

вище сказане наштовхує нас на думку, що нині християнська релігія (зокрема в православному та греко-католицькому її вияві) набуває такого потрактування як віра в чудо, і тут варто мати на увазі, що пласт масових форм вираження релігії постає в гіпертрофованому вигляді, але це все є насамперед частина традиції, атрибут зовнішньої релігійності, але не є глибинною християнськістю. Тут маємо певною мірою повернення до язичницьких форм вірувань у надприродне. Бога замінюють якимись матеріальними об'єктами, примітивізують його, а водночас і саме християнство як стрункого змісту євангельське віровчення. Це говорить не про силу тих християнських конфесій, які до цього вдаються і виштовхують в такий спосіб на окраїну світобачення своїх послідовників основне у віровченні – віру в Бога і поклоніння йому. Бог зникає, бо ж на його місце приходять ікони, мощі, одяг і взуття так званих святих, давня християнська утварь. Християнські вірування примітивізуються, заземляються, кліризуються. Пишноти храмових оздоблень, що працюють на масового християнина, засліплюють його духовну пориви до світу Вишнього, небесного, розумом незбагненого.

7. Національне та релігійне в сучасному ісламському традиціоналізмі

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, а також доктринальних цінностей, визначених сакральними текстами чи їхніми інтерпретаціями, а також цінностей національних, культивованих у традиційних для віросповідників соціальних групах (мова, естетичні почуття, 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 об'єкт політичних маніпуляцій й водночас може бути чинником розквіту ксенофобських ідеологій.

Доктринальне формулювання апологетичного погляду на цей важливий запит соціального життя, а саме співвідношення національного та релігійного, притаманне й 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 світі²⁶¹ (не винятком є й Україна), то залишається відкритою проблема ставлення традиціоналістів до виявів національної свідомості віруючих, зокрема в неарабському середовищі. Саме ці елементи салафітського витлумачення ісламу становлять предмет висвітлення цього параграфу. Завданням дослідника були: по-перше, спроба оцінки салафітських концепцій співвідношення національного та релігійного в контексті сучасних релігійних процесів; по-друге, визначення конкретної межі легальності національного, встановленої сучасними представниками традиціоналізму.

Працю написано на основі вивчення опублікованих трактатів 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 Джібріна, Мухаммада Аль аш-Шейха. Істотне значення мають також наукові праці західних дослідників, які вивчали зазначену 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. Богомоллов, С. Данілов, Г. Шпет, А. Захарченко; окремі аспекти вивчення ісламських поглядів на етнос з'являлися і в наших публікаціях.

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 витлумачення релігійних принципів, успадкованих від перших мусульман у незмінній чистоті.²⁶² У сучасному значенні *салафійя* позначає відповідність єдиноправильному методу – *мангадж ас-салафі*, «шлях, яким ішли найвидатніші попередники».²⁶³ 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 посилення на айати Корану та їхні аргументи».²⁶⁴

²⁶¹ 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.

²⁶² Ас-Сафарайні, Мухаммад бін Ахмад. Лава'іх аль-Анвар ас-Санійя уа Лаувакіх аль-Афкар ас-Суннійя / Ас-Сафарайні. – Ер-Ріяд, 1415/1994. – Т. 2. – 513 с; Абу ль-'Ізз аль-Ханафі, Садр ад-Дін. Шарх ат-Тахавійя фі ль-'Ақида ас-Салафійя / Абу ль-'Ізз аль-Ханафі. – Ер-Ріяд, 1418. – 555 с.

²⁶³ Аль-Каусі, Муфарріх. Аль-Маукуф аль-Ма'сір мін аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Біяд аль-'Арабійя / М. Аль-Каусі. – Ер-Ріяд, 1423/2002. – С. 29.

²⁶⁴ Хільмі, Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі / Мустафа Хільмі. – Бейрут, 2005. – 1426/2005. – С. 159-175.

Сучасного термінологічного значення *мінгадж ас-салафі* (як єдиний підхід до розуміння Корану і Сунни) набув у зв'язку зі становленням *аль-ваггабія* («ваггабізму») – реформаторським рухом, який у XVIII-XIX століттях розгорнувся на теренах Аравійського півострова та деяких інших країн. Саме тому *салафія* інколи розуміється в контексті «ваггабізму», який пов'язується із офіційною апологетикою саудівських релігійних кіл.²⁶⁵ Але варто зауважити, що у більш широкому значенні поняття *салафія* 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*).²⁶⁶

Одним із найголовніших представників суннітського традиціоналізму, спадщина якого активно використовується сучасними *салафія*, 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»).²⁶⁷ 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».²⁶⁸ 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»)²⁶⁹ загалом є «відразним» (*макруг*) явищем.²⁷⁰ 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.*)».²⁷¹ За іншим переказами, Са'ід бін 'Амір дозволяв користуватись таким взуттям, але тільки з практичною, але не естетичною метою («Якщо хтось хоче

²⁶⁵ Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. – New York, 2006. – P. 40-155.

²⁶⁶ Фатавава 'Улама Біяд аль-Харам. За ред. Халіда аль-Джарісі. – Ер-Ріяд, 1420/1999. – С. 804.

²⁶⁷ Ібн Таймійя, Ахмад. *Кітаб Іктіда' с-Сират аль-Мустакім лі-Мухаліфа Асхаб аль-Джагім / Ібн Таймійя*. – Ер-Ріяд, [Б.р]. – Т. 1. – С. 242.

²⁶⁸ Вказ. праця. – С. 240.

²⁶⁹ Гиргас. В. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. – СПб, 2006. – С. 352.

²⁷⁰ Ібн Таймійя. *Кітаб 'Іктіда' ...* – С. 243.

²⁷¹ Там само.

прикрасити себе цим, їх не можна одягати»)²⁷² Ібн Таймійя посилається й на чимало інших прикладів, обґрунтовуючи єдиний висновок: у всіх своїх практиках мусульмани повинні посылатись винятково на власну традицію, мотивовану священними текстами, відрізняючись від представників інших віросповідань.²⁷³ Але це не означає, що ібн Таймійя ототожнював іслам лише з арабською культурою. Проголошуючи «гідність» (*фадль*) арабів перед усіма іншими народами за їхні чесноти²⁷⁴, ібн Таймійя визнавав легальність інших культур, вважаючи, наприклад, переклад Корану на інші мови обов'язком мусульманської громади.²⁷⁵

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 у світлі ісламу та дійсності».²⁷⁶ 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 світу²⁷⁷), критикуючи його послідовників за пропаганду світськості, а також намагання принизити мусульман не-арабів, які насправді відомі «поширенням цієї релігії, боротьби за вищість слова Аллаха та його донесення до мешканців інших країн».²⁷⁸ 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»²⁷⁹, 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 інтерполує 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,

²⁷² Вказ. праця. – С. 255.

²⁷³ Вказ. праця. – С. 254-255.

²⁷⁴ Ібн Таймійя, Ахмад. Фасл фі Даліль 'аля Фадль аль-'Араб. – Джідда, 1405/1984. – Т. 1. – С. 287-290.

²⁷⁵ Ібн Таймійя, Ахмад. Кітаб Накд аль-Мантік. – Аль-Кагіра, [Б. р.]. – С. 97.

²⁷⁶ 'Ібн Баз, 'Абд аль-'Азіз. Накд аль-Кавмійя аль-'Арабійя 'аля ль-Іслям уа ль-Вакі'. – Бейрут-Дімашк, 1988. – 81 с.

²⁷⁷ Ад-Дурі, 'Абд аль-'Азіз. Аль-Джузур ат-Таріхійя лі ль-Каумійя аль-'Арабійя. – Бейрут, 2008. – С. 47-76.

²⁷⁸ Ібн Баз, 'Абд аль-'Азіз. Накд аль-Кавмія... – С. 2-3.

²⁷⁹ Там само.

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]») ²⁸⁰, яку окремі дослідники розглядають як фрейм, тобто індоктриновані рамки витлумачення. ²⁸¹ 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». ²⁸² 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. ²⁸³ 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...». ²⁸⁴ 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» (*іслямі*), прикметник «національний» (*ватані*). Відтак мова йде про збереження певної «ісламської культури», відступ від якої тотожний порушенню вимог ісламу, але вже у релігійному сенсі. ²⁸⁵

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

²⁸⁰ Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 946-929.

²⁸¹ Wagemakers, Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse // Arabic Studies Quarterly. – Fall 2008. – P. 1-19.

²⁸² Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 104-105.

²⁸³ Вказ. праця. – С. 972.

²⁸⁴ Вказ. праця. – С. 943.

²⁸⁵ Вказ. праця. – С. 951-953.

родинах не-мусульман із метою вивчення мови, бо ж це призводить до «спокуси, сумнівів у різних аспектах релігійного життя, ухилянні чи лінощів у здійсненні обов'язкових та додаткових приписів ісламу».²⁸⁶ «Невіруючий – юдей, християнин, язичник, зороастрієць, 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.²⁸⁷ 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-маляха аш-шарі'ія*).²⁸⁸ 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.²⁸⁹

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».²⁹⁰ 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).²⁹¹

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.²⁹² Цікавим є той факт, що поняття *ташбіг* представники салафізму поширюють і на державні символи. Так, зокрема, категорично забороняється віддавати честь прапору будь-якої

²⁸⁶ Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 973.

²⁸⁷ Фатавва Нур 'Аля д-Дарб. – Ер-Рійяд, [Б. р.]. – Т. 1. – С. 288.

²⁸⁸ Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 61.

²⁸⁹ Вказ. праця. – С. 935.

²⁹⁰ Маджму' ат-Тавхід. – Ер-Рійяд-Ат-Та'їф, 1407-1987. – Т. 1. – С. 159.

²⁹¹ Вказ. праця. – С. 155.

²⁹² Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 953.

держави та будь-якому національному гімну. Ця дія оцінюється як «нововведення» і «шлях до багатобожжя».²⁹³

Вказаній 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*)».²⁹⁴

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.²⁹⁵ Реалізуючи класичну ісламську концепцію краси, традиціоналісти розглядають «прекрасне» у взаємозв'язку із категоріями «дозволене» (*халаль*) 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.²⁹⁶

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.²⁹⁷ Протидіяти культурним викликам можна лише за допомогою розвитку та поширення «ісламської культури» (*ас-сакафа аль-іслямійя*).²⁹⁸ 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

²⁹³ Вказ. праця. – С. 79-80.

²⁹⁴ Вказ. праця. – С. 1643.

²⁹⁵ Вказ. праця. – С. 1189.

²⁹⁶ Вказ. праця. – С. 780.

²⁹⁷ Вказ. праця. – С. 1734.

²⁹⁸ Вказ. праця. – С. 1735.

академічною науковою інституцією²⁹⁹, 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”.³⁰⁰ Серед іншого, у згаданих статтях йдеться й про важливі питання розвитку та становлення національних культур.

Все вище сказане дає підставу для низки висновків. 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 посилились 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,

²⁹⁹ Hartmut Bobzin. Translations of the Qur’an / Encyclopedia of the Qur’an. – Leiden, 2006. – Vol. 5. – P. 341.

³⁰⁰ Див.: Csaba, Okvath Ahmad. The Way Leading to the Translation of the Glorious Qur’an into Hungarian / Journal of Qur’anic Research and Studies. – 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. – 2007. – Vol. 2. – Issue 4. – P. 29-54; Kuliev, Elmira 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.

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-ісламія*), яка інкорпорує іншопольтурні 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).³⁰¹ 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.

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 салафіїя 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).

³⁰¹ Ібн Хальдун. Про людську цивілізацію. Переклав з арабської М. Якубович / Київська Русь // Ібн Хальдун. – 7516 (2008) рік. – Книга 6 (XXVI). – С. 68-69.