

This article discusses different approaches to the interpretation of relations between policies and Protestant denominations that are represented in Ukraine. There are four types of treatment related to the political activism of believers.

Keywords: *Protestantism, political activities, the Christian doctrine of the church, social and political life.*

*М. Якубович** (м. Острого)

УДК 2, 29

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ТА РЕЛІГІЙНОГО У ВЧЕННІ СУЧАСНИХ ПРЕДСТАВНИКІВ ІСЛАМСЬКОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

Статтю М.Якубовича присвячено ідеологічним вимірам віровчення сучасного ісламського традиціоналізму (ас-салафійя), зокрема проблемам взаємодії категорій «національне» (кавмі) та «релігійне» (діні). На основі першоджерел (зокрема, збірників фатв) досліджуються головні традиціоналістичні оцінки виявів національної самосвідомості. Автор стверджує, що у питаннях співвідношення ісламу та іншокультурної свідомості традиціоналізм демонструє відносну гнучкість, яка дозволяє цьому витлумаченню ісламу збільшувати кількість своїх прихильників у різних частинах світу.

Ключові слова: ісламський традиціоналізм, апологети салафізму, салафійя, національне в ісламі, не-мусульманський стиль, нові мусульмани, ісламська культура, ісламська естетика, правдиві попередники.

Актуальність дослідження. Національна свідомість має вкрай важливе значення для формування релігійного середовища. На певному історичному етапі свого розвитку кожне віровчення стикається із проблемами співвідношення етнічної самоідентифікації сповідників та релігійного світогляду; доктринальних цінностей, визначених сакральними текстами чи їхніми інтерпретаціями, а також цінностей національних, культивованих у традиційних для віросповідників соціальних групах (мова, естетичні уявлення, історична пам'ять, політичні орієнтири). Взаємодія цих чинників має широкий спектр виявів – як взаємомотивовану когерентність (коли релігійне та етнічне співпадає – наприклад, у християнських моделях національної церкви), так і взаємну виключність, коли релігійна апологетика декларує абсолютну «деетнізацію» свідомості сповідників. Зауважимо, що останній варіант тяжіє до перетворення на

* Якубович М. – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

об'єкт політичних маніпуляцій та може бути чинником розквіту ксенофобських ідеологій.

Доктринальне формулювання апологетичного погляду на цей важливий запит соціального життя, а саме співвідношення національного та релігійного, притаманне й релігійній свідомості сучасного ісламу. Оскільки важливе значення для розвитку мусульманської суспільно-політичної думки має сунітський традиціоналізм (ас-салафійя), послідовники якого декларують безпосереднє повернення до першоджерел віровчення (Коран, Суна) та активно провадять свою діяльність в усьому світі² (не винятком є й Україна), залишається відкритою проблема ставлення традиціоналістів до виявів національної свідомості віруючих, зокрема у не-арабському середовищі. Саме ці елементи салафітського витлумачення ісламу становлять **предмет нашого дослідження**. Вивчення інтерпретацій національного, притаманних салафізму, сприятимуть більш адекватному розумінню сучасного мусульманського середовища, перспектив міжрелігійного та міжнаціонального діалогу, впливу мусульманських соціальних теорій на політику та культуру.

Завданням роботи є, по-перше, спроба оцінки салафітських концепцій співвідношення національного та релігійного в контексті сучасних релігійних процесів, а, по-друге, визначення конкретної межі легальності національного, встановленої сучасними представниками традиціоналізму.

Джерельну базу дослідження становлять опубліковані трактати головних апологетів салафізму – середньовічного мислителя ібн Таймійї, реформатора Мухаммада бін 'Абд аль-Ваггаба, а також релігійних авторитетів ХХ століття – 'Абд Аль-'Азіза ібн База, Мухаммада бін Саліха аль-'Усайміна, Саліха бін Фаузана ібн аль-Фаузана, 'Абд Аллаха ібн Джібрїна, Мухаммада Аль аш-Шейха. Істотне значення мають також наукові праці західних дослідників, які вивчали вказану проблему в різних історичних та географічних контекстах. Це, зокрема, праці Ж. Чезарі, Д. Еспозіто, К. Калдвела, Б. Льюїса, Т. Рамадана та ін. В Україні вивченням дотичних проблем займалися І. Семиволос, О. Богомолів, С. Данілов, Г. Шпет, А. Захарченко; окремі аспекти вивчення ісламських поглядів на етнос з'являлися і в наших публікаціях.

Основни зміст статті. Термін *ас-салафійя* функціонує у мусульманській доктринальній думці ще із часів Середньовіччя. Оскільки знання «сподвижників» Пророка (*сахаб*) та їхніх «послідовників» (*табі'ун*) вважається ґрунтовнішим за погляди усіх наступних поколінь, то поняття *аль-'ақида ас-салафійя* у середньовічних текстах позначало

² Див. досить ґрунтовний нарис історичних витоків сучасного салафізму (та проблеми витлумачення самого поняття) у: Dallal, Ahmad. Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought / Ahmad Dallal // Islamic Law & Society. – 2000. – Vol. 7. – Issue 3. – P. 325-358.

витлумачення релігійних принципів, успадкованих від перших мусульман у незмінній чистоті [Ас-Сафарайні, Мухаммад бін Ахмад. Лава'іх аль-Анвар ас-Санійя уа Лаувакіх аль-Афкар ас-Суннійя / Ас-Сафарайні. – Ер-Ріяд: Мактаба ар-Рушд, 1415/1994. – Т. 2. – 513 с; Абу ль-'Ізз аль-Ханафі, Садр ад-Дін. Шарх ат-Тахавійя фі ль-'Акіда ас-Салафійя / Абу ль-'Ізз аль-Ханафі. – Ер-Ріяд: Візара аш-Шуй'ун аль-Іслямійя, 1418. – 555 с.]. У сучасному значенні *салафійя* позначає відповідність єдиноправильному методу – *мангадж ас-салафі*, «шлях, яким ішли найвидатніші попередники» [Аль-Каусі, Муфарріх. Аль-Маукуф аль-Ма'сір мін аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Біляд аль-'Арабійя / М. Аль-Каусі. – Ер-Ріяд: Дар аль-Фаділя, 1423/2002. – С. 29]. Як свідчить єгипетський дослідник Мустафа Хільмі, цей шлях включає у себе три головні принципи: «пріоритет релігійного закону (*шарі'а*) перед розумом», «відмова від раціоналістичного витлумачення», «наведення доказів через посилання на айати Корану та їхні аргументи» [Хільмі, Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі / Мустафа Хільмі. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 2005. – 1426/2005. – С. 159-175]. Сучасного термінологічного значення *мінгадж ас-салафі* (як єдиний підхід до розуміння Корану і Суни) набув у зв'язку зі становленням *аль-ваггабійя* («ваггабізму») – реформаторським рухом, який у XVIII-XIX століттях розгорнувся на теренах Аравійського півострова та деяких інших країн. Саме тому *салафійя* інколи розуміється в контексті «ваггабізму», який пов'язується із офіційною апологетикою саудівських релігійних кіл [Commins, David. The Wahhabi Mission and Saudi Arabia. – New York: I.B. Tauris, 2006. – P. 40-155]. Але варто зауважити, що у більш широкому значенні поняття *салафійя* асоціюється із доктринальною спільністю, яка заперечує некритичне сприйняття (*таклід*) усіх релігійних авторитетів, окрім *ас-саяф ас-саліх* («праведні попередники»), зокрема й релігійно-правових шкіл (*мазагіб*) [Фатавва 'Улама Біляд аль-Харам. За ред. Халіда аль-Джарісі. – Ер-Ріяд: Муа'саса аль-Джарісі, 1420/1999. – С. 804].

Одним із найголовніших представників суннітського традиціоналізму, спадщина якого активно використовується сучасними *салафійя*, був *Шейх аль-Іслям* Ахмад ібн Таймійя (1263 – 1328 рр.), автор величезної кількості праць з різних релігійних наук (*'улум ад-дін*). Викладаючи своє розуміння проблем національного та релігійного, ібн Таймійя встановлює приблизну синонімію між поняттями *куффар* («невіруючі») та *'аджам* («іноземці») [Ібн Таймійя, Ахмад. Кітаб Іктіда' с-Сират аль-Мустакім лі-Мухаліфа Асхаб аль-Джагім / Ібн Таймійя. – Ер-Ріяд: Мактаба ар-Рушд, [Б.м]. – Т. 1. – С. 242]. Проголошуючи знання арабської мови обов'язком кожного мусульманина, апологет негативно ставиться до т.зв. *ратани* (своєрідний «суржик» арабської та інших мов), критикує можливість використання іншомовних імен та назв (наприклад, місяців), святкування не-ісламських свят (наприклад, Різдва, Наурузу), обґрунтовуючи свої погляди численними посиланнями на Коран, хадіси та

думки своїх попередників. Так, зокрема, ібн Таймійя дає широкий коментар до слів Пророка, переказаних ібн 'Умаром: «Хто уподібнюється [іншим] людям, той сам належить до них» [Вказ. праця. – С. 240]. Посилаючись на твердження Ахмада ібн Ханбала (780-856 рр.), епоніма ханбалітського *мазгабу*, ібн Таймійя вважає, що не-мусульманський «стиль одягу» (*зій* – «вид», «вигляд», «костюм», «вбрання»)³ загалом є «відразним» (*макруг*) явищем [Ібн Таймійя. Кітаб 'Іктіда'... – С. 243]. На запитання, чи можна одягати індійські сандалії, Ахмад ібн Ханбал відповів: «Лише для вбиральні чи омовіння... Це – одяг чужинців ('аджам)», а інший мусульманський вчений – Са'ід бін 'Амір – висловився так: «Сунна нашого Пророка миліша для нас за Сунну Бакгіна (*ім'я одно з індійських правителів.* – М. Я.)» [Там само]. За іншим переказами, Са'ід бін 'Амір дозволяв користуватись таким взуттям, але тільки з практичною, але не естетичною метою («Якщо хтось хоче прикрасити себе цим, їх не можна одягати») [Вказ. праця. – С. 255]. Ібн Таймійя посилається й на чимало інших прикладів, обґрунтовуючи єдиний висновок: у всіх своїх практиках мусульмани повинні посилатись винятково на власну традицію, мотивовану священними текстами, відрізняючись від представників інших віросповідань [Вказ. праця. – С. 254-255]. Але це не означає, що ібн Таймійя ототожнював іслам лише з арабською культурою. Проголошуючи «гідність» (*фадль*) арабів перед усіма іншими народами за їхні чесноти [Ібн Таймійя, Ахмад. Фасл фі Даліль 'аля Фадль аль-'Араб / Джаміу' р-Раса'іл лі ібн-Таймійя // Ібн Таймійя. – Джідда: Дар аль-Мадані, 1405/1984. – Т. 1. – С. 287-290], ібн Таймійя визнавав легальність інших культур, вважаючи, наприклад, переклад Корану на інші мови обов'язком мусульманської громади [Ібн Таймійя, Ахмад. Кітаб Накд аль-Мантік / Ібн Таймійя. – Аль-Кагіра: Мактаба ас-Сунна аль-Мухаммадія, [Б. д.]. – С. 97].

Подібний підхід до взаємодії національного та релігійного переважає і в сучасному традиціоналізмі. Один із головних апологетів салафізму ХХ століття Шейх 'Абд аль-'Азіз бін 'Абд Аллаг ібн Баз (1912 – 1999 рр.) виклав свої погляди на співвідношення «арабськості» та «ісламськості» у творі під назвою «Критика арабського націоналізму в світлі ісламу та дійсності» [Ібн Баз, 'Абд аль-'Азіз. Накд аль-Кавмійя аль-'Арабія 'аля ль-Іслям уа ль-Вакі' / Ібн Баз. – Бейрут-Дімашк: Аль-Мактаб аль-Ісламі, 1988. – 81 с.]. Появу сучасного арабського націоналізму (*кавмійя*) автор розглядає у зв'язку із західними політичними ідеями (у той час як самі прихильники націоналізму осмислюють його появу в контексті автохтонного відродження арабського світу [Ад-Дурі, 'Абд аль-'Азіз. Аль-Джузур ат-Таріхія лі ль-Каумійя аль-'Арабія / Ад-Дурі. – Бейрут: Марказ Дірасат аль-Вахда аль-'Арабія, 2008. – С. 47-76]), критикуючи його послідовників за пропаганду світськості, а також намагання

³ Гиргас. В. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам / В. Гиргас. – СПб: Диля, 2006. – С. 352.

принизити мусульман не-арабів, які насправді відомі «поширенням цієї релігії, боротьби за вищість слова Аллаха та його донесення до мешканців інших країн» [Ібн Баз, 'Абд аль-'Азіз. Накд аль-Кавмія... – С. 2-3]. Посилаючись на вже згаданого Шейха аль-Іслама ібн Таймійю, ібн Баз розглядає диференціацію мусульман на основі співвіднесеності із плем'ям, національністю чи країною як «прихильність часам невігластва» [Там само], тобто до-ісламській міжплеменній ворожнечі та фанатичній прив'язаності до роду ('асабійя). Відповідні *хадіси* (наприклад, «до нас немає відношення той, хто закликає до 'асабійя, до нас немає відношення той, хто веде боротьбу заради 'асабійя, до нас немає відношення той, хто помер заради 'асабійя») ібн Баз інтерполює у контекст сучасності та вважає, що ісламу суперечить ідея будь-якого націоналізму - як арабського, так і не-арабського.

Але у зв'язку із багатьма глобальними процесами, в тому числі й міграційними, у щоденній релігійній практиці мусульмани не можуть не стикатися із *національним*, а особливо у сфері публічного життя. Більше того, існує чимала категорія так званих *нових мусульман*, новонавернених, світогляд який залишається спорідненим із національною свідомістю. Саме тому етнокультурні чинники залишаються одними з головних предметів критики традиціоналістів.

Найбільш загальною концепцією, в контексті якої салафіти розглядають усі відношення між мусульманами та немусульманами, є т.зв. *аль-уаля' уа ль -бара'* («прихильність [до віруючих] та зречення [невіруючих]») [Фатавва 'Улама Біляд аль-Харам. – С. 946-929], яку окремі дослідники розглядають як фрейм, тобто індоктриновані рамки витлумачення [Wagemakers, Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse // Arabic Studies Quaterly. – Fall 2008. – P. 1-19]. У поглядах сучасних традиціоналістів «Захід» (*гарб*) проголошується джерелом ненависті до ісламу, доказом чого, на думку Шейха Мухаммада ібн 'Усайміна (1928-2001 рр.), є діяльність християнських місіонерів та проповідників «антирелігійного матеріалізму» [Фатавва 'Улама Біляд аль-Харам. – С. 104-105]. Виходячи з цього, засуджується «сліпа покора» (*таклід аль-'аммі*) різним традиціям, що йдуть із Заходу. Так, зокрема, Шейх 'Абд Аллах ібн Джібрін (1933-2009 рр.) закликає відмовитись від звички приносити хворим квіти, обґрунтовуючи свою думку як релігійними переконаннями, так і здоровим глуздом [Вказ. праця. – С. 972]. У *фатвах* (доктринально-правових рішеннях з приводу актуальних питань) зустрічається чимало різних тверджень, спрямованих на критику виявів глобалізованих та національних культур, але найбільш засуджуваним явищем, витлумачуваним у контексті *аль-валя' уа ль-бара'* є *ташбіг* – «уподібнення» не-мусульманам.

Шейх ібн 'Усаймін дає поняттю *ташбіг* наступне визначення: «Уподібнення можливе у зовнішності, одязі, їжі та усьому іншому... Воно означає, що людина сприймає речі, характерні для невіруючих – тоді, коли

доведено, що ця [річ] насправді йде від невіруючих... А коли якась річ має поширення як серед мусульман, так і невіруючих, то це уподібнення допустиме, навіть якщо у своїй основі вона взята від невіруючих...» [Вказ. праця. – С. 943]. Ібн 'Усаймін вважає, що ця заборона стосується одягу, характерного для представників інших віросповідань. Більше того, він закликає мусульман не змінювати свого автохтонного одягу, подорожуючи до країн Заходу. Але, що необхідно зауважити, Ібн Усаймін вживає, поряд із прикметником «ісламський» (*ісламі*), прикметник «національний» (*ватані*). Відтак мова йде про збереження певної «ісламської культури», відступ від якої тотожний порушенню вимог ісламу, але вже у релігійному сенсі [Вказ. праця. – С. 951-953].

Один із головних проявів *ташбіг* – «змішування з невіруючими», реалія, засуджувана представниками традиціоналізму. Так, зокрема, у одній із *фатв*, виданих представниками традиціоналізму, мусульманам забороняється жити у родині не-мусульман із метою вивчення мови, бо ж це призводить до «спокуси, сумнівів у різних аспектах релігійного життя, ухиляння чи лінощів у здійсненні обов'язкових та додаткових приписів ісламу» [Фатавва 'Улама Біляд аль-Харам. – С. 973]. «Невіруючий – юдей, християнин, язичник, зорострієць, комуніст чи хтось інший – не може бути братом мусульманина, його не можна сприймати як приятеля чи друга», – відзначав Шейх 'Абд аль-'Азіз ібн Баз. Незважаючи на це, мусульманам категорично забороняється виявляти ворожість до представників інших віросповідань, ображати їх чи порушувати їхні права [Фатавва Нур 'Аля д-Дарб. – Ер-Ріяд: Му'асаса ібн Баз аль-Хайрійя, [Б. д.]. – Т. 1. – С. 288]. Відносно гнучкою є заборона на відвідування не-мусульманських святинь, зокрема християнських церков (*кана'іс*) – попри засудження таких фактів, можна відвідувати храми, закликаючи до ісламу або переслідуючи іншу мету, вигідну для «шаріатського інтересу» (*аль-масляха аш-шарі'їя*) [Фатавва 'Улама Біляд аль-Харам. – С. 61]. Але однозначно забороняється святкування чи мінімальне відзначення не-мусульманських релігійних свят, зокрема Різдва. Посилаючись на ібн Таймійю та його учня ібн аль-Кайїма (1293 – 1350), Шейх ібн 'Усаймін розглядає таку дію як *харам* («заборонене»), порівнюючи її із важкими гріхами [Вказ. праця. – С. 935].

Релігійні наслідки порушення вимог *аль-валя' уа аль-бара'* є досить значними. Наприклад, Сулайман ат-Тамімі (XIX ст.), онук реформатора-салафіта Мухаммада бін 'Абд аль-Ваггаба, розглядав «прихильність» (*маваля*) до не-мусульман як вияв невір'я (*куфр*) – «у разі, якщо ця прихильність має місце на їхніх землях, у їхніх країнах, супроводжується участю в їхніх битвах та інших діях» [Маджму' ат-Тавхід. – Ер-Ріяд-Ат-Та'їф: Мактаба аль-Мавід, 1407-1987. – Т. 1. – С. 159]. Як свідчить це та багато інших витлумачень, «прихильність» має не лише релігійне, а й вагоме політичне значення. Саме тому в часи формування сучасної доктрини салафізму *ташбіг* розумівся украй широко, зокрема

заборонялося називати не-мусульманина «мудрецем», що, на думку Сулаймана ат-Тамімі, являє собою пошану до невіруючих; засуджувалася допомога навіть у «найменших справах», привітне ставлення та будь-які форми спілкування (окрім пов'язаних із торгівлею) [Вказ. праця. – С. 155].

Шейх ібн 'Усаймін поділяє усі запозичення від не-мусульман на декілька категорій. До однієї з них належить сприйняття не-ісламських релігійних поглядів, що може призвести до відступу від ісламу та категорично засуджується. «Уподібнення» у звичаях (а саме традиція як сукупність звичаїв складає основу національної культури) також проголошується *харамом*, у той час як використання здобутків науки й техніки вважається заохочуваною справою, адже є корисним для мусульман [Фатава 'Улама Біляд аль-Харам. – С. 953]. Цікавим є той факт, що поняття *ташбіг* представники салафізму поширюють і на державні символи. Так, зокрема, категорично забороняється віддавати честь прапору будь-якої держави та будь-якому національному гімну. Ця дія оцінюється як «нововведення» і «шлях до багатобожжя» [Вказ. праця. – С. 79-80].

Вказаної проблеми стосується й одна з інших *фатв* ібн 'Усайміна, де він досить виважено підходить до проблеми націоналізму. Відповідаючи на запитання про доктринальну легальність мовних звертань на кшталт «Іменем Батьківщини!» чи «Іменем народу!», цей апологет стверджує: «Якщо такими словами людина прагне висловитись про арабів чи мешканців якоїсь іншої країни, то у цьому немає нічого поганого. Але якщо вона прагне таким шляхом отримати якесь благословення..., то це – вид багатобожжя (*ширк*)» [Вказ. праця. – С. 1643].

Спираючись на Сунну, представники традиціоналізму апелюють до ісламських принципів естетики, що має вагоме значення для взаємодії релігійної та етнічної системи цінностей. Наприклад, поняття «прекрасного» легалізується через відомий хадіс «Аллах – Прекрасний і любить прекрасне» та, на думку інтерпретаторів-салафітів, за жодних обставин не повинно бути результатом заздрості або намагання принизити інших [Вказ. праця. – С. 1189]. Реалізуючи класичну ісламську концепцію краси, традиціоналісти розглядають «прекрасне» у взаємозв'язку із категоріями «дозволене» (*халяль*) та корисне (*нафі'*), а тому істинно прекрасне – це істинно релігійне. Як у кожній релігійній естетиці, значення прекрасного у ісламському традиціоналізмі може бути розширене, але за жодних обставин не применшене й не підмінене іншим.

Аналогічно традиціоналісти оцінюють усі інші суспільні явища, пов'язані з формуванням альтернативних ісламу суспільно-політичних принципів. Так, зокрема, світськість розглядається у контексті дозволу явищ, заборонених ісламом, а тому «прихильником світськості» (*'ільмані*) проголошується кожен, хто намагається відмовитись від законів шаріату [Вказ. праця. – С. 780].

Утім, зазначені підходи традиціоналістів не означають, що *салафійя* намагаються ігнорувати національні та культурні відмінності. Наголошуючи на загрозах «культурної атаки» Заходу як формі колоніалізму, Шейх 'Абд аль-'Азіз ібн Баз розглядає намагання кожного народу мати владу над своєю землею як невід'ємне природне право [Вказ. праця. – С. 1734]. Протидіяти культурним викликам можна лише за допомогою розвитку та поширення «ісламської культури» (*ас-сакафа аль-іслямійя*) [Вказ. праця. – С. 1735]. Більше того, *ас-салафійя* визнають мовні права кожного етносу, розгорнувши активну перекладацьку діяльність. Так, зокрема, у 1984 році король Саудівської Аравії Фагд бін 'Абд аль-'Азіз Аль Са'уд відкрив у Медині величезний науково-видавничий центр, завданням якого, окрім друку примірників Корану арабською, є ще й переклад Священної Книги мусульман різними мовами світу. Будучи визнаною релігійною та академічною науковою інституцією [Hartmut Bobzin, “Translations of the Qur'an” / Encyclopedia of the Qur'an // H. Bobzin. – Leiden: Brill, 2006. – Vol. 5. – P. 341], Центр Короля Фагда з друку Преславного Сувою у своїй діяльності присвячує увагу ще й методологічним проблемам перекладів на конкретні мови, публікуючи відповідні дослідження у своєму фаховому журналі “Journal of Qur'anic Research and Studies” [Див.: Csaba, Okvath Ahmad. The Way Leading to the Translation of the Glorious Qur'an into Hungarian / Journal of Qur'anic Research and Studies / Ahmad Csaba. – 2007 – Vol. 2. – Issue 4. – P. 5-28; Jackubovych, Mykhailo. Ukrainian Translations of the Meanings of the Glorious Qur'an: Problems and Prospects / Journal of Qur'anic Research and Studies // M. Jackubovych. – 2007. – Vol. 2. – Issue 4. – P. 29-54; Kuliev, Elmir Rafail. Tarikh Tarjamat Ma'ani al-Qur'an al-Karim ila al-lugha ar-rusiyya, Journal of Qur'anic Research and Studies. – 2006. – Vol. 1. – Issue 2. – P. 123-166]. Серед іншого, у згаданих статтях йдеться й про важливі питання розвитку та становлення національних культур.

Висновки. Традиційне сприйняття ісламського традиціоналізму як ригідного фундаменталізму не можна вважати адекватним та науково доведеним поглядом, адже феномени сучасного суспільного, культурного, політичного та релігійного життя сприймаються салафітами у досить широких та різнобічних контекстах, із залученням як суто текстуальних (посилань на Коран, Сунну), так і раціональних аргументів (звернень до наукових фактів). З одного боку, диференційований підхід до різних питань можна розглядати як данину політичній ситуації у ісламському світі, а, з іншого - як цілком адекватне використання потенціалу релігійного права (*фікх*) з метою формування конкретних відповідей на актуальні виклики. Саме це дозволяє сповідникам ісламу утвердити й зберегти власну ідентичність у швидкозмінних умовах сучасності. Не винятком тут є й проблема взаємодії національного та релігійного, яку традиціоналісти намагаються вирішити у контексті розуміння ісламу як всезагальної релігії для усіх народів і культур.

По-перше, історично *салафійя* схильні розглядати категорію «національне» у зв'язку із етнічною приналежністю самих арабів, а також проблемами буття ісламу в арабських країнах. Це пов'язано з тим, що доктринальне становлення салафізму початково відбувалося саме в арабському культурному середовищі. Саме тому Шейх аль-Іслям ібн Таймійя та інші середньовічні автори розглядали поняття *куффар* («невіруючі») та *'аджам* («чужинці») майже як синоніми. Згодом пріоритети арабізму посилювались у контексті боротьби із різними ідеологічними системами (соціалізмом, націоналізмом), які мали поширення на теренах арабського світу. Проте сучасний традиціоналізм має глобальний характер, а тому проблема релігійної взаємодії з представниками інших культур набуває особливо актуального значення.

По-друге, незважаючи на домінування арабського чинника у доктринах сучасного салафізму, традиціоналісти проголошують легальність етнічних, культурних та мовних особливостей сповідників ісламу, визначаючи хоча й мінімальне, але істотне місце національної ідентичності у свідомості мусульман.

По-третє, прихильники традиціоналізму розглядають національні елементи світогляду віруючих у контексті вчення про *ширк* («багатобожжя»), декларуючи монотеїстичну систему цінностей. Оскільки поняття *ширк* витлумачується у край широку, салафіти закликають до сприйняття т.зв. «ісламської культури» (*ас-сакафа аль-ісламійя*), яка інкорпорує іншокультурні елементи лише за умови відповідності доктрині єдинобожжя (*таухід*).

По-четверте, захистом «ісламської культури» слугує протистояння «уподібненню» (*ташбіг*) не-мусульманам, яке традиціоналісти вважають загрозою для сповідування ісламського віровчення. Зауважимо, що ще у XIV столітті арабський історик ібн Хальдун розглядав «імітування» (*іктіда'* – синонім *ташбіг*) як неприхований вияв слабості особи та намагання бути подібним на більш сильних осіб (у фізичному, політичному, релігійному чи інтелектуальному сенсі) [Ібн Хальдун. Про людську цивілізацію. Переклав з арабської М. Якубович / Київська Русь // Ібн Хальдун. – 7516 (2008) рік. – Книга 6 (XXVI). – С. 68-69]. Будучи складовою більш загальної концепції *аль-валя' уа аль-бара'* («прихильність [до віруючих] та зречення [невіруючих]»), вчення про неприпустимість *ташбіг* конструює власну модель ісламської культурної ідентичності. Сміслові рамки «уподібнення» обмежуються теорією суспільного інтересу (*маслаха*), яка проголошує можливість використання загальнопоширених благ (наприклад, наукових винаходів), навіть якщо вони беруть свій початок і з не-мусульманського середовища.

Висновки. Категорія «національного» (*ватані*), яка сформувалася у арабській суспільній думці під впливом західних вчень про державу і право, також потребує детального вивчення, адже автохтонне мусульманське уявлення про націю (*кавм, умма*) та національність (*джінс*

– букв. «рід») має істотні відмінності від європейського. Саме тому в нашому дослідженні ми намагалися відзначити лише найзагальніші елементи взаємодії категорій «національне» та «релігійне». І хоча загалом навіть поверхневий аналіз дозволяє стверджувати, що салафійя закликають своїх сповідників докорінно переосмислити власну ідентичність, надавши пріоритет релігійному перед національним, фактор етнічної самосвідості та її виявів (напр., мови) залишається вагомим чинником для гармонійної побудови ісламської релігійної громади. За таких умов традиціоналісти декларують тотальну відмову від ксенофобій чи радикального націоналізму, намагаючись зреалізувати коранічну парадигму міжетнічної взаємодії: «О ви, які увірували! Воістину, Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшанованіші з-посеред вас перед Аллахом – найбільш богобоязливі!» (Коран, 49:13)⁴.

А н о т а ц і ї

Стаття М.Якубовича посвящена идеологическим измерениям вероучения современного исламского традиционализма (ас-салафийя), в частности проблемам взаимодействия категорий «национальное» (кавми) и «религиозное» (дини). На основании первоисточников, в частности сборников фатв, исследуются главные традиционалистические оценки проявлений национального самосознания. Автор считает, что в вопросах соотношения ислама и инокультурного сознания традиционализм демонстрирует относительную изворотливость, что даёт возможность этому направлению ислама увеличивать количество своих последователей в различных странах мира.

Ключевые слова: *исламский традиционализм, апологеты салафизма, салафийя, национальное в исламе, не-мусульманский стиль, новые мусульмане, исламская культура, исламская эстетика, правдивые предшественники.*

Mykhaylo Yakubovych: «A Problem of Relation between “National” and “Religious” in the Context of the Contemporary Islamic Traditionalism». This article is dedicated to the ideological dimensions of the Modern Islamic Traditionalistic belief, in particular to the problems of cooperation between the categories of “national” and “religious”. Using a primary sources (for instance, fatwas), major traditionalistic trends are dealing with a national self-consciousness are studied. The author supposes that issue of relationships between Islam and other cultural mind in Islamic Traditionalism shows some degree of flexibility. Such phenomenon allows to this school of Islam to increase a quantity of its followers all over the world.

⁴ Переклад наш.