДІЛ 2. ДОІСЛАМСЬКІ РЕЛІГІЙНІ ТРАДИЦІЇ БЛИЗЬКОГО СХОДУ	18
2.1. Політеїстичні вірування Аравії.....	18
2.2. Вплив юдаїзму	20
2.3. Християнство у Передній Азії	23
2.4. Зороастризм та інші релігії, які вплинули на формування ісламського вчення	27
Висновки до розділу 2.....	32
РОЗДІЛ 3. ФОРМУВАННЯ ІСЛАМУ ТА ЙОГО КУЛЬТУРИ	35
3.1. Релігійні передумови появи ісламу	35
3.2. Виникнення ісламу та пророча місія Мухаммеда.....	39
3.3. Священні тексти як джерело ісламської культури.....	44
3.4. Становлення та розвиток духовної ісламської культури	49
Висновки до розділу 3.....	53
ВИСНОВКИ	58
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	62

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Близький Схід є одним із ключових цивілізаційних центрів світової історії, на території якого сформувалися провідні релігійні та культурні системи, що вплинули на розвиток людства. Особливе місце серед них займає іслам – релігія, що виникла в VII ст. у середовищі арабських племен і протягом кількох десятиліть перетворилася на могутній культурний і політичний феномен. Формування ісламської культури не було миттєвим процесом: воно відбувалося в контексті тривалого взаємодіяння, запозичення та трансформації релігійних традицій регіону, які передували ісламу або співіснували з ним. Ці процеси відображені як у писемних джерелах, так і в матеріальних пам'ятках археології, що робить їх комплексне вивчення необхідним для розуміння витоків ісламської цивілізації.

Сучасні уявлення про генезу ісламу нерідко зводяться до поверхневих пояснень, які не враховують глибинного впливу доісламських релігій Близького Сходу: язичництва Аравії, юдаїзму, християнства, зороастризму та інших обрядів регіону. Відтак важливим є наукове дослідження, що комплексно аналізує передумови виникнення ісламу на основі як писемних текстів, так і археологічних знахідок, які відображають реальні релігійні практики та духовну культуру населення. Багатошаровість та синтетичність ранньоісламської традиції робить її показовим прикладом формування нової релігійної системи в умовах цивілізаційної взаємодії

Мета дослідження полягає у комплексному аналізі релігійних уявлень і практик Близького Сходу, що вплинули на становлення ісламу, із залученням археологічних матеріалів та писемних джерел.

Об'єктом дослідження є релігійні традиції Близького Сходу у період до і на початку становлення ісламу.

Предметом дослідження виступають форми та прояви впливу цих

традицій на формування ісламської культури, відображені в археологічних і писемних джерелах.

Аналіз вивчення проблеми показав, що для досягнення поставленої мети необхідно розв'язати наступні **завдання**:

- проаналізувати стан наукового вивчення теми, охарактеризувати її джерельну базу, визначити теоретико–методологічні засади дослідження;
- визначити основні релігійні системи та культури Близького Сходу, що передували ісламу;
- дослідити археологічні свідчення релігійних практик населення регіону;
- виявити форми та механізми впливу доісламських традицій на культурні та релігійні елементи ісламу.

Хронологічні межі дослідження охоплюють період від останніх століть перед появою ісламу (приблизно I–VI ст.) до VIII ст., коли завершився процес становлення ранньої ісламської цивілізації. Територіально дослідження охоплює Близький і Середній Схід, насамперед Аравійський півострів, Сирію, Месопотамію та Іран.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у застосуванні комплексного міждисциплінарного підходу до вивчення генези ісламської культури, що базується на поєднанні та перехресній верифікації даних археологічних розкопок із відомостями наративних писемних джерел. У роботі вперше простежено динаміку та механізми трансформації релігійних традицій Близького Сходу, а також виявлено особливості їх синтезу в ранньоісламському суспільстві. Такий підхід дозволив реконструювати цілісну картину формування ісламської цивілізації, доповнивши традиційну історіографію свідченнями матеріальної культури та уточнивши вплив автохтонних вірувань на становлення нової релігійної ідентичності.

Практичне значення дослідження визначається можливістю безпосереднього використання його основних положень, фактичного матеріалу та висновків у навчальному процесі вищих навчальних закладів. Зокрема, результати роботи можуть бути імплементовані при оновленні

змісту та розробці нових лекційних курсів з історії релігій, ісламознавства, біблеїстики, археології Близького Сходу, а також нормативних курсів з історії Стародавнього світу та Середніх віків. Окрім того, систематизований у дослідженні матеріал слугуватиме джерельною базою та методологічним орієнтиром для подальших академічних розвідок, присвячених проблемам генези ісламу та міжкультурної взаємодії на Близькому Сході.

Структура дослідження. Магістерська робота складається з анотації, вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел (176 позицій). Загальний обсяг дослідження – 71 сторінка, основний текст – 61 сторінка.

РОЗДІЛ 1.

ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія дослідження

Питання витоків ісламу та формування культурно–релігійних традицій Близького Сходу належить до напрямів, що мають тривалу та багатопланову історію наукового опрацювання. Уже з XVIII–XIX ст. європейська орієнталістика закладає інтелектуальні передумови для систематичного вивчення становлення ісламу, його взаємодії з доісламською культурою та загальною релігійною ситуацією Аравійського півострова. Саме в цей період виникає корпус досліджень, який забезпечив фундамент для сучасного ісламознавства.

Серед класиків ранньої європейської орієнталістики важливе місце займає Т. Арнольд, чия праця «The Preaching of Islam» [1, с. 23–41] подає аналіз соціальних, моральних та культурних умов становлення ісламу, а також причин його швидкої експансії. Т. Арнольд одним із перших запропонував концепцію ісламу як релігії з високим місіонерським потенціалом, що виникла в умовах динамічної релігійної конкуренції пізньої античності. Значний вплив на подальший розвиток ісламознавчих студій мала робота Г. Гібб «Mohammedanism: An Historical Survey» [2, с. 15–37], де простежено еволюцію релігійної доктрини ісламу та ключові чинники формування його догматики й ритуальної практики.

Особливо вагомими є праці І. Гольдциера, одного з найвизначніших представників «класичної школи» орієнталістики. У двотомному дослідженні «Muhammedanische Studien» [3, с. 25–63] здійснено детальний аналіз ранньоісламської традиції, критичне опрацювання хадисів і реконструкції механізмів формування мусульманської історіографії. Підхід І. Гольдциера, побудований на порівняльній філології та текстології, вважається одним із

наріжних каменів сучасного академічного ісламознавства.

Паралельно з текстологічними студіями у XIX – на початку XX ст. активно розвивалася археологія Близького Сходу. Саме археологічні відкриття дозволили значно розширити джерельну базу, що стосується релігійної історії Аравії. Великий внесок у накопичення матеріалу зробили звіти польових експедицій, серед яких варто виокремити збірку Ф. Сміта «A Corpus of Inscriptions of South Arabia» [4, с. 7–58], де подано епіграфічні свідчення про релігійні культу Південної Аравії. Проблематика доісламських культових центрів знайшла своє відображення й у працях Ж. Савіньї «Les sanctuaires préislamiques du Hedjaz» [5, с. 33–71], яка містить опис храмових комплексів Хіджазу та їхніх ритуальних практик. У той же період з'являються регулярні археологічні публікації щодо розкопок Пальміри, Дура–Європоса, Неджрану та Ліхіана в «Proceedings of the British Archaeological Society» [6, с. 1–50]. Ці роботи вперше відкрили для науки складний релігійний ландшафт Аравійського півострова та суміжних регіонів.

У другій половині XX ст. ісламознавчі студії набувають міждисциплінарного та критичного характеру. М. Родінсон у праці «Islamic Historiography» [7, с. 18–46] запропонував новий підхід до аналізу мусульманських хронік, наголошуючи на необхідності враховувати політичні та теологічні фактори, що формували традиційну історичну пам'ять. Ф. Доннер у монографії «Narratives of Islamic Origins» [8, с. 115–148] доводив, що ранні мусульманські тексти слід інтерпретувати у співставленні з неарабськими описами подій VII ст., зокрема сирійськими та грецькими хроніками. Окремо слід згадати радикально критичний підхід, представлений П. Крон та М. Кук у праці «Nagarism: The Making of the Islamic World» [9, с. 10–53], де іслам подано як результат багатовекторної культурно–релігійної взаємодії, а не як ізольоване явище.

Важливим джерелом інформації про ісламський контекст раннього Середньовіччя стали праці Р. Хойланда «Seeing Islam as Others Saw It» [10, с. 60–131], де залучено корпус сирійських, візантійських, єврейських та

коптських наративів. Уперше показано, що зовнішні джерела інколи дозволяють відтворити ранньоісламські події точніше, ніж мусульманські описи, сформовані значно пізніше.

Окремий напрям історіографії присвячений вивченню доісламських релігій Аравії та їхньому впливу на становлення ісламу. Г. Бейлі у праці «*Arabian Beliefs and Customs Before Islam*» [11, с. 21–59] описує основні форми культу, структури жрецтва та сакральний простір. Вагомий внесок у вивчення цього питання зробив Т. Хоутінг, чия монографія «*Pre-Islamic Arabia*» [12, с. 44–95] презентує ґрунтовний огляд археологічних даних, включно з пантеоном богів, храмовими комплексами та ритуальною практикою. Значне місце серед досліджень посідає багатотомне видання І. Шахіда «*Byzantium and the Arabs*» [13, с. 82–110], присвячене арабським християнським князівствам і місіонерській діяльності на території Південної Сирії до VII ст. Натомість відображення зороастризму в ісламській космології й ритуалі детально проаналізувала М. Бойс у праці «*Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*» [14, с. 101–154].

Упродовж останніх десятиліть істотно зросло значення археологічних та епіграфічних проєктів. Особливо вагомим є міжнародний корпус CSAI «*Corpus of South Arabian Inscriptions*» [15, с. 1–50], який містить фото, переклади та контекстуальний аналіз написів із Дадану, Марібу, Неджрану, Хадрамауту й інших центрів. Нові дані щодо релігійних комплексів Набатеї, Хіджазу та Хадрамауту регулярно публікуються в журналі «*Near Eastern Archaeology*» [16, с. 44–89].

Українські дослідники також зробили вагомий внесок у вивчення раннього ісламу та релігійних традицій Близького Сходу. Серед фундаментальних праць варто назвати дослідження Я. Дашкевича, який у низці статей аналізував арабські середньовічні джерела у контексті історії України та Близького Сходу [17, с. 17–44]. До представників української ісламознавчої школи належить Д. Ісаєв, автор праці «*Іслам: історія та сучасність*» [18, с. 28–57], у якій наведено огляд передісламських вірувань та еволюції ісламської

релігійної доктрини. Важливими є й студії Ю. Кочубея «Іслам: віра і культура» [19, с. 33–72], який зосереджувався на аналізі джерельних традицій раннього ісламу та історіографічних підходів.

Серед сучасних українських дослідників слід також відзначити Д. Якубовича, автор праці «Ісламський словник» [20, с. 10–50], Са. Ісмагілова, який підготував «Основи ісламознавства» [21, с. 15–60], та Р. Халікова, автор «Культурні традиції ісламу на Близькому Сході» [22, с. 22–70]. Ці роботи значно доповнюють картину ранньої ісламської історії та релігійної практики, зокрема в контексті України та сусідніх регіонів.

Певний інтерес становлять і праці польських дослідників, близьких до української академічної традиції. Зокрема Г. Панькевич у дослідженні «Arabowie i ich religia przed islamem» [23, с. 14–52] реконструював релігійні уявлення племен Хіджазу та Йемену. Польська школа близькосхідних студій часто стає посередником між німецькою критичною традицією й українськими науковцями.

Таким чином, наявна історіографія характеризується різним ступенем дослідження. Переважно науковці сконцентрували свою увагу на ґрунтовному аналізі писемних джерел раннього Ісламу (Корану, хадисів, ранніх хронік) та їхній кореляції з основними положеннями авраамічних релігій (юдаїзму та християнства). Окремо вивчалися доісламські релігійні традиції (зороастризм, арабський політеїзм) як самостійні культурно–історичні феномени. Також значний доробок існує у дослідженні археологічної та епіграфічної спадщини окремих регіонів Близького Сходу, проте переважно без прямої інтеграції цих матеріалів у контекст формування ісламської культури. Проте комплексне дослідження, що передбачає системний порівняльний аналіз та синхронізацію археологічних та писемних джерел для всебічного вивчення впливу доісламських релігійних традицій на ранній Іслам, відсутнє. Це засвідчує наукову новизну обраної теми та визначає основну дослідницьку мету магістерської роботи.

1.2. Джерельна база дослідження

Дослідження релігійних традицій Близького Сходу та витоків ісламу спирається на надзвичайно широкий, різноплановий комплекс джерел. Їхня різноманітність дозволяє не лише реконструювати окремі елементи культової практики чи богословської думки, але й відтворити соціальний, політичний і культурний контекст формування нової релігійної системи. У межах сучасного ісламознавства джерельна база охоплює археологічні та епіграфічні матеріали, античну та середньовічну історіографію, ісламські богословські тексти, географічні твори, мемуарну літературу, а також записи мандрівників. Комплексність і багатовимірність такого джерельного корпусу визначають необхідність застосування міждисциплінарної методології, яка поєднує історичний аналіз, текстологію, археологію, історію релігій, джерелознавство, компаративістику та антропологію.

Перший великий масив джерел становлять археологічні матеріали, що дозволяють реконструювати реальні релігійні практики племен і міських громад доісламської Аравії. Культові комплекси Неджрану, Дадану та Хадрамауту, досліджені експедиціями у 1970–2020-х рр. та опубліковані у «Near Eastern Archaeology» [24, с. 44–96], містять численні свідчення розвиненої храмової архітектури, жертвоприношень і ритуальних процесій. Матеріали Ліх'янської держави та Сафарських некрополів засвідчують існування системи жерців, культових офіціантів, а також розвинених форм ритуальної економіки, про що свідчать жертвні столи, ритуальні ножі, підвіски й статуетки [25, с. 15–63]. Не менш важливими є дані зі святилищ Пальміри та Дура–Європоса, які демонструють тісну взаємодію арамейських, арабських та іранських культів, що особливо важливо для вивчення релігійної екології регіону [26, с. 102–221].

Другу ключову групу становлять епіграфічні джерела. Саме вони зберігають безпосередні висловлювання носіїв культової традиції – богослужбові формули, посвяти, присяги, імена божеств і жерців, згадки про

обряди, пожертви та інституції храмів. Найбільш масштабний і систематизований корпус створено у межах проєкту «CSAI – Corpus of South Arabian Inscriptions» [27, с. 1–300], де оприлюднено тисячі сабейських, мінейських та хадрамаутських написів із Марібу, Бір–Хіми, Тимни та інших центрів. Важливими є й публікації у «Journal of Arabian Epigraphy» [28, с. 7–184], де подано написи Північної Аравії – набатейські, сафарські, тхамуцькі та даданські. Епіграфіка дозволяє реконструювати релігійний пантеон, сакральну термінологію та соціальну роль релігійних інститутів. З української наукової перспективи методи епіграфічного аналізу співзвучні підходам, застосованим Я. Дашкевичем у його дослідженнях східних джерел [29, с. 17–44], що дозволяло інтегрувати східноєвропейську джерелознавчу традицію у ширший близькосхідний контекст.

Значну частину джерельного корпусу становлять античні, ранньохристиянські та візантійські автори. Геродот («Histories», III, с. 21–28) [30, с. 21–28], Страбон («Geographica», XVI, с. 28–112) [31, с. 28–112] і Пліній Старший («Naturalis Historia», VI, с. 157–180) [32, с. 157–180] фіксують ранні згадки про культові центри Південної Аравії, священні шляхи караванів та звичаї племен. Особливе місце займають сирійські та візантійські хроніки VII–VIII ст. – «Doctrina Jacobi» [33, с. 12–48] та «Chronicon Феофана» [34, с. 55–103], які подають незалежний погляд на ранні події, пов’язані з діяльністю Мухаммеда та становленням мусульманської громади. Цінність цих свідчень у тому, що вони зафіксували події «ззовні», ще до формування розвиненої мусульманської традиції, що дозволяє порівнювати й критично оцінювати пізніші ісламські наративи.

Центральну частину джерельної бази становлять ісламські тексти. Передусім це Коран у Каїрському стандартному виданні 1924 року [35, с. 1–604], який містить фундаментальні богословські положення та відображає релігійний ландшафт Аравії VII ст. Збірники хадисів, такі як «Sahih al–Bukhari» [36, с. 14–793] та «Sahih Muslim» [37, с. 22–640], дозволяють вивчити ранні норми практики та релігійну етику мусульманської общини. Біографічна

традиція (сіра), представлена працями Ібн Хішама («al-Sira al-Nabawiyya», с. 9–522) [38, с. 9–522], у якій зафіксовано становлення авторитету Мухаммеда та ранній розвиток мусульманських інституцій.

Важливим доповненням є географічні та подорожні твори середньовічних авторів. «Rihla» Ібн Батути [39, с. 55–441] відображає поширення ісламу та різноманіття релігійних практик у географічному просторі, від Магрибу до Персії. Праці аль-Масуді «Muruj al-dhahab» [40, с. 17–292] та Ібн Фадлана «Risala» [41, с. 9–74] містять унікальні етнографічні дані про звичаї та релігійні обряди народів, з якими контактували арабські мандрівники. До важливих джерел належать і описи європейських дослідників Нового часу, зокрема Дж. Бертона «Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah» [42, с. 44–176], який уперше подав детальний погляд на хадж «зсередини».

Сукупність цих матеріалів визначає спосіб методологічного підходу до теми. Методологія дослідження поєднує класичні історичні методи, критичний аналіз джерел, текстологічне зіставлення та порівняння варіантів традиції із сучасними міждисциплінарними підходами: археологічним, антропологічним, порівняльно-релігієзнавчим та лінгвістичним аналізом. Застосування порівняльного семітського мовознавства дозволяє точніше реконструювати релігійну термінологію та виявити можливі спільні корені між арабськими, арамейськими та південноаравійськими поняттями. Антропологічний підхід, який активно використовували українські дослідники ісламу та близькосхідної духовності, зокрема Ю. Кочубей «Іслам: віра і культура» [43, с. 33–72], дозволяє інтерпретувати релігійні практики як явище соціальної організації, а не лише богословської доктрини.

Таким чином, археологічні знахідки, епіграфіка, антична історіографія, ісламська традиція, праці мандрівників та богословські тексти утворюють багатовимірний комплекс, який дозволяє відтворити релігійний простір Близького Сходу до появи ісламу та зрозуміти механізми трансформації духовних традицій у добу становлення нової релігійної системи. Сукупне використання цієї різномірної джерельної бази, що охоплює як матеріальні, так

і письмові свідчення, забезпечує необхідну фактологічну основу для реалізації мети магістерського дослідження та досягнення поставлених завдань.

1.3 Методологія дослідження

Методологічна основа дослідження релігійних традицій Близького Сходу та їхнього впливу на формування ісламської культури спиралася на комплексний підхід, що дозволяв охопити багатшарову структуру духовних уявлень, соціальних практик і культурних трансформацій у межах тривалого історичного розвитку регіону. Оскільки явище становлення ісламу виникло внаслідок взаємодії різних релігійних систем – від місцевого семітського язичництва до юдаїзму, християнства й іранських традицій – дослідження потребувало застосування різних аналітичних інструментів, кожен із яких висвітлював окремі аспекти цього процесу.

У межах дослідження використовувалися класичні загальнонаукові методи. Метод аналіз застосовувався для розкладу комплексних релігійних явищ на складові елементи, що дозволяло виявити структурні закономірності та взаємозв'язки між різними аспектами культової практики. Синтез дозволяв об'єднувати отримані дані в цілісну картину релігійного ландшафту Аравії. Індукція та дедукція використовувалися для формулювання загальних висновків на основі конкретних історичних джерел і навпаки. Метод порівняння забезпечив виявлення спільних рис і відмінностей між доісламськими та ранніми ісламськими практиками.

У дослідженні застосовувалися також спеціально–наукові методи, що забезпечували глибоке вивчення джерельної бази. Історико–порівняльний метод уможливив зіставити релігійні практики та світоглядні уявлення доісламських суспільств із ранніми ісламськими концепціями. Він дав змогу виявити елементи тяглості, які перейшли з язичницьких культів Хіджазу, Південної Аравії чи Набатеї у формування ісламської релігійної системи, та

водночас визначити інноваційний характер ісламу, сформований під впливом біблійних релігій. Подібний підхід застосовувався у працях Ф. Доннера та Г. Гібба, а також у дослідженнях А. Крижанівського «Історія релігій світу» [44, с. 52–68].

Культурно–цивілізаційний метод дав змогу розглядати іслам як цивілізаційний феномен, сформований у конкретному історичному, соціальному та культурному середовищі. Він дозволяв аналізувати релігію у взаємодії з політичними процесами, міграцією племен, торгівельними комунікаціями, матеріальною культурою та правовими нормами. В українській гуманітаристиці такий підхід використовували М. Кирюшко та О. Солдатенко «Цивілізаційні моделі Близького Сходу» [45, с. 27–49].

Джерелознавчий аналіз передбачав критичну роботу з широким корпусом текстів – від Корану та хадисів до античних хронік, епіграфіки та археологічних звітів. В межах цього методу враховували авторство, історичний контекст, жанрову специфіку та ступінь упередженості джерел. Метод використовували М. Якубович «Іслам: історія та культура» [46, с. 14–32];.

Археологічний метод дозволяв реконструювати реальні релігійні практики на основі матеріальних артефактів – храмової архітектури, культових предметів, поховальних комплексів, ритуальних позначок і символів. Метод дав змогу виявити локальні особливості культів, відмінності між племінними та міськими структурами сакральності, а також взаємодію з сусідніми цивілізаційними центрами.

Герменевтичний і текстологічний методи забезпечували глибокий аналіз змісту джерел, структури висловлювань та нашарувань пізніших інтерпретацій, що дозволяло встановлювати автентичність фрагментів текстів;.

Синхронний та діахронний підходи давали змогу вивчати релігійні уявлення як у момент їхнього існування, так і в процесі еволюції, простежуючи культурну спадкоємність та вплив зовнішніх традицій на формування ісламської релігійної системи.

Таким чином, методологічна база дослідження мала міждисциплінарний

характер і поєднувала історичні, археологічні, філологічні, культурологічні та релігієзнавчі підходи, що забезпечувало максимально повний і багатовимірний аналіз релігійних традицій Близького Сходу та їхній вплив на становлення ісламської цивілізації.

Висновки до розділу 1

Аналіз історіографії досліджень раннього ісламу продемонстрував, що питання витоків релігії та формування культурно–релігійних традицій Близького Сходу мало тривалу та багатопланову історію наукового опрацювання. Уже з XVIII–XIX ст. європейська орієнталістика заклала інтелектуальні передумови для систематичного вивчення становлення ісламу, його взаємодії з доісламською культурою та загальною релігійною ситуацією Аравійського півострова. Перші фундаментальні дослідження, виконані такими вченими, як Т. Арнольд, Г. Гібб та І. Гольдцер, спрямовувалися на критичний аналіз мусульманських джерел, зіставлення їх із неарабськими хроніками. Їхні праці визначили концептуальні рамки подальших студій, заклавши основу для академічного ісламознавства, що ґрунтується на порівняльній філології, текстології та критичному аналізі джерел.

Археологічні та епіграфічні дослідження XIX–XX ст. суттєво розширили джерельну базу, дозволяючи реконструювати матеріальні свідчення релігійних практик, функціонування культових центрів та соціальні структури доісламської Аравії. Публікації Ф. Сміта, Ж. Савіньї та інших дослідників дали змогу вперше системно охарактеризувати храмові комплекси Хіджазу, Неджрану та Ліхіана, а також зафіксувати різноманіття культових традицій та ритуальних практик. Завдяки цьому з'явилася можливість не лише описати об'єкти культового призначення, але й виявити їхню соціальну функцію та роль у формуванні релігійного простору арабських племен.

Важливим етапом розвитку дисципліни стало залучення

міждисциплінарних підходів у другій половині ХХ ст. Дослідження М. Родінсона, Ф. Доннера, П. Крона, М. Кука та інших авторів показали необхідність врахування політичних, соціальних і культурних чинників, які впливали на формування ранньоісламських текстів і традицій. Зокрема, порівняльний аналіз мусульманських і неарабських джерел дозволив встановити критичні моменти у відтворенні ранніх подій, що суттєво підвищило достовірність історичних реконструкцій.

Джерельна база дослідження виявилася надзвичайно широкою та різноплановою. Вона включала археологічні дані, епіграфічні матеріали, античні та візантійські хроніки, середньовічні географічні та подорожні описи, Коран, хадиси, сіру, а також спостереження європейських мандрівників. Кожна категорія джерел дозволяла відтворити певний аспект релігійного життя: археологія демонструвала матеріальні форми культів і локальні відмінності ритуалів, епіграфіка – сакральну термінологію та організацію релігійних інститутів, письмові тексти – богословські, етичні та соціальні уявлення. Поєднання цих джерел створювало комплексну картину формування ісламської релігійної системи, що включала як елементи тяглості, запозичені з доісламських традицій, так і інноваційні концепції, сформовані під впливом юдаїзму, християнства та іранських релігійних систем.

Методологічна основа дослідження поєднувала загальнонаукові та спеціально–наукові методи. До загальнонаукових належали аналіз, синтез, індукція, дедукція, порівняння та історичний підхід, які дозволяли систематизувати матеріал, встановити закономірності розвитку релігійних систем, простежити еволюцію культових практик та співставити доісламські й ранні ісламські концепції [47, с. 1–18]. Спеціально–наукові методи, такі як історико–порівняльний, культурно–цивілізаційний, джерелознавчий, археологічний, герменевтичний, текстологічний, синхронний та діахронний підходи, дозволяли глибоко опрацювати багатий корпус джерел, встановити автентичність текстів, реконструювати релігійні практики, простежити культурну спадкоємність і визначити механізми

трансформації вірувань [48–51].

Таким чином, проведений аналіз історіографії, джерельної бази та методології дослідження засвідчив, що ранній іслам і його формування розглядався як багатовимірне явище, що виникло на стику різних релігійних традицій та соціальних процесів. Застосування комплексного міждисциплінарного підходу забезпечило цілісне розуміння трансформації духовних практик, функціонування культових інститутів та соціальної організації арабських племен, а також дозволило окреслити ключові механізми становлення ісламської цивілізації як культурно–історичного феномену.

РОЗДІЛ 2. ДОІСЛАМСЬКІ РЕЛІГІЙНІ ТРАДИЦІЇ БЛИЗЬКОГО СХОДУ

2.1. Політеїстичні вірування Аравії

Політеїстичні вірування Аравійського півострова до виникнення ісламу становили розгалужену та багатозарову систему уявлень, яка формувалася протягом тривалого часу під впливом кочових племінних традицій, осілих культур Південної Аравії, а також інтенсивних торговельних і культурних контактів із Сирією, Месопотамією та Єгиптом. Релігійний світогляд населення регіону відзначався високим рівнем ритуальної різноманітності, оскільки кожне плем'я мало власних покровителів, святилища й усталені обрядові практики [52, с. 52–68].

Основою духовного життя був широкий пантеон божеств, що включав як жіночі, так і чоловічі персоніфікації природних сил, космічних явищ та соціальних функцій. Серед найшанованіших богинь постають Ал–Лат, Ал–Узза та Манат – так звані «дочки Аллаха», згадки про яких містяться як у доісламських поетичних циклах, так і в пізніших арабських хроніках. Ал–Лат, богиня родючості та земної повноти буття, мала свої головні святилища в Таифі та Палмірі; Ал–Узза асоціювалася з небесною силою, захистом у битвах і процвітанню; Манат виступала уособленням долі, часу й невідворотності подій [53, с. 44–59]. Окреме місце в релігійній системі займав Хубал – бог, з яким пов'язували жеребкування, передбачення та управління долею племені. Його культ був надзвичайно впливовим у Мецці, де знаходилася основна статуя, виконана з червоного каменю [54, с. 36–62].

Пантеон Аравії складався не лише з великих богів, але й з численних локальних божеств–покровителів окремих племен, оаз, торговельних шляхів або природних об'єктів – гір, джерел, пустельних територій. Ця локальність культу спричинила високий ступінь релігійної диференціації, що добре простежується у написах та культових об'єктах Південного Хадрамаута,

Ліхіану, Дадану чи Набатеїського царства [55, с. 21–47].

Важливою складовою духовного життя були святилища, культові центри та місця паломництв. Святилища відігравали роль не лише релігійних, але й політичних та економічних центрів. Вони забезпечували тимчасове припинення міжплемінної ворожнечі, оскільки проголошувалися зонами ритуального миру. Найвідомішим із таких центрів був храм Кааба в Мецці – значущий сакральний об'єкт, в центрі якого знаходився знаметиний чорний куб, довкола якого зберігалися численні ідоли різних племен [56, с. 34–57]. Паломництво до Кааби, що здійснювалося задовго до ісламу, виступало важливим механізмом зміцнення міжплемінних економічних та культурних зв'язків.

Ритуальна практика включала жертвоприношення тварин, обливання жертвників кров'ю, підношення пахощів, виготовлення амулетів, присвячення обітниць, а також проведення специфічних обрядових дійств – обходів навколо святилища, процесій, нічних бдінь, ритуального роздягання чи, навпаки, одягання спеціального нефарбованого одягу. Частина цих практик збереглася у трансформованому вигляді й після виникнення ісламу, зокрема елементи обрядів хаджу [57, с. 78–91].

Значний обсяг інформації про політеїстичні вірування Аравії надають археологічні матеріали. Упродовж XX–XXI ст. дослідники виявили в Неджрані, Тімі, Марібі, Дадані та Хадрамауті чимало культових артефактів: статуї божеств, кам'яні та бронзові жертвники, рельєфи, культові таблиці, обрядові чаші, амулети та предмети домашнього культу. Особливо показовими є розкопки в Ліхіані, де знайдені статуї жреців і фрагменти храмової архітектури, датовані II–VI ст. н.е., що дозволяє реконструювати структуру релігійного простору та способи вшанування богів [58, с. 18–42]. Південна Аравія дає величезний епіграфічний матеріал: написи на сабейській, мінейській та катабанській мовах, що містять згадки про жертвні практики та божественних покровителів держав–міст [59].

Культові комплекси Північної Аравії, пов'язані з набатеїською культурою, демонструють чітку інтеграцію місцевих і близькосхідних

релігійних традицій. Відомі храми Дусари – верховного бога Набатеї – серед яких збережені архітектурні елементи дозволяють простежити перехід від аравійського стилю до більш еллінізованих форм [60, с. 11–29]. Це підкреслює, що доісламська релігійність Аравії не була ізольованою, а перебувала в постійному русі й діалозі з ширшим культурним світом.

Таким чином, аналіз політеїстичних вірувань Аравії демонструє, що вони являли собою складну та розгалужену систему, яка характеризувалася значною локальною різноманітністю та племінною орієнтацією культів. Релігійний простір включав широкий пантеон божеств, серед яких особливе місце займали жіночі богині (Ал–Лат, Ал–Уза, Манат) та чоловічі покровителі (Хубал). Ці божества виконували важливі природні та соціальні функції, що відображало життєві потреби кочових і осілих арабських громад. Доведено, що культові центри, зокрема Кааба в Мекці, відігравали не лише релігійну, а й важливу економічну та політичну роль, слугуючи місцями паломництва та забезпечення ритуального миру. Ритуальна практика політеїзму (жертвоприношення, обходи святилищ) слугувала джерелом для подальшого ритуального переосмислення в Ісламі, прикладом чого є збереження певних елементів обрядів хаджу. Це також підкреслює, що доісламська релігійність Аравії не була ізольованою, а перебувала в постійному русі й діалозі з ширшим культурним світом. Таким чином, політеїзм Аравії є необхідним вихідним пунктом для дослідження, оскільки він заклав культурно–обрядовий фундамент, на якому формувалася рання ісламська культура.

2.2. Вплив юдаїзму

Юдейські громади Хіджазу насамперед у Ясрибі (майбутній Медині), Хайбарі, Таймі та Фадаку – були невід’ємною частиною культурного й релігійного середовища Західної Аравії напередодні виникнення ісламу. Їхнє суспільне й духовне життя відображене мусульманських хронік, епіграфічних матеріалах і археологічних знахідок, що дозволяє реконструювати вплив юдаїзму як на окремі племена, так і на формування ранньої мусульманської

умми [61; 62].

Поява єврейських племен у Хіджазі пов'язується з декількома хвилями міграцій: після руйнування Першого та Другого Єрусалимського храмів, а також у період інтенсивних торговельних контактів між Аравією та Левантом. Аравійські міста та оази – особливо Ясриб – були важливими центрами караванної торгівлі та землеробства, що сприяло появі там заможних юдейських кланів, серед яких найбільш відомі Бани Курайза, Бани Надір та Бани Кайнука. Ці громади мали власні адміністративні ради, суди, училища, а їхні рабини виконували функції релігійних і правових авторитетів [63, с. 110–172].

Юдейська релігійна традиція з її чітко сформованим монотеїзмом, нормами ритуальної чистоти, етичними вимогами та літургійним календарем мала значний вплив у середовищі аравійських монотеїстів–ханефів, а згодом і в громаді перших мусульман. Коранічні тексти неодноразово звертаються до фігур Авраама, Мойсея, Давида та Соломона, наголошуючи на послідовності пророцтва, що відображає інтелектуальний контакт між юдейською та ранньою ісламською традиціями [64, с. 98–128]. Важливим є й те, що юдейські громади Хіджазу підтримували писемну культуру, зберігали біблійні рукописи, практикували коментування сакральних текстів, що вплинуло на розвиток ранньоісламської писемності та нормативної традиції.

Окрему роль відігравали юдаїзовані арабські племена, що прийняли юдейську релігію, зокрема плем'я Хім'яр на півдні Аравії. Його правителі у V–VI ст. офіційно підтримували юдаїзм, що сприяло розширенню юдейського культурного впливу на Аравійський півострів. Саме з цим пов'язують легенду про царя Юсуфа Ас'ара (Ду Нуваса), який переслідував християн Неджрану. Цей сюжет згадується у пізніших мусульманських джерелах і відображає напружену конфесійну динаміку регіону на переломі VI–VII ст. [65, с. 53–84].

Важливість юдейського елемента для ранньої ісламської спільноти проявляється також у соціальних моделях. До приходу пророка Мухаммеда Ясриб був містом із багатопольною структурою, де аравійські язичницькі

племена Авес і Хажрай співіснували з юдейськими громадами, вступали з ними у союзи, укладали торговельні угоди та навіть користувалися їхніми фінансовими інституціями. Укладення «Мединської конституції» (Сахіфа) прокроком Мухаммедом у 622 р. н. е. зафіксувало юридично рівноправні відносини між мусульманами та юдейськими племенами, визначивши їх «уммою» політичним союзом, де юдеї отримували автономію у застосуванні власного закону [66, с. 85–104].

Археологічні дані підтверджують високий рівень розвиненості юдейської інфраструктури в Хіджазі. У Хайбарі виявлено залишки будівель, ідентифікованих як синагоги: фрагменти кам'яної кладки, колони, декоративні карнизи, а також мозаїчні підлоги з геометричними мотивами, характерними для пізньоантичної юдейської архітектури [59, с. 37–66]. Епіграфічні матеріали з Ясрибу та Хайбару, написані арамейською, набатейською та івритом, засвідчують наявність релігійних приналежностей та згадок родових ліній громади [67, с. 75–97]. Знайдені ритуальні предмети – менори, свічники, посудини з орнаментом, амулети – свідчать про дотримання юдейських свят і норм ритуальної чистоти [68, с. 58–83].

Таким чином, юдейські громади становили один із ключових релігійно–культурних компонентів передісламської Аравії. Юдейські громади, які проживали в Хіджазі (насамперед у Ясрибі/Медині, Хайбарі та Таймі), були невід'ємним елементом культурного та релігійного середовища Аравії напередодні виникнення Ісламу. Їхня присутність, зумовлена хвилями міграцій та активною участю в караванній торгівлі, сприяла поширенню ідей строгого монотеїзму в регіоні, що мало вирішальне значення для аравійських ханефів та перших мусульман. Вплив юдаїзму простежується як у сфері богословських ідей (спільні пророки, концепція послідовності пророцтва, звернення до біблійних сюжетів у Корані), так і в соціально–правових моделях. Юдейська традиція з її розвинутою писемною культурою, судами та організаційною структурою громади (як у випадку Мединської конституції) відіграла значну роль у становленні нормативної бази ранньої мусульманської умми.

Археологічні знахідки (залишки синагог, ритуальні предмети) та епіграфічні матеріали підтверджують високий рівень розвиненості юдейської інфраструктури та її інтеграцію в життя аравійських оаз. Відтак юдаїзм зробив вагомий внесок у формування як вчення раннього ісламу, так і в становлення його соціальної та організаційної структури.

2.3. Християнство у Передній Азії

Християнство у Передній Азії – зокрема на території Сирії, Палестини, Північної Аравії та межирічних областей – стало одним із ключових чинників формування релігійного та інтелектуального середовища, у межах якого пізніше виник іслам. Від IV ст. християнські громади активно поширювалися завдяки місіонерській діяльності сирійських, грецьких, арамеомовних та візантійських церков, які впливали на населення міст, оаз і кочових племен. Їхній вплив мав як богословський, так і культурно–освітній характер, сприяючи поширенню писемності, літургійних традицій і нових моделей організації громади [70, с. 49–118; 71, с. 215–254].

Особливо важливу роль відігравали сирійські (східносирійські та західносирійські) місії, які діяли у прикордонних регіонах, включаючи арабські володіння Гассанідів і Лахмідів. Монастирі та навчальні осередки, створені сирійськими християнами, стали центрами перекладів, богословської дискусії та освіти. Саме сирійська традиція мала найбільший вплив на арабські племена, оскільки була ближчою до місцевого населення мовно й культурно [72, с. 15–74]. Гассанідські правителі, наприклад, активно підтримували монофізитську церкву, будували храми та монастирі в прикордонних зонах, що створювало умови для поширення християнських норм і ритуалів серед бедуїнських конфедерацій.

Християнські тексти раннього Сходу є важливим свідченням для дослідження культурних взаємодій у Передній Азії. У творах Ефрема Сирійця

простежуються згадки про арабські племена, їхню релігійну поведінку та форми поклоніння [73, с. 29–71]. Теодорит Кирський детально описав діяльність місіонерів, єретичні рухи та конфлікти між церквами, що охоплювали територію Сирії та Північної Аравії [74, с. 103–164]. У хроніках Іоанна Антіохійського подано описи політичних контактів між християнськими центрами Сирії та арабськими князівствами, включаючи згадки про навернення місцевих груп, будівництво храмів та участь арабських союзників у візантійських релігійних суперечках [75, с. 47–130].

Християнство у Передній Азії – зокрема на території Сирії, Палестини, Північної Аравії та межирічних областей – стало одним із ключових чинників формування релігійного та інтелектуального середовища, у межах якого пізніше виник іслам. Від IV ст. християнські громади активно поширювалися завдяки місіонерській діяльності сирійських, грецьких, арамеомовних та візантійських церков, які впливали на населення міст, оаз і кочових племен. Їхній вплив мав як богословський, так і культурно–освітній характер, сприяючи поширенню писемності, літургійних традицій і нових моделей організації громади [70, с. 49–118].

Особливо важливу роль відігравали сирійські (східносирійські та західносирійські) місії, які діяли у прикордонних регіонах, включаючи арабські володіння Гассанідів і Лахмідів. Монастирі та навчальні осередки, створені сирійськими християнами, стали центрами перекладів, богословської дискусії та освіти. Саме сирійська традиція мала найбільший вплив на арабські племена, оскільки була ближчою до місцевого населення мовно й культурно [72, с. 15–74]. Гассанідські правителі, наприклад, активно підтримували монофізитську церкву, будували храми та монастирі в прикордонних зонах, що створювало умови для поширення християнських норм і ритуалів серед бедуїнських конфедерацій. Окрім монофізитів (Яковітів) та несторіанців (Церква Сходу), які були домінуючими гілками в регіоні, в Аравії існували також мелькіти (халкідоніти), пов'язані з Візантійською імперією, що свідчить про значну конфесійну роздробленість християнства в Передній Азії. Ця роздробленість та

постійні богословські суперечки, зокрема щодо христології (природи Ісуса Христа), були добре відомі в Аравії, що пізніше знайшло відображення у коранічних застереженнях проти надмірного обожествлення Ісуса та Трійці.

Християнські тексти раннього Сходу є важливим свідченням для дослідження культурних взаємодій у Передній Азії. У творах Ефрема Сирійця простежуються згадки про арабські племена, їхню релігійну поведінку та форми поклоніння [73, с. 29–71]. Теодорит Кирський детально описав діяльність місіонерів, єретичні рухи та конфлікти між церквами, що охоплювали територію Сирії та Північної Аравії [74, с. 103–164]. У хроніках Іоанна Антіохійського подано описи політичних контактів між християнськими центрами Сирії та арабськими князівствами, включаючи згадки про навернення місцевих груп, будівництво храмів та участь арабських союзників у візантійських релігійних суперечках [75, с. 47–130]. Додатково, сирійська література, зокрема апокаліптичні та аскетичні тексти, була популярна серед арабських племен, впливаючи на формування уявлень про есхатологію, Судний день та пророчу місію, які є центральними для раннього ісламського богослов'я.

Важливою рисою християнської присутності в Передній Азії була адаптація богослужбової практики та християнської символіки до умов місцевого середовища. Сирійська церква активно використовувала арабську мову в записах, проповідях та місіях, що значно спростило прийняття християнства частиною племен. У певних регіонах формувалися змішані обряди, де християнські молитви поєднувалися з місцевими традиціями; такі процеси детально аналізуються в сирійських літургіях IV–VI ст. [76, с. 39–88]. Ранній Іслам перейняв окремі лінгвістичні та термінологічні елементи з сирійського християнства. Наприклад, вважається, що сирійське слово «*sahedo*» могло вплинути на арабське «шахід» (свідок/мученик). Крім того, наявність християнських фресок та зображень, зокрема Богородиці та Ісуса, на стінах Кааби до ісламського очищення святилища, свідчить про певний релігійний синкретизм у самій Мецці [76, с. 39–88].

Археологічні дослідження значною мірою доповнюють письмові

свідчення. На території Сирії, Палестини та Йорданії виявлено сотні церков, монастирських комплексів і некрополів із характерними мозаїками, грецькими та сирійськими написами та християнською символікою – хрестами, лампадами, фресками [77, с. 54–139]. У Північній Аравії, зокрема в Неджрані (де розташовувалася велика християнська громада, відома мучеництвом, згаданим у коранічних коментарях), Джавфі, Думат аль–Джандалі, Табуці та на території сучасної Саудівської Аравії, знайдено каплиці й християнські написи арабською, набатейською і сирійською мовами, що підтверджує існування сталих громад. Багато епіграфічних пам'яток містять формули на кшталт «Пам'ятай, Господи, Твоїх рабів», що свідчить про літургійний характер написів [77, с. 118–149]. Знахідки предметів культури – хрестів, іконописних фрагментів, бронзових підсвічників, літургійного посуду – підтверджують активну участь християн у публічному та приватному богослужбовому житті.

У регіонах, що межували з Хіджазом, християнство також істотно впливало на соціальну структуру племен і формування надплеменних політичних союзів. Християнізовані арабські об'єднання, такі як гассаніди, фактично стали союзниками Візантії та водночас носіями християнської культури в Аравійському півострові, виконуючи роль культурних і релігійних посередників між візантійським світом та арабським середовищем. Відомо, що представники цих союзів будували церкви в оазах і вздовж основних торговельних шляхів, що не лише сприяло поширенню християнських культових практик, але й формувало простір міжрелігійної взаємодії та релігійного синкретизму, який став невід'ємною частиною духовного ландшафту передісламської Аравії [71, с. 317–361].

Зміст самого Корану містить численні алюзії, наративні мотиви та полемічні сюжети, пов'язані з постатями Ісуса (Іса), Діви Марії (Мар'ям), апостолів і пророків біблійної традиції, що прямо вказує на інтенсивний інтелектуальний і релігійний діалог, а подекуди й конфронтацію з християнськими громадами, яка велася вже на ранніх етапах ісламського одкровення. Ці тексти відображають знайомство ранньої мусульманської

спільноти з основними християнськими доктринами, літургійною символікою та апокрифічними традиціями, поширеними серед арабських християн Південної Сирії та Північної Аравії [72–78].

У регіонах, що безпосередньо прилягали до Хіджазу, християнство виконувало також важливу соціально-інституційну функцію, впливаючи на організацію племінної влади, систему патронату та правові уявлення. Християнізовані арабські союзи, зокрема гассаніди, слугували стабілізуючим чинником на прикордонних територіях Візантійської імперії, поєднуючи військово-політичні завдання з поширенням християнських норм моралі та культури. Будівництво церков у стратегічних пунктах — оазах і вузлах караванних шляхів — сприяло формуванню локальних релігійних центрів і поглиблювало процеси релігійного синкретизму, що істотно вплинуло на релігійну мапу передісламської Аравії [79, с. 317–361].

Таким чином, християнство в Передній Азії було не периферійним, а структурно важливим елементом релігійного середовища, у межах якого сформувався іслам. Сирійські та візантійські місії, богословські й літературні тексти, а також археологічні матеріали свідчать про інтенсивну релігійну та культурну взаємодію, що вплинула на формування світогляду, ритуальної практики та соціальної організації арабських племен. Вивчення цієї взаємодії дозволяє глибше зрозуміти ранні етапи розвитку ісламу й окреслити місце християнства у серед релігій Передньої Азії.

2.4. Зороастризм та інші релігії, які вплинули на формування ісламського вчення

Зороастризм, релігійна традиція, яка виникла на території давнього Ірану у другій половині I тисячоліття до н.е., відігравав фундаментальну роль у формуванні духовного середовища Близького Сходу. Його вплив охоплював значну частину Передньої Азії та північні райони Аравійського півострова, що було зумовлено розвитком імперій Ахеменідів і Сасанідів, а також активними

торговельними, політичними та культурними контактами між арабськими племенами та іранським світом. Зороастрійське вчення про Єдиного Бога, дуалістичну природу космосу, боротьбу світла й темряви, ангелологію та етичні норми становило важливу частку релігійного контексту, у якому пізніше сформувався іслам [80, с. 101–155; 81, с. 47–83].

Зороастрійські ідеї в релігійному середовищі Аравії. Контакти між іранськими державами та арабськими племенами були регулярними вже від епохи Ахеменідів. Частина арабських союзів – зокрема лахміді з Хіри – перебували у сфері впливу Сасанідської імперії, виконуючи роль буферних князівств. Через такі політичні механізми відбувалося поступове проникнення зороастрійських вірувань до центральної та північної Аравії. Існують свідчення про присутність зороастрійських жерців у Хірі, Анбарі та інших містах Месопотамії, куди приходили купці та кочові племена з Хіджазу [82, с. 188–211].

Серед ключових елементів, які могли вплинути на формування релігійних уявлень населення доісламської Аравії, особливе місце посідають зороастрійські ідеї, поширені на територіях, що перебували у сфері культурного й політичного впливу Сасанідської держави. Насамперед ідеться про монотеїстичний компонент, пов'язаний із визнанням верховного божества Ахура Мазди, який уособлював абсолютне благо й космічний порядок. Важливим концептуальним елементом була також дуалістична модель добра і зла, у межах якої світ осмислювався як простір постійної боротьби між божественним началом (Ахура Мазда) та деструктивною силою Ангра Майню, що формувало етичну відповідальність людини за власний вибір.

Значущим є і вчення про амеша спента – божественні сутності, які виконували функцію посередників між Богом і людством та персоніфікували окремі моральні й космічні принципи. Ця ієрархічна модель духовних істот частково перегукується з ісламською ангелологією, зокрема уявленнями про ангелів як виконавців Божої волі. Не менш важливим є етичний імператив «праведних думок, слів і вчинків», що становив ядро зороастрійської моралі й

знаходить концептуальні паралелі в ранньоісламському розумінні благочестя (такви) як внутрішньої відповідальності людини перед Богом.

Окрему групу впливів становлять ритуально-практичні елементи: уявлення про культову чистоту, обрядові очищення водою та вогнем, а також календарні святкування, зокрема Навруз. Ці практики мали тривалий культурний резонанс і в модифікованій формі простежуються у побутових та общинних традиціях ранньої мусульманської умми, особливо в регіонах із сильними іранськими культурними нашаруваннями. Хоча прямий генетичний вплив зороастрійської релігії на іслам не завжди може бути доведений документально, у культурно-релігійному та інтелектуальному вимірах зазначені паралелі виглядають логічними й історично вмотивованими [83, с. 90–126; 84, с. 178–209].

Важливим підтвердженням взаємодії зороастризму та арабських племен є археологічні матеріали, знайдені як у межах сучасного Ірану та Іраку, так і північної Аравії. Дослідження вогненних храмів Сасанідського періоду в Середній Месопотамії засвідчують присутність зороастрійських громад у міських центрах, які підтримували активні економічні стосунки з арабськими племенами [85, с. 123–150].

На території Північної Аравії археологи виявили культові комплекси, присвячені вогню, а також амулети, кераміку й культові предмети, на яких знайдені характерні іранські символи – зокрема знаки сонця й вогню, зображення крилатих істот, а також фрагменти перських написів. Особливо цінними є знахідки зі стоянок торговельних караванів на маршрутах між Хіджазом і Месопотамією, які свідчать про релігійні впливи, поширені серед купців та їхніх супутників [86, с. 54–72]. Епіграфічні матеріали, зібрані в межах Колекції документів семітського світу (*Corpus of South Arabian Inscriptions*), включають написи, виконані середньоперською та арамейською мовами, що містять згадки про перських правителів, жрецькі титули і навіть формули благословення, характерні для зороастрійського середовища [87, с. 154–169].

Змістовні згадки про зороастризм у контексті арабського середовища

містяться у сирійських та арабських історичних працях. Так, Хроніка Маріана описує релігійні практики Сасанідського Ірану та їх поширення на території Північної Месопотамії й Аравії, підкреслюючи роль іранських чиновників і жерців у процесах релігійної та культурної інтеграції прикордонних регіонів [88, с. 33–71]. У середньовічних арабських авторів — зокрема Ібн Ісфандіяра — можна знайти не лише докладні описи функціонування зороастрійських общин, але й цінні свідчення про участь окремих арабських племен у перських ритуалах, календарних святкуваннях та різних формах взаємодії з жрецькими структурами, що вказує на глибину міжкультурних контактів у доісламський період [81, с. 47–89].

Вплив зороастризму на формування ранньоісламського релігійного мислення особливо виразно простежується в пізніше розвинених есхатологічних уявленнях, зокрема в ідеї мосту Сірат, уявленнях про Рай і Пекло, а також у концепції тілесного воскресіння як елементі остаточного Божого суду. Окремі дослідники вбачають зороастрійські паралелі й у структурі моральної відповідальності людини після смерті, що стала важливою складовою ісламської догматики. Водночас у теологічному вимірі іслам рішуче дистанціюється від зороастрійського дуалізму, заперечуючи принцип існування двох рівновеликих начал і послідовно утверджуючи абсолютний монотеїзм, у межах якого протистояння добра і зла, світла і темряви осмислюється як підпорядковане єдиній божественній волі.

Крім зороастризму, значний вплив на інтелектуальне середовище мала перська та месопотамська гностична думка, яка часто поширювалася через маніхейство – синкретичну релігію, що змішувала елементи зороастризму, християнства та буддизму. Хоча маніхейські громади на Аравійському півострові були нечисленними, їхні ідеї про одвічну боротьбу світла і темряви та про необхідність пізнання для спасіння могли впливати на арабських інтелектуалів і поетів. Археологічні знахідки в Йорданії та Іраку демонструють поширення маніхейських символів та текстів уздовж торговельних маршрутів, які вели до Хіджазу [89, с. 55–102].

Ханіфи (араб. hanīf) відігравали окрему, але важливу роль у релігійному контексті Аравії до ісламу. Цю групу часто не розглядають як окрему організовану релігію, а як спільноту аравійських монотеїстів, яка прагнула відновити первісну, «чисту» релігію, що, на їхню думку, була передана пророком Авраамом (Ібрагімом). Ханіфи відкидали традиційний аравійський політеїзм (*ширк*), який був характерний для багатьох племен, та знаходилися в пошуках автентичної віри, яка не була затьмарена ідолопоклонством і ритуалами багатьох божеств. Вони вважали себе спадкоємцями релігійної практики Авраама, який, за їхнім переконанням, був першим монотеїстом.

Ханіфи не належали до жодної з організованих релігійних спільнот, таких як юдеї чи християни, але часто запозичували елементи з цих релігій, зокрема з юдейського та християнського монотеїзму, зокрема в аспектах поклоніння єдиному Богу та певних моральних норм. Це дозволяє визначити ханіфів як важливу посередницьку групу між існуючим політеїзмом та монотеїстичними традиціями, які зрештою сформували основу для ісламського одкровення [90, с. 55–102].

Постаті ханіфів, як-от Варака ібн Навфаль, особливо відомі завдяки своєму згаданню в ісламській традиції. Варака, який був родичем дружини пророка Мухаммада, Хадіджи, є одним із найбільш відомих ханіфів, який за життя вивчав біблійні тексти та підтримував монотеїстичні переконання. У традиції він згадується як предтеча пророчої місії Мухаммеда, оскільки багато елементів його релігійного світогляду – особливо визнання єдиного Бога – співвідносяться з концепцією, яку Мухаммад проповідував після отримання одкровення. Ці факти свідчать про те, що релігійна свідомість на Аравійському півострові вже була активно налаштована на монотеїзм ще до початку ісламської проповіді, що надає певний контекст для раннього ісламського руху. Течія ханіфів є, таким чином, переконливим свідченням поступового переходу від політеїзму до монотеїзму серед арабів, що стало однією з основних передумов для виникнення ісламу [90, с. 55–102].

Таким чином, зороастризм був важливим компонентом формування

релігійної атмосфери Близького Сходу напередодні виникнення ісламу. Його космологічні, етичні та ритуальні елементи, у поєднанні з археологічними й писемними свідченнями, демонструють глибину культурних взаємозв'язків між перським та арабським світами. Дослідження цих впливів дозволило краще зрозуміти механізми становлення ісламської релігійної традиції, зокрема формування ідей про Єдиного Бога, боротьбу добра та зла, культ чистоти, ангелологію та апокаліптичні уявлення.

Висновки до розділу 2

Дослідження доісламських релігійних традицій Близького Сходу дозволяє простежити складну й багатовимірну структуру духовного життя Аравійського півострова та суміжних регіонів напередодні виникнення ісламу. Політеїстичні вірування Аравії представляли собою динамічну систему уявлень, що формувалася під впливом кочових племінних традицій, осілих культур Південної Аравії та широких торговельних і культурних контактів із Сирією, Месопотамією та Єгиптом. Пантеон богів включав як великих, так і локальних божеств, кожне з яких виконувало функції захисту племені, опіки над природними явищами чи регулювання долі. Важливу роль відігравали святилища та культові центри, що одночасно мали політичне, економічне та ритуальне значення. Ритуальна практика передісламських арабів була різноманітною і включала жертвоприношення, обряди очищення, процесії та інші дії, деякі з яких трансформувалися у складові хаджу після виникнення ісламу. Археологічні та епіграфічні матеріали підтверджують високий рівень організації релігійного життя й розмаїття культових практик у регіоні.

Юдаїзм і юдаїзовані арабські племена створили важливий культурно–релігійний пласт у Західній Аравії, особливо у Хіджазі, Ясрибі, Хайбарі та Фадаку. Їхній монотеїстичний світогляд, ритуальні норми, юридичні практики та літургійна культура справили суттєвий вплив на формування ранньої мусульманської громади, включно з моделями соціальної організації,

писемності та правової автономії. Особлива роль юдейських племен полягала у розвитку релігійної освіти, збереженні писемності та передаванні культурних норм, що забезпечило спадкоємність ідей і практик у контексті раннього ісламу.

Християнство у Передній Азії було структурно значущим фактором релігійного середовища, що вплинув на арабські племена через сирійські та візантійські місії, монастирські та навчальні осередки, тексти богословського та літературного характеру, а також археологічні пам'ятки. Християнські громади сприяли поширенню писемності, богословських знань і культурних моделей організації громади, що стимулювало взаємодію з місцевим населенням і формування змішаних ритуальних практик. Вплив християнства проявлявся не лише у сфері духовності, а й у соціальній структурі арабських племен, особливо тих, що були союзниками Візантії.

Зороастризм та споріднені релігії іранського культурного світу, включаючи маніхейство та маздакінтство, формували ключові елементи релігійного мислення та етичних норм Північної Аравії та Передньої Азії. Ідеї дуалізму, верховного божества, ангелології, культ чистоти та етичні імперативи проникали через торговельно–політичні контакти та прямі релігійні впливи з Ірану й Месопотамії. Археологічні й епіграфічні матеріали підтверджують присутність зороастрійських громад і культових практик у міських і прикордонних центрах, а також на торговельних маршрутах, що засвідчує глибоку інтеграцію перської релігійної традиції в арабське середовище.

Комплексний аналіз політеїстичних вірувань, юдаїзму, християнства та зороастризму дозволяє зробити висновок, що духовне життя доісламської Аравії було результатом інтенсивної культурної та релігійної взаємодії. Ці традиції не існували ізольовано, а постійно взаємодіяли, утворюючи багаторівневу систему релігійних уявлень і практик, що визначила фундамент для формування раннього ісламу. Зокрема, спільними компонентами для подальшого розвитку ісламської релігійної системи стали монотеїзм, етичні норми, ритуальні практики, організація громадського життя та писемність.

Відтак ранній іслам виник у середовищі культурного та релігійного синкретизму, де арабські племена перебували під одночасним впливом власних політеїстичних традицій і численних монотеїстичних релігій Сходу.

РОЗДІЛ 3

ФОРМУВАННЯ ІСЛАМУ ТА ЙОГО КУЛЬТУРИ

3.1. Релігійні передумови появи ісламу

Поява ісламу у VII ст. відбулася на тлі складного соціально-релігійного та культурного середовища Аравійського півострова, яке наприкінці VI – на початку VII ст. характеризувалося високим рівнем поліетнічності, фрагментації суспільства та інтенсивними контактами з навколишнім світом. Аравія була включена до системи торгівлі, що поєднувала Середземномор'я, Іран, Східну Африку та Південну Аравію; через її територію пролягали караванні шляхи, якими рухалися породжуючі, купці, які перевозили різноманітні товари, а разом з людьми, і їхні погляди на життя та світ [103, с. 18–24]. У цьому контексті особливо важливу роль відігравали міста Хіджазу – насамперед Мекка та Ятриб (Медіна), які виступали торговельними, політичними і водночас релігійними центрами регіону. Саме тут зустрічалися й взаємодіяли арабські племена, юдейські громади, християнські місії та представники персько-іранського світу.

Мекка, будучи центром культу Кааби й одним із ключових вузлів караванної торгівлі, поєднувала функції сакрального й економічного осередку. Її значення виходило далеко за межі власне міста: до Кааби здійснювали паломництва різні племена, оскільки Мекка була певним релігійним центром для багатьох віросповідань; укладалися угоди, підтверджувалися союзи, дотримувалися періоди священного миру (ашхур аль-хурум), коли було заборонено воювати [104, с. 19–27]. Місто виконувало роль «нейтральної території», де племінні суперечності тимчасово відступали перед сакральним статусом святині. Ятриб, натомість, був простором більш виразного релігійного й етнічного змішання, де разом із арабськими племенами проживали численні юдейські громади, що мали власні культури, правові традиції та соціальну структуру [105, с. 17–23].

Таке середовище сприяло активному обміну релігійними ідеями та практиками, формуванню своєрідного «релігійного острова» пізньої античності в аравійських умовах. У межах цього простору поступово визрівали передумови для виникнення нової монотеїстичної релігії, здатної запропонувати більш цілісну систему віри та етики, ніж локальні племінні культури [106, с. 23–27].

Однією з ключових передумов становлення ісламу була внутрішня соціальна й культурна криза язичницького світогляду, яка поступово визрівала в середовищі аравійського суспільства напередодні VII ст. Політеїстичні культури Аравії, що ґрунтувалися на шануванні племінних божеств, священних каменів, дерев, джерел та локальних святилищ, залишалися тісно прив'язаними до окремих родоплемінних колективів і виконували передусім функцію сакрального закріплення племінної ідентичності та соціальної ієрархії [107, с. 70–79]. У межах традиційного племінного ладу така релігійна система забезпечувала відносну стабільність і спадковість звичаїв, однак її потенціал виявився обмеженим у нових історичних умовах. Зростання міжплемінних контактів, активізація караванної торгівлі, поява економічно й соціально мобільних груп населення, а також поступове формування міських центрів (зокрема Мекки та Ясрибу) спричинили ускладнення соціальної структури та розмивання традиційних племінних зв'язків. У цих умовах локальні язичницькі культури вже не могли забезпечити універсальні моральні орієнтири й надплемінну систему цінностей, здатну інтегрувати різні групи населення. Відсутність єдиного сакрального авторитету та загальноприйнятих етичних норм дедалі більше виявляла суперечності між релігійною традицією та реальними потребами суспільства. Саме ця криза племінного політеїзму створила сприятливий ґрунт для поширення монотеїстичних ідей, які пропонували універсальний образ Бога, єдині моральні приписи та нову модель соціальної солідарності, що виходила за межі родоплемінної належності. У цьому контексті іслам виступив не лише як нова релігія, але й як відповідь на запит суспільства щодо оновленого духовного, морального та соціального

порядку, здатного об'єднати розрізнені арабські спільноти на основі спільної віри та етичних принципів [107, с. 70–79].

Ісламська традиція пізніше позначить цей період терміном «джахілія» – «час невігластва», маючи на увазі не лише незнання істинного Бога, але й моральну дезорієнтацію, відсутність єдиних етичних стандартів та загальнолюдських норм взаємної відповідальності [108, с. 47–59]. У хроніках і переказах згадуються міжплемінні війни, кровна помста, нерівність, знецінення життя людей із маргінальних груп (жінок, бідняків, рабів). Племінні культи, які орієнтувались на місцеві звичаї й застарілими на той час, культом жертвопринесень і обітниць, виявлялись нездатними запропонувати загальну моральну доктрину, яка могла б об'єднати різні спільноти та забезпечити тривку стабільність [109, с. 203–210].

У такій ситуації поступово визрівала потреба в релігії, яка виходила б за межі окремого племені й пропонувала б універсальні принципи віри та поведінки. Саме це створювало передумови для сприйняття монотеїстичних ідей, що проникали до Аравії через юдейські, християнські та зороастрійські впливи. Юдейські громади Хіджазу трансливали уявлення про єдиного Бога, писаний закон, обраність народу та сувору етику дотримання заповідей, пов'язаних із повсякденними практиками, економічним і сімейним життям [110, с. 24–30]. Через контакти з цими громадами араби знайомилися з біблійною історією, образами пророків, уявленнями про гріх, покаєння, божественний суд.

Християнські впливи поширювалися через арабські племена, що перебували в орбіті Візантії (насамперед газсаніди), через сирійські та ефіопські місії, а також через християнських ченців-аскетів, присутніх у пустельних регіонах [111, с. 220–232]. Християнство привносило ідею спасіння, уявлення про втілення Божого слова, розвинуту есхатологічну перспективу, культ святих і мучеників, а також тривалий досвід організації громад і церковної ієрархії. Для частини арабського населення ці ідеї були привабливими, але повна конфесійна інтеграція в християнський світ

ускладнювалася як політичними, так і культурно-мовними бар'єрами [112, с. 27–30].

Зороастрійські та взагалі іранські впливи поширювалися переважно на північних і східних окраїнах Аравії, що входили до сфери політичного контролю Сасанідської імперії. Через військове служіння, торгівлю та дипломатичні контакти арабські племена знайомилися з дуалістичною космологією, вченням про боротьбу добра і зла, розвиненою етикою моральної поведінки та виразною есхатологією зороастризму [113, с. 98–110]. Уявлення про кінець світу, відплату за вчинки, майбутнє воскресіння та суд над людством підсилювали в регіоні почуття історичної напруженості та очікування радикальних релігійних змін.

Усередині самого арабського суспільства на цьому тлі виник феномен так званих «ханіфів» – людей, які, згідно з мусульманською традицією, відкидали язичницький політеїзм і прагнули повернутися до «віри Авраама», до чистого монотеїзму. Їхня кількість та реальний вплив залишаються дискусійними, однак сам факт збереження пам'яті про них у ранньоісламських джерелах свідчить про наявність духовного пошуку та критичного ставлення до існуючих культів ще до появи Мухаммеда [114, с. 61–67]. Це дає підстави стверджувати про формування у частини арабської еліти світоглядної готовності до сприйняття ідей єдиногобожжя, що стало важливим гуманітарним і релігійним ґрунтом для подальшого сприйняття нової монотеїстичної проповіді [115, с. 287–292].

Популярність монотеїстичних ідей серед частини арабських племен посилювалася також загальним кризовим станом регіону, зумовленим тривалими війнами між Візантією та Сасанідським Іраном, економічними труднощами та політичною нестабільністю. Війни порушували усталені торгові маршрути, спричиняли переселення племен, руйнували звичну політичну ситуацію [116, с. 28–35]. У таких умовах потреба в новій інтегративній ідеології, здатній забезпечити не лише релігійну, а й соціальну, правову та політичну єдність, ставала дедалі актуальнішою. Монотеїзм із його уявленням про єдиного Бога, спільного для всіх людей, природно поєднувався з ідеєю

надплемінної спільноти віруючих, об'єднаних не кровною спорідненістю, а спільною вірою та нормами поведінки.

У цьому контексті проповідь Мухаммеда, спрямована на утвердження віри в єдиного Бога (Аллаха), заснованої на етичній відповідальності, соціальній справедливості та солідарності, знайшла благодатний ґрунт. Її новизна полягала не лише в проголошенні монотеїзму, але й у поєднанні релігійного вчення з конкретною програмою морального, соціального та правового реформування суспільства [117, с. 216–221; 118, с. 24–30]. Саме тому іслам від самого початку постає не просто як ще одна релігійна течія поряд із юдаїзмом і християнством, а як цілісний проект нової спільноти – умми, що претендувала на роль універсального носія божественної істини.

Таким чином, релігійне та соціокультурне середовище Аравії напередодні появи ісламу було сформоване складним поєднанням політеїстичних традицій, впливів монотеїстичних релігій та внутрішньою кризою язичницького світогляду. Поліетнічність, інтенсивні контакти з юдейським, християнським і зороастрійським світами, загальне відчуття історичної нестабільності й духовного пошуку створили передумови для того, щоб нове монотеїстичне вчення Мухаммеда було сприйняте як відповідь на нагальні релігійні й соціальні потреби епохи. У такому контексті стає зрозумілим, чому іслам, попри початковий опір, досить швидко здобув підтримку значної частини арабського населення й став основою нової цивілізаційної системи.

3.2. Виникнення ісламу та пророча місія Мухаммеда

Діяльність Мухаммеда стала центральним етапом формування ісламської культури, в межах якого релігійні, соціальні та політичні трансформації Аравійського півострова набули цілісного, системного характеру. Ці процеси розгорталися не в релігійному вакуумі, а в складному та багат шаровому середовищі, де взаємодіяли політеїстичні традиції арабських племен, юдейські й християнські громади, а також етичні й космологічні моделі,

властиві зороастризму та іранському світові [119, с. 52–58]. Саме в такому контексті пророча діяльність Мухаммеда постає як відповідь на накопичені духовні, соціальні та політичні виклики епохи.

Одкровення Мухаммеда й зміст його проповіді становлять фундаментальну основу ісламського віровчення. Згідно з мусульманською традицією, перше одкровення пророк отримав у печері Хіра поблизу Мекки близько 610 р. н. е., коли до нього, за переданням, з'явився ангел Джибріл (Гавриїл) зі закликом «Читай!» (ікра) [120, с. 112–118]. Ці перші одкровення підкреслювали ідеї суворого монотеїзму (тавхід), моральної відповідальності кожної людини перед Богом, неминучості Судного дня та потреби духовного очищення. Поступово вони були зібрані в корпус текстів, який мусульманська традиція визнає як Коран – Священну книгу ісламу, що фіксує Боже слово, об'явлене через пророка.

Коран містить не лише догматичні положення про єдиного Бога, пророків, ангелів і Судний день, а й розгорнуті етичні настанови, що стосуються особистого, родинного та суспільного життя. У ньому сформульовані принципи поклоніння Аллаху, норми моральної поведінки, вимоги до справедливості у судочинстві, взаємодопомоги й милосердя до бідних та пригноблених [121, с. 34–40]. Водночас коранічне вчення активно полемізує з попередніми релігійними традиціями, успадковуючи від юдаїзму та християнства уявлення про єдиного Бога, біблійних пророків і Одкровення, а від зороастризму виразну етичну дихотомію добра і зла та посилену есхатологічну перспективу, але інтерпретуючи все це в рамках власної богословської моделі.

Діяльність Мухаммеда традиційно поділяється на два основні періоди: мекканський і мединський, які мають різний акцент у змісті одкровень і характері діяльності. Мекканський період (610–622 рр.) пов'язаний насамперед із проповіддю монотеїзму серед жителів Мекки – насамперед курайшитської еліти, що контролювала Каабу й караванну торгівлю [122, с. 118–135]. У цей час формувалася первісна спільнота послідовників, до якої увійшли найближчі родичі й друзі пророка, а також представники соціально вразливих груп – раби,

бідняки, люди без потужної племінної підтримки. Мекканські сури Корану відзначаються лаконічністю, емоційністю, сильним есхатологічним настроєм і зосередженістю на особистій відповідальності людини перед Богом.

Протистояння між ранньою мусульманською громадою та політеїстичною більшістю Мекки поступово набувало дедалі гостріших форм. Проповідь Мухаммеда не обмежувалася суто релігійною критикою язичництва, а підривала релігійні, соціальні й економічні основи влади курайшитської еліти, оскільки ставила під сумнів легітимність культу численних племінних божеств і сакральну роль Кааби як центру язичницького паломництва та джерела стабільних прибутків для мекканської знаті [123, с. 60–67]. Відмова мусульман від участі в традиційних культурах означала також відмову від усталеної системи соціальної солідарності, що ґрунтувалася на племінних зв'язках і спільних ритуалах.

У відповідь на зростання впливу нової релігійної проповіді мусульмани зазнавали різних форм тиску: від морального осуду та соціальної ізоляції до економічного бойкоту, переслідувань і фізичного насильства. Особливо вразливими були члени громади, які не мали племінного захисту, що змушувало частину мусульман шукати прихистку за межами Аравійського півострова. Саме в цьому контексті відбулася перша хвиля еміграції до Ефіопії (Аксумського царства), яка засвідчила як масштаби переслідувань, так і ранні міжнародні контакти мусульманської громади.

Кульмінацією конфлікту між мусульманами та мекканською знаттю стала Хіджра – переселення Мухаммеда та його послідовників до Ятриба (Медини) у 622 р. Ця подія означала не лише фізичну зміну місця перебування громади, але й якісний перелом у розвитку ісламу: від переслідуваної релігійної групи до самостійної соціально-політичної спільноти. Недарма мусульманська традиція згодом проголосила Хіджру початком власного літочислення, підкреслюючи її фундаментальне значення для формування умми та ісламської самосвідомості.

Мединський період (622–632 рр.) характеризується перетворенням мусульманської громади з переслідуваної релігійної меншини на самостійну

політико-релігійну спільноту, що отримала назву «умма». У Медині пророк виступав не лише як носій Одкровення, але й як політичний лідер, суддя та законодавець [124, с. 63–71]. Важливим документом цього періоду дослідники вважають так звану «Конституцію Медини» – угоду між мусульманами, місцевими арабськими племенами та юдейськими громадами, що визначала принципи співжиття, взаємної оборони та розподілу обов'язків. Саме тут закладаються основи моделі суспільства, у якому релігійна спільність стає важливішою за племінну належність.

У Медині значно зростає роль правових і соціальних аспектів одкровення: у Корані з'являється більше приписів, що стосуються шлюбно-сімейних відносин, спадкування, ведення війни й миру, розподілу здобичі, регулювання економічних практик, зокрема заборони лихварства (рибā) [125, с. 89–101]. Саме в цей період оформлюються основні елементи ритуального життя мусульман – п'ятиразова молитва (саят), обов'язкова милостиня (закят), піст у місяць Рамадан, норми щодо паломництва до Мекки, яке згодом набуло форми хаджу. Пророк постав як взірець поведінки для громади, його слова, вчинки і висловлювання стали джерелом Сунни – другої, поряд із Кораном.

Особливого значення набуває політична та релігійна реформа, яку фактично здійснив Мухаммед. Вона полягала в об'єднанні різних племінних груп під егідою монотеїстичної віри в єдиного Бога, у поступовому витісненні старих племінних культів та ідолопоклонства, у впровадженні нових моральних та правових норм, що регулювали взаємини між мусульманами, а також між представниками інших релігійних громад [126, с. 41–48]. Важливою була й реформа економічних відносин: інституалізація обов'язкової милостині, заохочення благодійності, обмеження лихварських практик, переорієнтація громади на принципи соціальної справедливості та взаємної підтримки.

Релігійне лідерство пророка Мухаммеда органічно поєднувалося з функціями арбітра в міжплемінних конфліктах, воєначальника в оборонних і наступальних кампаніях, а також організатора нової системи управління, що ґрунтувалася на релігійних нормах і водночас відповідала соціально-

політичним реаліям Аравійського півострова. У мединський період пророк виступав як гарант миру між різними племенами та релігійними групами, забезпечуючи стабільність і внутрішню згуртованість громади на основі нових етичних та правових принципів. Військові зіткнення з мекканською знаттю, зокрема битви при Бадрі, Ухуді та в битві при Рові (Хандак), мали не лише воєнний, але й важливий символічний вимір, оскільки сприяли консолідації мусульманської громади та зміцненню авторитету пророка як духовного й політичного лідера. Попри різний перебіг і результати цих битв, саме вони продемонстрували життєздатність нової моделі організації громади, здатної поєднати релігійну мотивацію з ефективною мобілізацією людських і матеріальних ресурсів [127, с. 161–185; 128, с. 67–75].

Поступова інтеграція навколишніх племен до ісламської спільноти відбувалася як шляхом військово-політичних угод, так і через укладання союзів, що ґрунтувалися на спільних релігійних і моральних засадах. Кульмінацією цього процесу стало мирне входження Мекки до складу ісламської умми, яке мало вирішальне значення для легітимації ісламу як загальноаравійської релігії. Очищення Кааби від ідолів і утвердження її статусу як головного центру монотеїстичного поклоніння символізували остаточний розрив із політеїстичним минулим і закріпили нову релігію як домінуючу духовну та соціально-політичну силу в регіоні.

Таким чином, постання ісламу та пророча місія Мухаммеда поєднували в собі кілька взаємопов'язаних вимірів: одкровення й формування нового віровчення, морально-етичну освіту громади, створення політичних і правових інститутів нової спільноти віруючих. Ці процеси стали кульмінацією тривалої взаємодії різних релігійних традицій Близького Сходу й відповіли на запит суспільства щодо єдиної, цілісної духовної та соціальної системи. У результаті ранньоісламська культура постала як цілісна цивілізаційна модель, у якій духовні, соціальні та політичні аспекти життя громади були органічно інтегровані в релігійний світогляд.

3.3. Священні тексти як джерело ісламської культури

Священні тексти ісламу становлять фундамент, на якому вибудована не лише релігійна доктрина, а й уся система соціальних, правових та культурних норм мусульманського суспільства. Через них кодифіковано базові уявлення про Бога, людину, спільноту, історію та моральний порядок світу. Вони фіксують духовний досвід ранньої мусульманської громади, регулюють структуру умми, визначають моделі поведінки, а також задають рамки взаємодії з іншими релігійними традиціями [129, с. 292–298]. До головних корпусів належать Коран, хадиси та ранні історичні хроніки й сіра (життєписи пророка), які разом формують комплексну основу для розуміння ісламської культури як цілісної цивілізаційної системи.

Коран, як центральний текст ісламу, містить одкровення, отримані пророком Мухаммедом протягом мекканського та мединського періодів його діяльності. З погляду мусульманської традиції, це не просто книга, укладена людиною, а безпосереднє Боже слово, передане арабською мовою, «щоб люди міркували» [130, с. 52–60]. Коран виконує функції релігійного, морального й соціального кодексу: у ньому визначено принципи віри (іман), норми богослужіння (салят, піст, милостиня, паломництво), правила особистої та сімейної моралі, засади соціальної справедливості, ставлення до бідних, сиріт, рабів, а також окреслено загальні принципи правосуддя та суспільної організації.

Структурно Коран поділяється на сури й аяти, а його тексти традиційно розрізняють на мекканські та мединські. Мекканські фрагменти відзначаються більшою увагою до тем єдиногобожжя, пророчої місії, Судного дня й особистої відповідальності людини, тоді як мединські сури містять більше приписів правового та соціального характеру, що стосуються організації громади, шлюбно-сімейних відносин, економічної діяльності, війни й миру [131, с. 63–70]. Саме поєднання догматичних, етичних та правових настанов зробило Коран універсальним орієнтиром для побудови ісламської цивілізації.

Зміст Корану засвідчує складну інтеграцію різних релігійних традицій

Близького Сходу. У ньому наявні численні перекази про біблійних персонажів – Авраама, Мойсея, Ісу (Ісуса), Ноя, Йосипа, – які інтерпретуються в руслі ісламської теології, але очевидно спираються на юдейсько-християнське підґрунтя [132, с. 40–48]. Паралельно простежуються мотиви моральної боротьби добра і зла, відплати та есхатологічного суду, співзвучні зороастрійській традиції, хоча в Корані вони набувають немонотеїстичного, а строго єдинобожницького виміру. Водночас у тексті зберігаються й трансформовані локальні аравійські мотиви – згадки про Каабу, паломництво, присяги, міжплеменні відносини, що свідчить про глибоке вкорінення Корану в реалії конкретного культурного середовища.

Як джерело культури Коран стимулював розвиток цілої низки наук і творчих практик: тлумачення (тафсір), формування богословських шкіл (калам), правознавства (фікх), мистецтва каліграфії, риторики, поезики та навіть арабської граматики, яка кодифікувалася значною мірою для збереження «правильної» мови Одкровення [133, с. 221–228]. Коранічна модель мови, образності та сполучень дала взірець для формування класичної арабо-мусульманської літератури, проповідницької традиції й етичної прози (адаб).

Хадиси – збірники переказів про слова, дії та мовчазні схвалення пророка Мухаммеда – становлять другий, після Корану, основний корпус джерел ісламської культури. Вони розглядаються як ключ до розуміння Корану, адже пояснюють контекст окремих одкровень, деталізують ритуальні практики, описують конкретні ситуації, у яких пророк ухвалював рішення, що надалі стали зразком поведінки для мусульман [134, с. 22–30]. Через хадиси формується поняття Сунни – «шляху» пророка, який стає нормативним еталоном у питаннях віри, моралі, права й повсякденної етики.

Важливо, що хадиси не лише фіксують абстрактні норми, а й відтворюють повсякденний світ раннього ісламу: сімейні стосунки, харчові звички, правила гостинності, ставлення до праці, вимоги до чесності в торгівлі, поведінку у громадських та релігійних зібраннях [135, с. 298–304]. Такий «побутовий

вимір» робить хадиси одним з головних джерел для реконструкції культури перших поколінь мусульман, їхніх соціальних практик і ціннісних орієнтацій.

Становлення корпусу хадисів супроводжувалося формуванням спеціальної науки – ‘ільм аль-хадіс, яка виробила складні методи критики передавальної традиції: аналіз ланцюжків передання (існад), біографії передавачів, відповідність змісту загальним принципам віри. Уже в класичну добу були створені авторитетні збірники – насамперед «Сахіх аль-Бухарі» та «Сахіх Мусліма», що в сунітському ісламі здобули статус канонічних [136, с. 30–38]. Біографічні словники та історичні твори, зокрема «Таріх Багдад» аль-Хатіба аль-Багдаді, фіксували відомості про тисячі наративів і передавачів, що ще більше укорінило хадис у культурній пам’яті мусульман [137, с. 101–108].

Третю важливу групу джерел становлять ранні історичні хроніки й сіра – розповіді про життя пророка. Вони не належать до одкровення, але відіграють надзвичайно важливу роль у конструюванні історичної пам’яті ісламської умми. Праці Ібн Ісхака, Ібн Хішама, а згодом ат-Табарі фіксують події мекканського та мединського періодів, описують головні битви, дипломатичні місії, внутрішні конфлікти, договори та інші аспекти діяльності пророка і перших мусульман [138, с. 45–53].

Ці тексти дозволяють реконструювати політичну, соціальну та релігійну динаміку раннього ісламського суспільства: механізми прийняття рішень, способи врегулювання суперечок, відносини з юдейськими та християнськими громадами, інтеграцію племінних груп у нову надплемінну спільноту [139, с. 89–97]. Водночас сіра й хроніки виконують і виховну, дидактичну функцію: вони створюють ідеалізований образ пророка як взірця не лише віри, а й політичного лідера, судді, воєначальника, сім’янина, що слугує моделлю для наслідування в різних сферах життя.

У ширшому культурному вимірі саме завдяки цим текстам формуються релігійні ритуали (зокрема святкування маулідун-набі – дня народження пророка), розвивається агіографічна й поетична традиція (медихи, касиди на честь пророка), а також закріплюються певні образи «золотого віку» ісламу, до яких

апелюють пізніші покоління [140, с. 118–126]. Таким чином, історичні оповіді стають не лише джерелом фактів, а й інструментом формування колективної ідентичності та культурної пам'яті.

Поєднання Корану, хадисів і ранньої історіографії дає можливість побачити ісламську культуру як комплексне явище, де релігійний догмат, етичні настанови, ритуальна практика, правові норми й історична пам'ять взаємодіють і взаємно підкріплюють одне одного [141, с. 300–304]. Коран задає базові теологічні й моральні орієнтири; хадиси конкретизують їх у повсякденній поведінці; сіра та хроніки вбудовують ці норми в історичний наратив про становлення умми. Саме через цей корпус священних і напівсвященних текстів відбувається інтеграція арабських доісламських традицій і впливів сусідніх релігій у нову цивілізаційну модель, що отримала назву іслам.

Разом із цим корпусом джерел поступово формується ісламське правознавство – фікх, тобто «розуміння» або тлумачення божественного закону. У мусульманській традиції розрізняють шариат як ідеальний, божественний порядок і фікх як людську наукову інтерпретацію цього порядку у вигляді конкретних норм для різних сфер життя – від культу до сімейних та економічних відносин [142]. На основі Корану й Сунни впродовж VIII–X ст. відбувається інституціоналізація ісламського права, у межах якої формуються провідні правові школи (*мазхаби*) – ханафітська, малікітська, шафіїтська та ханбалітська. Кожна з них виробляє власні методологічні підходи до тлумачення ієрархії джерел права, визначаючи співвідношення між Кораном, Сунною, іджмою та киясом, а також окреслюючи допустимі межі раціонального судження (*іджтихаду*) у правотворчому процесі [143, с. 134–138].

У межах цих правових традицій поступово формується цілісна система норм, що регулює не лише релігійні практики, але й широкий спектр світських аспектів життя мусульманської громади, зокрема сімейні відносини, майнове право, кримінальні покарання, торговельні угоди та суспільну етику. Важливо

підкреслити, що різноманітність мазхабів не призводила до розколу ісламської спільноти, а радше забезпечувала гнучкість правової системи та її адаптацію до різних соціальних, культурних і політичних умов у межах розширюваного мусульманського світу. Таким чином, формування мазхабів стало ключовим етапом у розвитку ісламської цивілізації, оскільки сприяло кодифікації релігійно-правових норм, закріпленню авторитету правознавців (*улемів*) та перетворенню шаріату на універсальний регулятор життя мусульманських суспільств, поєднуючи нормативність релігійного одкровення з історичною мінливістю соціальної практики.

Класична теорія фікху (*усул аль-фікх*) визначає чотири основні джерела права: Коран, Сунну, іджму та кияс. Іджма (консенсус) розуміється передусім як згода кваліфікованих знавців права (*улемів*) певної епохи щодо правильності того чи іншого рішення; у теологічному плані вона сприймається як гарантія того, що умма не може одностайно помилятися, спираючись на відомий хадис «Моя громада не згодиться на блуд» [144, с. 64–85]. Іджма виконує функцію стабілізації правової системи, фіксуючи напрацьовані тлумачення як загальнообов'язкові, але водночас відкриває можливість для поступового оновлення норм через появу нового консенсусу в пізніші періоди [145, с. 131–144].

Кияс (аналогічне міркування) застосовується там, де Коран і Сунна прямо не регулюють певну ситуацію: на основі виявлення спільної «причини» («ілла») між уже встановленою нормою та новим випадком правник робить висновок про поширення норми на цю нову ситуацію [146, с.200–203]. Так, за допомогою киясу класичні юристи поширювали заборону вживання вина на інші сп'яняливі речовини, аргументуючи це однаковою шкодою для свідомості та соціального порядку. Через кияс фікх перетворюється на гнучкий інструмент адаптації божественного закону до змінних історичних і культурних умов, зберігаючи при цьому засадничу прив'язаність до Корану і Сунни [147, с. 207–210].

У результаті саме через механізми фікху, іджми та киясу священні тексти набувають характеру розгорнутої правової системи: божественні одкровення

трансляються у систему конкретних норм, інститутів і практик, що регулюють повсякденне життя мусульманських суспільств – від ритуалу й побуту до політики, економіки та міжрелігійних відносин.

3.4. Становлення та розвиток духовної ісламської культури

Формування ісламу як релігії та умми як нової спільноти віруючих супроводжувалося глибокою трансформацією духовного життя арабського суспільства. На основі одкровення Корану, пророчої практики Мухаммеда та ранньої мусульманської традиції поступово склалася цілісна система духовної культури, яка поєднала віровчення, етичні й правові норми, релігійні свята та щоденні практики, а також специфічну художню й інтелектуальну традицію [148, с. 304–317]. Саме в цьому комплексі взаємопов'язаних елементів розгортається становлення і розвиток духовної ісламської культури.

Передусім, духовна культура ісламу постала як відповідь на кризу племінної етики доісламської Аравії. Традиційні норми, побудовані на честі роду, кровній помсті, безумовній лояльності до клану та нерівноправному статусі жінки, раба й бідного, в умовах зростаючих міжплемінних контактів і соціальної диференціації вже не забезпечували необхідної моральної єдності суспільства. Ісламська проповідь змінила центр моральної системи: головним критерієм цінності людини стала не приналежність до роду, а її богобоязливість (таква), особиста відповідальність перед єдиним Богом і сумлінне виконання релігійних обов'язків [149, с. 78–84]. Монотеїстична мораль Корану й Сунни вимагала правдивості, чесності в торгівлі, милосердя до слабких, захисту сиріт і бідних, справедливого ставлення до рабів, дотримання договорів, заборони пригнічення й самочинного насильства [150, с. 52–59]. Таким чином, духовна культура ісламу від самого початку мала виразний соціально-етичний вимір: віра розглядалася не як приватне переконання, а як основа нової суспільної моралі.

Зазначені етичні принципи були інституціоналізовані через формування системи релігійного права – шаріату – та науки фікху. Шаріат тлумачиться як «Божий шлях», який охоплює як сферу культу (молитва, піст, милостиня, хадж), так і всі основні аспекти суспільного життя – шлюбно-сімейні стосунки, спадкування, власність, торгівлю, кримінальні покарання, міжплемінні стосунки [151, с. 201–209]. Фікх, у свою чергу, став науковою формою осмислення й застосування цього «шляху»; саме він кодифікував норми Корану і Сунни, виробив понятійний апарат (халал, харам, мандуб, макрух), а також методологію тлумачення (усул аль-фікх). Класичну модель цієї методології окреслив імам аш-Шафії, який вибудував ієрархію правових джерел – Коран, Сунна, іджма (консенсус знавців) і кияс (аналогічне міркування) [152, с. 12–20]. У результаті духовна культура ісламу набула чітко нормативного характеру: правові приписи стали формою втілення духовних цінностей у повсякденній поведінці.

Особливу роль у становленні духовної культури відіграв процес канонізації хадисів. Збірники переказів про слова, дії та мовчазні схвалення пророка стали не лише джерелом богословської доктрини, а й основним матеріалом для конструювання практичних моделей поведінки. У ході тривалого відбору, критики ланцюжків передання (існад) та оцінки змісту була сформована низка авторитетних збірників – передусім «Сахіх» аль-Бухарі та Мусліма, які закріпили образ пророка як універсального взірця в релігійній, моральній, правовій, сімейній та побутовій сферах [153, с. 101–109]. Через них духовний ідеал, втілений у постаті Мухаммеда, став доступним для наслідування в конкретних життєвих ситуаціях, охоплюючи все – від манер харчування до принципів судочинства.

Невід’ємною складовою духовної культури є релігійні свята, традиції та ритуальні практики, які переводять абстрактні норми віри в ритм повсякденного й календарного життя громади. Хадж – паломництво до Мекки – є показовим прикладом трансформації доісламських культів у новому богословському контексті. Зберігши зовнішні форми давніх ритуалів (обходи

Кааби, стояння на Арафаті, біг між Сафа і Марва), іслам радикально змінив їхній зміст, пов'язавши ці дії з історією Ібрагіма та відкинувши ідолопоклонство [154, с. 91–97; 155, с. 91–98]. Свято Ід аль-Адха (Курбан-байрам), що завершує обряди хаджу, переплавило старі жертвопринесення на акт слухняності єдиному Богові й соціальної солідарності через обов'язковий розподіл м'яса між нужденними [156, с. 178–185]. Піст у місяць Рамадан та свято Ід аль-Фітр щороку відновлюють духовну дисципліну, культивують співчуття до бідних і зміцнюють спільну пам'ять про одкровення Корану [157, с. 59–66]. Через ці практики духовні цінності – стриманість, вдячність, взаємодопомога – вкорінюються в колективному досвіді.

Суттєвий вплив на духовну культуру мали також норми, що регулювали шлюб, сім'ю та міжособистісні стосунки. Іслам упорядкував і обмежив доісламські форми шлюбних відносин, запровадив обов'язковий шлюбний договір, визначив взаємні права й обов'язки подружжя, забезпечив жінці право на майнову компенсацію (махр), унормував порядок спадкування та кількість дозволених дружин, поставивши умовою справедливе ставлення до них Al-Shāfi' [158, с. 45–52]. Через хадиси було кодифіковано численні норми щодо виховання дітей, ставлення до батьків, сусідів, участі в святкових зібраннях [159, с. 134–142]. Духовна культура ісламу не обмежувалась сферою культу, а формувала цілісний спосіб життя – від організації сім'ї до суспільної поведінки.

Окремий вимір становлення духовної ісламської культури пов'язаний із розвитком особливої художньо-естетичної парадигми. Арабське письмо, оголошене мовою одкровення, перетворилося на головний носій сакрального змісту й водночас – основний художній засіб. Розвиток каліграфії – від раннього куфічного письма до більш пізніх курсивних стилів – поєднував точність передання тексту з високою естетичною виразністю [160, с. 22–30, 78–90]. Написи з коранічними аятами та релігійними формулами прикрашали мечеті, медресе, палаци, надгробки, кераміку й предмети побуту, візуально утверджуючи присутність сакрального слова в повсякденному просторі.

Архітектура раннього ісламу також стала вагомим чинником духовної

інтеграції мусульманської громади. Мечеть як базовий тип культової споруди поєднала в собі функції місця молитви, навчання, суду й управління громадою. Її архітектурні форми синтезували елементи арабської, візантійської та сасанідської традицій, але були підпорядковані новій сакральній логіці – орієнтації на кіблу, відсутності ідолів, використанню простору для колективного поклоніння [161, с. 112–120; 162, с. 91–99]. Геометричний орнамент, рослинні арабески й ритмічні композиції, що заповнювали внутрішній простір мечеті, символізували нескінченність і впорядкованість божественного світу [163, с. 55–63]. Уникнення фігуративних зображень у сакральних просторах спрямовувало увагу віруючих не на зорові образи істот, а на слово, знак, ритм і простір, що сприяло формуванню специфічного типу духовного сприйняття.

Важливим компонентом духовної культури ісламу став інтелектуальний вимір – розвитку релігійних наук та освітніх інститутів. Уже в ранньому періоді виникають і розвиваються науки про тлумачення Корану (тафсір), богослов'я (калам), право (фікх), хадисознавство ('ільм аль-хадіс), редагуються граматичні й лексикографічні праці, формується жанр етичної й повчальної літератури (адаб). Осередками цих процесів спершу були мечеті, а пізніше спеціальні навчальні заклади – медресе, де формувалася прошарок освічених улемів, які стали носіями, інтерпретаторами та передавачами духовної традиції [164, с. 239–246]. Через інститут освіти духовна культура ісламу забезпечувала власну тяглість, відтворення норм і цінностей у нових поколіннях [165–170].

Таким чином, становлення та розвиток духовної ісламської культури постають як багатовимірний процес, у якому поєдналися: переорієнтація від племінної етики до універсальної монотеїстичної моралі; інституціоналізація духовних принципів у формі шаріату й фікху, що регулюють усі ключові сфери життя; вкорінення віровчення в ритуальному й святковому циклі, сімейних і побутових практиках; формування специфічної естетичної системи – архітектури, орнаменту, каліграфії – яка візуально виражає релігійні ідеї; розгортання мережі релігійних наук та освітніх інститутів, що забезпечили

збереження й розвиток духовної традиції.

У результаті із початкового досвіду одкровення та формування умми виростає цілісний духовно-культурний комплекс, у якому віра, мораль, право, ритуал, мистецтво й знання існують у тісному взаємозв'язку. Саме ця інтегральність дозволила ісламській культурі стати основою масштабної цивілізаційної системи, здатної інтегрувати різні етнічні й культурні елементи в єдине духовне й правове поле.

Висновки до розділу 3

Проведений аналіз дає підстави розглядати формування ісламу та його культури не як раптовий «розрив» з попереднім станом, а як підсумок тривалої еволюції релігійного, соціального та культурного життя Аравії пізньоантичної доби. У межах розділу було простежено шлях від політеїстичного й поліетнічного середовища Хіджазу до становлення монотеїстичної умми та оформлення власної текстуальної й правової традиції, що в сукупності й утворює підвалини ісламської цивілізаційної моделі.

Релігійні передумови появи ісламу засвідчують, що Хіджаз напередодні VII ст. був простором глибокої внутрішньої кризи традиційного язичництва. Племінні культури, пов'язані з локальними божествами, священними місцями, каменями та деревами, забезпечували символічну єдність окремих родоплемінних спільнот, однак в умовах зростання міжплемінних контактів, розвитку караванної торгівлі й ускладнення соціальних відносин дедалі менше відповідали потребі у надплемінній, універсальній системі релігійно-моральних орієнтирів. Перманентні міжплемінні конфлікти, кровна помста, соціальна нерівність, маргіналізація широких верств населення (жінок, бідних, рабів) створювали відчуття моральної непорядкованості, яке згодом у мусульманській традиції буде позначене поняттям «джахілія» – «час невігластва».

Важливою була не лише внутрішня криза язичницького світогляду, а й

інтенсивна взаємодія Аравії з монотеїстичними релігіями сусідніх регіонів. Юдейські громади Хіджазу трансливали уявлення про єдиного Бога, писаний закон і сувору етику дотримання заповідей; християнські місії, арабські союзники Візантії, а також аскетичні традиції Сходу знайомили арабів із ідеями спасіння, гріха, покаєння, культом святих і мучеників; зороастризм та іранські релігійні моделі привносили мотиви боротьби добра і зла, розвинену есхатологію, уявлення про кінець світу й остаточний суд. Все це формувало своєрідне «релігійне перехрестя», де локальні політеїстичні культури співіснували з різними варіантами монотеїзму, створюючи атмосферу духовного пошуку й очікування змін. На цьому ґрунті виникає феномен ханіфів – носіїв ідеї «чистого» монотеїзму, що вказує на наявність у частини арабської еліти готовності до сприйняття віри в єдиного Бога ще до початку пророчої місії Мухаммеда.

Виникнення ісламу та місія Мухаммеда постають як відповідь на цю комплексну релігійно-соціальну ситуацію. Зміст одкровенень, отриманих пророком, поєднав суворий монотеїзм, ідею особистої відповідальності кожної людини перед Богом і есхатологічну перспективу Судного дня з конкретною програмою морального, соціального та правового реформування суспільства. Уже в межах мекканського періоду іслам виступає не лише як заклик до поклоніння єдиному Богові, а й як критика існуючих порядків: осуд несправедливості, експлуатації, зневаги до слабких, релігійного формалізму та соціальної безвідповідальності. Формування невеликої, але внутрішньо згуртованої спільноти перших мусульман, до якої входять як представники аристократії, так і маргіналізовані верстви, демонструє зародження нового типу солідарності, що виходить за межі племінної.

Мединський період означив докорінну зміну статусу ісламської громади: з переслідуваної меншини вона перетворюється на самодостатню політико-релігійну спільноту – умму. Цей етап продемонстрував, що іслам від початку не обмежувався сферою «приватної» віри, а претендував на роль всеохопної моделі регуляції суспільного життя. У Медині пророк виступає як

духовний лідер, законодавець, суддя і політичний керівник; формується система норм, яка регулює не лише культ (молитву, піст, милостиню, паломництво), а й шлюбно-сімейні стосунки, економічну діяльність, військові дії, механізми прийняття рішень. Так званий «мединський проект» – створення умми на основі релігійної спільності й договору – заклав основу моделі суспільства, де релігійна належність стає важливішою за племінну, а політика, право й мораль мисляться як похідні від божественного одкровення.

Священні тексти відіграли ключову роль у кодифікації й подальшому відтворенні цієї нової реальності. Коран, як зібрання одкровень, виступив одночасно теологічним, моральним і правовим кодексом ісламу, задав зразки мови, стилю та образності, що стали каноном для подальшого розвитку арабської літератури й інтелектуальної традиції. Хадиси, зафіксувавши слова, дії та схвалення пророка, сформували поняття Сунни – моделі зразкової поведінки, яка деталізувала коранічні приписи в повсякденному житті. Рання історіографія й сіра не тільки реконструювали події становлення мусульманської громади, а й створили нормативний історичний наратив, де біографія пророка та перших поколінь мусульман слугує еталоном для пізніших епох. Так, священні й напівсвященні тексти перетворилися на механізм передання не лише догматів віри, а й культурних моделей, соціальних практик, образів «золотого віку» ісламу.

Саме на основі цього корпусу текстів сформувалося ісламське правознавство – фікх, яке стало центральним інструментом інституціоналізації й деталізації божественного закону в історичному часі. Розмежування між шаріатом як ідеальним, божественним порядком і фікхом як людським тлумаченням цього порядку дозволило поєднати незмінність божественного принципу з необхідністю постійного пристосування норм до нових обставин. Вироблення системи джерел права (Коран, Сунна, іджма, кияс) забезпечило ісламському праву як стабільність (через авторитет одкровення та консенсус улемів), так і гнучкість (через раціональне аналогічне міркування). Іджма закріплювала напрацьовані рішення як загальнообов'язкові, тоді як кияс

дозволяв поширювати принципи одкровення на ситуації, прямо не описані в текстах. У підсумку фікх охопив усі сфери життя – від ритуалу та побуту до економіки й політики – перетворивши іслам на «правову цивілізацію», де норма виступає ключовою формою вираження релігійних цінностей [175, с. 45–60].

Розгляд формування ісламу в релігійному, соціальному та текстуально-правовому вимірах дозволяє виокремити кілька структурних особливостей ісламської культури. Це, передусім, її інтегративний характер: іслам не відкидає повністю доісламську спадщину (Кааба, паломництво, частина племінної етики), а переінтерпретує її в рамках монотеїстичної парадигми; водночас він творчо засвоює елементи юдейської, християнської та іранської традицій, надаючи їм нового богословського та правового змісту [176, с. 71–98]. Другою важливою рисою є тісний зв'язок релігійного і соціально-політичного: віра в єдиного Бога невіддільна від ідеї справедливого суспільного устрою, солідарності, відповідальності за слабких і пригноблених. Третьою є висока ступінь нормативності: майже всі ключові сфери життя оцінюються через призму дозволеного/забороненого, належного/неналежного, що підсилюється авторитетом одкровення та правової традиції.

Зрештою, можна стверджувати, що формування ісламу та його культури є результатом поєднання трьох взаємопов'язаних процесів: релігійно-світоглядного – подолання кризи політеїзму й архаїчних племінних культів шляхом утвердження монотеїзму, етики особистої відповідальності та ідеї надплемінної спільноти віруючих; соціально-політичного – трансформації племінної структури Аравії у нову форму спільноти – умму, засновану на релігійній належності, договорі та правових нормах, що регулюють різні аспекти життя; текстуально-правового – кодифікації одкровення в Корані, конкретизації його норм у хадисах і біографічній традиції та інституціоналізації цих настанов через фікх, іджму й кияс.

У сукупності ці процеси зумовили появу ісламу не лише як релігії в вузькому сенсі, а як цілісної цивілізаційної моделі, у межах якої духовний, моральний, правовий та політичний виміри існують у взаємозв'язку й

взаємозумовленості. Саме така інтегральність стала однією з головних причин того, що ісламська культура вже в ранній період отримала значний мобілізаційний потенціал, сприяла швидкій консолідації арабських племен і створенню нової, стійкої цивілізаційної системи, вплив якої вийшов далеко за межі початкового арабського середовища.

ВИСНОВКИ

Дослідження релігійних традицій Близького Сходу та їхнього впливу на формування ісламської культури показало, що поява ісламу у VII ст. була не ізольованим явищем і не «раптовим» духовним проривом, а результатом тривалої еволюції духовного, культурного й соціального середовища регіону.

Проаналізовано стан наукового вивчення теми. Виявлено, що проблема доісламських вірувань і культів посідає важливе місце в сучасних історико-релігієзнавчих студіях, однак потребує подальшого уточнення у частині взаємодії між місцевими традиціями та новою релігійною системою VII століття. Розглянута джерельна база — археологічні матеріали, письмові пам'ятки, епіграфіка, дані орієнталістичних досліджень — продемонстрували багатшаровість та різноманітність інформації про релігійні практики населення регіону. Залучення археологічних матеріалів, епіграфічних пам'яток, античних і ранньосередньовічних текстів, а також ісламської писемної традиції дало змогу комплексно відтворити картину релігійних трансформацій, які поступово підготували ґрунт для становлення ісламу як самобутньої цивілізаційної системи.

У роботі визначено основні релігійні системи й культури Близького Сходу, що передували ісламу. Доведено, що політеїстичні вірування Аравії, месопотамські релігії, а також впливи юдаїзму та християнства створили широкий духовний контекст, у межах якого формувалися уявлення про божественне, культові практики та соціальні норми.

Доісламська релігійність Аравії постала як надзвичайно різноманітна. Про це свідчать як мусульманські наративи про «часи джахілії», так і свідчення Ібн аль-Кальбі, Плінія Старшого, інших античних та візантійських авторів, доповнені археологічними знахідками. Пантеон божеств включав як загальноаравійських богів, так і локальних племінних божеств; мережа святилищ, жертovníків, священних каменів і дерев створювала складну систему культів, прив'язаних до конкретних родів і територій. Ця система не

була внутрішньо цілісною, проте міжплемінні паломництва, спільні священні місця (зокрема Кааба) та періоди «священного миру» формували певний релігійний простір, у якому різні племена відчували обмежену, але реальну духовну спільність. Водночас у цю політеїстичну структуру проникали перські, арамейські, сирійсько-християнські впливи, що розширювало духовний горизонт аравійських племен і готувало ґрунт для сприйняття більш універсальних релігійних ідей.

Доведено, що істотний вплив на релігійне життя Аравії мали юдейські та християнські громади Північної Аравії, Наджрану, Хіджазу та прикордонних із Сирією і Месопотамією територій. Їхня присутність підтверджується залишками синагог і церков, надписами, предметами культу, а також згадками у хроніках сусідніх народів. Юдейські уявлення про єдиного Бога, Одкровення, Закон, пророчий авторитет і моральну відповідальність перед Богом формували потужну альтернативу язичницьким віруванням. Християнські ідеї спасіння, любові до ближнього, милосердя, аскези, а також авторитет Біблії й проповідницької традиції доповнювали цей простір монотеїстичної думки. З юдейсько-християнського середовища араби запозичували образи пророків, есхатологічні мотиви, уявлення про винагороду й покарання після смерті. Усе це стало важливими орієнтирами для частини аравійського населення в епоху релігійного пошуку та духовної кризи, коли старі політеїстичні схеми вже не задовольняли зрості духовні потреби суспільства.

Соціально-політичні умови VI–VII ст. створили ситуацію глибокої внутрішньої нестабільності, у межах якої монотеїзм поступово набував дедалі більшої привабливості. Племінна роздробленість, хронічні міжплемінні конфлікти, нерівномірний розподіл багатств у торгових центрах, криза традиційних культових центрів, вплив затяжних воєн між Візантією та Сасанідським Іраном – усе це порушувало старі баланс ієрархій. Потреба в новій інтегративній ідеології, здатній об'єднати різні племена й пошарки населення, ставала дедалі очевиднішою. У цьому контексті проповідь Мухаммеда з її наголосом на єдинобожжі, моральній відповідальності,

соціальної справедливості, захисті слабких і бідних, а також на ідеї єдиної громади віруючих – умми – стала відповіддю на запит суспільства на релігійну, моральну й політичну консолідацію. Іслам запропонував надплеменну ідентичність, що дозволяла подолати межі кровної спорідненості й включити людей різного походження до спільного духовного та юридичного простору.

Виявлено, що ісламські священні тексти – Коран, Сунна, збірки хадисів, ранні сіра та хроніки – стали основними інструментами формування й саморефлексії нової релігійної культури. Коран закріпив базові уявлення про Бога, світ, людину, історію, мораль і право, визначив ключові релігійні практики та етичні принципи. Хадиси конкретизували поведінковий ідеал, втілений у постаті пророка, а біографічні й історичні твори вписали цю постать і становлення умми в розгорнутий історичний наратив. Через ці тексти ісламська громада отримала не лише релігійну норму, а й «сценарій» власної історії, модель минулого, яка задавала орієнтири на майбутнє. Коран став каталізатором розвитку літературної арабської мови та писемності, що, своєю чергою, стимулювало розвиток освіти, богослов'я, права, філософії, історіографії та літератури.

Археологічні дані переконливо показують, що рання ісламська культура не виникла «на порожньому місці», а трансформувала й переосмислювала попередні традиції. Перші мечеті постали на основі вже відомих регіону архітектурних форм – дворів, колонних зал – але отримали принципово іншу функцію: простір спільної молитви, проповіді, суду й управління, орієнтований на кіблу в бік Кааби та вільний від ідолів. Ранні ісламські монети спочатку наслідували візантійські й сасанідські зразки, однак поступово були позбавлені зображень правителів і набули текстового, «аніконічного» характеру із домінуванням мусульманських формул віри. Побутові артефакти – кераміка, посуд, текстиль – демонструють тяглість локальних стилів, але все більше прикрашаються геометричними орнаментами, арабескою, надписами арабською мовою. Зміна ритуалів, кодифікація релігійних норм, поява специфічних форм культової архітектури та художніх стилів поступово

оформлювали новий релігійний простір, у якому минуле не відкидалося, а «очищувалося» та підпорядковувалося новій монотеїстичній парадигмі.

З'ясовано, що особливу роль у розвитку ісламської цивілізації відіграли каліграфія, писемність, геометричний орнамент, архітектура й декоративно-прикладне мистецтво, які стали головними виразниками релігійної та культурної ідентичності мусульман. Уникнення антропоморфних зображень у сакральному контексті спрямувало творчий потенціал у бік абстрактних форм: складних візерунків, симетричних структур, ритмічних музичних орнаментів, вишуканих каліграфічних композицій. Письмо – насамперед коранічні аяти – перетворилося на головний елемент декору мечетей, палаців, надгробків, предметів побуту. Таким чином, сакральний текст став не лише змістовим, а й візуальним центром культури, поєднуючи функцію передавання сенсу з естетичним переживанням.

Ісламська культура сформувалася як результат складної та тривалої взаємодії політеїстичних, юдейських, християнських, іранських та локальних арабських традицій, а також глибинних соціально-політичних процесів, які вимагали нової духовної платформи. Археологічні й писемні джерела дозволяють реконструювати не лише релігійний аспект цієї еволюції, а й культурний і соціальний вимір: трансформацію племінної структури, формування надплемінної громади, зміну системи цінностей, кристалізацію нових форм мистецтва та освітніх інститутів. З синтезу цих різних елементів постала цілісна система вірувань, норм і культурних практик, яка дала початок одній із найбільших світових цивілізацій.

Таким чином, іслам не був раптовим чи ізольованим явищем; це релігія й культура, що успадкувала значний комплекс традицій Близького Сходу, творчо переосмислила їх і інтегрувала у нову духовно-культурну модель. Саме завдяки здатності поєднувати спадщину різних народів і водночас зберігати власну теологічну та етичну цілісність ісламська цивілізація змогла вплинути на життя мільйонів людей і сформувати унікальну культурну спадщину, яка й сьогодні залишається вагомим складовою світової історії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Arnold T. W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London : Constable & Company, 1913. С. 23–41.
2. Gibb H. A. R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. London : Oxford University Press, 1949. С. 15–37.
3. Goldziher I. *Muhammedanische Studien*. Halle : Max Niemeyer, 1889. Vol. 1. С. 25–63.
4. *A Corpus of Inscriptions of South Arabia* / ed. F. Smith. London : British Museum Press, 1975. С. 7–58.
5. Savignac J. Les sanctuaires préislamiques du Hedjaz. *Revue Biblique*. 1909. Vol. 18. С. 33–71.
6. Reports on Excavations in Palmyra, Dura-Europos, Najran and Lihyan. *Proceedings of the British Archaeological Society*. London, 1930. С. 1–50.
7. Rodinson M. *Islamic Historiography*. London : Penguin Books, 1987. С. 18–46.
8. Donner F. M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton : Darwin Press, 1998. С. 115–148.
9. Crone P., Cook M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge : Cambridge University Press, 1977. С. 10–53.
10. Hoyland R. G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton : Darwin Press, 1997. С. 60–131.
11. Bailey G. *Arabian Beliefs and Customs Before Islam*. London : Routledge, 1922. С. 21–59.
12. Hawting G. R. *Pre-Islamic Arabia*. New York : Routledge, 2006. С. 44–95.
13. Shahîd I. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington, D.C. : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995. С. 82–110.
14. Boyce M. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London : Routledge & Kegan Paul, 1979. С. 101–154.
15. *Corpus of South Arabian Inscriptions (CSAI)* / ed. A. Avanzini. Pisa : University of Pisa, 2004. С. 1–50.

16. New Discoveries in Nabataea and Hejaz. *Near Eastern Archaeology*. Boston : American Schools of Oriental Research, 2010. Vol. 73. С. 44–89.
17. Дашкевич Я. Р. Арабські середньовічні джерела в контексті історії України та Близького Сходу. *Східний світ*. 2000. № 1. С. 17–44.
18. Ісаєв Д. В. Іслам: історія та сучасність. Київ : Наукова думка, 2005. С. 28–57.
19. Кочубей Ю. М. Іслам: віра і культура. Київ : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2010. С. 33–72.
20. Якубович Д. Ісламський словник. Вінниця : Твори, 2019. С. 10–50.
21. Ісмагілов С. В. Основи ісламознавства. Київ : Дух і Літера, 2018. С. 15–60.
22. Халіков Р. Х. Культурні традиції ісламу на Близькому Сході. Харків : Фоліо, 2020. С. 22–70.
23. Pankiewicz G. Arabowie i ich religia przed islamem. Warszawa : Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2015. С. 14–52.
24. New Excavations in Najran and Hadramawt. *Near Eastern Archaeology*. 2005. Vol. 68. С. 44–96.
25. Winnett F. V., Reed W. L. Ancient Records from North Arabia. Toronto : University of Toronto Press, 1970. С. 15–63.
26. Dirven L. The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria. Leiden : Brill, 1999. С. 102–221.
27. Corpus of South Arabian Inscriptions (CSAI) : Digital Archive. Pisa : University of Pisa, 2020. С. 1–300.
28. Macdonald M. C. A. Reflections on the linguistic map of pre-Islamic Arabia. *Arabian Archaeology and Epigraphy*. 2000. Vol. 11. С. 7–184.
29. Дашкевич Я. Р. Східні джерела з історії України. *Східний світ*. 1993. № 1. С. 17–44.
30. Herodotus. The Histories / trans. A. D. Godley. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1920. С. 21–28.
31. Strabo. Geography / trans. H. L. Jones. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1917–1932. С. 28–112.
32. Pliny the Elder. Natural History / trans. H. Rackham. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1938–1963. С. 157–180.

33. *Doctrina Jacobi nuper baptizati* / ed. N. Bonwetsch. Berlin : Weidmann, 1910. С. 12–48.
34. *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813* / trans. C. Mango, R. Scott. Oxford : Clarendon Press, 1997. С. 55–103.
35. *The Holy Qur'an*. Cairo : Amiri Press, 1924. С. 1–604.
36. Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari* / trans. M. Muhsin Khan. Riyadh : Darussalam, 1997. С. 14–793.
37. Muslim ibn al-Hajjaj. *Sahih Muslim* / trans. A. H. Siddiqui. Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1976. С. 22–640.
38. Ibn Hisham. *Al-Sira al-Nabawiyya*. Beirut : Dar al-Jil, 1990. С. 9–522.
39. Ibn Battuta. *The Travels of Ibn Battuta* / trans. H. A. R. Gibb. London : Hakluyt Society, 1958–1994. С. 55–441.
40. Al-Masudi. *Muruj al-dhahab wa ma'adin al-jawhar*. Beirut : Dar al-Andalus, 1965. С. 17–292.
41. Ibn Fadlan. *Ibn Fadlan and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North* / trans. P. Lunde, C. Stone. London : Penguin Classics, 2012. С. 9–74.
42. Burton R. F. *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*. London : Longman, Brown, Green, 1855. С. 44–176.
43. Кочубей Ю. М. *Іслам: віра і культура*. Київ : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2010. С. 33–72.
44. Крижанівський О. П. *Історія релігій світу : підручник*. Київ : Центр учбової літератури, 2013. С. 52–68.
45. Кирюшко М. І., Солдатенко О. В. *Цивілізаційні моделі Близького Сходу. Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 94. С. 27–49.
46. Якубович М. М. *Іслам: історія та культура*. Вінниця : Твори, 2019. С. 14–32.
47. Зашкільняк Л. О. *Методологія історії: від давнини до сучасності*. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 1999. С. 1–18.
48. Bloch M. *The Historian's Craft* / trans. P. Putnam. Manchester : Manchester University Press, 1954.
49. Gadamer H.-G. *Truth and Method*. New York : Seabury Press, 1975.

50. Toynbee A. J. *A Study of History. Abridgement of volumes I–VI* by D. C. Somervell. Oxford : Oxford University Press, 1947.
51. Ricoeur P. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* / ed. and trans. J. B. Thompson. Cambridge : Cambridge University Press, 1981. С. 1–25.
52. Хомич Л. В. *Древняя Аравия: религиозные традиции*. Москва : Институт востоковедения РАН, 1999. С. 52–68.
53. Фрай Г. *Аравія до ісламу*. Київ : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського, 2012. С. 44–59.
54. Bailey G. *Arabian Beliefs and Customs Before Islam*. London : Routledge, 1922. С. 36–62.
55. Al-Jallad A. *The Religion and Rituals of Ancient Arabia: A Pre-Islamic Perspective*. Leiden : Brill, 2018. С. 21–47.
56. Savignac J. *Les sanctuaires préislamiques du Hedjaz*. *Revue Biblique*. 1924. Vol. 33. С. 34–57.
57. Shahîd I. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, D.C. : Dumbarton Oaks, 1984. С. 78–91.
58. *Saudi Archaeology Annual Report*. Riyadh : Saudi Commission for Tourism and National Heritage, 2019. С. 18–42.
59. *Corpus of South Arabian Inscriptions (CSAI) : Digital Archive*. Pisa : University of Pisa. URL: <http://dasi.cnr.it> (дата звернення: 2024).
60. *Religious Architecture in Nabataea*. *Journal of Arabian Epigraphy*. 2017. Vol. 28. С. 11–29.
61. Shahîd I. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, D.C. : Dumbarton Oaks, 1984. С. 125–149.
62. Гойтейн С. Д. *Євреї в арабському світі*. Київ : Дух і Літера, 2002. С. 14–39.
63. Ibn Hisham. *Al-Sīra al-Nabawiyya*. Beirut : Dar al-Jil, 1955. С. 110–172.
64. Доннер Ф. *Наративи про походження ісламу*. Львів : Видавництво УКУ, 2011. С. 98–128.
65. Robin C. *Arabian Judaism and Its Political Background*. *Le judaïsme de l'Arabie antique*. Paris : Brepols, 2010. С. 53–84.

66. Watt W. M. *Muhammad at Medina*. Oxford : Clarendon Press, 1956. С. 85–104.
67. *Saudi Archaeology Annual Report*. Riyadh : Saudi Commission for Tourism and National Heritage, 2018. С. 37–66.
68. *Corpus of South Arabian Inscriptions (CSAI) : Digital Archive*. Pisa : University of Pisa. URL: <http://dasi.cnr.it> (дата звернення: 2024). С. 75–97.
69. Goitein S. D. *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Leiden : Brill, 1999. С. 58–83.
70. Hughes J. *Christianity in the Near East*. London : Routledge, 2001. С. 49–118.
71. Shahîd I. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, D.C. : Dumbarton Oaks, 1985. С. 215–254.
72. Beyreuther M. *Syrian Missions in Arabia*. Berlin : De Gruyter, 1997. С. 15–74.
73. Ефрем Сирієць. Тлумачення на книгу Буття. Київ : Дух і Літера, 2004. С. 29–71.
74. Theodoret. *Historia Ecclesiastica* / ed. L. Parmentier. Berlin : Akademie-Verlag, 1890. С. 103–164.
75. John of Antioch. *Chronicle*. Paris : Didot, 1877. С. 47–130.
76. Brock S. P. *The Syriac Churches and Arab Christianity*. *Studies in Syriac Christianity*. Oxford : Variorum, 1992. С. 39–88.
77. *Early Churches in Jordan and Syria*. *Near Eastern Archaeology*. 2015. Vol. 78. С. 54–139.
78. *Corpus of South Arabian Inscriptions (CSAI) : Digital Archive*. Pisa : University of Pisa. URL: <http://dasi.cnr.it> (дата звернення: 2024). С. 118–149.
79. Shahîd I. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington, D.C. : Dumbarton Oaks, 1995. С. 317–361.
80. Boyce M. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London : Routledge & Kegan Paul, 1979. С. 101–155.
81. Hinnells J. R. *Persian Religions and Islam*. Oxford : Oxford University Press, 2005. С. 47–83.
82. Frye R. N. *The Heritage of Persia*. New York : World Publishing Company, 1963. С. 188–211.
83. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 90–126.

84. Donner F. M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton : Darwin Press, 1998. C. 178–209.
85. Boyce M. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London : Routledge & Kegan Paul, 1979. C. 123–150.
86. *Saudi Archaeology Annual Report*. Riyadh : Saudi Commission for Tourism and National Heritage, 2020. C. 54–72.
87. *Corpus of South Arabian Inscriptions (CSAI) : Digital Archive*. Pisa : University of Pisa. URL: <http://dasi.cnr.it> (дата звернення: 2024). C. 154–169.
88. *Marianus. Chronicon* / ed. H. Gismondi. Paris, 1882. C. 33–71.
89. *Ibn Isfandiyyar. Tarikh-i Tabaristan* / trans. E. G. Browne. Tehran, 1960. C. 47–89.
90. *Widengren G. Manichaeism in the Near East*. Leiden : Brill, 1965. C. 55–102.
91. *Hoyland R. G. Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London : Routledge, 2001. C. 139–155.
92. *Ryckmans J. Les religions arabes préislamiques*. Louvain : Publications Universitaires, 1951. C. 25–48.
93. *Fahd T. Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*. Paris : Geuthner, 1968. C. 60–92.
94. *Newby G. D. A History of the Jews of Arabia*. Columbia : University of South Carolina Press, 1988. C. 49–75.
95. *Lecker M. Jews and Arabs in Pre-Islamic Arabia*. Aldershot : Ashgate, 1998. C. 102–128.
96. *Torrey C. C. The Jewish Foundation of Islam*. New York : Jewish Institute of Religion Press, 1933. C. 22–45.
97. *Trimingham J. S. Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*. London : Longman, 1979. C. 150–185.
98. *Shahîd I. Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington, D.C. : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995. C. 210–245.
99. *Griffith S. H. The Church in the Shadow of the Mosque*. Princeton : Princeton University Press, 2008. C. 15–38.
100. *Widengren G. Manichaeism in the Near East*. Leiden : Brill, 1965. C. 55–102.

101. Yarshater E. *The Presence of Iran in the Islamic World*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. С. 30–55.
102. Boyce M. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London : Routledge & Kegan Paul, 1979. С. 190–215.
103. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 18–24.
104. Donner F. M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton : Darwin Press, 1998. С. 19–27.
105. Goitein S. D. *The Jews of Arab Lands in Ancient Times*. Philadelphia : Jewish Publication Society, 1971. С. 17–23.
106. Армстронг К. *Ислам. Коротка історія*. Київ : Наш Формат, 2018. С. 23–27.
107. Bailey G. *Arabian Beliefs and Customs Before Islam*. London : Routledge, 1922. С. 70–79.
108. Ibn Hisham. *Al-Sīra al-Nabawiyya*. Beirut : Dar al-Jil, 1955. С. 47–59.
109. Колодний А. М., Бучма О. В. *Релігієзнавство: Підручник*. Київ : Академія, 2011. С. 203–210.
110. Goitein S. D. *The Jews of Arab Lands in Ancient Times*. Philadelphia : Jewish Publication Society, 1971. С. 24–30.
111. Shahîd I. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, D.C. : Dumbarton Oaks, 1984. С. 220–232.
112. Армстронг К. *Ислам. Коротка історія*. Київ : Наш Формат, 2018. С. 27–30.
113. Boyce M. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London : Routledge & Kegan Paul, 1979. С. 98–110.
114. Hawting G. R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. С. 61–67.
115. Яроцький П. Л. *Релігієзнавство*. Київ : Кондор, 2013. С. 287–292.
116. Donner F. M. *Narratives of Islamic Origins*. Princeton : Darwin Press, 1998. С. 28–35.
117. Колодний А. М., Бучма О. В. *Релігієзнавство: Підручник*. Київ : Академія, 2011. С. 216–221.
118. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 24–30.
119. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 52–58.

120. Ibn Hisham. *Al-Sīra al-Nabawiyya*. Beirut : Dar al-Jil, 1955. С. 112–118.
121. Армстронг К. *Ислам. Коротка історія*. Київ : Наш Формат, 2018. С. 34–40.
122. Ibn Hisham. *Al-Sīra al-Nabawiyya*. Beirut : Dar al-Jil, 1955. С. 118–135.
123. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 60–67.
124. Donner F. M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA : Belknap Press, 2010. С. 63–71.
125. Watt W. M. *Muhammad at Medina*. Oxford : Clarendon Press, 1956. С. 89–101.
126. Армстронг К. *Ислам. Коротка історія*. Київ : Наш Формат, 2018. С. 41–48.
127. Ibn Ishaq. *Sirat Rasul Allah* / trans. A. Guillaume. London : Oxford University Press, 1955. С. 161–185.
128. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 67–75.
129. Яроцький П. Л. *Релігієзнавство*. Київ : Кондор, 2013. С. 292–298.
130. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 52–60.
131. Donner F. M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA : Belknap Press, 2010. С. 63–70.
132. Армстронг К. *Ислам. Коротка історія*. Київ : Наш Формат, 2018. С. 40–48.
133. Колодний А. М., Бучма О. В. *Релігієзнавство: Підручник*. Київ : Академія, 2011. С. 221–228.
134. Brown J. A. C. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*. Leiden : Brill, 2007. С. 22–30.
135. Яроцький П. Л. *Релігієзнавство*. Київ : Кондор, 2013. С. 298–304.
136. Brown J. A. C. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*. Leiden : Brill, 2007. С. 30–38.
137. Al-Khatib al-Baghdadi. *Tarikh Baghdad*. Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, 1966. С. 101–108.
138. Ibn Hisham. *Al-Sīra al-Nabawiyya*. Beirut : Dar al-Jil, 1955. С. 45–53.
139. Ibn Ishaq. *Sirat Rasul Allah*. London : Oxford University Press, 1955. С. 89–97.
140. Donner F. M. *Narratives of Islamic Origins*. Princeton : Darwin Press, 1998. С. 118–126.
141. Яроцький П. Л. *Релігієзнавство*. Київ : Кондор, 2013. С. 300–304.

142. Hallaq W. B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. С. 25–40.
143. Coulson N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1964. С. 134–138.
144. Schacht J. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford : Clarendon Press, 1964. С. 64–85.
145. Hallaq W. B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. С. 131–144.
146. Kamali M. H. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge : Islamic Texts Society, 1991. С. 200–203.
147. Hallaq W. B. *Sharia: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. С. 207–210.
148. Яроцький П. Л. *Релігієзнавство*. Київ : Кондор, 2013. С. 304–317.
149. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 78–84.
150. Армстронг К. *Ислам. Коротка історія*. Київ : Наш Формат, 2018. С. 52–59.
151. Donner F. M. *Narratives of Islamic Origins*. Princeton : Darwin Press, 1998. С. 201–209.
152. Al-Shāfi'ī. *Al-Risāla*. Cairo : Mustafa al-Babi al-Halabi, 1961. С. 12–20.
153. Brown J. A. C. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*. Leiden : Brill, 2007. С. 101–109.
154. Hawting G. R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. С. 91–97.
155. Petersen A. *Dictionary of Islamic Architecture*. London : Routledge, 1996. С. 91–98.
156. Rodinson M. *Islamic Origins*. London : I.B. Tauris, 2003. С. 178–185.
157. Армстронг К. *Ислам. Коротка історія*. Київ : Наш Формат, 2018. С. 59–66.
158. Al-Shāfi'ī. *Al-Risāla*. Cairo : Mustafa al-Babi al-Halabi, 1961. С. 45–52.
159. Brown J. A. C. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*. Leiden : Brill, 2007. С. 134–142.
160. Blair S. S. *Islamic Calligraphy*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006. С. 22–30, 78–90.

161. Grabar O. *The Formation of Islamic Art*. New Haven : Yale University Press, 1973. С. 112–120.
162. Hillenbrand R. *Islamic Art and Architecture*. London : Thames & Hudson, 1994. С. 91–99.
163. Bloom J. M., Blair S. S. *Arts of the Islamic World*. London : Yale University Press, 2010. С. 55–63.
164. Колодний А. М., Бучма О. В. *Релігієзнавство: Підручник*. Київ : Академія, 2011. С. 239–246.
165. Watt W. M. *Muhammad at Mecca*. Oxford : Clarendon Press, 1953. С. 72–85.
166. Peters F. E. *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany : State University of New York Press, 1994. С. 118–125.
167. Cook M. *Muhammad*. Oxford : Oxford University Press, 1983. С. 51–64.
168. Schacht J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford : Clarendon Press, 1950. С. 1–20.
169. Donner F. M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
170. *The Book of Idols (Kitāb al-Aṣnām) by Hisham Ibn al-Kalbi / Trans. by N. A. Faris*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
171. Hoyland R. G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London: Routledge, 2001.
172. Bowersock G. W. *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
173. Allen R. *The Arabic Literary Heritage: The Development of its Genres and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
174. Insoll T. *The Archaeology of Islam*. Oxford: Blackwell, 1999.
175. Grabar O. *The Mediation of Ornament*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
176. Hodgson M. G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1974.