

5. Ісламський традиціоналізм за умов процесів глобалізації

Іслам в умовах глобалізації. Суннітський традиціоналізм, позначений у науковій та апологетичній літературі терміном «салафізм» (араб. *салафійя*), належить до найвпливовіших сучасних мусульманських рухів, який декларує принципову визначеність ісламського віровчення виключно Кораном і Сунною. Віроповчальні доктрини, вироблені традиціоналістами протягом багатьох століть, виступають як вагома основа багатьох ідеологічних течій, суспільно-політичних організацій, військових та громадянських рухів. Започатковане Мухаммадом ібн'Абд аль-Ваггабом (1703-1791 рр.) та його послідовниками релігійне відродження, яке мало суттєве значення для історичного розвитку Близькосхідного регіону, сприяло появі Королівства Саудівська Аравія, релігійні кола якого істотно впливають на мусульманську умму всього світу, використовуючи, зокрема, й факт розміщення на їх теренах основних мусульманських святинь. Поширення традиціоналістичних поглядів, обґрунтованих численними посиленнями на середньовічні тексти, виявляється практично в усіх регіонах розселення сповідників ісламу, формуючи світоглядні орієнтири мільйонів осіб. Успадковані від Середньовіччя й реінтерпретовані уявлення про реалізацію віроповчальних норм ісламу в політиці, економіці та інших сферах суспільного життя виступають реальними чинниками, історичну роль яких не лише на Близькому Сході, а й загалом у світовій геополітиці важко перебільшити.

За таких умов цілком зрозумілим стає той факт, що корпус апологетичних текстів ісламського традиціоналізму, широко представлений у сучасному релігійному середовищі, став предметом уваги ісламознавців різних країн ще в середині минулого століття. Визріває низка актуальних наукових запитів, зокрема й тих, що стосуються потенційного впливу традиціоналізму на розвиток не лише мусульманських, а й західних суспільств, де постійно зростає чисельність сповідників ісламу. З іншого боку, відкритою залишається й проблема того, наскільки салафізм здатний адаптуватись до гіпердинамічних змін сучасного світу та які саме доктрини можуть зазнати змін у цьому процесі.

Серед чималої кількості підходів, спрямованих на вивчення впливу глобалізаційних процесів на релігію загалом, виокремлюються дві загальні позиції. Окремі науковці схильні розглядати глобалізацію як вагому підставу міжрелігійної взаємодії, яка, спираючись на «загальнолюдські» цінності, забезпечить мирне співіснування різних світоглядів, створить умови для більш ширшого та відкритішого розуміння власної ідентичності. Інші дослідники, критичніше оцінюючи природу глобалізаційного процесу, наголошують на негативних наслідках уніфікації культурних цінностей різних цивілізацій, стверджуючи, що в дійсності відбувається не стільки взаємointegraція, скільки витіснення одних культур іншими. Так, глобалізація може розглядатися як «вестернізація», тобто нав'язування т.зв. «західних цінностей», зокрема й політичних.

Не можна не згадати й альтернативний підхід, на якому наголошують деякі мусульманські автори. Американський дослідник А.Акбар розглядає сам іслам як глобалізаційне явище, де інтегровані різні культурні та економічні феномени. Такою, на його думку, була ісламська цивілізація доби Середньовіччя, де функціонувала загальноновживана арабська мова, існували спільна правова та економічна система, розвивалася єдина, забарвлена релігією культура⁴⁴⁴. Опис процесів, які нині мають назву «глобалізаційних», зустрічається й у працях деяких середньовічних арабських мислителів, зокрема Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна (1332-1406 pp.)⁴⁴⁵. Відтак, деякі мусульманські автори намагаються дати помірковану оцінку сучасним політичним та економічним процесам, наголошуючи не просто на допустимості відповідних ісламу глобальних змін, а навіть на їх необхідності задля «спільного інтересу» (*масляха*) мусульманської *умми*. Стрімкого поширення набуває т.зв. «ісламський банкінг»⁴⁴⁶, активно розвивається «мусульманський» сегмент Інтернету та медіа-комунікацій загалом, з'являється все більше різних виробів категорії *халаль* («дозволене»).

У межах означених позицій по-різному розглядається й питання про те, яким саме чином релігія включається у глобалізаційний процес, адже сама «глобалізація» апріорі виявляється швидше як «позитивний» (економічний, політичний), ніж «ідеальний» (світоглядний) процес. Як свідчать різні академічні підходи до вивчення проблеми, релігія, як феномен історичного розвитку людського суспільства, може осмислюватись крізь призму характерної самостійності, впливаючи, в залежності від обставин, на інші сфери людського буття⁴⁴⁷. За таких умов релігійні явища (у тому числі й пов'язані з глобалізацією) здатні позиціонуватися виключно як маркери різних функцій соціального розвитку.

Виходячи з таких передумов, соціально-політичні доктрини, проєктовані у поле зорієнтованої на віру метафізики, розглядаються деякими теоретиками релігієзнавства винятково як набір прагматично орієнтованих символів, «фікцій» (*fictions*)⁴⁴⁸. Проте, як показують окремі дослідження, прихильники обох теоретичних позицій – як феноменологічної, так і соціологічної – однозначно констатують все більший вплив сучасних медійних технологій на релігійну свідомість віруючих. Доступність електронних версій текстуальних

⁴⁴⁴ Akbar A. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today. // The Middle East Journal. - 2002. - Vol. 56. - № 1. - P. 20-45.

⁴⁴⁵ Якубович М. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна. // Іслам і сучасний світ. - К., 2009. - С. 243-263.

⁴⁴⁶ Islamic finance assets may top one trillion dollars: [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=islamic-finance-assets-may-top-one-trillion-dollars-2010-06-14>.

⁴⁴⁷ Waardenburg, J. Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions. - Paris, 2007. - P. 2-28.

⁴⁴⁸ Cordry B. A Critique of Religious Fictionalism // Religious Studies. - 2010. - №. 46. - С. 77-89.

першоджерел віровчення, історичних коментарів та інших документів дозволяють зацікавленому сповіднику більш широко та більш критично розглянути власну віроповчальну традицію, налагодити зв'язки зі своїми однодумцями (наприклад, крізь соціальні мережі), взяти анонімну участь в актуальних дискусіях (користуючись численними форумами) та ін. Таким чином, у соціальному аспекті засоби масової комунікації функціонують як посередник між «текстуальною» складовою релігії, тобто сукупністю доктринальних позицій, та «реальною» дійсністю, сферою практичної адаптації віровчення.

Оскільки в цьому параграфі мова йтиме про мусульманський традиціоналізм (*ас-салафійя*), де вагому роль відіграє присутність у релігійному дискурсі історико-екзегетичних матеріалів, то гадаємо, що найбільш адекватним підходом для оцінки цього складного феномену буде відмова від широко репрезентованих у науковій літературі традицій — як культурного редукціонізму, обмеженого дескрипцією проголошуваних традиціоналістами доктрин, так і європоцентризму, прихильники якого розглядають соціально-політичні вчення ісламу винятково як «фікцію», потенційно загрозову для «глобальної безпеки»⁴⁴⁹.

Як справедливо відзначає Г.Марранчі, після трагічних подій 11 вересня 2001 року з'явилося чимало псевдонаукової та публіцистичної літератури, присвяченої тематиці мусульманського «фундаменталізму»⁴⁵⁰. Наприклад, вже наприкінці 2001 року, тобто зазедве через три місяці після згаданих подій, у італійському видавництві «Antares Editrice» з'явилася книга М.Феррері та М.Мінео із красномовною назвою «Терор, що йде від ісламу. Ісламський тероризм вчора й сьогодні»⁴⁵¹. Коротко виклавши історію політичного терору та ізраїльсько-арабських війн, автори популярно розповідають про віровчення та розвиток ісламу⁴⁵². Інша половина книги цілком присвячена терактам 11 вересня, біографічним подробицям життя Усами бін Ладена, виникненню «Талібану» та інших мусульманських воєнізованих рухів ХХ ст.⁴⁵³ Оскільки за приблизно такою ж схемою будується й багато інших праць, у малознайомих із темою читачів (а саме на таку аудиторію ринок спрямовує подібні «дослідження») складається враження, що феномен, означуваний авторами як «ісламський тероризм» виступає в якості закономірного розвитку ісламу, і що *джігад* у популярному, західному розумінні — це ледь не єдина мета ісламського віровчення. Не заперечуючи того факту, що згадані авторами мусульманські рухи справді декларують війну проти своїх опонентів як спосіб

⁴⁴⁹ Cordry B. A Critique of Religious Fictionalism // Religious Studies. - 2010. - №. 46. - P. 85.

⁴⁵⁰ Marranci G. Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism. - Houndmills, 2009. - P. 51-78.

⁴⁵¹ Ferreri M., Mineo M. Il Terrore Viene Dall'Islam: Il Terrorismo Islamico Ieri e Oggi. - Palermo, 2001.

⁴⁵² Див.: Там само. - P. 11-17, 18-56, 57-89.

⁴⁵³ Там само. - P. 90-152.

вирішення соціально-економічних та політичних проблем мусульман в різних регіонах світу, вкрай важко погодитись із однозначністю вказаного підходу, для якого характерні спрощення та безпідставні узагальнення.

Широкого розповсюдження набуло й чимало релігійно маркованих понять типу «джигадізм», «політичний іслам» та «ісламський тероризм», легальність яких досі залишається предметом гострих дискусій. Більшість представників наукових кіл, навіть визнаючи смислову обмеженість та політичну ангажованість цих термінів, наголошують на класифікаційному ефекті їхнього вжитку, що нібито дозволяє відокремити іслам як релігійну систему від тих чи інших політичних процесів. Натомість мусульманська апологетика оцінює атрибуцію предикату «ісламській» до різних негативних явищ критично, паралельно стверджуючи, що немає реальних підстав ділити іслам окремо на «політичний», «економічний», «світський», «радикальний» тощо⁴⁵⁴.

Намагання протиставити одні витлумачення ісламського віровчення іншим як більш «правильним», ігнорування автохтонного ісламського тезаурусу релігійних понять, нерозуміння розвинутих у мусульманській культурі співвідношень релігійного та політичного та багато інших недоліків, характерних для європоцентричного підходу, характеризують і вивчення салафізму — суннітського традиціоналізму. Погоджуючись із певною невизначеністю у різних контекстах вжитку означеного поняття, ми спробуємо дати загальну оцінку сучасному розвитку цього надзвичайного складного та багатогранного феномену ісламської релігійної культури, розглянувши, серед іншого, історико-соціологічне та доктринальне коріння розвитку традиціоналізму, а також його характерні вияви в умовах глобалізаційних процесів у релігійному середовищі.

Поняття «мусульманський традиціоналізм» у релігієзнавчій літературі. Оскільки відродження мусульманського традиціоналізму відбувалося у новочасний період, значимість цього феномену привернула увагу дослідників лише у XIX столітті. Одним із перших європейських науковців, хто звернув увагу на відродження салафізму, був видатний український вчений Агатангел Кримський (1871-1942 рр). У короткій статті, вперше опублікованій 1912 року, дослідник дав цілком справедливую оцінку *ваггабізму* як суннітського руху, що закликає до неухильного виконання релігійних норм такими, якими їх бачив Пророк та його сподвижники⁴⁵⁵. Дещо пізніше, вже у 30-их роках м. ст., виходить друком стаття німецького сходознавця Й.Фука, в якій мусульманський традиціоналізм (*traditionalismus*)

⁴⁵⁴ Джа'ман А. Мусталяхат аль-'Іслам фі ль-'Аср аль-Хадір. // Ан-Нашра. - 2007. - № 39. - С. 39-43.

⁴⁵⁵ Крымский А. Е. Ваххабиты // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического общества. - 1913. - Т. 4. - Отд. 2. - С. 55-57.

розглядається як цілісна й неперервна традиція, пов'язана із розвитком мусульманського права⁴⁵⁶.

На істотних зв'язках між середньовічним салафізмом та новітнім ваггабізмом наголошують й сучасні західні і східні дослідники ісламу. Концептуальний погляд на мусульманський традиціоналізм як своєрідну мусульманську «ортодоксію», що сягає корінням часів Пророка, загальноприйнятий також в апологетичних колах, зокрема саудівських.

Відомим є той факт, що організація мусульманської релігійної практики не передбачає існування будь-яких інституцій, подібних на католицьку чи православну церкву в християнстві. А тому поняття типу «ортодоксія», «правовір'я» чи іншого роду терміни, які позначали б мейнстрім релігійного життя, навряд чи можуть адекватно відобразити повноту соціального буття сповідників ісламу. Утім, як відзначає іспанська дослідниця мусульманських доксографій М.Фієрро, термін «ортодоксія» може бути вживаний стосовно суннітського ісламу, але в «динамічному», а не «статичному» розумінні. Оскільки сунніти постійно апелюють до спадщини раннього ісламу, «ортодоксальність» набуває рис не стільки явища, скільки процесу⁴⁵⁷, характерного для різних історичних періодів, географічних та цивілізаційних меж.

Квінтесенція такого підходу відображена у численних хадісах: «Я залишив вам дві речі. Якщо ви будете триматись їх, то ніколи не зійдете з прямого шляху: Боже Писання та мою Сунну», «Слухайтеся та коріться, навіть якщо [правителем] буде чорношкірий раб. Хто з вас проживе довго, той побачить великі протиріччя, тож тримайтеся моєї сунни та сунни праведних халіфів. Схопіться за це щонайміцніше, адже з'являться запроваджені справи, а кожне нововведення – омана!»⁴⁵⁸. Полемізуючи із іншими напрямками ісламу, сунніти підкреслювали свою прихильність чотирьом «праведним халіфам», Абу Бакру (632-634 pp.), 'Умару (634-644 pp.), 'Усману (644-656 pp.) та 'Алі (656-661 pp.), фактично розглядаючи політичне питання як важливу підставу для визначення «ортодоксальності». Згодом, вже у добу активних теологічних дискусій, набула свого завершеного вигляду й віроповчальна доктрина, відображена, зокрема, у «Віросповіданні» Абу Джа'фара ат-Тахауві (853-933 pp.)⁴⁵⁹.

В автохтонній релігійній термінології, вживаній представниками суннізму, «ортодоксія» позначається терміном *агль ас-сунна уа ль-джама'* («прихильники Сунни та громади»). Слід, утім, зауважити, що поняття «громада», триматись якої закликає у численних хадісах сам Пророк,

⁴⁵⁶ Fuck J. Die Rolle des Traditionalismus im Islam // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. - 1939. - № 93. - P. 1-32.

⁴⁵⁷ Fierro Maribel. Religious Dissension in al-Andalus: Ways of Exclusion and Inclusion // Al-Qantara.- 2001.- № XXII. - P. 464.

⁴⁵⁸ Ібн Абд аль-Барр. Джаміу' байан аль-'ільм уа фадлі-гі. - Ар-Ріяд, 1994. - С. 1151.

⁴⁵⁹ Ат-Тахауві Абу Джа'фар. Байан 'акида агль ас-сунна уа ль джама. - Бейрут, 1995. - 32 с.

витлумачувалося апологетами суннізму по-різному. Хадісознавець Абу 'Іса ат-Тірмізі (824-892 рр.), наприклад, розумів під *джама'* «правників, вчених та знавців хадісів», згадуючи й перших двох халіфів та інших релігійних авторитетів⁴⁶⁰. Андалузський доксограф Абу Ісхак аш-Шатибі (пом. 1388 р.) нараховує п'ять інтерпретацій цього важливого поняття: «мусульмани загалом, які протистоять єресям», «правники-муджтагіди», «сподвижники Пророка», «усі прихильники ісламу», «мусульмани, які коряться одному еміру». Сам аш-Шатибі робить наступний висновок: «*джама'* позначає зібрання навколо імама, який тримається Писання й Сунни. Зрозуміло, що зібрання навколо того, хто суперечить Сунні, виходить межі поняття *джама'*»⁴⁶¹.

Керуючись такими принципами, суннітські апологети й доксографи не розглядали *агль ас-сунна аль-джама'* як неподільну «ортодоксію», але підкреслювали внутрішній поділ. 'Абд аль-Кагір аль-Багдаді (980-1037 рр.), наприклад, поділяв суннітів аж на вісім «категорій» (*аснаф*)⁴⁶². Утім, кожна «категорія» ототожнювалася 'Абд аль-Кагіром з певним родом діяльності (наприклад, теологи-муттакаліми, правники, бійці-мурабіти, граматика, екзегети), а не з утворенням окремої «секти» (*фірка*). Найширше доксограф розповідає про представників мусульманського права (*фікх*), які, серед іншого, «славлять праведних попередників (*ас-саяф ас-саліх*) громади».⁴⁶³ До найвідоміших представників цієї групи аль-Багдаді відносить імамів-муджтагідів, тобто епонімів різних мазгабів та їхніх учнів – Маліка (712-796 рр.), Абу Ханіфу (699-767 рр.), Ахмада ібн Ханбала (780-856 рр.), аш-Шафі'ї (767-820 рр.), аль-Ауза'ї (707-744 рр.), ас-Саурі (716-788 рр.), Абу Лайла (пом. 765 р.) та *загіритів*⁴⁶⁴.

Відтак «серцевиною» суннізму виступають *асхаб аль-хадіс* – «прибічники хадісів», правники та знавці переказів, які знаходилися біля витоків розгалуженої правової та віроповчальної доктрини суннізму. Ціла плеяда вчених, яка свого часу опонувала Омейядам (661-750 рр.), відіграла особливу роль у мусульманському світі за часів *міхні* («випробування») халіфів-му'тазилітів (IX ст.), своєрідної «інквізиції», розгорнутої вже Аббасидами. Класичним прикладом спротиву з боку *асхаб аль-хадіс* є життєвий шлях уже згаданого правника Ахмада ібн Ханбала, засновника ханбалітської релігійно-правової школи, який, зазнавши численних

⁴⁶⁰ Абу Му'аз Тарік. 'Ақида агль ас-сунна уа ль-джама' лі ль-імам Абу 'Іса ат-Тірмізі.- Ар-Рійад, 2000. - С. 51-57.

⁴⁶¹ Аш-Шатибі Абу Ісхак. Кітаб аль-'Іттісам. - [Б.м.]: Мактаба ат-Таухід, [Б.д.]. - Т. 3. - С. 311.

⁴⁶² Аль-Багдаді Абу Мансур. Аль-Фарк байна ль-фірак. - Аль-Кагіра, 1988. - С. 272.

⁴⁶³ Там само.

⁴⁶⁴ Там само. - С. 273.

переслідувань і тортур, не відмовився від своїх переконань, зокрема й вчення про нествореність Корану⁴⁶⁵.

Як відзначає К.Мелхерт, 8 та 9 століття були часом найзапеклішого протистояння між *асхаб аль-хадіс*, які спиралися на суто текстуальну аргументацію віровчення, а також *асхаб ар-рай* («прибічники [індивідуального] погляду»), які апелювали до раціоналізму⁴⁶⁶. Натомість російський дослідник М.Романов, аналізуючи одну із праць видатного представника *асхаб аль-хадіс* Абу ль-Фараджа ібн аль-Джаузійя (1116-1201 рр.), переконливо доводить, що «прибічники хадісів» «протиставляли раціоналістам не «буквалізм» та «формалізм», а альтернативну систему аргументації, яку можна розглядати і як оригінальний метод пізнання соціальної реальності»⁴⁶⁷.

У суннітському середовищі поширювалося чимало переказів, які конструювали власну ідентичність *асхаб аль-хадіс*⁴⁶⁸. В одному з них Ахмад ібн Ханбал, уже згадана ключова фігура серед «прибічників хадісів», ототожнює *асхаб аль-хадіс* із *абдаль* – з постійним числом праведників, яке не змінюється⁴⁶⁹. Фактично в межах ханбалізму доктрина *асхаб аль-хадіс* набула особливого значення, трансформувавшись у цілісний метод суннітського віровчення. Правник Абу ль-Вафа' ібн 'Акіль (1040-1119 рр.), намагаючись підкреслити внутрішній інтегративний зміст цієї доктрини незалежно від політичних переконань, відзначав: «Для мене сунніт – це не той, кому подобається Му'авія та Йазід, Абу Бакр та 'Умар... сунніт для мене – це той, хто йде слідами Пророка та вчиняє у відповідності до *фатв* правників»⁴⁷⁰.

Оскільки центральне місце у методологічних принципах *асхаб аль-хадіс* власне й посідала Сунна, вивчення якої ототожнювалося із процесом набуття релігійних знань (*'ільм*), «традиція» (*накль*) як сукупність віроповчальних текстів перетворилася на основу релігійних наук. Враховуючи цей факт, ще у класичну добу сходознавчої науки «прибічники хадісів» отримали назву «традиціоналістів».

Одним із перших науковців, хто дав комплексну оцінку *асхаб аль-хадіс*, був німецький науковець Йоганнес Фук (1894-1974 рр.), який 1939 року

⁴⁶⁵ Аль-Джабрі Мухаммад. Аль-Мусаккіфун фі ль-хадара аль-'арабія: міхна ібн Ханбал уа накба ібн Рушд. - Бейрут, 2008. - С. 349.

⁴⁶⁶ Melchert Christopher. The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E. [Текст] / Christophet Melchert. - Leiden, 1997. - Р. 1-32

⁴⁶⁷ Романов М. Г. Хадис в системе аргументации ибн аль-Джаузи (ум. в 597/1201 г.) (по материалам Талбис Иблис / «Наущения Дьявола») // Христианский Восток. - 2009. - Том. 5. - С. 316.

⁴⁶⁸ Аль-Макдісі Абу ль-Фатх. Мухтасар аль-худджа 'аля тарік аль-мухадджа. - Ар-Ріяд, [Б. д.]. - С. 112-130.

⁴⁶⁹ Там само. - С. 113.

⁴⁷⁰ Ібн Таймійя. Дару' т-та'руд аль-'акль уа н-накль. - Ар-Ріяд, 1991. - Т. 2. - С. 67, 68.

опублікував статтю під назвою «Роль традиціоналізму в ісламі»⁴⁷¹. Але сам термін «традиціоналізм» на позначення мусульманських правників-текстуалістів вживався ще раніше, у науковій літературі початку ХХ століття⁴⁷². Як свідчить дослідження Вільяма Грехема, поняття «традиціоналізм» у позначенні *асхаб аль-хадіс* неодноразово реінтерпретувалося, але у підсумку зберегло своє основне історичне значення⁴⁷³.

У сучасних витлумаченнях автохтонних мусульманських джерел, приналежних до традиціоналізму, найчастіше вживається термін *салафійя*, утворений від вживаного ще в добу Середньовіччя виразу *ас-салаф ас-саліх* («праведні попередники», перше й друге покоління мусульман). Один із новітніх мусульманських авторів визначає термін *салафійя* наступним чином: «Релігійний напрям, який надає шаріатським текстам пріоритет перед різного роду видозмінами, як методологічно, так і предметно; який вважає обов'язковим прямий шлях Посланця, мир йому й Боже благословення, а також прямий шлях сподвижників, як у знанні, так і в діях; який відкидає усе, що суперечить цьому прямому шляху в питаннях віровчення, поклоніння та законодавства»⁴⁷⁴. Як свідчить єгипетський дослідник Мустафа Хільмі, «метод» *салафійя* 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»⁴⁷⁵. Чимало вжитку поняття *салафійя* (*salafism, salafīyyah*) набуло й у західній науковій літературі⁴⁷⁶.

⁴⁷¹ Fuck Johannes. Die Rolle des Traditionalismus im Islam // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. - 1939. - № 93. - P. 1-32.

⁴⁷² MacDonald Duncan. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory [Текст] / Duncan MacDonald. - New York, 1903. - P. 91.

⁴⁷³ Graham William A. Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation // Journal of Interdisciplinary History. - 1993. - Vol. 23. - № 3. - P. 495-522.

⁴⁷⁴ Аз-Зунайді 'Абд ар-Рахман. Ас-Салафійя уа кадайя аль-'аср. - Ар-Ріяд, 1998. - С. 49.

⁴⁷⁵ Хільмі Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі. - Бейрут, 2005. - С. 159-175.

⁴⁷⁶ Див.: Al-Juhany Uwidah Metaireek. Najd before the Salafi reform movement: social, political and religious conditions during the three centuries preceding the rise of the Saudi state. - NY, 2002.; Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia. - New York, 2006. - 276 p.; Dallal Ahmad. Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought // Islamic Law and Society. - 2000. - Vol. 7. - № 3. - P. 325-358; Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam // Islamic Law and Society. - 2006. - Vol. 13. - № 3. - P. 289-324; Wagemakers Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse // Arabic Studies Quarterly. - 2008. - Vol. 30. - № 4. - P. 1-22; Wiktorowicz Quintan. The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad // Middle East Policy. - 2001. - Vol. VIII. - № 4. - P. 18-38.

Варто зауважити, що сучасне термінологічне значення салафізм отримав у зв'язку зі становленням *аль-ваггабійя* – реформаторського руху, розгорнутого у XVIII столітті на теренах Аравійського півострова під проводом ханбалітського правника Мухаммада ібн 'Абд аль-Ваггаба ат-Тамімі (1703-1792 рр.) та еміра Дір'ї Мухаммада ас-Сауда (пом. 1765 р.)⁴⁷⁷. Саме тому *салафійя* інколи ототожнюється із «ваггабізмом», який пов'язується сучасними науковцями із офіційною апологетикою саудівських релігійних кіл.⁴⁷⁸ Існують підстави стверджувати, що вперше термін *ваггабійя* був вживаний у XIX столітті британськими колонізаторами – з метою протиставлення нового руху іншим формам релігійного буття ісламу, зокрема популярних народних практик Османської імперії та інших частин мусульманського світу.

Утім, оцінюючи історичний розвиток сучасних опозиційних рухів на Близькому Сході, окремі дослідники констатують факт появи т.зв. «неосалафізму» або «неоваггабізму»⁴⁷⁹, представники якого вкрай критично сприймають діяльність правлячих еліт Саудівської Аравії та інших близькосхідних країн. На ґрунті неосалафізму, вважають інші автори, визріває т.зв. *джігадізм*, фундуючи ідеологічну доктрину багатьох воєнізованих рухів північного Кавказу, Іраку, Афганістану, Західної Африки тощо⁴⁸⁰. Знову ж таки, методологічним недоліком таких оцінок, незважаючи на широку фактологічну базу, є надто широке узагальнення понять «ваггабізм» та «салафізм», намагання протиставити ці витлумачення ісламського віровчення мейнстріму суннізму загалом.

Проте, як свідчать документальні джерела, сам Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб асоціював себе не з якимось окремим та новим рухом, а класичним уявленням про громаду *агль ас-сунна ва ль-джама'а*. Так, зокрема, у трактаті під назвою «Шість принципів» ат-Тамімі називає спільність мусульман, об'єднання навколо єдиного лідера та безпосереднє звернення до Корану й Сунни трьома із шести важливих основ віри⁴⁸¹. Зважаючи на ідеологічну багатоманітність різних мусульманських рухів у XIX та XX століттях, у набагато ширшому значенні поняття «салафійя» асоціюється із доктринальною спільністю, представники якої заперечують некритичне сприйняття (*таклід*) усіх релігійних авторитетів, окрім *ас-саяф ас-саліх* («праведні попередники»), зокрема й релігійно-правових шкіл (*мазагіб*)⁴⁸².

⁴⁷⁷ Васильєв А.М. История Саудовской Аравии (1745-1973). - М., 1982. - С. 2-12.

⁴⁷⁸ Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia. - New York, 2006. - P. 40-55.

⁴⁷⁹ Al-Rasheed Madawi. Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation. - New York, 2007. - P. 177.

⁴⁸⁰ Tibi Bassam. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. - New York, 2008. - P. 41.

⁴⁸¹ Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Аль-Усул ас-Сітта // Сітсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб. - Аль-Кагіра, 2003. - С. 24-47.

⁴⁸² Фатавва 'Улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 804.

Історично *салафійя*, репрезентовані правниками та іншими фахівцями в різних галузях мусульманських релігійних наук, виробили свою оцінку мусульманського Середньовіччя й власний канон авторів-традиціоналістів. У саудівських релігійних колах – головному осередку салафізму – пріоритет надається історичній спадщині ханбалітів, адже ханбалізм фактично виявився головним рецептором методу *агль аль-хадіс*. Деякі саудівські автори навіть схильні представляти *мазгаб* ібн Ханбала як основну складову *салафійя*⁴⁸³. Неважко помітити, що в роботах апологетичного характеру найбільшою популярністю з-поміж середньовічних авторів користується Тахі ад-Дін ібн Таймійя (1263-1328 рр.), Абу Бакр бін Айуб ібн аль-Кайїм (1292-1350 рр.), Мухаммад бін Ахмад аз-Загабі (1274-1348 рр.), Ісма'їл бін 'Умар ібн Касір (1300-1374 рр.), Абу ль-Фарадж 'Абд ар-Рахман бін Раджаб (1335-1393 рр.) та багато інших знавців хадісів, правників та істориків⁴⁸⁴.

Американський дослідник Скотт Лукас наголошує на тому, що термін *салафійя* може бути адаптований і до хадісознавства в цілому, відносячи туди представників релігійних наук перших століть ісламу, та навіть виокремлюючи два методи – пов'язаний із *мазгабами* (школа ібн Ханбала) та із незалежним вивченням Сунни (аль-Бухарі, ібн Хазм)⁴⁸⁵. Можна стверджувати, що традиціоналістичний «канон» включає у себе авторів зі спільною методологією, виробленою стосовно оцінки сакральних текстів та їхнього застосування до змінної суспільно-політичної дійсності, що, зауважимо, також розглядається апологетикою як одна із важливих функцій представників релігійних наук⁴⁸⁶.

Ісламський традиціоналізм в умовах сучасності: індивідуальний контекст. Як уже відзначалося вище, чимало досліджень мусульманського традиціоналізму виконуються на основі політологічних студій, натомість власне релігійна складова часто лишається поза увагою. Оскільки традиціоналізм, як справедливо відзначають деякі автори, набув транснаціональних характеристик⁴⁸⁷ та, користуючись спонсорською підтримкою з країн Персидської Затоки, претендує на важливу роль серед європейських мусульман, відкритим залишається питання про те, наскільки прескрипти апологетів салафізму визначають конкретне життя окремого

⁴⁸³ Абу Тама Ахмад. Накд калям аль-муфтарін 'аля ль-ханабіля ас-салафійїн. - Катар, 1993. - С. 1-4.

⁴⁸⁴ Аль-Фаузан Саліх бін Фаузан. Аль-Іршад аля Сахіх аль-'Іттікад. - Ар-Ріяд, 1990. - С. 295-310.

⁴⁸⁵ Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam // Islamic Law and Society. - 2006. - Vol. 13. - № 3. - P. 290, 291, 321.

⁴⁸⁶ Замзамі Йахйя бін Мухаммад. Танзілу ль-Айаті 'Аля ль-Вакіа' 'інда ібн аль-Кайїм // Маджалляту ль-Бухус уа д-Дірасат аль-Кур'анійя. - 2007. - Вип. 2. - № 4. - С. 21-27.

⁴⁸⁷ Wiktorowicz Quintan. The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad // Middle East Policy. - 2001. - Vol. VIII. - № 4. - P. 36.

віруючого та які саме доктрини формують його ставлення до світу. Спираючись на численні *фатви* (обґрунтовані релігійно-правові відповіді на актуальні запити) сучасних апологетів традиціоналізму, ми спробуємо розглянути практичні настанови, якими, на думку релігійних авторитетів, віруючий повинен керуватися в повсякденному житті. Зауважимо, що в умовах розвитку масових комунікацій, зокрема Інтернету, тексти *фатв* мають загальнодоступний характер та розраховані на глобальну аудиторію.

Для більш адекватного відображення розрізнених матеріалів, ми обрали три невід'ємних сфери буття віруючих – політику, тобто уявлення про ідеали державного устрою, ставлення до представників інших віросповідань, особливо актуальне для мусульман Заходу, а також особливості механізмів соціалізації та соціальної адаптації, зокрема традиціоналістичних прескриптів щодо сприйняття світської культури, розваг, західних елементів побуту тощо. Головну джерельну базу дослідження складають праці саудівських традиціоналістів 'Абд аль-'Азіза бін База (1910-1999 рр.), Мухаммада аль-'Усайміна (1925-2001 рр.), 'Абд Аллага ібн Джібріна (1933-2009 рр.), Саліха аль-Фаузана (народ. 1933), Насір ад-Діна аль-Албані (1914-1999 рр.), 'Абд ар-Рахмана ас-Судейса (нар. 1960 р.) та інших релігійних авторитетів XX та XXI століть.

Сучасна політична доктрина традиціоналістів. Середньовічні автори, на яких у своїх оцінках держави й права спираються салафіти, схильні ототожнювати релігію та політику, але за тієї умови, що влада буде сприйматись елітою як релігійна діяльність, а не засіб для забезпечення земних інтересів. Ібн Таймійя пише: «Необхідно розглядати посаду еміра як релігійний обов'язок та шлях, який через добрі вчинки наближає до Всевишнього Бога, а найкраще з таких наближень – послух Йому та Його Посланцю. Проте більшість людей руйнує такий стан справ, бажаючи обійняти цю посаду виключно заради самої влади та майна»⁴⁸⁸. Відтак, використання релігійних приписів із політичною (тобто *дунйаві*, «мирською») метою, яке багато авторів закидають традиціоналістам, засуджується самими авторитетами *салафійя*.

Не можна також однозначно стверджувати, як це робить багато західних дослідників, що політична програма суннітського традиціоналізму апелює винятково до буквального розуміння Корану й Сунни, пропагуючи статичний ідеал тоталітарної держави⁴⁸⁹. Так, зокрема, учень ібн Таймійї, ібн аль-Кайїм аль-Джаузійя, праці якого широко цитовані сучасними салафітами, відзначав, посиляючись на ханбалітського правника ібн 'Акіля (1040-1119 рр.), що поняття «відповідності» (*вафак*) політики (*сійаса*) релігійному закону має наступне значення: *сійаса* лише не повинна суперечити *шарі'а*, але не

⁴⁸⁸ Ібн Таймійя. Ас-Сійаса аш-шар'ійя фі ісляху р-ра'і уа р-ра'ійя. - Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. - С. 275.

⁴⁸⁹ Tibi Bassam. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. - New York, 2008. - P. 85.

обов'язково повинна збігатися з ним буквально. Хибне розуміння такої «відповідності» призводить до того, що *шарі'а* розглядається як обмежена правова система, а це, на думку апологета, відкрито суперечить ісламу⁴⁹⁰. Ібн аль-Кайїм пише: «Всевишній — Слава Йому! — пояснив... що Його мета — утвердити справедливість між Своїми рабами... тож яким би шляхом не досягалася ця справедливість, вона є складовою релігії, а не чимось, що суперечить їй. Тому не можна сказати, що справедлива політика суперечить тому, про що говорить Законодавець, але ж насправді відповідає тому, із чим він прийшов та навіть є однією зі складових цього. Ми називаємо це «політикою», лише користуючись вживаним терміном, бо ж насправді вона являє собою справедливість Господа та Його Посланця»⁴⁹¹.

Твердження ібн аль-Кайїма знаходили відгук серед новітніх представників ісламського реформізму. Так, зокрема, туніський реформатор Хайр ад-Дін ат-Тунісі (1822-1890 рр.) посилався на «Шляхи правління» з метою доведення того факту, що соціально-політичні реформи за європейським зразком не суперечать ісламському віровченню⁴⁹². На гнучкості в окремих питаннях мусульманського права наполягав ще вчитель ібн аль-Кайїма ібн Таймійя, проголосивши тезу про легальність переходу влади від «халіфів» (*хільфа*) до «царів» (*мулук*) у разі, якщо немає змоги відновити халіфат, а також можливість ігнорування певних приписів релігійного закону, що мають стосунок до політики, в разі крайньої необхідності⁴⁹³.

«Шаріатська політика», пропагована середньовічними й сучасними традиціоналістами, спирається на поняття *хукм бі-ма анзая Ллаг* («суд, який зіслав Бог»). Цей вираз у різних варіаціях неодноразово повторюється в Корані: «Воістину, зіслали Ми Таурат, в якому – прямий шлях і світло. Судять за ним юдеїв пророки, які навернулися до Аллаха, і рабини, і книжники, як це було наказано їм – оберігати Писання Аллаха і бути свідками йому. І не бійтеся людей, а бійтеся Мене! І не продавайте знамень Моїх за безцінь! А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – невіруючі!» (Коран 5:44). Зауважимо, що за контекстом цей аят пов'язаний із полемікою проти юдеїв та християн, які, згідно з віровченням Корану, відступили від істини, викладеної в біблійних текстах. Кінцеве твердження («ті, які не судять...») повторюється ще й у наступних айатах, але вже в інших варіантах: «А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – несправедливі» (Коран 5:45), «А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – нечестивці» (Коран 5:47). У підсумку Бог звертається до Пророка з таким закликком: «Тож суди між ними згідно з тим, що зіслав Бог, і не підкоряйся бажанням їхнім, щоб не ухилитися від тієї істини, яка явилася тобі» (Коран 5:48). Коран засуджує тих, хто звертається до

⁴⁹⁰ Ібн аль-Кайїм. Турук ль-хукмійя фі с-сійасату ш-шар'ійя. -Ар-Ріяд, [Б.д]. - С. 29, 30.

⁴⁹¹ Там само. - С. 31-32.

⁴⁹² Ат-Тунісі Хайр ад-Дін. Аквам аль-масалік фі ма'ріфа ахваль аль-мамалік. -Туніс, 1869. - С. 50.

⁴⁹³ Ібн Таймійя. Аль-Халіфа уа ль-Мульк. - Аз-Зарка, 1994. - С. 36.

суспільних норм до-ісламських часів: «Невже прагнуть вони суду часів невігластва? Хто ж краще Бога в суді для людей стійко [віруючих]?» (Коран 5:50). Подібне значення має й відповідний аят із сури «Жінки»: «Вони прагнуть звернутися за судом до *тагута*, хоча їм було наказано не вірувати в нього» (Коран 4:60). *Тагутом* у суннітській традиції, як свідчить Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб, позначають не просто ідолів, а «все, чому поклоняються замість Бога»⁴⁹⁴.

Сучасні апологети, спираючись на середньовічне розуміння співвідношення ісламу та політики, видали чимало *фатв*, де засуджується «суд не за тим, що зіслав Бог». Так, зокрема, ібн Джібрін однозначно відкидає можливість сприйняття будь-яких «вигаданих законів» (*кауванін аль-вада'і*). Наголошуючи на тому, що у більшості мусульманських країн панує форма правління, запозичена з Заходу, такі суперечливі *шарі'а* практики він позначає терміном *куфр* («невір'я»)⁴⁹⁵. В інших документах, виданих саудівськими релігійними вченими, наголошується, що відступ від Корану й Сунни з «мирською» метою (наприклад, через хабарі) ще не може вважатися «невір'ям», яке виводить людину за межі ісламу. Натомість свідоме переконання у правильності законів, які суперечать *шарі'а*, вважається «невір'ям» у повному сенсі цього слова⁴⁹⁶. 'Абд Аллаг ібн Баз, один із найавторитетніших апологетів традиціоналізму ХХ ст., пише: «Хто судить не за тим, що зіслав Бог та ще й вважає, що такий суд кращий за настанови Божі, той – невіруючий, і так вважають усі мусульмани»⁴⁹⁷. Оскільки цитовані джерела посиляються на правила досить загального й категоріального характеру, можна стверджувати, що поняття «суд за тим, що зіслав Бог», не має прив'язки конкретно до певної системи державного устрою, а тому закликає кожного сповідника ісламу триматися правових норм ісламу незалежно від країни проживання. Саме тому серед традиціоналістів у Європі лунають заклики витворити альтернативні системи регулювання соціальних відносин – наприклад, шаріатські суди, що регламентували би процеси цивільного характеру⁴⁹⁸.

Ще наприкінці 80-х та на початку 90-х років м.ст. саудівські традиціоналісти однозначно засуджували не лише еміграцію до немусульманських країн, а навіть поїздки туди з прагматичних міркувань. Ібн Баз у своїй фатві відзначав: «Відвідувати країну, де сповідується багатобожжя (*біляд аш-шірк*), маючи на меті туризм, торгівлю, візит до деяких людей чи якусь іншу ціль, схожу на ці, не дозволяється. Адже така справа дуже шкідлива та суперечить Сунні Пророка, мир йому і Боже благословення, яка

⁴⁹⁴ Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Ма'нан ат-Тагут // Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб. - Аль-Кагіра, 2003. - С. 299.

⁴⁹⁵ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 82.

⁴⁹⁶ Там само. - С. 84.

⁴⁹⁷ Там само. - С. 85.

⁴⁹⁸ Caldwell Christopher. Reflections on the Revolution in Europe: immigration, Islam and the West. - New York, 2009. - P. 220-224.

забороняє цю дію»⁴⁹⁹. Мухаммад ібн 'Усаймін наголошував, що візит до немусульманської країни дозволяється лише у крайніх випадках, наприклад, з метою лікування⁵⁰⁰. Проживання на «землі невір'я», на думку ібн 'Усайміна, можливе лише за умови дотримання усіх релігійних приписів (наприклад, п'ятничної молитви) та у двох випадках: заклику до ісламу, що є обов'язком мусульманської громади, а також «вивчення того, як живуть невірні». Остання дія, стверджує апологет, спрямована на засторогу мусульман від неправильного способу життя та є видом *джіада*⁵⁰¹.

Коли еміграція мусульман до країн Заходу набула особливо широких масштабів (зокрема, у 90-х роках м.ст.) та перетворилася на невідворотне явище, твердження апологетів традиціоналізму дещо змінилися. Наприклад, Саліх аль-Фаузан, відомий саудівський релігійний діяч, схильний розглядати еміграцію саме як *гіджру* до країн, де можна вільно сповідувати іслам в усій повноті. Цитуючи хадіс про те, що *гіджра* триватиме аж до Судного Дня, аль-Фаузан допускає можливість переселення до не-мусульманської держави (*дар аль-куфр*), адже «одне зло менше за інше»⁵⁰². Доказ на це апологет віднаходить у історії ісламу, зокрема подіях 615 року, коли група сподвижників Пророка емігрувала до християнської Ефіопії. «Якщо у якійсь країні проживає мусульманська меншина або кількість мусульман досить велика, можна переселитись туди й жити разом із ними, навіть якщо ця країна є не-мусульманською», - підсумовує аль-Фаузан⁵⁰³.

Як свідчить інша фетва цього ж автора, його підхід до понять «ісламська» та «неісламська» країна також має диференційований характер. Так, наприклад, забороняється туристична подорож до тих «ісламських країн», де поширені негативні, з точки зору традиціоналізму, явища: продаж алкогольних напоїв, відкриті розважальні заходи, відсутнє розмежування чоловіків та жінок у громадських місцях⁵⁰⁴.

Інший видатний апологет, один із найбільш авторитетних знавців хадісів ХХ століття, Насір ад-Дін аль-Албані в одній із фатв навіть стверджував, що в окремих немусульманських країнах, де існує релігійна свобода, мусульмани здатні ширше практикувати віровчення ісламу, ніж у т.зв. «ісламських державах», уряди яких виступають проти традиціоналістичних інтерпретацій ісламу. За таких умов суннітська громада розглядається як транснаціональна цілісність, незалежна від конкретних форм державного устрою. Аль-Албані наголошує, що основу мусульманської ідентичності становить не співвіднесеність із якоюсь партією, соціальною організацією чи іншими рухами, а приналежність до «спасенної групи», найбільш правильного та

⁴⁹⁹ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 930.

⁵⁰⁰ Там само. - С. 931.

⁵⁰¹ Там само. - С. 934.

⁵⁰² Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб. - Аль-Кагіра, 2003. - С. 119.

⁵⁰³ Там само.

⁵⁰⁴ Там само. - С. 117, 118.

найбільш вірного шляху, утвердженого «праведними попередниками» громади (*ас-саляф ас-салих*)⁵⁰⁵. Зауважимо також, що більшість перерахованих тверджень мають рекомендаційний, а не категоричний характер, адже, наприклад, подорож до немусульманської країни сама по собі не може бути гріхом, але гріховним може бути намір або «спокуси» (*футун*), з якими віруючий зустрічається у країнах Заходу.

Цікаво зауважити, що, попри однозначний осуд «вигаданих законів», деякі традиціоналісти дозволяють участь у виборах керівництва неісламських країн. Саудівський апологет Мухаммад аль-Мунаджід, один із авторів популярного сайту *аль-Іслям – сுவаль уа джауаб* («Іслам: запитання й відповідь»), засвідчує, що мусульманин може голосувати за немусульманського кандидата, мотивуючи свій вибір благом мусульманської громади та належно оцінивши політичну програму⁵⁰⁶.

Традиціоналізм у контексті міжрелігійних відносин. Чимало авторів розглядають доксографічну та полемічну літературу мусульманського Середньовіччя як «релігієзнавчу», наголошуючи на тому, що навіть суто апологетичний підхід до сприйняття Іншого як загрози включав чимало елементів історичної критики⁵⁰⁷. З іншого боку, автори аш'аритської теологічної школи (сам Абу ль-Хасан аль-Аш'арі (874-936 pp.), Мухаммад аш-Шаграстані (1086-1153 pp.)) та філософської традиції (Абу р-Райхан аль-Біруні (973-1048 pp.)) у своїх працях розглядали доктрини різних релігійних вчень без полемічної мети та прагнучи якомога ширше охопити різні види світогляду загалом. Американський сходознавець Бернард Льюїс справедливо відзначає: «на відміну від більшості ранніх релігійних документів, [Коран] показує знайомство із релігією як категорією явищ, а не просто явищем... Існує не просто одна релігія, існують релігії»⁵⁰⁸.

Суннітський традиціоналізм, у межах якого також побутувала самостійна доксографічна традиція, сповідував дещо іншу парадигму оцінки «єретичних» напрямів ісламу та представників різних релігій. Як ми уже неодноразово відзначали у межах різних наукових розвідок,⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Маса'іл аль-'ільмійя уа фатаува аш-шар'ійя. Фатаува аш-Шайх аль-'Аліяма Мухаммад Насір ад-Дін аль-Албані фі ль-Мадіна уа ль-Імарат. - Танга, 2006. - С. 29, 30.

⁵⁰⁶ Галь йаджуз тасвіт аль-муслімін лі ль-куффар аль-ахафш шарр-ан?: [Електронний ресурс] [Текст]. – Режим доступу: <http://www.islam-qa.com/ar/ref/3062>.

⁵⁰⁷ Muslim Perception of Other Religions. A Historical Survey [Ed. by Jacques Waardenburg]. - New York, 1999. - P. 3-50.

⁵⁰⁸ Lewis Bernard. The Jews of Islam. - Princeton, 1984. - P. 12.

⁵⁰⁹ Якубович М. Проблема релігійного конфлікту в традиційній суннітській екзегезі // Конфлікти і примирення крізь призму віри. - Львів, 2009. - С. 79-84; Якубович М. Співвідношення національного та релігійного у вченні сучасних представників ісламського традиціоналізму // Українське релігієзнавство. - № 52. - 2009. - С. 60-69; Yakubovych M. Prophethood as a Historical Necessity: between the Islamic Traditionalism

традиціоналістичне «релігієзнавство» характеризується трьома вихідними особливостями.

По-перше, у своєму підході до розуміння терміну «релігія» (*дін, мілля*) традиціоналісти апелювали до соціального, політичного та економічного значення цього феномену, намагаючись таким чином показати перевагу ісламу над іншими релігіями як ефективної доктрини суспільного розвитку. По-друге, як свідчить чимало посилок на практики інших релігій у доктринальних творах традиціоналістів, справжньою метою критики християнства, юдаїзму, зороастризму, індуїзму, сабеїзму та політеїстичних релігій було прагнення не стільки довести істину їхнім послідовникам, скільки попередити виникнення негативних явищ серед самих мусульман. Наприклад, предметом гострого осуду традиціоналістів, були «нововведення» (*біда'*) та «уподібнення невіруючим» (*ташаббуз бі ль-куффар*), яке виявлялося у запозиченні деяких форм поклоніння, побуті, системі правовідносин. Вагому роль у традиціоналізмі посідала й боротьба з язичництвом (*шірк*), яке, за переконаннями салафітів, постійно загрожує віруючим. По-третє, традиціоналістичне розуміння Іншого сприймалося крізь призму власних релігійних переконань, а тому неісламські форми релігійності часто описувались у термінах мусульманської доктрини.

Представники пізнього традиціоналізму, розвинутого, зокрема, у вченнях реформаційного руху послідовників Мухаммада бін 'Абд аль-Ваггаба (1703-1791 рр.), продовжують використовувати метод середньовічних авторитетів, намагаючись унебезпечити іслам від впливу інших релігій та появи нових інтерпретацій, які, на думку салафітів, суперечать вченню «праведних попередників» – мусульман першого й другого покоління. Тому одним із найзагальніших принципів, який, за твердженням традиціоналістів, повинен регулювати відносини між мусульманами й не-мусульманами, є доктрина *аль-валя' уа ль-бара'* («прихильність [до віруючих] та непричетність [до невіруючих]»). Як справедливо відзначає Дж.Вейджмейкерс, це вчення перетворилося на базовий соціально-політичний фрейм, крізь призму якого традиціоналісти радять своїм послідовниками конструювати власну ідентичність в умовах мультикультуралізму.⁵¹⁰ К.Вікторович, автор численних студій у галузі радикальних ісламських організацій, розглядає фрейми сучасного традиціоналізму в контексті «теорії соціальних рухів» (*social movements theory*), показуючи на численних прикладах, яким чином текстуальні імперативи набувають реального ідеологічного значення та консолідують ресурсну базу прихильників традиціоналізму в різних частинах світу⁵¹¹.

and the Eastern Neoplatonism // *Studia Antyczne i Mediewistyczne*. - 2009. - № 7 [42]. - P. 57-73.

⁵¹⁰ Wagemakers Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse // *Arabic Studies Quarterly*. - 2008. - Vol. 30. - № 4. - P. 1-22.

⁵¹¹ Wiktorowicz Quintan. Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory. - Bloomington-Indianapolis, 2004. - P. 1-37.

Традиціоналіст 'Абд ар-Рахман 'Абд аль-Халік наголошує на тому, що доктрина *аль-валя' уа ль-бара'* покликана для формування соціального позиціонування віруючих. До *аль-валя'*, за його переконаннями, належить любов до Пророка, віруючих, вчених, родичів та нужденних; до *аль-бара'* — «непричетність» до невіруючих, лицемірів та єретиків⁵¹². Як свідчить саудівський автор Са'ід ас-Сійні, іслам дозволяє взаємодіяти із не-мусульманами у дуже багатьох соціальних та економічних площинах. Не забороняється співпраця із іновірцями у торгівлі, науці, освіті, медицині; мусульманин може влаштовуватися на роботу до не-мусульман та, з іншого боку, влаштовувати не-мусульман до себе; допускається також робота в урядових інституціях неісламських країн⁵¹³. Принцип *аль-бара'* стає актуальним у тих випадках, коли певна «співпраця» (*му'аммалія*) або «дружба» (*мавалія'*) із не-мусульманами негативно впливає на особисту релігійність сповідника чи загрожує мусульманам загалом⁵¹⁴.

Ібн 'Усаймін розглядає *аль-бара'* у двох виявах: «непричетність до невіруючих та багатобожників» та «непричетність до кожного вчинку, який не схвалюється Богом та Його Посланцем»⁵¹⁵. Таким чином, під доктриною «непричетності», витоки якої традиціоналісти знаходять ще в Корані (див., наприклад, слова Ібрагіма у сурі «Худоба» (Коран 6: 78-79): «О люди! Я непричетний до того, що ви додаєте Йому як рівних! Я щиро навернувся до Того, Хто створив небеса й землю, і я не є багатобожником!)), йдеться не про абстрактну «ворожість» чи «ненависть» до не-мусульман, а про намагання захистити власну релігійність та встановити певні соціальні пріоритети, де головну роль відіграватимуть сповідники ісламу. Окрім того, доктрину *аль-валя' уа ль-бара'* можна сприймати як етико-правову теорію, що гармонізує відносини між різними суспільними групами.

Услід за середньовічними джерелами сучасні традиціоналісти засуджують явище «уподібнення» (*ташаббуз*) представникам інших віросповідань. Забороняється вбиратися у одяг, характерний для сповідників інших віровчень, вживати й готувати спеціальні страви, які мають культове значення, використовувати притаманну іншим релігіям символіку тощо⁵¹⁶. Утім, відзначає ібн 'Усаймін, допускається використання «загальноновживаних» речей, тих, які однаковою мірою поширені і серед мусульман, і серед не-мусульман⁵¹⁷. Таким чином, технічні засоби та багато інших наукових досягнень, масове застосування яких фактично є складовою

⁵¹² 'Абд аль-Халік, 'Абд ар-Рахман. Аль-Хадд аль-фасіль байна ль-куфр уа ль-іман. - Іскандарія : Дар аль-Іман, 2001. - С. 75-126.

⁵¹³ Sieny Saeed Ismaeel. The Relationship Between Muslims and non-Muslims. - Toronto, 2000. - Р. 96-100.

⁵¹⁴ Ibid. - Р. 102-106.

⁵¹⁵ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 947, 948.

⁵¹⁶ Там само. - С. 943, 945.

⁵¹⁷ Там само. - С. 944.

глобалізаційного процесу, цілком прийнятне для послідовника традиціоналізму.

Услід за суннітськими апологетами Середньовіччя (див., наприклад, праці ібн Таймійї⁵¹⁸ та аз-Загабі⁵¹⁹), традиціоналісти вкрай гостро сприймають можливість певної уваги віруючих до не-мусульманських свят. Шейх ібн 'Усаймін стверджує, що, наприклад, привітання християн із Різдом забороняється як вчинок типу *харам*. Те ж саме стосується й відповіді на привітання з цими святами. На загал будь-яка дія, що може бути названа «відзначенням» не-мусульманських релігійних свят (подарунки, купівля чи роздача солодощів, специфічна символіка та ін.) також підлягає однозначній забороні.⁵²⁰

Посилаючись на Коран, апологети салафізму наголошують, що відвідини юдеїв та християн («людей Писання», *агль аль-кітаб*) та споживання їхньої їжі не забороняються ісламом, якщо, звісно, не йдеться про продукти із категорії *харам*. Так само допускається здійснення обов'язкової молитви (*саят*) у будинках християн. Існує заборона на відвідування церков, окрім тих випадків, коли метою візиту буде заклик до ісламу. Натомість допускається відвідування мечеті (окрім мекканської) не-мусульманином — «наприклад, щоб послухати заклик до ісламу, або щоб випити води». Однозначно засуджується «заклик до єднання трьох релігій» та будь-який відступ від ісламського віровчення задля прихильності не-мусульман.⁵²¹

Особиста соціалізація: контекст суннітського традиціоналізму.

Французька дослідниця Ж.Чезарі наголошує, що в останні роки серед європейських мусульман поширилися процеси «сек'юритизації» (*securitisation*), тобто відмови від активної участі в соціально-політичному житті нової батьківщини з метою убезпечити себе від ісламофобських ін'єктив та негативних впливів на особисту релігійність⁵²². Як свідчать напрацювання сучасних апологетів, традиціоналізм пропонує альтернативну модель соціалізації, пов'язану із заохоченням молоді до глибшого вивчення ціннісних орієнтирів ісламу.

Серед численних прескриптів, покликаних зберегти мусульманську ідентичність, зустрічається чимало тверджень стосовно одягу. У багатьох західних дослідженнях однією із головних характеристик салафітів вважається *нікаб*, який закриває обличчя жінки, лишаючи лише невелику

⁵¹⁸ Ібн Таймійя. Іктіда' с-сірату ль-мустакім лі-махаліфа асхабу ль-джахім. - Ар-Рійяд, [Б.д.].

⁵¹⁹ Аз-Загабі аль-Хафіз Шамс ад-Дін. Ташаббуг аль-хасіс бі аглі ль-хаміс. - 'Амман : Дар 'Аммар, 1988.

⁵²⁰ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Рійад, 1999. - С. 935-937.

⁵²¹ Там само. - С. 957-971.

⁵²² Cesari J. Securitisation of Islam in Europe // Challenge. Liberty and Security. - 2009. - № 14. - Р. 1-4.

щілину для очей.⁵²³ Утім, існують підстави стверджувати, що релігійні авторитети сучасного традиціоналізму не мають однозначної позиції щодо обов'язковості носіння такої форми одягу⁵²⁴. Спираючись на утверджену першоджерелами ісламського віровчення (див.: Коран 24:31) практику *хіджабу*, деякі апологети наголошують на тому, що вбирання у *нікаб* є добровільною справою жінки. Саудівський вчений 'Ійяд аль-Карані навіть виголосив фатву, згідно з якою жінка, яка подорожує на Захід, може відкривати своє обличчя⁵²⁵. Як пояснив автору один єгипетський вчений-традиціоналіст, який спеціалізується на соціальних питаннях, найбільш виваженою позицією є наступна: «Помиляються модерністи, які говорять, що *нікаб* – не від ісламу... *Нікаб* не належить до обов'язкового одягу, але існує в ісламі. Тож якщо жінка хоче, то вбирається у *нікаб*, адже в цьому – ознака шляхетності й самоповаги». Утім, вже згадана саудівська комісія з фатв у одному з документів розглядає обличчя жінки як *'аурат* - частину тіла, яку необхідно закривати⁵²⁶.

Деякі автори схильні розглядати *савб*, білий одяг типу халату, в який традиційно вбираються жителі країн Перської Затоки, як вияв салафітського витлумачення ісламу, наголошуючи, що в Саудівській Аравії така форма одягу як один із виявів релігійності має примусовий характер та належить до ознак «ісламізму»⁵²⁷. У деяких *фатвах* традиціоналісти справді рекомендують віруючим вбиратися у свій традиційний одяг навіть у країнах Заходу, називаючи його «мусульманським», тобто приналежним до вияву релігійної ідентичності⁵²⁸. Але загальновідомим є той факт, що згадане вбрання було поширеним у пустельних регіонах Близького Сходу ще задовго до ісламу.

Як свідчать наші особисті спостереження, характерний для мешканців країн Близького Сходу одяг часто сприймається як національне вбрання, адже, наприклад, на чоловічих хустках (*гамра*) із Саудівської Аравії переважає рожевий колір, в Об'єднаних Арабських Еміратах – коричневий, у Палестині – білий з темними лініями, а в Іраку – білий із темними клітинками. Таким чином, специфічно «мусульманське» вбрання також має чимало різних форм навіть на теренах арабських країн, де формування культурно-мистецьких орієнтирів відбувалося за схожих обставин. Можна стверджувати, що зазвичай традиціоналісти акцентують увагу на класичних

⁵²³ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 12.

⁵²⁴ Там само. - С. 1152.

⁵²⁵ Шейх са'уді йакуль ан аль-мара' йумкіну-га рафа' н-нікаб 'ан ваджгу-га фі ль-гарб [Електронний ресурс] [Текст]. – Режим доступу: <http://www.al-shorfa.com/cocoon/meii/xhtml/ar/newsbriefs/meii/newsbriefs/2010/07/24/>.

⁵²⁶ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 235.

⁵²⁷ Okruhlik Gwenn. Making Conversation Permissible: Islamism and Reform in Saudi Arabia // Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach. - Bloomington-Indianapolis, 2004. - P. 255.

⁵²⁸ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 951-954.

мусульманських уявленнях про гідний зовнішній вигляд віруючого (закриття «наготи» — *'аурат* та ін.), не розглядаючи, наприклад, європейський стиль чоловічого одягу як *харам* чи *ісм*, «гріх». Аналогічно традиціоналісти сприймають і вияви національних культур загалом. Визнаючи мовні й територіальні права певних етносів, *салафійя* не заперечують тих культурних надбань, що не суперечать ісламу та не пов'язані з іншими віровченнями. Таким чином, сучасний традиціоналізм щоразу доводить свій наднаціональний характер, де арабська культура відіграє дуже вагоме, але не ексклюзивне значення, допускаючи можливість існування інших культур. Украй негативно сприймається і поширений на теренах Аравійського півострова трайбалізм (*'асабійя*), якому традиціоналісти намагаються протиставити ісламську доктрину етнічної рівності⁵²⁹.

Чимало *фатв* традиціоналістів стосується вільного часу віруючих та розваг. Намагаючись зберегти релігійність мусульман в усій повноті, апологети традиціоналізму виступають проти багатьох явищ ринкової культури, поширених як у західних, так і східних країнах. Саліх аль-Фавзан засуджує туристичні поїздки до тих держав, де поширено чимало негативних моральних явищ.⁵³⁰ Апологети застерігають від перегляду телепрограм, де демонструються речі, неприйнятні для мусульманина, а також відзначають, що втрата часу перед телевізором або в мережі Інтернет спонукає до гріха⁵³¹. Чимало рекомендацій, часто імперативного характеру, стосуються музичного мистецтва. Спів у поєднанні з багатьма музичними інструментами (окрім барабану) традиціоналісти відносять до вчинків *харам*, хоча самі по собі пісні, зміст яких не пропагує гріх, не забороняються⁵³². 'Абд аль-'Азіз ібн Баз у своїй *фатві* забороняє використання підсилювачів звуку навіть на весіллях, посилаючись на вимогу Сунни про спів «помірним» голосом⁵³³.

Численні заборони стосуються різних ігор, які прирівнюються до забороненої Кораном давньоарабської азартної гри *майсір*. Утім, заохочуються спортивні змагання, які не суперечать *шарі'а*, а також інтелектуальні ігри. Забороняється гра в карти, навіть якщо гравці не вдаються до грошових ставок, адже це «відвертає від згадки про Бога та обов'язкової молитви».⁵³⁴ Ібн 'Усаймін відносить до категорії *харам* гру в шахи, адже, по-перше, там застосовуються фігури скульптурного типу. По-друге, ця гра також відвертає від «згадки про Бога», а, по-третє, з'являється нездорове суперництво⁵³⁵.

⁵²⁹ Аль-Джарісі Халід. Аль-'Асабійя аль-кабілійя мін аль-манзур аль-іслямі. - Ар-Ріяд, 2008. - С. 231-243.

⁵³⁰ Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб. - Аль-Кагіра, 2003. - С. 118.

⁵³¹ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 1247, 1804.

⁵³² Там само. - С. 1237, 1258.

⁵³³ Там само. - С. 1240.

⁵³⁴ Там само. - С. 1251.

⁵³⁵ Там само. - С. 1253.

Зображення живих істот також викликає осуд традиціоналістів. Посилаючись на актуально існуючі в Сунні заборони, салафіти вважають, що допускається лише зображення «неоухотворених» речей – дерев чи рослин.⁵³⁶ Виключенням також є спеціальні знаки (наприклад, дорожні)⁵³⁷. Категорично забороняється одяг із зображеннями живих істот⁵³⁸.

Підбиваючи підсумки проведеного дослідження, зацентруємо таке:

- по-перше, *салафізм* не можна однозначно протиставляти уявному «суннітському мейнстріму», як вважають багато авторів. Традиціоналізм в ісламі – це динамічне явище, в межах якого не вироблено єдиного інституційного центру, через що *салафізм* набув рис, перш за все, методологічного та доктринального вчення, відкритого до нових змін та репрезентованого у працях багатьох сучасних апологетів ісламу. Сучасний салафізм, з його транснаціональним характером, формує широкий релігійний дискурс і складає вагомий ідеологічний фундамент для багатьох форм соціально-політичної активності мусульман;
- по-друге, ми розглянули групу практичних рекомендацій віруючим, виданих апологетами традиціоналізму протягом останніх двох десятиліть. Наше дослідження показує, що перетворення міграції мусульман до не-мусульманських країн із ситуативного явища на актуальну дійсність, змусило авторитетів салафізму звернутися до більш відкритої риторики, задля того, аби мусульмани, лишаючись вірними усім приписам ісламу, могли комфортно й безконфліктно існувати у секуляризованих суспільствах. Цитовані нами вказівки, якими б категоричними вони не здавалися дослідникам-європоцентристам, часто мають рекомендаційний, а не імперативний зміст, а тому в разі появи нових соціальних факторів здатні адаптуватись до змін. Апелюючи до утверджених зразків мусульманської релігійності, традиціоналізм наголошує на тому, що особисті переконання сповідника ісламу не повинні залежати від змінних економічних чи політичних факторів, і водночас прагне забезпечити максимум можливостей для різнобічного розвитку особистості (звісно, в межах тих релігійних ідеалів, які є для традиціоналістів непорушними).

⁵³⁶ Аль-Джару Ллаг 'Абд Аллаг. Аль-Джамі' аль-фарід лі-аса'іля уа ль-аджаба 'аля Кітаб ат-Таухід. - Ар-Ріяд, 1992. - С. 221.

⁵³⁷ Там само.

⁵³⁸ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 1221.