

РОЗДІЛ 2

ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В СУЧАСНОМУ ІСЛАМІ

*М.Якубович**
УДК 297; 21

СУЧАСНИЙ ІСЛАМ ТА ПРОБЛЕМИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ: ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА

У статті М.Якубовича «Сучасний іслам та проблеми інтерпретації: історична ретроспектива» досліджуються суттєві особливості сучасної мусульманської екзегетики.

Ключові слова: сакральні тексти, інтерпретація, мусульманська екзегетика, айати Корану, ісламська апологетика.

Статус сакрального тексту в релігійній традиції є визначальним елементом багатьох особливостей світогляду, що особливо характерно для семітських за своєю тенезою релігійних вчень – іудаїзму та ісламу. Невід’ємною рисою усіх сфер релігійного життя є розуміння текстуальних імперативів, яке виступає центральним елементом трансляції та ретрансляції сакрального знання. Важливу роль у цьому процесі грає феномен інтерпретації, тобто трансформації закладених у текстах смислів у багатовимірну релігійну практику віруючих. Проте будь-яка інтерпретація – незалежно від того, визнавати постмодерністську теорію «пустого знаку» й «нульового письма» чи ні – неодмінно пов’язана із процедурою сигніфікації, тенезою значень, відповідних швидкозмінним соціальним, політичним та економічним контекстам, гіпердинаміка яких виступає істотною рисою сучасності. За таких умов логічним посередником між текстом та дійсністю виступає інтерпретатор – авторитет, інституція-посередник, яка витлумачує текстуальні й позатекстуальні релігійні імперативи. Формально децентралізм ісламу як релігійної системи (відсутність інститутів, схожих на католицьку чи православні церкви – принаймні, в сунітському ісламі) не містить загально визнаних інтерпретаторів (як, наприклад, церковні собори чи Синод). Натомість на посередництво в сучасному постхаліфатському ісламі часто претендує влада, до системи якої входять різні міністерства (у справах релігій чи фатава – правових рішень) чи окремі релігійні лідери.

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

Реально цей стан пов'язаний із традиційним ісламським вченням про взаємозалежність влади й релігії, яке мислитель X-XI століть Абу 'Алі Міскавайг формулював так: «релігія (дін) – це основа, а цар – охоронець. Те, що не має основи, гине, а те, що немає захисника, зникає» [Міскавайг, Абу 'Алі. Аль-Гауваміль уа ш-Шауваміль. – Аль-Казіра: аль-Гійату ль-'Амма лі-Касур ас-Сакафа, 2001. – С. 155]. Тому нагальною проблемою вивчення сучасного співвідношення тексту й дійсності в ісламі, або, висловлюючись мовою традиціоналіста Ахмада ібн Таймійї, «релігійного» (діні) й «буттєвого» (кавні) [Ібн Таймійя, Ахмад Абу ль-'Аббас. Маджму' ль-Фатаува. – Бейрут: Дар аль-Уафа', 1426/2005. – Т. 19. – С. 72], є визначення статусу інтерпретатора, особи, групи осіб чи інституцій, які надають тексту тих значень (чи відкривають смисли), що претендують на роль загальноприйнятих. Адже релігійна свідомість є не лише носієм ірраціональних переживань, на чому традиційно наголошує західне релігієзнавство, а й усвідомлених смислів, що притаманно й для ісламської концепції віри ('іман), яка проголошує раціональне невід'ємним елементом усього фідеїстичного (іман у сунітському традиціоналізмі – єдність «знання», «визнання» й «дії»).

Багато представників сучасного західного сходознавства схильні розглядати вказану проблему в контексті герменевтики, доказом чого є достатньо велика кількість праць на цю тему, опублікованих протягом останніх десятиліть. Попри доволі широкий зміст поняття «герменевтика» у європейській філософії та науці, окремі дослідники використовують його для позначення 'ільм ат-тафсір – «науки про тлумачення», ісламської екзегетики, 'ільм усул аль-фікх – «основ права» та ін. У межах цього підходу важливе значення мають публікації Ернста Вольф-Газо, Джорджа Грація, Аміни Вадуд та Ярослава Стеткевича, присвячені різним аспектам інтерпретації Корану в мусульманській релігійній культурі. Більш широка картина сучасних проблем інтерпретації та контекстуального витлумачення основних принципів ісламу подана у працях Жака Ваарденбурга, Абдуллага Саїда та інших науковців. Серйозним внеском у вивчення соціально-політичних наслідків та передумов алегоричного витлумачення (таувіль) релігійних текстів є праці видатної школи американських вчених, зокрема Мухсіна Магді та Чарльза Буттерворта. Їхні праці головним чином присвячені фальсафі – арабомовному перипатетизму й неоплатонізму мусульманського середньовіччя. Проект реконструкції логіко-сислової теорії ісламу, куди входить і проблема легальності інтерпретатора, здійснений у дослідженнях російського історика філософії Андрія Смірнова. Натомість досі відкритою залишається проблема ролі соціального, політичного та інших контекстів як генераторів смислу сучасних інтерпретацій, а також статусу посередника – інтерпретатора. Хто інтерпретує сакральні тексти – Коран і Сунну – у сучасних мусульманських суспільствах? Чому вони витлумачуються саме так, а не

інакше? Лише під впливом традиційної системи передачі й збереження знання чи внаслідок інших обставин?

Відповідаючи на ці запитання – чому й присвячена наша розвідка – варто врахувати дві суттєвих особливості мусульманської теорії інтерпретації, а саме: необхідності опису її внутрішнього змісту через реконструкцію вихідного тезаурусу, що дозволить уникнути «вестернізації» логіко-сміслових структур, а також розглядати сучасну ісламську теорію смислоутворення та інтерпретації в її зв'язку з історичною екзегезою та правом, оскільки традиційний іслам (салафіййя) декларує легальність усього нового (джадід) лише через відновлення старого, «виправлення» (іслях) на основі сталого зразка – життєвого шляху Пророка й перших двох поколінь ісламської умми (саляф – «попередники» і табі'ун – «послідовники»).

У межах даної статті ми спробуємо розглянути кілька різних парадигм оцінки інтерпретації в ісламській культурі (на прикладі історичних змін у розумінні сьомого айату сури «аль-'Імран»), а також появи нових смислових акцентів у сучасних коментарях до Корану, вихідного тексту ісламської релігії та культури. Водночас зауважимо, що для поняття «текст» у автохтонному ісламському розумінні характерна імперативність – термін *насс* («текст») виражає ідею появи чи відкриття чогось [Абу Зайд, Наср Хамід. *Ан-Насс, ас-Салта, аль-Хакіка. Аль-Фікр ад-діні байна ірада аль-ма'ріфа уа ірада аль-гаймана.* – Бейрут: аль-Марказ ас-Сакафі аль-'Арабі, 1995. – С. 150], тобто смислової даності (дієслово *насса* у найуживаніших контекстах означає «піднімати, вказувати, визначати» [Гиргас В. *Арабско-руський словарь к Корану и хадисам.* – М.: Діля, 2006. – С. 802]). Саме тому настільки важливими є історичні зміни у розумінні вихідних релігійних понять, що також повинно отримати належну оцінку в сучасних дослідженнях.

Основний зміст статті. Однією із багатьох особливих рис Корану є імпліцитна присутність у його тексті герменевтичної проблематики, власне того, як необхідно не лише читати, а й розуміти Одкровення. Яскравим прикладом цього є широко коментований айат сури «Аль 'Імран» («Родина 'Імрана»): «Він – Той, Хто зіслав Тобі Писання. Є в ньому айати однозначні, вони – матір Писання. А інші мають багато значень. Тож ті, чиї серця відхилилися вбік, йдуть за багатозначним, прагнучи смуги й прагнучи тлумачення їхнього. Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога. І вкорінені у знання кажуть: «Ми віримо в це. Усе воно – від Господа нашого!» Але ж пам'ятають це лише обдаровані розумом!» (Коран, 3:7. Переклад наш).

У контексті нашого дослідження із цього тексту можна зробити два висновки. По-перше, усі айати Корану поділяються на *мухкамат* (букв. «добре складені»), однозначні, та *муташаббігат* («неясні»), багатозначні. Зауважимо, втім, що екзегеза часто витлумачує ці поняття по-різному, підкреслюючи різні смислові відтінки (наприклад, ханбаліт Зайн ад-Дін аль-Ханбалі (пом. 1623 р.) наводить більше десятка найвідоміших варіантів

розуміння *мухкамат* і *муташаббігат* [Аль-Макдісі, Зайн ад-Дін аль-Ханбалі. Акавіль ас-Сікат фі таувіль аль-асма' уа с-сифат уа ль-айат аль-мухкамат уа муташабігат / Тахкік Ша'іб аль-Арна'ут. – Бейрут: Му'асаса ар-Рісала, 1406/1985. – С. 47-55]). По-друге, найбільш адекватно «багатозначні» айати сприймає така категорія слухачів, як «вкорінені у знання» (*ар-расіхуна фі ль-ільм*). Цей вираз вживається ще у одному айаті Корану, де, зокрема, так названі ті з «людей Писання», «які вірують у зіслане тобі та зіслане раніше за тебе; тим, які творять молитву, дають закят та вірують у Аллаха і Судний День» (Коран, 4:162). Але, перш ніж перейти до розгляду історичних змін у інтерпретаціях цього тексту, відзначимо існуючу особливість у підходах до його декламування (*таджвід*), яка тягне за собою й значні смислові зміни. Наш переклад означеного айату ґрунтується, по-перше, на традиційних тлумаченнях (ат-Табарі, аль-Багавві, ібн Касір), а, по-друге, на двох авторитетних текстах: «Каїрському виданні» [Аль-Кур'ан аль-Карім. Мусхаф 'Усмані. – Аль-Кагіра: Мактаба Міср, [б.м.]. – 556 с.] та «Мединському Сувої» [Аль-Кур'ан аль-Карім. – Аль-Мадінату ль-Мунаввара: Муджамма' ль-Малік Фагд лі-т-Таба'а аль-Мусхаф аш-Шаріф, 1428 [гіджрі]. – 604 с.] (варіант читання Хафса, переказаний від 'Асіма), де перед виразом «вкорінені у знання» стоїть знак *лязім*, обов'язкової паузи. Але якщо прочитати текст без обов'язкової зупинки, то замість «Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога. І вкорінені у знання кажуть...», вийде «Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога і вкорінені у знання. Вони кажуть...». Саме так цей текст подається у деяких коментарях та виданнях (Див., наприклад, арабський текст і його переклад у: [The Qur'an. With a Phrase-by-Phrase English translation / Translated by 'Ali Quli Qara'i. – L.: ICAS Press, 2004. – р. 70]). Перед *расіхуна фі ль-ільм* стоїть знак «бажаної паузи», а не «обов'язкової», що позначилося і на перекладі). Але у будь-якому з варіантів *расіхуна фі ль-ільм* – це група осіб, які найадекватніше, згідно із самим айатом, сприймають викладені у коранічному одкровенні істини. Хто ж мається на увазі під «вкоріненіми у знання» – справжніми «читачами» й адресатами однозначних і багатозначних айатів?

На це питання намагалися відповісти уже перші представники ісламської екзегези. Ібн Джарір ат-Табарі (пом. 923 р.), автор одного із найавторитетніших тлумачень Корану, апелював до існуючої в усній традиції спадщини ще давніших інтерпретаторів – Пророка, його найближчих сподвижників та їхніх послідовників (*табі'ун*), що відповідало традиційній методології *ільм ат-тафсір*. Екзегет ставив знак зупинки перед *уа р-расіхуна* («і вкорінені...»), внаслідок чого робив висновок, що тлумачення багатозначних айатів відомо лише Богу. Саме цей варіант, нагадаємо, прийнятий у «Каїрському виданні» та «Мединському сувої». Про *расіхуна* ат-Табарі говорить, що вони, по-перше, визнають своє незнання багатозначних тверджень, а, по-друге, у їхнє знання всього іншого не входить «ні сумнів, ні омана» [Ат-Табарі, Абі Джа'фар Мухаммад бін Джарір. Джамі'у ль-байан 'ан таувіль аль-Кур'ан // Тахкік Махмуд Мухаммад Шакір, тарджі' Ахмад

Мухаммад Шакір. – Аль-Кагіра: Мактаба ібн Таймія, [б. р.]. – Т. 6. – С. 202-206]. Екзегет наводить переказ (*hadis*), віднесений до самого Мухаммада. Згідно із його текстом, Пророка запитали про те, хто є «вкоріненим у знання». Той відповів: «Чия правиця благочестива, чий язик є правдивим, чие серце перебуває на прямому шляху, хто є чистим зсередини (*батин*), той – вкорінений у знання» [Там само. – С. 206]. Ат-Табарі відзначає, що певна група людей була названа *расіхуна* через свої слова («Ми віримо в це...») – так, на його думку, вважають усі коментатори [Там само. - С. 207, 208].

Приблизно те ж саме повторює й аль-Багавві, екзегет-традиціоналіст XII століття. У одному з варіантів тлумачення вказаного айату він розуміє під *расіхуна* «людей Писання», тобто християн та іудеїв: «Це – вчені, ті з людей Писання, які увірували, наприклад, 'Абд Аллаг бін Салам та його друзі. Доказом цьому є слова Всевишнього «Але укорінені в знання серед них» (Коран, 4:162). Отож, маються на увазі ті люди, які вивчають науку про Тору» [Тафсір аль-Багавві / Тахкік Мухаммад 'Абд Аллаг ан-Намр у гайра-гу. – Ар-Ріяд: Дар ат-Тайба, 1417/1997. – Т. 2. – С. 10]. Зауважимо, що 'Абд Аллаг бін Салам був знаним серед євреїв Медини книжником, який навернувся до ісламу. Переказуючи слова засновника малікітської релігійно-правової школи Маліка бін Анаса, аль-Багавві говорить, що *расіх фі ль-ільм* («вкорінений у знання») – «той, хто володіє знанням та діє у відповідності з ним» [Там само. - С. 11]. Вочевидь, це твердження відсилає до класичного для ісламського світогляду співвідношення *ільм* – *'амаль* («знання – дія»), де обидва елементи нерозривно взаємопов'язані. У своєму тафсірі аль-Багавві осмислює *расіхуна* й у контексті містичної етики ісламу: «*Расіх фі ль-ільм* має у своєму знанні чотири речі: страх між собою та Богом, справедливість (*тауваді*) між собою й творінням, аскетизм між собою й земним життям, боротьбу між собою та своєю душею» [Там само]. Окрім цього, аль-Багавві – разом із більш ранніми екзегетами – описує перших інтерпретаторів Корану як *расіхуна фі ль-ільм*. Адже до ібн 'Аббаса – «тлумача Корану», двоюрідного брата пророка Мухаммада – відносять такі слова: «Я – один із вкорінених у знання» [Там само], «Я – один із тих, хто знає тлумачення (*таувіль*)» [Ібн 'Атайя, Абу Мухаммад 'Абд аль-Хакк аль-Андалусі. Аль-Мухаррар аль-Уаджіз / Бі-тахкік 'Абд ас-Салям 'Абд аш-Шафі Мухаммад. – Бейрут: Дар аль-Кітаб аль-'Ільмія, 1422/2001. – Т. 1. – С. 402].

У набагато ширшому контексті вираз *ар-расіхуна фі ль-ільм* розуміє видатний представник аш'аритського каляму Фахр ад-Дін ар-Разі (1149 – 1209 рр.). У своєму об'ємному коментарі до Корану «Ключі до потаємного» він пропонує таку інтерпретацію: «Вкорінені у знання – це ті, хто за допомогою переконливих доказів знає, що Всевишньому Богу відомо усе те, чому немає кінця» [Тафсір Фахр ар-Разі. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1401/1981. – Т. 6. – С. 191]. Далі ар-Разі пише, що «вкорінені у знання» знають про існування «потаємного» (*батин* – хоча їм невідомо, яким точно (*'ала та'айін*) він є) смислу, але при цьому не відмовляються вірити у «зовнішнє» (*загір*), буквально значення. Очевидно, маються на увазі вирази на кшталт

«руки Божі» чи «обличчя Боже», присутні в Корані. Отож, *расіхуна фі ль-ільм* – ті обрані, які усвідомлюють обмеженість людського розуму в пізнанні Божого слова та здогадуються про існування прихованих смислів. Визнаючи необхідність зупинки у читанні айату (перед *ya p-rasіхуна*), Фахр ар-Дін наводить як один із доказів слова ібн 'Аббаса про існування інтерпретацій, відомих лише Богу: «Тлумачення Корану буває чотирьох видів, а саме: тлумачення, яке не може бути невідомим, тлумачення, відоме арабам через їхню мову, тлумачення, відоме вченим, тлумачення, якого не знає ніхто, окрім Всевишнього Бога» [Там само. - С. 192]. Отож, так само, як і попередні екзегети, ар-Разі заперечує легальність будь-яких витлумачень айатів *муташиббігат*, відносячи до *расіхуна фі ль-ільм* лише довершене уявлення про «буквальний» смисл та знання про існування смислу «внутрішнього», потаємного. Як відзначав Абу Хайан аль-Анадалусі, екзегет XIV століття, «вкоріненість (*русух*) – це ніщо інше, як знання видозмін мов, того, чому відповідають закони й події, яким були присвячені промови» [Аль-Анадалусі, Абу Хайан Мухаммад бін Йусуф. Тафсір аль-Бахрі ль-Мухіт / Тахкік 'Абд аль-Хайї аль-Фірмаві *ya гайра-гу*. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 1413/1993. – Т. 2. – С. 401]. Тут підкреслюється «зовнішній», суто граматичний смисл.

Зовсім інакше айат інтерпретували представники ісламської філософської думки, зокрема «Брати чистоти» (*Іхван ас-Сафа'*) – басрійської містичної релігійно-філософської групи IX-X століть, яку історична наука відносить до ісма'їлізму. У своїх посланнях під *ар-расіхуна фі ль-ільм* вони розуміли тих обраних, яким відома справжня сутність «внутрішнього», потаємного смислу сакральних текстів, зокрема вчень «про початок існування світу й створення небес і землі за шість днів» [Масу'мі, Фу'ад. *Іхван ас-Сафа'*. Фальсафата-гум *ya гайата-гум*. – Дімашк: Дар аль-Мада, 1998. – С. 158]. Як відзначає єгипетський дослідник Фу'ад Мас'умі, *Іхван ас-Сафа'* вважали, що на тлумачення мають право лише «вкорінені у знання», «особлива група, або еліта мудреців, яким відомі сутності усіх таємниць і знаків» [Там само. – С. 161]. Проте, як відзначає той самий автор, «Брати чистоти» не пояснювали, кого конкретно і за якими точними критеріями можна вважати «вкорінененими у знання» [Там само. – С. 162]. Нагадаємо, що на точну атрибуцію цього виразу не претендували й класики *'ільм ат-тафсір* – релігійної екзегези, хоча й не вважали, що у *расіхуна* є специфічне право на інтерпретацію.

Більш конкретно говорить про *расіхуна фі ль-ільм* Абу ль-Валід Мухаммад ібн Рушд (1126 – 1198 рр.), видатний ісламський мислитель середньовіччя, представник *фальсафи* – арабомовного перипатетизму й неоплатонізму. Поділяючи суспільство – услід за Платоном – на кілька верств із різними пізнавальними здібностями, ібн Рушд залишає право на інтерпретацію (*таувіль* – «витлумачення») лише для *агль аль-бурган* – «аподиктиків» [Ібн Рушд, Мухаммад Абу ль-Валід. Аль-Кашф 'ан манагідж аль-адділя фі 'ака'ід аль-мілля / Ішраф Мухаммад 'Абід аль-Джабірі. –

Бейрут: Марказ дірасат аль-вахда аль-'арабіййя, 1998. – С. 204, 205], називаючи знавців лише релігійних наук «діалектиками» (*агль аль-джадаль*), а усіх інших – риториками (*агль аль-хутаба*). Такий підхід до витлумачення, з одного боку, необхідний з метою вільного функціонування філософії («молочної сестри релігійного закону») у суспільстві (адже не усі здатні її осягнути), а з іншого, убезпечення широких верств населення ('амма – «загал») від ересей та невір'я, до яких може призвести неправильне витлумачення релігійних істин. Ібн Рушд украй негативно ставився до намагань розкриття «аподиктичних істин» народу – задля його ж блага [Там само. – С. 155], тому в своїй політичній теорії (де «загал» потрапляє у залежність від «еліти» – *хасс*) орієнтувався на систему образно-символьних витлумачень (релігійні образи як *амсаль* – «подоби» істини), на чому наполягав ще аль-Фарабі (870 – 950 рр.). Схожу думку на статус знавців релігійних наук – щоправда, зовсім із іншими світоглядними підставами – згодом висловив ібн Хальдун (1332 – 1406 рр.), коли відзначав, що «серед усіх людей представники релігійних наук ('улама) найвіддаленіші від політики та її шляхів» [Ібн Хальдун, 'Абд ар-Рахман Абу Зайд. Мукаддіма / Тахрір Халіль Шахада уа Сугайль Заккар. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1421/2001. – С. 745], адже замість того, щоб порівнювати ідеї та дійсність, вони співставляють із зовнішнім світом лише найзагальніші принципи релігійного закону, зупиняючись на рівні «розумових справ та мисленневих теорій», адекватний інтерпретатор дійсності – «проста людина зі здоровим глуздом та посередньою кмітливістю» [Там само. – С. 746]. У своїй соціології знання ібн Хальдун заперечував провідну роль як релігійних вчених, так і представників *фальсафи*, критикуючи, зокрема, метафізику.

Зважаючи на традиціоналістичну сутність ісламської екзегези та інших апологетичних дисциплін, варто розглянути кілька найвідоміших коментарів до Корану, написаних у ХХ столітті. Чи відбулися істотні зміни у розумінні виразу *ар-расіхуна фі ль-'ільм* і, взагалі, статусу інтерпретатора? Серед найважливіших тлумачень Корану, створених ісламськими релігійними діячами ХХ століття, чільне місце займає *тафсір аль-Манар* – «Маяк», праця єгипетського реформатора Мухаммада 'Абдуга (1849 – 1905 рр.), закінчена його учнем Рашідом Рідою (1865 – 1935 рр.). Окрім уже згаданих традиційних інтерпретацій, автори *аль-Манар* не заперечують можливості раціоналістичного витлумачення багатозначних аятів: «Не сказано: «вкорінені у релігію», але сказано: «вкорінені у знання», адже знання є загальнішим та ширшим» ['Абдуг, Мухаммад. Тафсір аль-Кур'ан аль-Хакім. – Аль-Кагіра: Дар аль-Манар, 1947. – Т. 3. – С. 170]. Дозволений Божою милістю науковий пошук (*бахс*) повинен відрізнити *муташаббігат* від інших аятів, переймаючись також віднайденням раціональних аргументів на шляху до побудови адекватного *таувіль* – витлумачення [Там само]. Отож, подібно до середньовічних раціоналістів (яким був, наприклад, Фахр ад-Дін ар-Разі), *аль-Манар* також визнає авторитет наукового (тобто *буттєвого*, а не лише *релігійного*) знання у питаннях розуміння сакральних текстів. Натомість у

класичну добу більшість сунітських коментаторів намагалися уникати різних наукових інтерпретацій (авторитет мали два методи – історичний, сутність якого полягала у пошуку та оцінці переказів-коментарів, а також філологічний, який використовував широкий спектр мовознавчих засобів. Часткового сюди входила й теорія смислу, *'ільм усул аль-фікє*). Проте сучасна ісламська екзегетика, визнаючи авторитет природознавчої науки, часто наголошує на можливості пояснення окремих аятів Корану через їхнє співставлення з науковими даними. Більше того, окремі інтерпретатори вважають, що проведення паралелей між сучасними науковими теоріями та вченнями коранічного одкровення є необхідною умовою під час написання нових коментарів [Аш-Шаркаві, Ахмад бін Мухаммад. Іхтіляф аль-муфассірін: асбаба-гу уа дауабіта-гу // Аль-Маджалла аль-'ільмійя бі-кулійя усул ад-дін уа д-да'ува Джамі'а аль-Азгар. – No 17. – 2005. – С. 278].

Сучасна ісламська апологетика демонструє яскраву тенденцію до намагань пов'язати науку і релігію, розкрити значення коранічного одкровення у термінах сучасної науки. Однією з найвідоміших праць такого роду є опубліковане ще у 70-х роках дослідження французького вченого Моріса Бюкая («Біблія, Коран і наука»), перекладене з того часу на кілька європейських мов [Бюкай, Морис. Библия, Коран и наука. Священные Писания в свете современного знания / Пер. с англ. Т. В. Гончаровой. – К.: Ансар Фаундейшн, 2006. – 360 с.]. «Науковий коментар» до Корану став одним із засобів ісламської апологетики та *да'уви* – «заклику». У контексті класичного ісламського підходу до витлумачення Тексту, відбулася суттєва зміна акцентів його розуміння. По-перше, статус легального інтерпретатора отримують спеціалісти у галузі природознавчих наук. По-друге, окремі положення коранічного одкровення зводяться до констатації тих чи інших природних фактів, відсуваючи на задній план соціально-етичні та світоглядні особливості Корану. По-третє, відбувається процес визнання тих чи інших наукових моделей, які в умовах сучасного розвитку науки мають тенденції до видозмін. Виходячи з цього, традиційні *расіхуна фі ль-'ільм – 'улама*', фахівці у галузі шаріатських наук, частково втрачають свої позиції, потрапляючи у залежність від інших авторитетів. По-четверте, більшість наукових відкриттів, які цитують у своїх працях сучасні апологети, зроблені поза мусульманською громадою, що також не може не викликати сумнівів та підозр. Натомість один із шедеврів середньовічної екзегези – *тафсір* Фахр ад-Діна ар-Разі, де активно використовувалися напрацювання тогочасного природознавства – був цілком побудований на досягненнях надзвичайно розвинутої у той час мусульманської науки. З іншого боку, розширення коментаторського дискурсу за рахунок іншокультурних надбань має паралелі й середньовічному традиціоналізмі. Традиціоналіст Ахмад ібн Таймійя, наприклад, вважав, що у питаннях науки (*'аклійят* – проблемах, які ставить і вирішує розум), звинувачувати когось у невір'ї (*куфр*), ересі (*біда*) чи грішності (*ісм*) зовсім неправомірно [Ібн Таймійя, Ахмад Абу ль-'Аббас.

Маджму' ль-Фатаува. – Бейрут: Дар аль-Уафа', 1426/2005. – Т. 19. – С. 110-126].

Зважаючи на вказані аргументи, досить багато ісламських релігійних авторитетів виступають проти розширення повноважень «наукового *тафсіру*». Окремі автори (наприклад, єгипетський науковець та мислитель Каміл Хусайн) наголошували, що метою Корану є відкриття Божої єдності, тобто сакральний текст зорієнтований, в першу чергу, на пізнання Всевишнього, а не повторення методології світських наук. Індійський кораніст 'Абд ар-Рахім Кідваї, коментуючи методiku й зміст сучасних англomовних перекладів Корану, називає інтерпретацію Тексту крізь призму сучасної науки загрозливим псевдорационалізмом [Kidwai, Addur Raheem. Bibliography of the Translations of the Meanings of the Glorious Qur'an into English: 1649-2002. A Critical Study. – Al-Madinah al-Munawwarah, 1428/2007. – С. 6, 77, 78, 132]. Визнаючи тотожність смислу окремих аятів Корану сучасним науковим теоріям, можна дійти висновку, що основою релігійної системи є розум, повторюючи тезу представників раціонального богослов'я – *каляму*, зокрема му'тазилітського, проти якого активно виступали традиціоналісти. Отож, парадигматика оцінки Корану в межах наукових вчень сьогодення не може не викликати зворотньої критики у багатьох релігійних авторитетів ісламу. Фактично ця ситуація нагадує уже згадану проблему середньовічних інтерпретацій, коли на місце *расіхуна фі ль- 'ільм* ставали визначені авторитети, недоступні широкому загалу.

Французький сходознавець Жак Ваарденбург, поділяє іслам, а отже, й усі його інтерпретації, на народну (popular), офіційну та нормативну релігію [Waardenburg, Jacques. Islam: Historical, social, and political perspectives. – New York: De Gruyter, 2002. – С. 85-101], наголошуючи на паралельних «народних» традиціях екзегези, адаптованій до щоденної релігійної практики та соціального життя. За таких умов інтерпретатором виступає, наприклад, родина – основний елемент системи традиційного виховання, часто найбільш консервативний, але й найменш ангажований гіпердинамікою сучасності. Зрозуміло, що, так звана «наукова екзегеза», про яку мова йшла вище, не буде грати тут істотної ролі, оскільки не матиме суттєвого значення для розвитку ціннісних орієнтацій нового покоління мусульман.

Кораніст Абдаллаг Саїд розглядає основні тенденції сучасних мусульманських інтерпретацій сакрального тексту так: «У залежності від відповідей на виклики, поставлені перед ісламом сучасними ідеями, інституціями та цінностями, мусульман можна поділити на три групи. Перша група вважає, що немає сенсу змінювати 14 століть традиції та розглядає будь-яку «модернізацію» у розумінні релігії як смертельну загрозу ісламу. Друга група відчуває, що протистояння змінам буде нерозумним та непродуктивним, якщо мусульмани прагнуть бути активними учасниками сучасного світу... Третя категорія намагається репрезентувати іслам, запитуючи ключові аспекти традиції, ігноруючи те, що не відповідає сучасному періоду, натомість підкреслюючи *те, що є* (курсив автора. – М.

Я.) відповідним, намагаючись залишитись вірними незмінному коранічному етосу, цілям та цінностям» [Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach*. – London-New York, 2006. – С. 19]. Отож, наукова інтерпретація Корану, поряд із усіма намаганнями обґрунтувати сучасні цінності західних суспільств (права людини, рівність, свобода слова) на основі традиційних ісламських першоджерел належать до інтенцій третьої групи інтерпретаторів. Проте чи має кожна група формальний інституційний вираз, який відображав би увесь зміст даних тексту витлумачень?

Висновки. Вочевидь, вироблена ісламом система соціальної комунікації апелює швидше до безпосередньої інтерпретації, а не опосередкованої. Поширення величезної кількості друкованої та мультимедійної продукції, розвиток системи освіти та науки дозволяє використовувати раніше важкодоступні матеріали на усіх рівнях суспільного життя. Визрівання протиріч між владою, яка у сучасних мусульманських соціумах часто прагне до контролю над мережею релігійних громад, а також окремими релігійно-політичними інтерпретаціями ісламу, спонукає багатьох мусульманських інтелектуалів до переосмислення фундаментальних запитів співвідношення релігії та влади, адже Коран однозначно не проголошує тез про необхідність об'єднання цих соціальних феноменів. Будь-яке намагання надати *ар-расіхуна фі ль- 'ільм* конкретного, чітко фіксованого статусу, завжди нашоувалося на протидію. Тому коранічна екзегетика – яка у питаннях статусу інтерпретації, про що свідчить наше дослідження – не зазнала суттєвих змін, не трансформувалася у енкратичну (за Р.Бартом) мову владної домінанти. Внаслідок своєї багатоманітності й відсутності єдиної системи інституціоналізації, мусульманська герменевтична традиція завжди поєднувала у собі кілька тенденцій надання смислу (інтелектуалістську, наукову, політичну, народну та ін.). З одного боку, осучаснені (адаптовані до змінної дійсності) інтерпретації виконують певні соціальні завдання, але з іншого – ставлять витлумачення у залежність від різних швидкоплинних факторів – економічних, політичних, культурних. Чи не призведе така «відкритість» до приватизації смислу, появи нових *расіхуна*, які трансформують глибинні принципи екзегези? Адже *таклід* – «наслідування» – вважається забороненою практикою. Загалом видається, що однією з актуальних проблем сучасного *'ільм ат-тафсір* є осмислення головних завдань цієї релігійної науки. Статус інтерпретатора у мусульманському суспільстві, як свідчить наше дослідження, не зазнав істотних змін із часів класичної доби. Щоправда, внаслідок комунікативних революцій та стрімкого наукового-технічного розвитку змінилися форми його присутності й соціального виразу. Тому загальноприйняті методи й смислові орієнтири екзегези продовжують зберігати своє історичне значення у мусульманських суспільствах. На нашу думку, подальші дослідження сучасної та історичної мусульманської екзегети повинні апелювати до розкриття автохтонного значення понять (що таке *насс* – «текст», *ма'ні* – «смысл», *даліль* – «означення» та ін.) та їх контекстуального функціонування в мусульманській

культури, а не намагань описати теорію мови й смислу в межах постмодерністської філософії. Ісламське розуміння Корану ніколи не обмежувалося кількома авторитетами, тому співвідношення смислу, тексту й інтерпретатора завжди характеризувалося багатовимірністю підходів і тенденцій, тобто свободою витлумачення – щоправда, у специфічно ісламському розумінні.

А н о т а ц і ї

В статтє **М.Якубовича «Современный ислам и проблемы интерпретации: историческая ретроспектива»** исследуются существенные особенности современной мусульманской экзегетики

Ключевые слова: сакральные тексты, интерпретация, мусульманская экзегетика, айати Корана, исламская апологетика.

Article "**Contemporary Islam and the problems of interpretation: a historical retrospective**" by **M. Yakubovich** investigate the essential features of modern Muslim exegesis.

Key-words: sacral texts, interpretation, Muslim exegetics, Koran' ayats, Islam apologetics.

О.Аулін*
УДК 316.3; 297

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПАРАДИГМИ МОДЕРНІЗАЦІЇ МУСУЛЬМАНСЬКОГО СВІТУ

У статті **О.Ауліна «Соціокультурні парадигми модернізації мусульманського світу»** розглядаються причини та особливості соціокультурної модернізації сучасного мусульманського світу, а також визначаються умови, необхідні для оптимізації цього процесу.

Ключові слова: мусульманська цивілізація, модернізація, ісламський світ, ісламізм, діалог цивілізацій.

Сучасна мусульманська цивілізація чинить значний вплив на соціальне життя світової спільноти завдяки своєму високому культурному, економічному, демографічному й конфліктогенному потенціалу. У контексті руйнування однополярної системи світоустрою від початку нового тисячоліття роль ісламського чинника продовжує зростати. Ця тенденція відбувається в умовах системної кризи в мусульманських країнах²,

* О.Аулін – аспірант Національного авіаційного університету.

² За винятком багатих країн Перської Затоки, в яких криза виявляється в меншій мірі внаслідок їх значних нафтових запасів.