



Private higher education institution
“MOSCOW ISLAMIC INSTITUTE”

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education
“SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY”
CENTER FOR ISLAMIC STUDIES

Damir Mukhetdinov

THE THEOLOGY OF RENEWAL

ISLAMIC NEO-MODERNISM AND
THE PROBLEM OF TRADITION



“Revival and Renewal” series
(“Al-Islah wa-t-tajdid”)



Moscow
2023

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования
«МОСКОВСКИЙ ИСЛАМСКИЙ ИНСТИТУТ»

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ЦЕНТР ИСЛАМСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Дамир Мухетдинов

ТЕОЛОГИЯ ОБНОВЛЕНИЯ

ИСЛАМСКИЙ НЕОМОДЕРНИЗМ

И ПРОБЛЕМА ТРАДИЦИИ



«Возрождение и обновление»
(«Ал-ислах ва-т-тадждид»)



Москва
2023

УДК 297
ББК 86.38
М 92

Книга подготовлена и издана при финансовом участии
Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования

Мухетдинов, Дамир

М 92 Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции /
Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — М.:
ИД «Медина», 2023. — 736 с. (Серия: «Возрождение и обновление»)
ISBN 978-5-9756-0311-1

Рецензенты:

М. Б. Пиотровский, д-р ист. наук, проф.,
академик РАН (СПбГУ);
Н. Н. Дьяков, д-р ист. наук, проф. (СПбГУ);
Е. А. Резван, д-р ист. наук, проф. (МАН РАН);
Л. Р. Сюкияйнен, д-р юр. наук, проф.
(НИУ ВШЭ);
М. Роз, д-р юр. наук, проф. (FAU Erlangen-
Nuremberg).

Научные консультанты:

В. В. Наумкин, д-р ист. наук, проф.,
академик РАН (ИВ РАН);
Т. К. Ибрагим, д-р филос. наук, проф. (ИВ РАН).

Научный и ответственный редактор:

С. Ю. Бородай, науч. сотр. Института
философии РАН.

Главный редактор серии «Возрождение и обновление» («Ал-ислах ва-т-гаджид»)

д-р теологии, канд. полит. наук, проф. СПбГУ
Д. В. Мухетдинов

Редакционный совет серии:

Гайнутдин Р. И., Дьяков Н. Н., Кириллина С. А.,
Кныш А. Д., Кузнецов В. А., Мухетдинов Д. В.,
Наумкин В. В., Пиотровский М. Б., Попова И. Ф.,
Резван Е. А., Смирнов А. В., Сюкияйнен Л. Р.,
Тауфик И. К., Фролов Д. В., Хайретдинов Д. З.

Редакционная коллегия серии:

Абубакаров С. М., Алексеев И. Л., Бородай С. Ю. —
отв. ред. серии, Вовченко В. И., Ефремова Н. В.,
Золотухин В. В., Измайлов Р. Р., Ислямов Р. В.,
Нуриманов И. А., Степанянц М. Т.,
Хабутдинов А. Ю.

Таинство обновления пронизывает исламское мировидение и исламскую духовную традицию. Оно своеобразно проявляется в теологии, космологии, мистицизме, ритуале и социально-политической теории. В данной книге представлена масштабная попытка теологической и философской концептуализации этого таинства. Цель работы — развитие специфической теологии обновления и интегральной модели исламской традиции. На примере средневековых и современных мыслителей исследуется концепция религиозного обновления (*таджид*), при этом особое внимание уделяется неомодернизму — реформаторскому течению второй половины XX — нач. XXI в. Подробно рассмотрено творчество четырех его представителей — Ф. Рахмана, М. Аркуна, М. Шахрура и Н. Абу Зайда. Отталкиваясь от неомодернистских идей и достижений отечественной религиозно-философской школы, автор разрабатывает собственную реформистскую программу. В противовес крайней архаизации (поверхностной шариатизации), предполагающей выстраивание социально-политической сферы в соответствии с утвержденными в средневековый период принципами, и крайней модернизации, предполагающей адаптацию ислама под современность, прокладывается третий путь: *освоение* современности исламом в различных локальных цивилизационных контекстах и в рамках формирующейся системы множественных форм модерна. Такой подход требует более широкого понимания религии, чем в средневековой мысли, что становится возможно благодаря деконструкции легалистской парадигмы и переходу к этико-мистической парадигме (теологии обновления). Будучи глубинной основой ислама, эта парадигма позволяет увидеть традицию в ее целостности и историческом многообразии и осмыслить ее различные формы как способы воплощения универсального послания в локальных временных контекстах. Намеченная перспектива является условием оживления традиции и придания ей мощного импульса, способного вернуть исламу всемирно-историческую цивилизационную миссию.

ISBN 978-5-9756-0311-1



9

© Д. В. Мухетдинов, 2023

© ООО «Издательский дом “Медина”», 2023



إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ

«Я желаю только исправить то, что могу»

(Слово Божье, Коран, 11: 88)

إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ
كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

«Поистине, Аллах будет посылать
для этой общины в конце каждого столетия того,
кто будет обновлять для них их религию!»

(Изречение пророка Мухаммада,
Абу Дауд, № 4291)



*Посвящается светлой памяти
муллы Хусаина Фаизханова,
رحمة الله عليه
мусульманского реформатора,
теолога-востоковеда
и первого татарского просветителя*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

История преподает нам уроки, опыт, она совершенствует наш ум. Поэтому многие великие ученые писали исторические сочинения. Каждому народу особенно полезно знать историю своих предков. Поскольку, если человек знает традиции и достижения древних, то он воодушевляется, он думает: «Смотри-ка, если мы потомки таких замечательных личностей, то и мы должны совершать благие поступки, нельзя забывать их имена, позорить их». Вследствие чего в человеке появляется уважение к предкам и благонравие.

Мулла Хусаин Фаизханов. «Рисаля»

Дорогие читатели! Мир вам!

Рад представить вашему вниманию книгу *«Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции»* — плод моего тридцатилетнего осмысления исламской традиции, в которой я чувствую дух непрестанного возрождения и обновления, вижу разрешение мнимого противоречия между религиозностью и знанием, прошедшим и грядущим, общностью и индивидуальностью. В высшей степени символично, что эта работа выходит в свет в год двухсотлетия одного из главных интеллектуальных героев моей жизни, выдающегося российского просветителя татарского народа и предвестника мусульманского обновленческого движения России — Хусаина Фаизханова (1823–1866).

Неугасающий интерес к обновлению исламской мысли зажег во мне великий мусульманский реформатор Абу Хамид ал-Газали (1058–1111). Его фундаментальный труд «'Ихйā' 'улūм ад-дīн» («Воскрешение наук о вере», пер. В. В. Наумкина) стал для меня первой исламской работой на русском

языке, к которой я обратился в поисках религиозного знания (это произошло в 1993 г.). Наряду с ал-Газали, значительное влияние на меня также оказала одна из главных работ муфтия Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936) — его комментарий к хадисам Пророка «Джавāми‘ ал-калим шархе» («Толкование избранных изречений [Пророка]», на тат. яз.). Этот комментарий к хадисам через призму обновленческой мысли пробудил во мне интерес к историко-критическому подходу. Другим образцовым примером плодотворного сочетания нравственной добродетели и открытости разума на протяжении всей жизни для меня остается великий имам Абу Ханифа (699–767) — основатель старейшей и крупнейшей классической школы исламского права и вероучения. Восходящий к нему концептуальный труд «Ал-Фиқх ал-’Акбар» («Величайшее знание») составил основу моего личного кредо в вероучении. Еще один важный для меня наставник — великий суфийский поэт мавлана Джалал ад-Дин Руми (1207–1273), чей труд «Маснави» («Поэма о скрытом смысле») стал для меня настольной книгой. Он привил мне понимание того, что без сердечной открытости невозможно подлинное самосовершенствование в области духа. Вот уже тридцать лет свободная и вместе с тем укорененная в традиции мысль перечисленных выше исламских ученых вдохновляет меня на изучение идеи религиозной реформы.

Стоит отметить, что именно *дух обновленческой мысли* определил судьбу другого моего интеллектуального героя — Хусаина Фаизханова, которому было суждено оказаться у истоков просвещения российских мусульман. Он ответил на требование времени единством сердца и разума. Фаизханов посвятил себя просвещению без остатка и как верный сын своего народа, чуткий к его обусловленным эпохой заботам и потребностям, и как строгий ученый, не признававший национальные границы непреодолимым препятствием на пути достижения знания.

Исследование воздействия идеи религиозного обновления в среде российского мусульманства — воздействия, которое оказалось представлено прежде всего феноменом джадидизма, — заставило меня обратить самое пристальное внимание на *общемировой контекст*. Стало ясно, что нельзя дать теоретически адекватное описание джадидизма без учета его типологической и конкретно-исторической связи с аналогичными обновленческими движениями в других регионах исламского мира. В итоге предметом моего критического анализа стало творчество *исламских модернистов*, таких как Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897), Мухаммад ‘Абдо (1849–1905), Мухаммад Икбал (1877–1938) и др. Знакомство с их проектами оказалось плодотворным не столько благодаря конкретным рецептам религиозного обновления и цивилизационного возрождения, предложенным данными мыслителями, сколько благодаря присущему им *образу мысли*, смело сочетающему опору на традицию с актуальными научными и философскими

концепциями. Этот образ мысли убедительно демонстрирует *внутреннюю универсальность* исламского мировидения, его независимость от партикулярных, исторически случайных и изменчивых форм обучения и отношения к знанию. Модернистам удалось показать, что исламская традиция не может быть сведена к средневековой эпистеме и выстроенному вокруг нее философско-теологическому и правовому дискурсу.

Подчеркну, что данный тезис вовсе не означает и обратной тенденции — сущностной привязки ислама к идеям эпохи модерна, будто бы переоткрывшей его позабытую в схоластических прениях истину. Исламские модернисты значимы (по-настоящему, т. е. *всемирно-исторической* значимостью) не просто как выразители по-своему ограниченного исторического периода, который вполне уязвим для критики с позиции дня сегодняшнего и грядущего, а как мыслители, выявившие принципиальную *способность* исламской традиции к освоению наследия самых разных исторических периодов и культурных кругов. Разумеется, это *освоение* не может не быть творческим, а следовательно — критическим, даже если конкретные деятели не всегда оказывались на высоте данного требования.

Именно такой плодотворный взгляд на исламский модернизм характерен для исследуемого в монографии *исламского неомодернизма*. Здесь же стоит отметить, что его предвосхищение можно обнаружить уже у Фаизханова — первого российского мусульманского теолога-востоковеда. Фактически интерес к его фигуре в академическом сообществе и, что не менее важно, в среде мыслящей мусульманской общественности актуализировался в 1980-е гг., после публикации монографии российского историка и археографа, доктора исторических наук, академика Миркасима Абдулахатовича Усманова (1934–2010) «Заветная мечта Хусайна Фаизханова: повесть о жизни и деятельности» (1980)¹. Эта работа подтолкнула меня к глубокому изучению наследия представителей российской богословской школы — Шигабутдина Марджани (1818–1889), Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936), Мусы Бигиева (1875–1949) и других; она показала необходимость осмысления жизненного пути и теоретического вклада выдающихся исторических личностей в их неразрывной взаимосвязи.

Существует отчасти обоснованное трагическими событиями, но все-таки неверное представление о том, что отечественная традиция исламского обновления полностью прервалась вместе с победой советского проекта. Ошибочность этой позиции становится понятной, если вспомнить о девятом председателе Центрального духовного управления мусульман, муфтии

¹ В год двухсотлетия ученого его блестящая интеллектуальная биография была переиздана в ИД «Медина». См.: Усманов М. А. Заветная мечта Хусайна Фаизханова: повесть о жизни и деятельности. М.: Медина, 2023.

Абдурахмане Расулеве (1889–1950) — сыне выдающегося теолога, суфийского шейха Зайнуллы Расулева (1833–1917). В этом же контексте заслуживает упоминания династия муфтиев Бабахановых, представители трех поколений которой возглавляли Среднеазиатское духовное управление мусульман: Эшон Бабахан (1858–1957), его сын — Зияуддинхан Бабаханов (1908–1982) и его внук — Шамсиддинхан Бабаханов (1937–2003). Два последних теолога учились в известном всему исламскому миру университете ал-Азхар. Благодаря их участию в организации исламского образования в СССР отечественные мусульмане в целом оставались привержены обновленческому подходу к собственной традиции.

Данная книга — мой посильный вклад в осмысление упомянутого подхода, а значит, и в его возможное улучшение — углубление и очищение от неприемлемых решений. Я надеюсь убедить читателя, что представленные в работе идеи продолжают в новых исторических обстоятельствах дело Х. Фаизханова — согласование религиозной веры и свободы мысли не путем случайных компромиссов, а демонстрацией того, что *между ними нет и не может быть каких-либо сущностных противоречий*. Разумеется, вся ответственность за успех и недостатки этого предприятия лежит на мне.

Духовное и интеллектуальное ядро этой книги отражает те идеи и жизненные принципы, которые были вложены в меня моими духовными наставниками. В первую очередь хочу поблагодарить свою главную наставницу — маму Нуржиган Мухетдинову (1941–2020), которая своей жизнью — и прежде всего своей любовью — всегда демонстрировала мне пример несгибаемой воли, критического анализа и рационального мышления. Другие члены моей большой семьи также вдохновляли меня и оказывали поддержку — без их любви, заботы и терпения эта книга не была бы написана. Выражаю глубокую признательность моим духовным наставникам — шейху Умару Идрисову (1954–2020), муфтию шейху Равилу Гайнутдину (род. 1959) — за их деятельную и всестороннюю поддержку на всех этапах моего духовного и академического пути. Благодарю своих первых учителей в исламе — Ахмета Хусяинова (1923–2005), его жену Наиму-абыстай (1922–2015) и дочь Наилю-ханум (род. 1951), а также моих близких друзей и единомышленников — кандидата исторических наук Д. З. Хайретдинова (род. 1972) и доктора исторических наук, профессора А. Ю. Хабутдинова (род. 1972).

Данная книга является расширенным вариантом первой в России докторской диссертации по исламской теологии *«Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века: идеи и перспективы»* (защита в СПбГУ 14 октября 2020 г.). В связи с этим хотелось бы упомянуть о том плодотворном интеллектуальном воздействии, которое оказали мои университетские преподаватели и коллеги, имевшие отношение к защите диссертации. Особая благодарность моим академическим учителям — доктору философских

наук, профессору Т. К. Ибрагимову, и академику РАН, научному консультанту моей докторской диссертации, доктору исторических наук, профессору В. В. Наумкину; постоянные дискуссии с мэтрами востоковедения и исламоведения существенно расширили мои горизонты в понимании ислама. Также благодарю членов Ученого совета СПбГУ и внешних оппонентов, которые подготовили обстоятельные рецензии и участвовали в обсуждении: директора Государственного Эрмитажа, декана Восточного факультета СПбГУ, академика РАН, доктора исторических наук, профессора М. Б. Пиотровского (председатель диссовета); доктора исторических наук, профессора Н. Н. Дьякова; доктора исторических наук, профессора Е. А. Резвана; доктора юридических наук, профессора Л. Р. Сюкияйнена; доктора юридических наук М. Роэ. Отдельная благодарность ректору СПбГУ, члену-корреспонденту РАН, доктору юридических наук, профессору Н. М. Кропачеву за то, что настоял и всячески поддержал проведение защиты докторской диссертации по теологии в стенах университета, где преподавал Хусаин Фаизханов — первый отечественный лектор из среды татар-мусульман.

Число людей, содействовавших подготовке этой книги и так или иначе повлиявших на мое понимание исламской мысли, столь велико, что упомянуть их всех поименно не представляется возможным (к тому же всегда имеется опасность кого-либо забыть). Все они знают о своем вкладе, поэтому ниже я ограничусь лишь общими упоминаниями. Хотелось бы поблагодарить членов Исследовательской группы при Московском исламском институте, в обсуждениях с которыми разрабатывались идеи и уточнялись формулировки — они внесли в эту книгу значительный полемический элемент. Регулярное интеллектуальное и творческое взаимодействие с сотрудниками Духовного управления мусульман Российской Федерации, преподавателями Московского исламского института, Санкт-Петербургского государственного университета, Московского государственного университета и Казанского федерального университета существенно обогатило мое понимание ислама. Благодарю ученых-востоковедов из Института востоковедения РАН и Института философии РАН, а также сотрудников других востоковедческих кафедр и отделений, многочисленных соорганизаторов и участников конференций, на которых проходила апробация основных идей, изложенных в книге, моих студентов и единомышленников, которые несут в мир эти идеи, — все эти люди путем интеллектуального взаимодействия оказали влияние на мое понимание исламской традиции, сделав его более плюралистичным.

Хотелось бы поблагодарить издательский дом «Медина» (генеральный директор — И. А. Нуриманов), редакторов, верстальщиков, корректоров, которые на протяжении нескольких лет готовили к изданию данную работу. Также хочу поблагодарить членов редакционного совета и редакционной коллегии серии «Ал-ислах ва-т-таджид», в рамках которой выходит данная книга.

Особая признательность ответственному редактору серии и этой монографии, научному сотруднику Института философии РАН С. Ю. Бородаю.

За последние 30 лет я побывал во многих странах исламского мира и западных странах, выступал с лекциями о российском мусульманстве в десятках университетов. Этот опыт взаимодействия с зарубежными коллегами также существенно обогатил меня, убедив в том, что важно не замыкаться в теоретических рамках и стремиться к пониманию того, как исламская мысль *воплощается* на практике. Я убежден, что сегодня интегральная исламская традиция вновь громко заявляет о себе как о феномене всемирно-исторического значения, поэтому необходимо всячески выявлять ее внутреннее многообразие, духовный и интеллектуальный потенциал. Приглашаю читателей прикоснуться к ее богатым возможностям на страницах этой книги.

***Истинная хвала принадлежит только Аллаху,
Обновителю мира, милость Которого объемлет всякую вещь.***

*Этот труд завершен в день Арафата,
9 зу-л-хиджжа 1444 г. хиджры / 27 июня 2023 г. н. э.
С добрыми молитвами и наилучшими пожеланиями,*

Дамир Мухетдин

ПРИНЦИПЫ ПЕРЕДАЧИ ИНОЯЗЫЧНЫХ СЛОВ

В некоторых научных изданиях при передаче иноязычных имен и понятий во всех случаях используется полная транслитерация. Мы посчитали это излишним, поскольку в подавляющем большинстве примеров такая транслитерация не имеет смысловозначительной функции и лишь нагромождает текст ненужными знаками. В данной книге мы передаем арабские слова одним из трех способов:

1) Полная транслитерация по системе Крачковского-Ромаскевича: например, *'акл, 'ймāн, 'ақйда, тақлйд*. Эта транслитерация используется для слов арабского языка и названий арабских работ. В основном тексте такие слова выделяются курсивом и не склоняются. Однако в редких случаях — когда необходимо подчеркнуть, что речь идет о слове *арабского* языка, но при этом также нужно его просклонять — возможно склонение по падежам (тогда окончание не выделяется курсивом: ср. *тақлйдом*).

2) Упрощенная транскрипция: например, *'акл, 'акида, 'Али, 'А'иша*. В рамках этой системы не отображаются диакритика, начальная хамза и двойное *й*. Она используется преимущественно для передачи арабских личных имен и названий. Такие слова не выделяются курсивом и склоняются.

3) Передача на русском языке: например, *акыда, иман, таклид, ислам, фальсафа*. Этот способ передачи используется для полноценных арабизмов, т. е. для слов *русского* языка, имеющих арабское происхождение. Как нормальные слова русского языка, эти слова записываются без дополнительных знаков и диакритики, а также склоняются. Обычно они не выделяются курсивом. Нужно учитывать, что, как и в случае с заимствованиями из других языков, отсутствие полного единообразия при передаче (ср. *акыда*, но *кийас*; *фальсафа*, но *ислам*, и т. д.) не является чем-то ненормальным, но вполне вписывается в логику того, как подобные заимствования происходят и закрепляются в языке. В каждом случае мы предпочитали более популярный в русскоязычной среде вариант.

Приведем также некоторые другие принципы:

- Персидские, татарские, индонезийские, английские и другие имена арабского происхождения даются в принятой транскрипции с указанных языков, с учетом фонологических изменений, характерных для данных языков, и без арабизации (напр., *Фазлур Рахман*, но не *Фадл ар-Рахман*; *Мукти Али*, но не *'Али*).
- Некоторые современные арабские имена даются в уже устоявшемся на русском языке виде, без дополнительных знаков. При этом соблюсти единообразие не удастся по той же причине, что указана выше в п. 3.
- Если в английских именах арабского происхождения айн и хамза используются непоследовательно и *сами авторы* записывают себя именно так, то мы воспроизводим их способ записи.
- Айаты Корана (К.) даются по русскому переводу тафсира Абдуллы Йусуфа Али: *Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями*. М.: Медина, 2015.
- Хадисы даются в авторском переводе.

ВВЕДЕНИЕ

Обновление как сущность ислама

Современная цивилизация характеризуется давлением структур, утверждающих однородность. От всех, кто подпадает под ее влияние, требуется выработка примерно одинаковых компетенций, образа мысли и действия, единой интерпретации своего жизненного мира. Безусловно, некоторая минимальная общность *необходима* для решения проблем — глобальных проблем, раз уж мы живем в глобализированном мире. Тем не менее эффект насаждения однородности зачастую простирается за *необходимые* границы и призывает нас к отказу от наследия, идентичности, исторической субъективности¹. Все это несколько идеологично именуют «эмансипацией». На деле такая «эмансипация» оборачивается растерянностью, снижением многообразия позиций и, следовательно, деградацией публичной дискуссии. Речь, разумеется, идет о дискуссии рефлексивной, которая способна установить правильный баланс между глобализацией и локализацией. Противодействие нивелирующей универсализации в таких условиях приобретает *универсальную значимость*. Духовные традиции — это не декоративный реликт; по крайней мере, они могут им не быть и быть им не должны. От успеха проекта *единства в многообразии и согласия разных* зависит судьба всемирно-исторического цивилизационного процесса².

В Благородном Коране сказано: «Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

¹ См. об этом подробнее в блестящей статье немецкого философа Германа Люббе: Люббе Г. Право оставаться иным. К философии регионализма // Политическая философия в Германии. М., 2005. С. 53–62.

² Не будет ошибкой сказать, что *единство в многообразии* — постоянный мотив исторической исламской традиции.

Многообразие — наша судьба и наше богатство. Неискоренимая плюральность — факт современной цивилизации, которую та парадоксальным образом пытается искоренить. Там, где действует универсализирующая тенденция, действует и универсализация *особенного*, его легитимация и оправдание. Мы подразумеваем не какую-то историческую автоматiku, а естественную и закономерную человеческую реакцию, противодействующую отрыву от корней, *искоренению*.

Тем не менее борьба за сохранение особенного, уникального и неповторимого связана с определенной угрозой — угрозой самозамкнутости и ограниченности наследников конкретной духовной традиции. Другой опасностью этой борьбы является абсолютизация *идентичности как идентичности*, сакрализация культурного атрибута. Исламская традиция содержит предостережение от не критичного принятия на себя веры отцов: «Когда им говорят: “Придите к тому, что ниспослал Аллах, и к Посланнику”, — они отвечают: “Нам достаточно того, на чем мы следовали нашим отцам”. Неужели они поступят так, даже если их отцы были далеки от знания и не следовали прямым путем?» (К. 5: 104). Другими словами, ислам призывает к знанию и пониманию. Даже если некоторые предрассудки¹ и «безмолвные авторитеты» традиции руководят нашими поступками, то не менее важной основой деятельности является ее *автономия* — возможность дистанцироваться от унаследованного, критически оценить его, преобразить, т. е. поступить *свободно*. Эту идею можно выразить словами отечественного философа В. В. Вейдле: «В том-то и беда, что наследство, даже и неспрятанное, мертвеет, когда у новых поколений отнимают право выбирать в нем то, что им нужно, и это выбранное оценивать по-новому»².

Без свободного (а значит, творческого) отношения к традиции современный ислам никогда не вернет себе настоящую всемирно-историческую силу, не станет способным универсализировать то, что следует универсализировать, и охранять особенное, которое заслуживает спасения, в согласии со своими духовно-этическими ориентирами.

Мы понимаем, что характер встречи *двоих* — исламской цивилизации и западного модерна (проникшего в мир ислама преимущественно через колониальный захват) — был предопределен длинной цепью предшествующих поколений с обеих сторон. И все неудачи, поражения, трагедии этой встречи

¹ В «реабилитированном» философской герменевтикой смысле, т. е. как необходимый элемент понимания, составляющий его основу. Предрассудки не обязательно являются чем-то плохим или ложным — это просто дорефлексивный, докритический и, собственно, пред-рассудочный момент интерпретации действительности, в которую оказывается исторически включен человек.

² Вейдле В. В. Безымянная страна. Париж, 1968. С. 42.

так или иначе связаны с выбором наших предков. Разумеется, весь сохранившийся потенциал исторической исламской традиции — также их заслуга. Этот потенциал дает шанс на претворение исламской традиции в *традицию свободы*, допускающую свободное, т. е. избирательное отношение к ее прошлому. Эта избирательность, однако, будет действительна лишь в том случае, если укоренится в самой традиции.

Предлагаемая вашему вниманию книга призвана показать, что сегодняшняя исламская традиция предоставляет такую возможность. В широком смысле она посвящена имманентной исламу идее обновления — ее теологическим и историческим аспектам. Если же брать более конкретно, то в центре нашей работы находится современная версия исламского обновления, или *неомодернизм*, — течение, возникшее в середине XX в. и породившее с тех пор плеяду выдающихся мыслителей, которые видели свою цель в том, чтобы сохранить жизнеспособность исламской традиции с учетом тех условий и вызовов, которые перед ней ставит западный модерн.

Идея *обновления* (*тадждид*) — одна из *традиционных* идей ислама. Живая традиция — это всегда традиция непрерывного *обновления*. Обновление не означает бездумного «прогрессистского» отказа от старого — скорее, это выявление *непреходящей актуальности* некоторых элементов исторического предания, выявление неустаревающего через его конкретизацию в современном контексте. Посредством обновления традиция не столько приспосабливается к современности, сколько осваивает ее (именно поэтому оценка исламского неомодернизма как формы оппортунизма представляется неуместной). Как следствие, современность становится многоликой, пластичной, фундированной в историческом опыте разнообразных культур. Всемирно-историческое становление не тождественно становлению одной культуры — *западной*, однако на данный момент последняя остается основной движущей силой этого процесса. Исламская традиция, не определяемая в своем существенном содержании противопоставлением Запада и Востока, способна внести большой вклад в такое становление. Строго говоря, она вносила этот вклад вплоть до завершения «золотого века ислама» (XIII–XIV вв. н. э.).

Сегодня ислам «возвращается в историю». Обновление, даже если оно не провозглашается открыто, реализует себя в трансформации устоявшихся культурных привычек, социальных связей и доминирующей идейной «оптики». Исламский взгляд на мир, оставаясь исламским, постепенно (но последовательно) меняется в таких странах, как ОАЭ, Саудовская Аравия, Индонезия, и во многих других. Впрочем, обновлению противостоит не менее сильный (стихийный) тренд на консервацию застывших культурных форм. Для разумного преодоления этого сопротивления, принимающего во внимание относительную истину консерватизма (сохранения особенного), требуется

критический проект, учитывающий все то новое, что принесла с собой встреча традиционной исламской культуры с модерном. Эта встреча обнажила достоинства и патологии исторической традиции¹. Она же указала на то, что традиция не исчерпывается фактически *ставшими* и закрепленными связями. Традиция — это динамичный феномен, это *становление*, ее нельзя исчерпать никаким настоящим временем, если ее наследники способны достойно продолжить ее. Тем более это касается исламской традиции — той, в основании которой лежит универсальный призыв ко всему человечеству. Сама природа этой традиции, в центре которой находится *коранический факт*, событие Откровения, делает «исчерпывающую традицию»² ислама неисчерпаемой. Это особенно заметно сегодня — когда *врата иджихада* распахнуты как никогда широко.

Как уже было сказано, обновление является традиционной для ислама религиозной идеей. Стоит, однако, отметить следующее: обновление, происходящее в теологии³, выходит за рамки вопросов вероучения — оно касается всех практических ориентиров мусульманина в мире, его горизонта понимания, системы ценностей, основополагающего настроения, осознания своего призвания на земле, проще говоря, его *нрава* как такового. Воздействуя на практический разум верующего, обновление влияет на цивилизационный контекст, институциональную организацию общества, политику и т. д. В конечном итоге, оно неразрывно связано с экзистенциальной потребностью верующих в *смысле*. Очевидно, что регулятивные идеи и установки мышления почти двухмиллиардной религиозной общины — это то, что имеет отношение к судьбе всего человечества.

Встреча с модерном стала для мусульман не только культурным шоком, но и вызовом. Этот вызов проблематизировал стабильную идентичность, заставлял возвращаться к вопросу о том, кем мы в действительности являемся, к вопросу о том, что значит быть мусульманином. Ответы на этот вопрос неизбежно предполагали разделение идеального и ситуационного, необходимого и случайного, ядра и периферии в религиозной идентичности и религии в целом. Словом, они предполагали новую *субъективацию*, пересборку

¹ Речь, безусловно, идет об изменчивом и исторически обусловленном понимании ислама, а не об исламе как религии, как раскрытом в Откровении универсальном руководстве.

² Введенное алжирским мыслителем-неомодернистом Мухаммадом Аркуном понятие, обозначающее тотальность традиции и подразумевающее ее несводимость к исторически реализованному состоянию. Традиция включает не только актуально помысленное, но и немислимое и непомысленное в ее границах. Работа с этими границами — неустранимый элемент обновления.

³ Обновление представлений о связи Бога и мира, взятого в исторической перспективе, о допустимой мере человеческой активности, о творческом потенциале творения, обусловленном его связью с Творцом.

исторической субъективности мусульман. Таким образом, встреча с модерном (и, безусловно, с его «темной стороной» — колониальностью) мотивировала мусульман к дальнейшему обновлению своего понимания ислама и цивилизационного порядка.

Объясняя научно-техническую и в известном смысле культурную победу западных обществ, исламские мыслители, которых впоследствии стало принято называть «модернистами», обращались к истории исламской цивилизации и пытались диагностировать ее основную болезнь. В свете настоящего времени многие их трактовки кажутся наивными, упрощенными, а порой — продиктованными относительно некритическим восприятием западных идей и объяснительных схем. И все же потрясение, испытанное мусульманами, оказалось животворящим для исламской интеллектуальной культуры. Были предложены обновленные подходы к образованию, науке, методам познания в целом. Произошла переоценка ценностей. Исламская традиция продемонстрировала способность к самопревосхождению — умение оставаться собой при включении в собственный духовно-исторический мир содержания, имеющего *иное* происхождение.

В процессе такого самопревосходящего движения исламское историческое начало обретает новую определенность. Обновление нрава мусульман, их жизненного контекста, очищение их ума от *ложных* предрассудков, вскрываемых во встрече с *другим*, черпает энергию в глубине их религиозной веры. Собственно, по этой причине в исламской традиции принято говорить в первую очередь об *обновлении веры и религии (дйн)* как основании для сопротивления социально-историческому упадку и для цивилизационного возрождения. Об обновлении такого рода сказано в известном пророческом хадисе: «От Абу Хурайры (да будет доволен им Аллах) сообщается, что посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: “Поистине, Аллах будет посылать для этой общины в конце каждого столетия того, кто будет обновлять для них их религию!”» (Абу Дауд, № 4291). Подробнее об историческом контексте формирования идеи обновления мы поговорим в первой главе — здесь же важно отметить, что оно свершается по воле Творца и связано с фактором времени. Когда иссякает прежний обновленческий импульс, когда историческая действительность трансформируется настолько, что бросает человечеству новые вызовы, возникает нужда в обновителе (как мы потом покажем, эту «фигуру» не обязательно нужно интерпретировать в единственном числе).

Бог дозволил людям обновление, дабы они могли и дальше «поощрять благое и пресекать запретное», т. е. продолжать видеть в исламском послании *руководство*, каким оно себя и описывает. Всякое руководство, сохраняющее свою актуальность на протяжении веков, должно обладать потенцицей к конкретизации в новых исторических обстоятельствах. Подчеркнем, что

обновление сущностно отличается от введения в религию концептуально нового, от порочных новшеств в поклонении (*бид'а*). Обновление является *уникальным возвращением*, но не буквальным возвращением в прошлое, которое, как подсказывает само слово, уже *прошло*, а обращением к *сути* идеальных образцов религии. Безусловно, оно подразумевает отделение некоторой общей нормы, ценности, цели от исторически случайных частных формулировок и воплощение этого смысла в новых формулировках, отвечающих современному контексту существования человека.

Другими словами, идея обновления не противоречит идее совершенства религии, которую не может не разделять любой искренний верующий, ибо в Благородном Коране сказано: «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам» (К. 5: 3). «Завершенность» ислама означает, что в нем свернут¹ потенциал для актуализации в любой исторический период, что его идеи, ценности, духовно-этические ориентиры имеют непреходящее значение. Однако она не равна предписанию исламскому разуму пребывать в статичности и «мертвом покое», механически прилагая те или иные схемы действия к миру, в котором они утверждают уже иной смысл. Проще говоря, «завершенность» ислама не избавляет человека от бремени (или, лучше сказать, долга) *понимания*. Понимание при этом не может не быть творческим. Необходимым моментом творчества, в свою очередь, является деконструкция — не простое разрушение ради разрушения, а, скорее, разбор завалов, освобождающий простор для творческого акта и добывающий для него соответствующие материалы.

Именно деконструкцией, пусть они и не использовали данный термин, с той или иной мерой успешности занимались исламские модернисты, о которых подробнее будет сказано ниже. Сейчас лишь отметим следующее: они прежде всего хотели разобрать ту «догматическую ограду», которая навязывала человеку фатализм и сковывала его практический и теоретический разум. Для противостояния нивелирующему воздействию европейского модерна требовалось усвоить его уроки и предложить альтернативную версию современной жизни, которая была бы столь же деятельной, как жизнь человека европейского модерна, но была бы лишена ее недостатков за счет своего исламского характера. Было необходимо отделить свободомыслие, в том числе в теологических вопросах, от вольнодумства, обновление от новшества, деятельную жизнь от дезориентированной суетливости. Было

¹ К подобной свернутости относится и диапазон свободных, открытых, не predeterminedных ответов на уже упомянутую встречу с иным по происхождению содержанием. Каждая духовная традиция по-своему транслирует такого рода открытость — ее достижениями в этом деле и определяется ее жизнеспособность.

необходимо углубить само понимание Бога — углубить таким образом, чтобы сохранить Его трансцендентный характер, но при этом раскрыть в Нем источник творческой энергии обновления, возможного в истории, — именно на это претендуют версии модернистской и неомодернистской теологии (у нее есть предшественники в лице ал-Газали, Ибн ‘Араби, Ибн Таймийи и др.).

Тадждид исламских модернистов с необходимостью охватывал все тематические уровни, связанные с религией: от учения о Боге, мире, знании, человеке до проблем религиозного образования в его связи с образованием светским, вопросов политики и оценки национальных культур (в контексте исламского универсализма). Иначе говоря, тадждид простирался от самой абстрактной (хотя это и не вполне подходящее слово) до самой прикладной сферы, не существующей в отрыве от первой. И в этом не было *ничего нового*: великие муджаддиды (обновители религии) прошлого в своих размышлениях также затрагивали весь цивилизационный контекст, которому принадлежали мусульмане.

Итак, модерн поставил перед мусульманами проблему рефлексивного самообоснования. Столкновение с успешной *неисламской* цивилизацией, обладавшей, как было очевидно для всякого честного и непредвзятого наблюдателя, развитой интеллектуальной культурой (наука и философия) и высоким уровнем технического прогресса, не могло не пробудить в мусульманской элите целый ряд закономерных вопросов. В западной цивилизации, как бы старательно ни убеждали нас в обратном представители модной деколониальной теории¹, было чем восхищаться, у нее было чему поучиться и было что подвергнуть самой решительной критике. Исламские модернисты видели в западном модерне не просто проклятие, но и испытание исторической исламской традиции, которое та должна с честью пройти. В прохождении этого испытания открывался шанс на более плотное включение ислама во всемирно-историческое становление и определение облика глобальной истории, шанс на участие в глобальной истории на правах полноценного актора — субъекта,

¹ Можно рассудить чисто логически: если у модерна есть «темная» сторона (колониальность, присваивающая и ассимилирующая *инаковость*), то имеется и «светлая» — та самая *критическая онтология нас самих*, о которой говорит М. Фуко, комментируя эссе И. Канта о Просвещении, и которую развивают многочисленные исламские мыслители (М. Аркун, М. ал-Джабири, Х. Ханафи и др.) в своих критических проектах. Именно в утверждении соответствующего этой онтологии образа мысли и действия и заключается подлинный просветительский этос. См.: *Бородай С. Ю., Вовченко В. И.* К проблеме критической концептуализации наследия // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 6. М., 2022. С. 15–34. *Фуко М.* Что такое Просвещение? // *Вестник Московского университета*. Сер. 9. Филология. 2. М., 1999. С. 132–149. Исламским критическим теориям посвящен том: *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 6. М., 2022.

а не объекта (не продукта объективации со стороны ориенталистской идеологии и оправдываемой ею колониальной практики).

Обновление, будучи неотъемлемым элементом ислама, стало той самой идеей, которая предоставила исламским мыслителям основание для разработки проектов, альтернативных европейскому модерну; при этом указанные проекты не предполагали грубый отказ от модерна, пренебрежение его позитивным содержанием и его редукцию к схеме, удобной для критики. Многосторонняя деятельность исламских мыслителей, отвечающих на вызовы модерна, входит в число феноменов, которые позволяют говорить о множестве версий модерна в принципе (так называемая концепция множественности модерностей). На страницах этой книги мы попытаемся показать, что их опора на идею обновления была вполне легитимной и что обновленческая установка в исламе — это более традиционное и по-своему более бережное отношение к традиции, нежели поверхностный «традиционализм». Кроме того, мы покажем, как на современном этапе продолжают дело этих мыслителей их идейные и духовные наследники.

Типы реакций на модерн

Если попытаться построить наиболее общую типологию мусульманских реакций на модерн, то — не беря в расчет существовавшие во все эпохи конформистские варианты правового прагматизма — можно предложить довольно широкое разделение на *архаизирующее реформаторство* и *обновленческое реформаторство*¹. В обоих случаях мы имеем дело с вариантами *салафизма* (*салафиййа*), т. е. с попыткой переосмысления первоисточников и традиции в фундаменталистском ключе (*'усулиййа*). Несмотря на общую ориентацию исламской мысли на салафизм, в данном случае подразумевается фундаментализм определенного толка — фундаментализм как реакция на вызов модерна. Постулаты классического «религиозного разума» рушатся под напором современной критики и, по сути, фундаментализм представляет собой реакцию на такую критику: он отсылает к новому осмыслению «оснований» (*'усуль*) традиции, осмыслять же их можно по-разному.

В исламской мысли базовая концептуальная дихотомия (по крайней мере, релевантная для интересующей нас проблематики) восходит еще к ранним дискуссиям (VIII–X вв.) между «людьми рассуждения» (*'ахл ар-ра'и*) и «людьми предания» (*'ахл ал-хадис*): если первые тяготели к рационально-критическому, историческому и контекстуальному пониманию ислама (в той

¹ Более подробную типологию см. на стр. 34.

степени, в какой эти характеристики применимы к столь раннему периоду), то вторые имели склонность к фидеизму, скриптурализму и буквализму. Победа последних (и в разной мере успешная интеграция оставшихся ханафитов и матуридитов в новый контекст) фактически означала закрепление архаичных (отчасти и доисламских) мировоззренческих моделей и уход на периферию альтернативных концепций, которые затем, правда, периодически всплывали в истории исламской мысли, особенно в философском суфизме, фальсафе, реформаторстве и у отдельных мутакаллимов.

Архаизирующий подход тяготеет именно к той смысловой матрице, которая была задана *'ахл ал-хадйс*: «основания» религии мыслятся в буквалистском ключе — речь идет о воспроизведении *практики* ислама, характерной для Аравии VII в., притом «религиозное» здесь понимается максимально широко — от ритуалов и медицины до социально-политического строя и гигиены. Когда говорится о том, что *'ахл ал-хадйс* фактически закрепили архаическую и доисламскую мировоззренческую модель, то имеется в виду это — для доисламского сознания (как и для сознания представителей многих традиционных обществ) проблематично провести четкую грань между «религиозным» и «нерелигиозным», поскольку имеется отчетливая тяга к пансакральности, которая, впрочем, на практике нередко вырождается в бытовую идолатрию. Архаизирующее реформаторство воспроизводит эту тягу: «священными» оказываются не только религиозные и культовые аспекты деятельности пророка Мухаммада, но и все бытовые детали его жизни, а сам Мухаммад занимает нишу вневременного «архетипа», «прецедента» — вроде «культурного героя», благодаря которому все жизненные практики рядового верующего санкционируются «свыше» и тем самым наполняются смыслом. Это связано со становлением средневековой концепции Сунны (не путать с исконной!); в архаизирующем реформаторстве указанная концепция достигает апогея своего развития, и потому нет ничего удивительного в том, что именно из этого течения вырастают все формы современного исламизма, в том числе радикальный исламизм.

Обновленческое реформаторство, или реформаторство в собственном смысле слова, тяготеет к иному отношению к «основаниям». Оно тоже «возникает» (если брать это понятие в узком смысле) в эпоху модерна и представляет собой реакцию на разрушительную критику модерна; и оно также апеллирует к «основаниям» традиции. Однако мыслит их принципиально иначе. Под «основаниями» понимаются *этические и интеллектуальные установки*, заложенные в Коране и Сунне; эти установки не могут быть «воспроизведены» в буквальном смысле слова, поскольку их реализация, характерная для Аравии VII в., является исторически обусловленной. Иными словами, если и можно говорить о «воспроизведении» этих установок, то только в весьма специфическом смысле: имеется в виду партикулярная реализация

этих универсалий в конкретный исторический период. Способ выведения этических и интеллектуальных норм из Корана, их перечень, степень их связи с арабским обществом VII в., демаркационная линия между «религиозным» и «нерелигиозным», отношение к легалистскому пониманию ислама и вообще к тому, что современные мыслители Мухаммад Аркун и Мухаммад ал-Джабири называют «правовым разумом» («фикховым разумом») ¹, — все это разнится от одного представителя реформаторства к другому. Обновленческое движение очень разнородно, и изложенные в его рамках идеи сильно зависят от контекста, в котором действует конкретный мыслитель. Тем не менее важно отметить две вещи.

Во-первых, обновленческое движение специфическим образом эксплицирует то, что имелось в самой традиции, но при этом всячески нейтрализовывалось ее магистральной линией, — концепцию обновления (*таджид*), которая по своей природе предполагает внутренний динамизм ². Идея обновления имманентна исламу как таковому, поскольку сам пророк Мухаммад мыслится «обновителем» религии, приносящим новый «шариат» (который не обязательно тождественен «закону» в узком легалистском смысле), но оставляющим ядро вероучения неизменным (в этом плане все пророки — обновители, и все они — мусульмане; К. 10: 72, 2: 128, 51: 36 и т. д.). Далее эта идея развивалась уже в русле традиции, в которой считалось, что каждый век Аллах посылает умме обновителя (*муджаддид*) религии. У различных средневековых авторов фиксируются списки этих «обновителей» — часто не совпадающие друг с другом и отражающие идеологические предпочтения. Но важно то, что в эти списки всегда попадают мыслители очень разного толка: следовательно, несмотря на то что «ортодоксальная» линия традиции старалась подчеркивать вероучительное единство «людей Сунны

¹ Аркун М. Гуманизм и ислам: сражения и суждения. М., 2023; Ал-Джабири М. А. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 273–300. Также см.: Фролова Е. А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак. № 2. М., 2011. С. 238–253; Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 575–581, 624–628.

² Об этой концепции см. главу 1 и Приложение. Как мы уже отмечали, обновление никогда не означало явного привнесения «новшеств» (*бид'а*) — последнее, напротив, всячески порицалось; более верно мыслить обновление как возвращение к истокам и постоянную *контекстуальную адаптацию* религиозного с ориентацией на эти истоки. Различия между исламскими мыслителями касаются не столько понимания самой *структуры* концепта обновления, сколько понимания характера истоков (легализм и буквализм vs. этика; догматизм в области вероучения vs. непосредственность и практичность веры и т. д.), «содержания» исконного ислама, важности личного духовного опыта (что было особенно актуально для суфиев), степени учета современного контекста (скриптуализм vs. прагматизм), степени герменевтической свободы при обращении с источниками и пр.

и согласия» (*'ахл ас-сунна ва ал-джамā'а*) и камуфлировать разнообразие мнений, все же косвенно она признавала, что легитимное «обновление» предполагает некоторую «модернизацию» мысли, ведь нет в истории ислама и двух людей, которые были бы согласны по всем вопросам. Деконструируя «ортодоксальный» образ традиции, современное обновленческое движение не только эксплицирует этот факт, но и выдвигает идею таджидид на передний план: дело не столько в том, что религия как нечто застывшее нуждается в обновлении и фактически обновляется в соответствии с текущим временем, сколько в том, что ее сущность лежит в обновлении, *религиозность сама по себе предполагает перманентное обновление*¹.

Здесь мы подходим ко *второй особенности*, характерной для обновленческого реформаторства. Если религия предполагает постоянное обновление, то тем самым в религиозности имплицитно присутствует глубинное *историческое* измерение. Реформаторство самой своей базовой установкой предоставляет пространство возможностей для реализации того модуса самоосмысления религии, который характерен именно для модерна. Само обращение к интеллектуальным практикам фундаменталистского плана в конечном счете (не важно, отрефлектировано это или нет) предполагает обращение к критической рациональности, т. е. к такой рациональности, которая ставит под вопрос «историческое априори» (термин Мишеля Фуко) — условия возможности знания как чего-то исторического. Фактически это такое вопрошание, в котором под вопрос ставятся и человек в его эмпирической историчности, и «его» знание, и сама историчность как всякий раз некое ниспослание свыше. В этом вопрошании под вопросом оказывается *всё* — но не в смысле скептически оправдываемого нигилизма, а в смысле *экзистенциальной невозможности пребывать в границах идолатрического догматизма мысли*.

Конечно, мы описали идеальные модели. В случае каждого отдельного мыслителя и порой даже течения мысли дело обстоит сложнее: с одной стороны, можно найти немало реформаторов среди исламистов, а с другой — видные обновленцы нередко выступали за (пере-)учреждение Халифата и возрождение общества на основе средневековой институциональной системы. Поэтому представленная схема удобна для понимания *общих процессов*, но она не всегда работает применительно к религиозно-философским системам отдельных мыслителей. Как бы то ни было, факт состоит в том, что не реагировать на модерн и колониализм исламская мысль не могла. В каком-то

¹ У ряда мыслителей это сочетается с представлением об имманентной Богу «динамичности» (ср. аят К. 55:29: «Просят Его те, кто в небесах и на земле; каждый день Он за делом»). Наиболее показательный пример — Мухаммад Икбал. См.: *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.

плане модерн дал ей новый импульс, и поэтому с сер. XVIII в. можно говорить о начале *второго формативного периода* ее развития (первый формативный период пришелся на VII–X вв.). И действительно, мусульманские интеллектуалы столкнулись с новой реальностью: под колониальным гнетом (или под давлением мировых держав) традиционные социальные системы и институты разрушались; это привело к постепенному уничтожению шариата как *институциональной формы* и смешению его элементов с привнесенными извне европейским законодательством и европейскими институтами. Как убедительно показал В. Халляк, с этого периода говорить о «шариате» в классическом смысле уже нельзя, а его восстановление в пределах государственной системы, построенной по западному образцу, по определению невозможно, поскольку сами *принципы* существования и функционирования классического шариата и национального государства различны¹.

Выход из сложившейся ситуации был эксплицитно предложен *исламским модернизмом* в его многочисленных вариациях (прежде всего в версиях Дж. ал-Афгани, М. ‘Абдо, М. Рашида Рида и М. Бигиева); имплицитно же, часто не соглашаясь с модернистами в области риторики, по сходному пути фактически пошли все страны с мусульманским большинством. Этот путь предполагал либо смягчение шариата, чтобы лучше адаптировать его к условиям модерна и сделать исламские общества более жизнеспособными и конкурентоспособными, либо концептуальную трансформацию фикховой (легалистской) парадигмы в понимании ислама. Первое направление представлено многочисленными вариантами *реформистского фикха*, в частности современным целеориентированным фикхом (*фикх ал-мақāсид*), фикхом возможностей (*фикх ‘иститā‘а*), фикхом меньшинств (*фикх ал-‘ақаллиййат*) и др.; оно получило распространение в мусульманских странах и среди мусульманских меньшинств. Второе направление представлено *неомодернистским течением*, которое сильнее распространено в интеллектуальных и исламоведческих кругах и, за исключением Индонезии, пока еще нигде не получило официальной государственной поддержки².

¹ Hallaq W. The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament. New York, 2013.

² Это деление на «реформистский фикх» и «неомодернизм» в целом соответствует предложенному Халляком делению на «религиозный утилитаризм» и «религиозный либерализм» (хотя последний термин кажется нам крайне неудачным и вводящим в заблуждение): Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni *usul al-fiqh*. Cambridge, 1997. P. 207–254.

Неомодернизм как феномен

Неомодернизм не предполагает однозначно одобрительного отношения к «модерну», в каком бы значении последнее слово ни понималось. Само название «неомодернизм» подразумевает, что это течение генетически связано с исламским модернизмом и представляет собой его новую версию, сохраняющую, по убеждению его сторонников, *суть* исламского модернистского подхода, прежде всего подхода Мухаммада ‘Абдо (1849–1905) и его школы. Имеются менее удачные обозначения этого течения: «прогрессивный ислам», «экзистенциальный ислам» и пр. (о термине «либеральный ислам» будет сказано ниже). Мы предпочитаем термин «неомодернизм» как раз потому, что он не предполагает связи с каким-то конкретным западным течением мысли (это не значит, что влияние европейских философов и социальных теоретиков в данном случае не прослеживается), но лишь указывает на преемственность идей внутри исламской мысли — в этом плане он просто нейтрален. И действительно, основатель неомодернизма и автор самого этого термина, Фазлур Рахман, испытал сильное влияние двух модернистских мыслителей — ат-Тахира ал-Хаддада (1899–1935) и Мухаммада Икбала (1877–1938); именно с опорой на их методологию и ходы мысли Рахманом был развит концептуальный каркас указанного течения. К этой вполне прозрачной мотивировке термина «неомодернизм» мы добавляем, как будет ясно из содержания данной книги, еще одну: исламский неомодернизм призван заложить фундамент для *нового*, «исламского» модерна в рамках концепции множественных модерностей, т. е. в нем прослеживается установка на *освоение* модерна исламом.

Неомодернизм — в значительной степени собирательный термин для обозначения группы разноплановых теорий и подходов. Эти теории и подходы объединяет то, что они сочетают в себе принципы классической традиции, идеи классиков модернизма и достижения современного мирового исламоведения. Крупнейшими представителями *первой волны* неомодернизма являются Фазлур Рахман Малик (1919–1988), Мухаммад Аркун (1928–2010), Мухаммад Шахрур (1938–2019), Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010). Ко *второй волне* относятся Али Асгар Инжинир (1939–2013), Абдулкарим Соруш (род. 1945), Халед Абу эл-Фадл (род. 1963), Абдуллахи ан-На‘им (род. 1946), Фарид Исак (род. 1955), Адис Джудерия (род. 1977) и др. В рамках неомодернизма также развивается направление исламской *феминистской герменевтики*, наиболее яркими представительницами которого являются Амина Вадуд (род. 1952), Фатима Мернисси (1940–2015), Асма Барлас (род. 1950), Кечия Али (род. 1972), Аиша Хидаятулла (род. 1979) и др.¹

¹ В данной монографии мы почти не затрагиваем проблему исламского феминизма, поскольку этой теме уже была посвящена большая критическая статья: *Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // *Исламская мысль*:

Неомодернизм является самым активно развивающимся и перспективным течением современной исламской мысли. Это так по нескольким причинам: во-первых, он обладает наибольшим интеллектуальным потенциалом, поскольку стремится объединить в себе достижения классической мусульманской традиции, мирового исламоведения и западной философской мысли — для этого требуется более глубокая и основательная рефлексия, чем в различных формах исламизма, консервативной и националистической мысли; во-вторых, неомодернизм способен выступить теоретическим фундаментом для идеи особого исламского модерна и вообще множественности модерностей, что представляет интерес с точки зрения философии культуры; в-третьих, для неомодернизма характерны гибкость мысли, содержательное, а не формальное отношение к различным интеллектуальным подходам, в том числе в рамках исламской традиции, рефлексивная позиция по отношению к самой традиции и вообще тематическое богатство.

Как уже отмечалось выше, возникновение неомодернизма как особого течения связано с творчеством пакистанского теолога, исламоведа и философа Фазлура Рахмана Малика. Именно в его работах мы впервые находим две характерные черты раннего неомодернизма: переосмысление статуса Откровения и новую контекстуальную герменевтику Корана. В своей концепции Откровения Рахман опирался на ранний калам, суфизм, фальсафу и некоторых модернистов. Его главный тезис состоит в том, что кораническое Откровение в его *воплощенной форме* не является предвечным Словом Божиим, но представляет собой результат *взаимодействия* разума Пророка и божественного вдохновения; иными словами, это — Слово Божье, преобразованное в сознании Пророка, с учетом языка, ментальности и исторических обстоятельств, т. е. «Слово Божье» в такой же степени, в какой и «слово Пророка». Здесь, конечно, не предполагается искажение послания; речь идет, скорее, о том, чтобы отдать должное фигуре Пророка и тому первичному *контексту*, с которым Откровение тесно связано. По этой причине Рахман всегда подчеркивал важность литературы по «обстоятельствам ниспослания» (*'асбāб ан-нузūл*) для истолкования Корана: обстоятельства ниспослания не только разъясняют смысл айата, но и демонстрируют его ограниченность и ситуативность; распространение «правовой силы» айата на другие случаи не является чем-то автоматическим (к чему тяготели классические школы права), но требует обоснования с использованием особой

традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 359–498. Здесь лишь стоит отметить, что само название «исламский феминизм», возможно, не совсем удачно, поскольку деятельность указанных авторов едва ли имеет отношение к современному западному феминизму; скорее, в их случае речь идет о том, чтобы предложить более аутентичное и при этом актуальное понимание прав мусульманских женщин в соответствии с религиозными источниками ислама.

процедуры — *контекстуального иджтихада*. Именно контекстуальный иджтихад лежит в основе рахмановской герменевтики Корана. Его задача состоит в том, чтобы с опорой на конкретный аят или совокупность аятов в их ситуативности вычленив универсальную *этическую установку*, которая заложена в тексте, а затем, исходя из этого, применить указанную установку уже в современном контексте. Таким образом, предполагается процедура *двойного сдвига*: от ситуативного аята к этическому принципу и от этического принципа к современной ситуации. Только так, по мысли Рахмана, можно адекватно понять Коран и применить его в контексте конкретной исторической эпохи. Подобный вывод следует из убежденности в том, что Коран является в сущности *духовно-нравственным*, а не законодательным посланием; его этические ценности шире и обладают более сильным прескриптивным статусом, чем частные «правовые» установления. Если какое-то частное установление противоречит общему этическому «духу» Корана, то его исполнение будет означать противоречие Корану, т. е. его подлинное место в религиозной иерархии ценностей и указаний будет нарушено. Можно сказать, что благодаря такому подходу, Рахман делает Коран достаточно *гибким* для того, чтобы он мог отвечать на вызовы современности; при этом пакистанский мыслитель смещает акценты в понимании ислама — от легалистской парадигмы («религии закона») к духовно-нравственному Откровению («религии любви» или «религии милости» в метафизическом, суфийском смысле).

У подхода Рахмана были предшественники как в классической исламской традиции, так и среди модернистов. Пакистанский мыслитель ссылается на одного из ведущих теоретиков целеориентированного фикха — Абу Исхака аш-Шатиби (ум. 1388). До Рахмана идеи аш-Шатиби активно развивали модернисты второй половины XIX — нач. XX в.: Мухаммад ибн ‘Ашур, Мухаммад ‘Абдо, Мухаммад Рашид Рида и ат-Тахир ал-Хаддад, благодаря чему им тоже удалось придать гибкость прескриптивной системе ислама, однако они все еще двигались в рамках легалистской (фикховой) парадигмы. Новаторство Рахмана состоит в том, что он стремится к *трансформации* этой парадигмы: по его мнению, легалистская модель ислама, которая была выстроена в ранний период и закреплена в трудах аш-Шафи‘и (767–820), опирается на узкое понимание Корана как законодательного текста и потому ограничивает его универсальную духовно-нравственную природу; это, в частности, ведет к тому, что указанная парадигма оказывается не способна адекватно функционировать вне контекста традиционного общества, а значит, теряет свою легитимность в современную эпоху. Именно это положение позволяет выделить Рахмана и весь неомодернизм в *отдельное* направление исламской мысли; и оно же позволяет считать, что неомодернизм наиболее полно репрезентирует интеллектуальный сдвиг от

средневекового «фикхового разума» к историцистски фундированной критической рациональности. Последнее хорошо заметно и по творчеству самого Рахмана: если в ранний период он активно занимался исламской метафизикой, в частности философией Ибн Сины, то впоследствии переориентировался на историческую и герменевтическую проблематику, результатом чего и стало формирование неомодернистской теории.

В данной книге мы развиваем собственную *программу обновления* с опорой на достижения неомодернистов и представителей российской богословской школы (А. Курсави, Ш. Марджани, М. Бигиев и др.). Эта программа выстроена вокруг ключевых для обновленческого движения проблем, поэтому она также может рассматриваться как тематическая карта для понимания актуальных вопросов исламской мысли. Она сводится к следующим положениям (подробнее см. главу 6):

- *методология*: необходимо разработать новую методологию понимания ислама, которая базировалась бы на синтезе классической исламской методологии (теологической и правовой) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения;
- *онтология*: необходимо переосмысление исламской онтологии, поскольку ни одна из классических школ калама не репрезентирует кораническую онтологию и не соответствует современному уровню развития науки;
- *теория Откровения*: требуется переосмысление статуса Откровения и развитие гуманистической герменевтики; это означает формирование исторического, контекстуального и этического понимания природы Корана;
- *иджтихад*: необходимо дальнейшее развитие метода контекстуального иджтихада, который отгалкивается от выраженных в коранических предписаниях универсальных духовно-нравственных принципов и стремится воплотить их в контексте современности; также неотъемлемым компонентом указанного подхода является реконструкция коранической этики;
- *теория Сунны*: необходимо развитие теории Сунны, сущностно независимой от хадисов; также требуется переосмысление религиозного статуса самих хадисов;
- *историософия*: необходима деконструкция исламской традиции, т. е. выявление «немыслимого» и «непомысленного» в ней;
- *социально-политическая теория*: необходимы конкретизация социально-политической теории ислама и всесторонняя

критика политизированных и тоталитарных трактовок ислама и легалистской парадигмы как их основы; новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения;

- *плюрализм*: требуется осмысление ислама как платформы для религиозного плюрализма в современном глобальном мире;
- *идентичность*: необходимо решение проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста; применительно к каждому цивилизационному и локальному контексту нужно разработать адекватные формы мусульманской практики;
- *будущее*: необходимо осмысление происходящих в наше время научных, технологических и социальных сдвигов и формирование образа будущего с учетом исламских ценностей.

Фактически на примере этой программы мы видим, что неомодернистский подход предполагает переосмысление исламской традиции и прокладывание для нее новых путей развития. При этом также верно, что он не порывает с традицией как таковой, но стремится *продолжить* ее с опорой на те базовые коранические принципы, которые в отдельные периоды ее развития оказывались упущены из виду.

Стоит сказать несколько слов о терминологической путанице, которую можно встретить в литературе, посвященной типологии современной исламской мысли: исследователями далеко не всегда проводится различие между «неомодернизмом» и «либеральным исламом» (или «евроисламом»), и оба течения объединяются под рубрикой «либерального ислама». Термин «либеральный ислам» нам не кажется удачным по целому ряду причин: во-первых, понятие «либерализма» слишком обширно и включает множество различных направлений, так что неясно, какое именно направление репрезентирует такой «либеральный» ислам и в чем состоит его «либеральность»; во-вторых, далеко не все мыслители, относимые к этой категории (даже из числа самых прозападных), считают себя «либералами» и придерживаются западных либерально-демократических ценностей в их нынешнем виде; в-третьих, термин «либеральный ислам» как будто предполагает заимствование западных идей и их механическое перенесение на исламскую почву и потому в глазах большинства мусульман обладает явной негативной окраской.

Если все-таки использовать термин «либеральный ислам», то его необходимо закрепить именно за теми мусульманскими мыслителями и активистами, которые *открыто* поддерживают западные либерально-демократические

Плюрализм мнений и подходов, складывание основных правовых и теологических школ, начало развития и институционализации фикховой парадигмы

X – сер. XVIII в. н.э.
Классический средневековый период

Закрывание врат иджтихада, распространение практики таклида, закрепление фикховой парадигмы, легалистского мышления и «догматической ограды» суннитской ортодоксии (4 школы фикха, 3 вида акыды и 12 суфийских тарикатов)

сер. XVIII – нач. XX в. н.э.
Столкновение с европейским модерном, колонизация исламского мира, провозглашение Османского халифата

ПРАВОВОЙ ПРАГМАТИЗМ модификация классической фикховой парадигмы под влиянием европейского права (большинство улемов в исламских странах)	АРХАИЗИРУЮЩЕЕ РЕФОРМАТОРСТВО – возврат к практике ислама времен Пророка; – реставрация шариата во всех сферах жизни по классической модели; – борьба с европейским влиянием. (‘Абд ал-Ваххаб, ас-Саууси, частично ал-Афгани и др.)	ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ РЕФОРМАТОРСТВО (МОДЕРНИЗМ) – возврат к духовным принципам ислама; – реформа классической фикховой парадигмы; – частичное освоение европейского наследия на том основании, что само оно является плодом более раннего исламского наследия (ат-Тахтави, ‘Абдо, Муса Бигиев и др.)
--	---	--

1924 г. – по сей день
Упразднение Османского халифата, деколонизация, период независимости, борьба с интервенциями

ПРАВОВОЙ НЕОПРАГМАТИЗМ – формирование новой фикховой модели путем соединения остатков классической парадигмы с европейским правом; – риторическая «шариатизация» институтов национального государства (большинство улемов в исламских странах)	ИСЛАМИЗМ – политическая и вооруженная борьба за всестороннюю реставрацию классического шариата и/или переучреждение халифата – отвержение или минимизация влияния западной цивилизации (многочисленные движения: от «Братьев-мусульман» до ДАИШ)	НЕОМОДЕРНИЗМ – синтез идей классической традиции, исламского модернизма и исламоведения; – трансформация фикховой парадигмы; – освоение модерна и секулярности и их развитие в согласии с этико-духовными принципами ислама; – провозглашение нового формативного периода исламской мысли; – ислам как всемирно-историческая цивилизационная сила в рамках теории множественных форм модерна (исламоведы и интеллектуалы в мусульманских и светских государствах)
РЕФОРМИСТСКИЙ ФИКХ – целеориентированный фикх; – фикх возможностей; – фикх меньшинств; – исламское прочтение «прав человека» (часть улемов в исламских странах, а также улемы в светских странах с исламским меньшинством)	ЕВРОИСЛАМ (ЛИБЕРАЛЬНЫЙ ИСЛАМ) – признание светского государства в нынешнем виде; – отказ от шариата за пределами ритуальной сферы; – светский прагматизм; – ислам как «личное дело» гражданина (большинство рядовых мусульман и интеллектуалов в светских государствах Европы и Северной Америки)	

Рис. 1. Место неомодернизма в типологии исламской мысли.

В задачи данного исследования не входит разработка подробной типологии исламской мысли, поэтому на рисунке представлена лишь обобщенная модель, необходимая для понимания положения неомодернизма. Кроме того, между указанными направлениями не всегда имеется строгая граница, так что конкретный мыслитель может сочетать в себе черты нескольких направлений. Мы также не пытаемся показать исторические связи между этими течениями, поскольку они многообразны и не могут быть отражены на рисунке.

ценности и предлагают приспособить ислам под них. В любом случае нужно понимать, что неомодернисты предлагают нечто принципиально иное: они стремятся *освоить* модерн, привлекая все богатство классической исламской традиции и современной мысли, т. е. они — в свете неизбежной встречи ислама и западного модерна (а похожие встречи были в истории мусульманской культуры и ранее) — хотят заложить концептуальную основу для развития *сущностно исламского* модерна, или неомодерна. Показательно, что теории неомодернистов фундаментальны, сложны, многослойны и теологически фундированы, что с неизбежностью ведет к *исламизации* тех генетически западных идей, которые туда интегрируются; в этом плане они качественно отличаются от довольно простых и идеологизированных концепций так называемого либерального ислама.

Обзор литературы по исламскому неомодернизму

Данная книга посвящена концептуальному осмыслению исламского обновления и современной его формы — неомодернизма — в качестве *целостного феномена*. В представленном ниже обзоре литературы мы рассмотрим те работы, где обновленческое движение второй половины XX — нач. XXI в. осмысляется как целостный феномен интеллектуальной жизни, с характерными признаками и программой преобразований духовной и социально-политической сфер. Многочисленные исследования по отдельным мыслителям-неомодернистам мы намеренно опускаем просто ввиду невозможности их библиографического охвата.

Пионерские исследования по теме принадлежат Г. Бартону, и они посвящены неомодернистскому движению в Индонезии¹. В своих работах Бартон анализирует «региональный» вариант развития обновленческого движения, делая при этом акцент на творчестве таких мыслителей, как А. Мукти Али, Дж. Эффенди, А. Вахиб, А. Вахид, Х. Насутион и Н. Маджид. Он показывает, что уникальный феномен индонезийского неомодернизма сложился в результате сложного взаимодействия адаптированной версии египетского модернизма, получившей распространение в индонезийской организации «Мухаммадия», и западной интеллектуальной традиции, усвоенной через

¹ Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980. PhD thesis, Monash University, Clayton, 1995; *Он же*. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // *Studia Islamika*. 2. 1995. P. 1–75; *Он же*. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 8. 1997. P. 323–350.

западное исламоведческое образование, которое было получено некоторыми из вышеперечисленных мыслителей (важно отметить, что крупнейший индонезийский неомодернист Н. Маджид был учеником Ф. Рахмана). Бартон определяет неомодернизм как «жизнеспособный синтез традиционализма и модернизма», при этом он также характеризует его как «прогрессивное либеральное течение исламской мысли». По мнению Бартона, для индонезийского неомодернизма характерны следующие черты: позитивная оценка модерна, теории прогресса и либеральных ценностей, творческое взаимодействие с западной цивилизацией и адаптация западных идей к контексту своего общества, признание индонезийской версии секуляризма (так называемая Панчасила), убежденность в принципиальной плюралистичности ислама (как в религиозном, так и в социальном плане), активное использование контекстуального иджтихада, синтез традиционной исламской и западной научной методологий¹. После Бартона «региональный» индонезийский вариант обновленческого движения рассматривался в многочисленных статьях и монографиях, посвященных как отдельным мыслителям, так и представленному феномену в целом², и этот анализ согласуется с выводами Бартона. По всей видимости, раннее становление неомодернизма именно в Индонезии и его популярность в этой стране (отмечаемая по сей день) объясняются как глубоко укорененными традициями модернистской мысли, усвоение которых породило плеяду выдающихся ученых нового толка, так и общим социально-политическим контекстом, характеризующимся полиэтничностью, полирелигиозностью и специфическим видом религиозно фундированного секуляризма³.

Индонезийский неомодернизм и определенный срез обновленческого движения в целом получили частичное освещение в коллективной монографии Р. Мартина и его коллег «Апологеты разума в исламе» (2003)⁴.

¹ *Barton G.* Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid. P. 343–345.

² *Kull A.* Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Lund University, 2005; *Saleh F.* Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden, 2001; *Muin M.* Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // *Islamika Indonesiana*. 1. 2014. P. 65–80; *Bakti A.* Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // *Asian Journal of Social Science*. 33. 2005. P. 486–505, и др. Об индонезийском неомодернизме на русском языке см. нашу монографию: *Мухетдинов Д. В.* Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М., 2023. Также см. работы: *Другов А. Ю.* Религия, общество и власть в современной Индонезии. М., 2014; *Ефимова Л. М.* Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век. М., 2014; *Кирчанов М. В.* Либеральный ислам в современной Индонезии: основные векторы идеологического развития в первой половине 2010-х гг. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1. 2016. С. 99–110.

³ См.: *Ismail F.* Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila. PhD thesis. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1995.

⁴ *Martin R., Woodward M., Atmaja D.* Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 119–231.

Авторы рассматривают творчество Х. Насутиона, Ф. Рахмана, М. Аркуна, Ф. Мерниси, Х. Ханафи и Н. Х. Абу Зайда в контексте рационалистической традиции исламской мысли. По их мнению, указанные теологи и философы могут быть охарактеризованы как неомутазилисты — утверждение, которое, вероятно, в той или иной мере применимо к Насутиону и Ханафи, но совершенно не подходит в отношении других мыслителей. Стоит отметить, что представленный анализ является кратким и поверхностным, в нем не затрагиваются многочисленные важные детали, касающиеся проектов Рахмана, Аркуна и Абу Зайда. Авторы монографии рассматривают указанных мыслителей в контексте реконструируемой дихотомии рационалистического и иррационалистического направлений исламской традиции — дихотомии, которая, как они считают, должна быть «деконструирована» и «преодолена»¹. Такая концептуализация неомодернистов ведет к упрощению их сложных интеллектуальных проектов, и она не кажется нам перспективной и полезной, хотя связь некоторых неомодернистов с мутазилизмом авторами подмечена верно (нашу интерпретацию этого факта см. в § 6.2).

Анализ обновленческого движения представлен в книге франко-марокканского исследователя Р. Бензина «Новые мыслители ислама» (2004)². В работе рассматриваются идеи и подходы к изучению ислама, которые возникли на пересечении мусульманской мысли и современных гуманитарных и социальных наук. Автор ставит перед собой цель проанализировать новые тенденции в мусульманском интеллектуальном пространстве и внести свой вклад в дискуссию о возможности существования критической мысли на исламской почве. Реализуя свой проект, Бензин рассматривает творчество восьми мыслителей: А. Соруша, М. Аркуна, Ф. Рахмана, А. ал-Хули, М. Халафаллы, Н. Х. Абу Зайда, А. Шарфи и Ф. Исака. Изучив жизненные пути и творчество указанных мыслителей, он приходит к выводу о том, что критическая мысль на почве ислама развивается в трех основных направлениях: 1) исторический и социальный анализ Корана и его интерпретаций; 2) литературный анализ Корана, который может быть расширен до лингвистической экзегезы; 3) этическая герменевтика. Согласно наблюдениям Бензина, новые мыслители активно применяют методы гуманитарных и социальных дисциплин, причем некоторые в большей степени опираются на историю, антропологию и социологию, а другие — на литературную критику, лингвистику, семиотику и философию. Однако их объединяет стремление к освобождению ислама от «законнической ортодоксальности», основанной на оппозиции

¹ *Martin R. et al.* Defenders of Reason in Islam. P. 220–231.

² *Benzine R.* Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris, 2004.

дозволенного / запретного; в новой модели центральное место должно занять этическое, духовное и метафизическое измерение религии. В монографии Бензина представлено емкое и внятное изложение сложных концепций, имеются биографические и исторические зарисовки. Главным же ее недостатком является отсутствие ссылочного и библиографического аппарата, что весьма затрудняет работу с изданием. Специфика монографии Бензина заключается в попытке рассмотреть неомодернистов через призму традиции европейской критической мысли.

В качестве целостного феномена обновленческое движение получило осмысление в работе ведущего неомодерниста Н. Х. Абу Зайда «Реформация исламской мысли» (2006)¹. В этом исследовании рассматривается творчество таких неомодернистов, как Н. Маджид, А. Сорунш, М. Аркун, А. ан-На‘им, Р. Хассан и др. Их проекты помещены в более широкий контекст обновленческого движения XVIII–XX вв. Абу Зайд показывает, что обновленческое движение модернистского типа родилось как ответ на вызовы, поставленные перед исламским миром западной цивилизацией. Возникшее в ранний период реформаторское течение — течение, стремившееся преодолеть научный и технологический разрыв, который образовался между исламским миром и Европой — разделилось на два направления: архаизирующее и обновленческое, которые, по мнению Абу Зайда, не всегда легко четко идентифицировать. Архаизирующий вариант решения проблемы модернизации исходил из преимущественно формалистичного понимания религии, в соответствии с которым возвращение к подлинному исламу отождествлялось с буквальным возвратом к исторической форме исламской практики первых веков хиджры. Обновленческий же вариант предполагал сохранить не форму, а содержание, приспособив его к новым условиям. Абу Зайд очень точно показал, что между этими двумя типами реформации имеется *принципиальная* разница. Египетский исследователь предлагает мыслить неомодернизм, который он называет «просвещенным исламом» и «экзистенциальным исламом», как новый этап развития исламского модернизма. Он признает достижения обновленческого движения в деле объединения принципов ислама и модернистских идей, однако он также показывает трудность такого объединения. По его мнению, адекватная контекстуализация Корана в современных условиях требует многоаспектной теории, которая бы охватывала все главные теологические, философские и социальные проблемы. Представители обновленческого движения пока далеки от построения такой теории. Абу Зайд констатирует, что соответствующие поиски, осуществляемые на стыке классической традиции

¹ *Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. Amsterdam, 2006.*

и исламоведения, все еще ведутся (более подробно о его собственных взглядах на современную мусульманскую мысль см. § 5.6–5.8).

Исламское обновленческое движение находится в центре внимания коллективной монографии «Реформистские голоса ислама» (2009), выпущенной под общей редакцией Ш. Т. Хантер¹. Главы монографии посвящены не столько конкретным мыслителям, сколько специфике реформистских движений в отдельных странах. Как правило, повествование начинается с обновленческого течения XIX — нач. XX в., после чего в основной части главы рассматриваются уже реформистские мыслители второй половины XX — нач. XXI в. За исключением глав об Иране, Индонезии и южно-азиатском регионе, творчеству отдельных мыслителей уделяется не так много внимания — в основном не более пары страниц. По этой причине монография может считаться обзором самого общего плана. С другой стороны, такой подход позволяет так или иначе коснуться подавляющего большинства известных нам неомодернистских философов и теологов. Недостатком монографии является то, что в ней отсутствует четкое понимание того, по каким критериям мыслитель должен оцениваться как «реформатор». В связи с этим имеет место широкий разброс материала — от творчества неомодернистов-авангардистов, таких как М. Аркун, до интегральных традиционалистов, таких как С. Х. Наср, и даже реформистски мыслящих исламистов из организации «Братья-мусульмане». В подготовленных Хантер вводной и заключительной статьях, где делается попытка как-то определить границы понятия «исламский реформистский дискурс», отмечается, что современное обновленческое движение продолжает традиции исламского рационализма и тесно связано с исламским модернизмом XIX — нач. XX в. Автор полагает, что преемственность видна по характеру дискуссий между реформаторами и их оппонентами (разум vs. традиция, контекстуализм vs. буквализм, открытость vs. изоляционизм, и пр.)². Хантер подчеркивает сложность целостного представления современного обновленческого движения, которое, по ее мнению, разнородно, однако она считает возможным выделить двенадцать наиболее общих принципов неомодернизма как интеллектуального течения:

- принятие различия между трансцендентной, универсальной и вечной сущностью ислама и историческим разворачиванием исламского опыта, которое находилось под влиянием многих внешних исламу факторов;

¹ Hunter Sh. T. (ed.) *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. London, 2009.

² Hunter Sh. T. Introduction // Hunter Sh. T. (ed.) *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. P. 23–26.

- проведение различия между религией как духовным путем и фикхом как правовой системой, созданной улемами;
- осознание различия между фундаментальными источниками ислама — Кораном и Сунной — и интерпретациями со стороны многих поколений религиозных ученых;
- принятие идеи о необходимости возвышения предельных целей ислама над его обрядовыми и правовыми аспектами;
- подчеркивание превосходства прав над обязанностями в исламе;
- проведение различия между вечными и временными (контекстуальными) правовыми предписаниями;
- ориентация на эгалитаризм и плюрализм;
- стремление к новой контекстуализации исламских предписаний с помощью иджтихада;
- непризнание монополии улемов на религиозное знание и истолкование источников ислама;
- принятие критического и рационального подхода, а также некоторых западных философских и социально-политических идей;
- понимание ислама в качестве культурного и духовного фундамента и ориентира мусульманских обществ, а не в качестве всестороннего социально-политического проекта;
- возвышение духовного этоса ислама над частными правовыми положениями¹.

Несмотря на то что Хантер удалось выделить некоторые важные признаки неомодернизма, предложенная ею классификация, во-первых, не подтверждена достаточным количеством примеров, а во-вторых, в ряде положений неточна и неполна. Нам представляется, что выдвинутая нами в шестой главе обновленческая программа, которая базируется на достижениях неомодернизма, позволяет значительно лучше понять суть этого интеллектуального феномена.

Распространение получили *тематические* исследования, в которых обновленческая мысль представлена не в ее целостности, а в связи с конкретной проблемой. Так, коранической герменевтике в рамках неомодернизма посвящена коллективная монография «Современные мусульманские интеллектуалы и Коран» (2004), выпущенная под общей редакцией С. Таджи-Фаруки².

¹ Hunter Sh. T. Conclusion and Prospects // Hunter Sh. T. (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. P. 291–292.

² Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford, 2004.

В монографии рассматриваются оригинальные проекты коранической герменевтики таких мыслителей, как Ф. Рахман, Н. Маджид, А. Вадуд, М. Аркун, Н. Х. Абу Зайд, М. Шахрур и др. В вводной статье Таджи-Фаруки отмечает, что указанные мыслители сумели совместить в своей методологии элементы классической исламской экзегезы и достижения европейской герменевтики, создав уникальный синтез разных по генезису интерпретаций и подходов¹. В диссертации К. Фёлькер «Коран и реформа: Рахман, Аркун, Абу Зайд» (2011)² анализируются взгляды трех неомодернистских мыслителей на природу Корана, процесс Откровения, складывание *мусхафа*, характер коранической герменевтики и перспективы исламской реформы. По мнению автора, реформистские проекты указанных мыслителей тесно связаны с их теологическими и экзегетическими разработками, поскольку именно концептуальный сдвиг в этой области привел к новаторским идеям в социально-политической сфере³. В монографии А. Саида «Истолковывая Коран: на пути к современному подходу» (2006)⁴ представлена попытка применить к истолкованию Корана принципы неомодернистской экзегезы, развитой в трудах Ф. Рахмана, Н. Маджида, Н. Х. Абу Зайда и др.; при этом указанный тип экзегезы сочетается с классическими подходами, разработанными в традиции средневековых тафсиров. В исследовании А. Хидаятулла «Феминистские грани Корана» (2014)⁵ подробно рассматриваются классические и неомодернистские герменевтические подходы в связи с гендерной проблематикой. Автор подробно анализирует принципы феминистской герменевтики, которые, по ее мнению, являются адаптацией (или новым этапом развития) принципов неомодернистской герменевтики, в особенности метода Ф. Рахмана. В монографии Ш. Рахемтуллы «Коран угнетенных» (2017)⁶ на примере творчества Ф. Исака, А. А. Инжинира, А. Вадуд и А. Барлас демонстрируется потенциал исламской обновленческой мысли в качестве теологии освобождения. В исследовании О. Лемана «Дебаты в современном исламе» (2014)⁷ анализируются многочисленные проблемы исламской мысли, такие как статус Корана, принципы

¹ *Taji-Farouki S.* Introduction // *Taji-Farouki S.* (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford, 2004. P. 1–36.

² *Völker K.* *Quran and Reform*. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. PhD thesis. University of Otago, New Zealand. August 2011.

³ *Ibid.* P. 181–189.

⁴ *Saeed A.* *Interpreting the Qur'an. Towards a Contemporary Approach*. London — New York, 2006.

⁵ *Hidayatullah A.* *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford, 2014.

⁶ *Rahemtulla Sh.* *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford, 2017.

⁷ *Leaman O.* *Controversies in Contemporary Islam*. London, New York, 2014.

истолкования Корана, Бог и его атрибуты, соотношение ислама и национализма, религиозный плюрализм, этика и др., притом значительное внимание уделяется взглядам отдельных представителей обновленческого движения. Указанные выше работы хотя и не позволяют составить целостное представление о феномене неомодернизма, но все же дают понимание тенденций в осмыслении неомодернистами актуальных проблем исламской мысли.

В дополнение к этому имеются антологии, в которых приводятся работы отдельных представителей обновленческого движения. Одна из первых антологий такого типа была подготовлена Ч. Курцманом в 1998 г. и озаглавлена как «Либеральный ислам»¹. В ней приводятся тексты ряда авторов по таким темам, как теократия, демократия, права женщин, права немусульман, свобода мысли, прогресс. Эта книга оказала влияние на развитие неомодернизма, сыграв некоторую роль в его институционализации в качестве самостоятельного движения. В антологии О. Сафи² приводятся тексты неомодернистов, посвященные реформе ислама, гендерным вопросам, социальной справедливости и межрелигиозному диалогу; антология сопровождается подробным введением, в котором автор разъясняет свое понимание феномена «прогрессивного ислама». В антологии М. Камравы³ приводятся тексты неомодернистов, в которых рассматриваются вопросы глобализации, трансформации мусульманских социальных институтов, свободы вероисповедания, положения женщины в обществе, рационализма, демократии и др. Камрава характеризует авторов, включенных в антологию, как «реформистов», видя их главную цель в том, чтобы «переформулировать и реинтерпретировать широкое понимание ислама таким образом, чтобы оно было совместимо с принципами жизни в эпоху модерна»⁴. Несмотря на явные достоинства антологии, в самом этом утверждении — как и в ввводной статье в целом — мы сталкиваемся со значительным упрощением проблемы.

Существует также ряд работ, в которых освещается творчество сразу нескольких представителей обновленческого движения, объединяемых по отдельным признакам. Так, в монографии Дж. Эспозито и Дж. Фолля «Созидатели современного ислама» (2001)⁵ речь идет о таких неомодернистах, как Х. Ханафи, А. Соруш и А. Вахид (другие рассматриваемые мыслители относятся к иным направлениям исламской интеллектуальной традиции). В своем

¹ *Kurzman Ch.* (ed.) *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford, 1998.

² *Safi O.* (ed.) *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford, 2008.

³ *Kamrava M.* (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader*. London — New York, 2009.

⁴ *Kamrava M.* Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective // *Kamrava M.* (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader*. London — New York, 2009. P. 15.

⁵ *Esposito J., Voll J.* *Makers of Contemporary Islam*. Oxford, 2001.

анализе Эспозито и Фолль уделяют большое внимание биографическим данным, при этом концептуальное осмысление феномена обновленческого движения в их работе не дано систематично и едва ли поддается надежной реконструкции. Главная заслуга авторов в концептуальном плане состоит в том, что они стремятся представить современных исламских интеллектуалов в качестве «пограничного» социального класса между традиционными улемами и светскими интеллектуалами¹. В монографии И. Абу-Раби' «Современная арабская мысль» (2004)², а также в коллективной монографии под его редакцией³ рассматриваются неомодернисты М. ал-Джабири, Х. Ханафи, А. А. Инжинир, Т. Асад и др. Если в коллективной монографии в центре внимания оказываются отдельные аспекты их творчества, то в книге «Современная арабская мысль» анализируется отношение исламских интеллектуалов к таким проблемам, как секуляризм, исламизм, национальная идентичность, традиционные ценности, глобализация. Абу-Раби' не выделяет указанных мыслителей в отдельную группу, анализируя их взгляды наряду со взглядами традиционных улемов, исламистов и светских интеллектуалов. В обзорных статьях Ч. Курцмана⁴, А. эл-Аффенди⁵ и Н. Тампио⁶ также рассматриваются некоторые представители обновленческого движения, однако в концептуальном плане эти статьи не несут ничего нового для осмысления неомодернизма как целостного феномена.

Стоит сказать несколько слов о русскоязычной научной литературе, посвященной деятелям обновленческого движения. Спецификой русскоязычного дискурса о реформаторстве является то, что в нем довольно хорошо представлен исламский модернизм, имеются работы по отдельным неомодернистам⁷, однако

¹ *Esposito J., Voll J.* Makers of Contemporary Islam. P. 17–22.

² *Abu-Rabi' I. M.* Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London, 2004.

³ *Abu-Rabi' I. M.* (ed.) The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought. Blackwell Publishing, 2006.

⁴ *Kurzman Ch.* Liberal Islam: Prospects and Challenges // Middle East Review of International Affairs. 3 (3). 1999.

⁵ *El-Affendi A.* The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual // Harvard Middle Eastern and Islamic Review. 8. 2009. P. 19–50.

⁶ *Tampio N.* Promoting Critical Islam: Controversy, Civil Society, Revolution // Politics and Religion. 6. 2013. P. 823–843.

⁷ *Оруджев Р. Э.* Политическая концепция «исламского государства» Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. Москва, 2003; *Фролова Е. А.* Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак. № 2. М., 2011. С. 238–253; *Она же.* Х. Ханафи и М. А. аль-Джабири: два подхода к современной арабо-исламской культуре // Ишрак. № 7. М., 2016. С. 202–216; *Михалева А. В.* Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 1. 2010. С. 122–133; *Ачкасов В. А.* Идеология евроислама:

систематическое осмысление феномена неомодернизма до недавнего времени отсутствовало. Наиболее близко к систематическому осмыслению в своих исследованиях подошла Е. А. Фролова¹, но она в большей степени сосредоточила свое внимание на проблеме путей развития арабской философии, а не на обновленческом движении как таковом (последнее, как известно, сочетает в себе и философские, и теологические идеи). Особняком стоит исследование М. ал-Джаноби «Философия современной мусульманской реформации» (2014)². Оно содержит ценный материал как по раннему периоду развития обновленческого движения, так и по современному этапу. Впрочем, автор уделяет основное внимание философскому осмыслению понятия «реформации» в исламе, которое осуществляется им через призму проектов отдельных теологов и философов. Этому исследованию в чем-то близка классическая работа М. Т. Степанянц «Мусульманские концепции в философии и политике» (1982)³. Оба указанных исследования мы бы рекомендовали в качестве отличного введения в проблематику исламской реформации и модернизма, т. е. собственно для понимания ситуации, предшествовавшей расцвету неомодернизма.

Можно утверждать, что *систематическое* осмысление неомодернизма в русскоязычном пространстве началось лишь относительно недавно — в 2016 г. с издания ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность». Ежегодник был основан автором данной монографии совместно с российским философом С. Ю. Бородаем и коллегами по Исследовательской группе при Московском исламском институте. На данный момент вышло уже семь томов общим объемом около 5000 страниц⁴. Концепция ежегодника все это время оставалась неизменной: освещение арабо-мусульманской обновленческой мысли, достижений российской религиозно-философской школы и наиболее актуальных проблем современного исламоведения. Помимо

Тарик Рамадан и Бассам Тиби // Политэкс. 8(1). 2012. С. 190–199, и др. Некоторые исламские неомодернисты рассматриваются в работах, посвященных так называемому исламскому возрожденчеству: Миккульский Д. В. Актуальные проблемы современной мусульманской общественной мысли. М., 1990; Сикоев Р. Р. Панисламизм: истоки и современность. М., 2010. Также см. Избранную русскоязычную библиографию по исламскому реформаторству (в конце данной книги).

¹ Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М., 2010; *Она же*. Дискурс арабской философии. М., 2016.

² Аль-Джаноби М. Философия современной мусульманской реформации. М., 2014.

³ Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М., 1982.

⁴ Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. С. Ю. Бородай. Вып. 1–7. М., 2016–2023. См. подробный обзор проблематики первых пяти томов: Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 549–644.

работ русскоязычных исследователей, были опубликованы также переводы с арабского, английского, французского, турецкого, индонезийского, староосманского — все они появились на русском языке впервые; там представлены как классики мусульманской мысли, так и современные мыслители из числа неомодернистов. В 2019 г. из ежегодника вырос новый проект — серия изданий *Ал-‘исләх ва-т-тадждид* («Возрождение и обновление»), в рамках которой запланирован перевод 40 книг и подготовка трех авторских монографий; концепция серии предполагает охват творчества наиболее видных мусульманских модернистов и неомодернистов XIX–XXI вв. Для этой серии мы уже подготовили три монографии: «Современные исламские мыслители» (2020)¹, «Ислам в Индонезии: обновленческое движение» (2023)² и данную книгу. Хотелось бы выразить надежду, что в совокупности с опубликованными нами многочисленными статьями по неомодернизму³ эти работы послужат хорошей основой для углубления в изданный за последние годы объемный материал⁴.

В заключение нашего обзора нужно остановиться на новаторских работах австралийского исследователя боснийского происхождения Адиса Джудерии⁵. В каком-то смысле весь рассмотренный выше материал является

¹ Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители. М., 2020.

² Мухетдинов Д. В. Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М., 2023.

³ См. наши работы в Избранной русскоязычной библиографии по исламскому реформаторству.

⁴ Рецепция неомодернистских идей в русскоязычном пространстве происходит медленно, что связано с их новизной и дискуссионностью. Отсылаем читателей к научным журналам «Ислам в современном мире» и «Minbar. Islamic Studies», где периодически ведутся дискуссии на эти темы. Отметим работы Т. Ибрагима: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М., 2015; *Ибрагим Т., Ефремова Н. В.* Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога // Ориенталистика. 5 (1). 2022. С. 57–78. Также см. статью: *Бородай С. Ю.* Исламский неомодернизм: критический взгляд // Ислам в современном мире. 17 (1). 2021. С. 101–124. Идею неомодернизма применительно к исламскому миру в последнее время развивает В. А. Кузнецов: *Кузнецов В. А.* Концепция неомодерна: новые рамки политического бытия. Ближневосточный кейс // Восточный курьер. 3–4. 2020. С. 27–43. Он отмечает, что для неомодерна характерны преодоление постмодернистской фрагментированности, проблематизация ценностей, апелляция к метанарративам. В политической сфере это означает стремление к новым политическим единствам, запрос на идеологические проекты, развитие политической мифологии, практическое использование постмодернистского инструментария, осознание принципиальной неустойчивости современной ситуации. На самом деле, требуется дополнительное исследование, чтобы понять, как соотносятся исламский неомодернизм и более общая концепция неомодерна в исламских контекстах.

⁵ *Duderija A.* Constructing a Religiously Ideal ‘Believer’ and ‘Woman’ in Islam: Neotraditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation. New York, 2011; *Он же.* Toward a Scriptural Hermeneutic of Islamic Feminism // Journal of Feminist Studies in Religion. 31. 2015. P. 45–64; *Он же.* The Imperatives of Progressive Islam. London, New York, 2017; *Duderija A., Rane H.* Islam and Muslims in the West. Major Issues and Debates. New York, 2019.

подготовительной стадией к новому уровню рефлексии, предложенному этим автором. Работы Джудерии — это первая в мировой науке попытка представить именно систематическое и целостное осмысление неомодернизма в его современном варианте (само это движение определяется им как «прогрессивный ислам»). Ключевое значение для нас имеет монография автора «Императивные принципы прогрессивного ислама» (2017). В работе анализируется творчество таких неомодернистов, как И. Муса, М. Шахрур, Х. Абу эл-Фадл, А. Соруш, Т. Рамадан, Ф. Исак, А. А. Инжинир, Х. Ханафи, М. ал-Джабири, А. Саид и др. По мнению Джудерии, движение прогрессивного ислама представляет собой сообщество интеллектуалов, разделяющих определенные установки эпистемологического, герменевтического и методологического плана, которые используются для осмысления религиозной традиции и ее базовых источников. Это сообщество не является однородным, но для него характерно особое *мироощущение*, в основе которого лежит следование императивным нормам, выражающим теологические и этические принципы ислама как универсальной религии (уже в этой формулировке мы видим приоритетность *этического* понимания религиозности). Это мироощущение базируется на следующих интеллектуальных и практических установках: борьба за социальное и гендерное равноправие, вера в достоинство человека, борьба с любыми формами угнетения, интеллектуальная открытость, отказ от строгих дихотомий типа традиция / модерн, Восток / Запад, исламский мир / христианский мир, а также принятие критического рационализма, в том числе практики самокритики, и акцент на контекстуальной герменевтике¹. Из этого мироощущения Джудерия выводит восемь конкретных императивных принципов прогрессивного ислама, которые были разработаны в трудах различных, подчас независимых, мыслителей:

- *императив поэзиса* означает, что необходим критический подход к классической традиции в целом;
- *эпистемологический императив* предполагает критику статичной и реакционной природы классической исламской эпистемологии и создание новой универсальной эпистемологии;
- *императив религиозного плюрализма* означает, что необходимы обоснование религиозного многообразия в качестве установленной Богом нормы и обсуждение вопроса о возможности спасения представителей других религий;
- *императив исламской теологии освобождения* предполагает творческую адаптацию идей христианской теологии освобождения,

¹ Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. P. 4–6.

в частности идеи о необходимости борьбы со всеми формами социального гнета;

◦ *императив прав человека* означает, что требуется соотнесение западной концепции прав человека с этико-правовыми нормами, характерными для исламского мировидения;

◦ *этический императив* предполагает выявление (или реконструкцию) морального измерения в исламском праве;

◦ *императив гендерной справедливости* означает, что в пределах ислама необходимо создать новую гендерную теорию;

◦ *императив непатриархальной исламской герменевтики* предполагает формирование герменевтики, не базирующейся на мизогинии.

Будущее прогрессивного ислама Джудерия связывает не столько с развитием теоретической составляющей, сколько с интеграцией имеющихся теоретических наработок в повседневную практику мусульманской общины по всему миру¹. Таким образом, монография Джудерии является первым всесторонним, аргументированным и содержательным в концептуальном плане осмыслением неомодернистского движения. Ее главный недостаток видится нам в том, что она посвящена в основном *второй волне* неомодернизма, при этом мыслители первой волны — Ф. Рахман, М. Аркун и Н. Х. Абу Зайд, столь важные в плане закладывания основ неомодернизма и играющие ключевую роль в нашей работе, в ней не рассматриваются. Материал, анализируемый Джудерией, касается уже сложившихся трендов в рамках неомодернизма второй волны, и он не вполне выражает тот богатый потенциал, который заложен в творчестве представителей первой волны. Как следствие, эта особенность отражается и на характере общего «прогрессивного» проекта, выдвинутого автором.

Итак, в результате анализа научной литературы, посвященной осмыслению обновленческого движения второй половины XX — нач. XXI в. как целостного феномена, можно сделать вывод о том, что, за исключением работ А. Джудерии, которые касаются в основном второй волны неомодернизма, многоаспектная и детально аргументированная концептуализация этого феномена отсутствует. Многими авторами справедливо подчеркиваются связь неомодернизма с более ранним модернистским движением в исламе, его зависимость от рационалистической традиции исламской мысли (прежде всего от фальсафы и ранних школ калама), влияние на него западных социально-философских концепций. Последнее обстоятельство даже способствовало осмыслению неомодернизма

¹ Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. P. 192–193.

как «либерального ислама», что, в действительности, вводит в заблуждение и не позволяет ухватить его специфику как феномена, возникающего на стыке разных интеллектуальных традиций (классической исламской, исламской модернистской, европейской рационалистической и мировой исламоведческой). Несмотря на наличие довольно большого объема научной литературы, мы полагаем, что творчество представителей первой волны неомодернизма еще не осмыслено в достаточной мере и, как следствие, не осмыслены те интеллектуальные и практические возможности, которые открывают намеченные ими проекты. Одна из целей данной монографии состоит в том, чтобы заполнить этот пробел, что достигается путем критического анализа работ четырех ведущих неомодернистов первой волны — Ф. Рахмана, М. Аркуна, М. Шахрура и Н. Х. Абу Зайда, а также разработки собственной обновленческой программы, которая базируется на достижениях неомодернизма и российской богословской школы XIX — нач. XX в.¹ Этому посвящены главы 2–6.

Теология обновления и история

Важно отметить, что настоящая книга посвящена религиозному обновлению в целом, а неомодернизм выступает для нас наиболее актуальным *современным* примером таджида. Размышляя о том, каким мог бы быть таджид в условиях современности, мы сталкиваемся с необходимостью осмысления большого «семейства» неомодернистских проектов — тех проектов, которые как раз и направляются задачей формирования *современного* и в то же время *исламского* взгляда на духовно-исторический мир мусульман. Неомодернизм стремится предложить такую концептуализацию исламской традиции, которая бы обновляла видение и практические ориентиры мусульман в соответствии с конкретизированными в контексте настоящего времени идеалами ислама. Другими словами, он стремится придать новый творческий импульс интеллектуальной и духовно-этической исламской традиции.

Неомодернизм, будучи формой современного таджида, мыслится нами в более широком контексте — в контексте теологии обновления и ее исторического преломления. Данная теоретическая перспектива сформулирована в первой главе и затем получает развитие в последующих главах, однако ее теологический аспект наиболее подробно изложен в Приложении (оно вполне может рассматриваться

¹ Достижения отечественной школы были осмыслены нами в рамках концепции российского мусульманства, в связи с чем отсылаем читателя к монографии: Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М., 2021; а также к отдельным докладом и статьям в книге: Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: осмысление со взглядом в будущее. Собрание работ в трех томах. М., 2022.

как самостоятельное теологическое исследование), где феномен обновления соотносится с идеей творческой активности Бога. Там же мы анализируем *теологические предпосылки*, которые позволяют мыслить способность человека инициировать новизну и переживать опыт нового. Обновление трактуется нами через акт благодарного принятия «земных даров» Творца, пронизанных потенцией к изменению и энергией, позволяющей это изменение осуществить. Обновление нрава, умонастроения, образа мысли и действия, социальных отношений и цивилизационного измерения в целом не будет подлинным обновлением, если обновители не сумеют услышать голос богоданной совести, пробудить богоосознание (*тақвā*) и не вернуться на прямой путь, возрождающий их природу (*фитра*) в неискаженном состоянии. Иначе говоря, без исправления отношения к обособляющемуся «эго», без очищения сердца, без интенсивного опыта веры люди сумеют породить лишь очередное новшество, которое устареет еще до своего порождения. Верующие призваны видеть источник неослабевающей новизны в самом Боге, а неизбежность всякого нового обновления — связывать с течением мирского времени, загрязняющим наше духовное зрение.

Тем не менее крайне важно подчеркнуть следующую идею. Мы теряем чуткость и внимание не потому, что мир, это прекрасное творение Творца, плох, а потому, что мы оказываемся слабы для его вызовов. Эта слабость обусловлена сужением *нашей* души, *ее* неспособностью откликнуться на все лучшее, что предлагает творение, включая само человечество в его истории. Мир всегда находится под «критикой» времени, однако *наша* критичность (разборчивость, различительная сила) не всегда дотягивает до адекватной реакции на критически значимые события. Бог создал мир *динамичным* и позволил человеку быть либо проводником косности и омертвения, либо проводником творческого обновления, включающего самого индивидуума в эту динамику в качестве самостоятельной силы. Отметим, что упомянутая самостоятельность не означает отделенности от божественных энергий — скорее, она впервые возникает лишь из укорененности в них.

В Приложении также осмысляется феномен пророчества с точки зрения исламской традиции, осмысляется *обновляющая* деятельность пророков и их особая миссия в *истории спасения* человечества. Ключевым тезисом наших размышлений является следующее: пророк — это личностный образец, воплощающий в себе руководящие духовно-этические смыслы Откровения. В этом отношении он манифестирует совершенное совпадение с формой жизни «Божьего наместника» — той формой жизни, стремление к которой Творец предписал всем людям без исключения¹. В миссии Мухаммада проро-

¹ «Вот твой Господь сказал ангелам: “Я создам наместника на земле”. Они ответили: “Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь? Ведь мы восхваляем Тебя и славим Твое святое (имя)?”. Он сказал: “Я знаю то, что не знаете вы”» (К. 2: 30).

чество достигло полноты и завершенности, чем было обеспечено отсутствие необходимости в дальнейших пророках. Для обновителей последующих времен — времен пост-пророческой эпохи — Мухаммад олицетворял и продолжает олицетворять идеальный тип практики обновления: обновления старой, но не устаревшей и никогда не устаревающей истины.

Таким образом, Приложение формулирует *целостную теологическую и концептуальную рамку* для нашего исследования. Тем не менее мы не решились делать из него первую главу книги по той причине, что оно — ввиду своей теологической и философской нагруженности — может показаться трудным для восприятия, особенно для неподготовленного читателя. Поскольку книга ориентирована на широкий круг читателей, мы решили начать ее с историко-философской главы, в которой наши теологические и концептуальные положения раскрываются на примерах исламской исторической традиции. Понимание содержания этой главы облегчит понимание Приложения, которое, в свою очередь, поможет *более строго* очертить перспективу понимания первой главы. Такое «челночное» движение образует герменевтический круг — перманентный переход от частного к общему и от общего к частному, который уточняет очертания того и другого. Если ядро Приложения составляет *теология* обновления, то первая глава демонстрирует *историческую практику* обновления — в этом смысле они концептуально дополняют друг друга.

Итак, в главе 1 мы показываем, что идея обновления имеет глубокие корни в исламской традиции, а не является изобретением религиозных реформаторов XIX — нач. XX в. Исходный пункт наших рассуждений — анализ хадиса об обновителе религии, который уже упоминался выше. За долгие века исламской истории такими обновителями (муджаддидами) был объявлен целый ряд фигур, хотя необходимо признать, что какого-то «канонического», конвенционального, всеми признаваемого списка не существует: относительно некоторых личностей в умме имеется большее согласие, относительно других — меньшее. Кроме того, следует отметить, что постепенно «хронологический» критерий, учитываемый при наделении кого-либо статусом обновителя, стал трактоваться менее строго. Так, начало «нового столетия», когда мусульмане начинают испытывать потребность в очередном муджаддиде, было отождествлено с историческим моментом социокультурного и нравственного упадка сообщества верующих.

На протяжении истории критерии объявления муджаддидом в известной мере зависели от характеристик той группы, которая этим объявлением занималась: от времени и места ее существования, этнокультурной и профессиональной принадлежности, вхождения в конкретную религиозно-правовую школу¹. И все

¹ Так, жители полуострова Индостан закономерно обращали большее внимание на выдающихся личностей собственного региона, жители разных арабских регионов — своего, и т. п. То же самое касается и других оснований для разделения — суфии обращали большее

же эту контекстуальную зависимость не стоит преувеличивать: на уровне «тональности», акцентов, сквозных мотивов и «семейного сходства» различные версии интерпретации таджидда обнаруживают определенную общность. Потребность в обновлении, как уже было сказано, в первую очередь была связана с ощущением цивилизационного застоя, нравственного и социокультурного упадка — как результата религиозного упадка. Следовательно, в качестве обновителей в историю вошли те представители мусульманской интеллектуальной элиты, которые сумели найти адекватные ситуационные решения проблем, стоявших перед уммой, и убедительно легитимировать их исламскими идеалами и ценностями. При этом каждый муджаддид был обязан продемонстрировать, что предлагаемые им ответы на вызовы времени не были *произвольными новшествами*, а действительно *обновляли* некоторую забытую, вытесненную, подавленную, но не утратившую актуальности истину ислама. Таков, пожалуй, тот минимум, которому соответствовал муджаддид в любую эпоху.

Можно сказать, что *таджиддидная функция* того или иного обновителя заключалась в максимально возможном содействии цивилизационному развитию мусульманской общины в конкретный исторический период, что достигалось путем возрождения духовных ценностей и связанного с ними религиозного порядка (*дин*). Цивилизационный подъем *мусульман как мусульман* немислим вне актуальной и понятной артикуляции исламского мировидения, которая была бы способна вдохновить широкие слои рядовых верующих. Обновитель своей эпохи был призван вернуть исламу посланию статус *духовно-этического руководства*: не формального, а подлинного руководства как в повседневных делах, так и в задачах, требующих настоящего культурного прорыва. При этом большинству современников мог быть (и до сих пор может быть) не вполне очевиден обновляющий вклад того или иного деятеля исламской истории. Чисто социологический критерий при оценке значимости и обновленческого потенциала наследия какого-либо исламского мыслителя неуместен. И в самом деле, муджаддиды могли быть не услышаны своими современниками, могли оказаться неспособны вдохновить их, что привело к продолжению цивилизационного застоя. Кроме того, оценивая наследие того или иного мыслителя, мы не помещаем его в линейную историческую схему — мы понимаем, что это наследие может входить в «исчерпывающую традицию» как ее нереализованный потенциал, который имеет шанс осуществиться с запозданием, т. е. сработать в будущем.

Глава 1 содержит анализ *практики обновления* ряда исламских исторических деятелей, а именно: Абу Ханифы (ум. 767), Абу Хамида ал-Газали (1058–1111),

внимание на своих авторитетов, правоведы (факихи) — на своих, теологи (мутакаллимы) — на своих и т. д. Впрочем, существует ограниченный перечень фигур, признание которых в основном преодолевало границы подобного рода.

Такий ад-Дина ибн Таймийи (1263–1328), Шаха Валиуллага Дехлеви (1703–1763), Мусы Бигиева (1875–1949) и Мухаммада ‘Абдо (1849–1905)¹. Такой выбор направлялся стремлением проиллюстрировать внутреннее многообразие таджидида, и он ни в коей мере не претендует на фиксацию окончательного и бесспорного списка обновителей веры. Кроме того, мы не пытались детализировать все аспекты богатого наследия этих мыслителей, но останавливались на тех концепциях, которые помогают прояснить их обновляющий вклад и исторически конкретизировать идею таджидида в целом.

Данный анализ позволил выделить центральные темы религиозного обновления, которые обсуждались во всем историческом многообразии его версий. К ним относятся следующие: соотношение рационального и богооткровенного содержания, независимого рассуждения и подражания, нормы и девиации, справедливого и несправедливого социально-политического порядка, открытости и закрытости перед лицом иных цивилизаций, ядра и периферии религии и т. д. Подробнее об этом будет сказано в конце самой главы. Здесь же важно подчеркнуть, что все эти темы не утратили своей актуальности и сегодня. По большому счету, они задают горизонт и неомодернистского течения мысли.

Неомодернистские проекты, как мы показываем в главах 2–6 (в том числе на примере собственного проекта), пытаются «прорисовать» различные траектории становления исламской традиции, направленные на достижение ею всемирно-исторического масштаба в условиях современности (о концепции «всемирно-исторического движения» см. § 1.7). Будучи универсальной по своему принципу, что признавали и такие европейски-ориентированные (пусть и устремленные к универсальности) мыслители, как Гегель, она вправе претендовать на роль одной из главных движущих сил глобальной истории². Бытие

¹ В случае двух последних религиозных мыслителей мы сознательно отошли от хронологического принципа организации параграфов и рассмотрели последним Мухаммада ‘Абдо. Это сделано по той причине, что именно ‘Абдо было суждено оказать наибольшее влияние на неомодернизм.

² Мы удостоверяем принципиальный универсализм ислама в опоре не на какие-либо западноевропейские философские схемы, а, прежде всего, на само кораническое Откровение. И все же заслуживает внимания то, что Гегель противопоставлял первоначальный ислам принципу *неподвижности* и отсутствия *качественных изменений*, т. е. так называемому восточному принципу, которым, по его мнению, жили духовно-исторические миры Древней Персии, Индии и Китая. Классик немецкой философии, в частности, прямо говорил о «магометанской революции», преобразившей Восток, а революция, разумеется, является качественным изменением, т. е. примером *развития*. Показательно, что саму главу о «магометанстве» немецкий философ включил не в первую часть своей «Философии истории», посвященную восточному миру, а в четвертую часть, посвященную христианско-германскому миру. Последний, по Гегелю, характеризуется потенцицией к конкретной универсальности и деятельным характером. Необходимо, тем не менее, признать, что мыслитель считал ислам в какой-то момент сошедшим со сцены «всемирной истории» в качестве ее активной движущей силы. См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 2000. С. 373–377.

такой силой определяется способностью к универсализации собственного цивилизационного контекста при сохранении в его пределах богатства *особенного, уникального и неповторимого*, которое перестает быть только частным (партикулярным) и входит во всеобщую связь с другими элементами культуры. Всемирно-историческое становление не прерогатива какой-то одной культурной традиции — это характеристика любой культуры, которая в состоянии включить в орбиту своего движения *инокультурное* по происхождению содержание, оставаясь при этом собой. Другими словами, это прежде всего культура духовной и интеллектуальной *открытости*, преодолевающей любого рода самоизоляцию, но не стирающей себя в абстрактной, обобщенной гомогенности. Утрата универсализующим цивилизационным движением понимания *универсальной значимости* гетерогенного и необобщаемого является роковым фактором для глобального мира и его будущего.

Движение всеобщей истории не просто *де-факто* не протекает в русле какой-то одной культуры — оно и не может так протекать. Тем не менее длительное доминирование какой-то одной культуры, образующей *основное* русло движения всеобщей истории, вполне мыслимо и вполне реально, и потому несет с собой очевидную опасность — опасность потери пластичности мирового сообщества в реагировании на различные вызовы, брошенные всему человечеству. Какой бы энергией к самопревосхождению ни отличалась отдельная историческая культура, ее возможности в этом отношении имеют свои ограничения, которые оборачиваются определенной мерой *депотенциализации*. Таким образом, все дело заключается в культурном *балансе, добродетельном состязании и согласии разных*, разделяющих общую судьбу. Признаем, что плюральность не стоит фетишизировать и абсолютизировать, плюрализм не следует превращать в идеологию равнодушия к любому, в том числе к своему, мнению. Однако *единство в многообразии*, включая многообразие культур, больших духовных традиций и локальных традиций в их рамках, угодно Творцу.

Неомодернисты выступают против того, чтобы бескомпромиссно осуждать западный модерн, т. е. ту культуру, которая стала доминирующим актором в развитии глобального мира, а также против того, чтобы некритически перенимать его идеи (как это нередко случалось с исламскими модернистами). К тому же они выступают против того, чтобы консервировать нынешнее положение традиции в ее *мнимом* сопротивлении, на что претендуют различные формы традиционализма, которые уже не столько репрезентируют «чистую» традицию, сколько выступают просто архаизирующей реакцией на модерн, т. е., по сути, являются архаизирующей формой модернизма; ведь, в конечном итоге, современный традиционализм — это не более чем зависящий (в формате негативной зависимости) от модерна способ непродуктивного отношения к родной традиции.

Вместо этих однобоких подходов неомодернисты предпочитают занять рефлексивную и избирательную позицию. Программное положение неомодернизма, особенно отчетливо проявившееся в проекте Фазлура Рахмана, состоит в необходимости разумного синтеза достижений западной и исламской культурных традиций (сюда относятся и наука, и опыт институционального строительства, и социально-политические концепции). Возможно, корректнее было бы говорить даже не о *синтезе*, а об *освоении* реального контекста современности (с трезвым учетом доминирования в нем западных цивилизационных структур) в перспективе ситуационно реартикулированных исламских идеалов, ценностей, норм и, шире, всего исламского наследия. Мы оставляем на суд читателя вопрос о том, насколько успешно данное положение было реализовано в неомодернистских проектах. Тем не менее мы убеждены, что такой ракурс — открытости и синтетичности — *принципиально* важен для таджида в современной ситуации.

ГЛАВА 1.

ОБНОВЛЕНИЕ И ДИНАМИКА ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

§ 1.1. Обновление в исторической традиции: *таджид* vs. *буд‘а*

Идея *обновления* глубоко укоренена в исламской духовной традиции. И хотя жаждающая новизны эпоха модерна привносит свои нюансы в понимание и практику *таджид*, нельзя сказать, будто сама по себе идея «обновления» — это какое-то модернистское изобретение внутри ислама. Исламские мыслители XIX — нач. XX в., столкнувшись с поражением мусульман перед лицом западного колониализма и осознавшие стагнацию мусульманской цивилизации, стали задумываться о причинах и возможных путях выхода из кризиса. Сама эта размышляющая диагностика и вытекающая из нее лечебная самокритика, предпринятые модернистами (а вслед за ними — и неомодернистами), опираются на исламскую традицию, пребывающую в наши дни в открытом диалоге с традицией западной.

Безусловно, модернисты XIX — нач. XX в. — как и сегодняшние неомодернисты — не всегда связаны прямым институциональным и идейным преемством с реформаторами прошлого, однако в своей деятельности, предполагающей осмысление опыта *таджид* и *ислаха* прошлого, они стремятся продолжить дело своих предшественников. В таком случае сама исламская традиция понимается ими в терминах *традиции возрождения и обновления*. Согласно указанной точке зрения, исторический ислам во всем живом многообразии образующих его локальных форм черпал свою жизнеспособность в осуществлении попыток *таджид* и *ислаха*. Попытаемся разобраться в этих понятиях.

Считается, что идея *таджид* берет свое начало в следующем достоверном хадисе:

«От Абу Хурайры (да будет доволен им Аллах) сообщается, что посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: “Поистине, Аллах будет посылать для этой общины в конце каждого столетия того, кто будет обновлять для них их религию!”» (Абу Дауд, № 4291).

Если пока не выходить за рамки этого пророческого предания, то можно отметить следующую немаловажную черту таджидид, а именно: таджидид есть дело особой фигуры, призванной к его исполнению Богом. Действительно, на протяжении столетий *таджидид* (отглагольное существительное от арабского корня *дж-д-д*, имеющего значение «обновлять») понимался как практика, осуществляемая индивидом — *муджаддидом*. К числу муджаддидов последователи различных религиозно-правовых школ, направлений калама или суфизма, как правило, относили своих авторитетов. Так, среди наиболее часто называемых в исламской литературе муджаддидов можно встретить имена ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза (680–720), Абу Ханифы (699–767), аш-Шафи‘и (767–820), ал-Аш‘ари (873–925), ал-Газали (1058–1111), Ибн ‘Араби (1165–1240), Ибн Таймийи (1263–1328), аш-Шатиби (ум. 1388), Ибн Халдуна (1332–1406), Шаха Валиуллага (1703–1762) и других¹. Таким образом, как критерии выделения муджаддидид, так и признаки таджидидид были тесно связаны со временем, местом, профессиональной принадлежностью и взглядами размышлявшего о таджидидиде автора.

Тем не менее, несмотря на все свои исторические трансформации, различные концепции таджидидид характеризуются тем, что Л. Витгенштейн называл «семейным сходством», и обнаруживают некоторую общую тональность. Это обстоятельство заставляет задаться вопросом: если таджидид — это обновление, смена существующей ситуации на новую, то чем же отличается новизна, утверждаемая таджидидидом, от любых других видов новизны? Всякое ли «новое» связано с практикой, упомянутой в процитированном выше пророческом предании? Иначе говоря, что объединяет различные примеры таджидидидид и отличает их, в свою очередь, от привнесения нового, которое не входит в категорию таджидидидид?

Выдающийся американский исламовед Дж. Фолль, посвятивший проблеме таджидидидид специальное исследование, отмечает духовно-этический, нравственный компонент, сопутствующий различным трактовкам этого феномена². Разойдясь друг с другом в деталях, исламские ученые в целом сошлись на том, что таджидидидид — это замена существующего состояния новым, новизна которого восстанавливает утраченное благочестие мусульманской общины путем обращения ко временам жизни Пророка. Для подобного восстановления не имеет значения прошлое само по себе, т. е. таджидидидид важно отличать от банального (и всегда невозможного) возвращения в прошлое *как в прошлое*. Скорее, времена жизни Пророка интересуют муджаддидидид как то

¹ Хороший обзор вопроса см. в статье: Landau-Tasseran E. The “Cyclical Reform”: A Study of the *mujaddid* Tradition // *Studia Islamica*. 70. 1989. P. 79–117.

² Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Iṣlāh* // *Esposito J.* (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York — Oxford, 1983. P. 32–47.

настоящее, в котором сохранялся бы в чистоте доступ к основному источнику ислама — Благородному Корану. Образцовое поведение Мухаммада (*сунна*) понимается при этом как *практическое воплощение* коранических смыслов, поэтому на протяжении истории таджид определялся через возвращение к наставлениям Корана и Сунны. В этом своем значении таджид оказывался чрезвычайно близок к другому исламскому понятию — *ислах*, которое нередко используется в качестве синонима таджида.

Исследователи связывают *ислах* с универсальным кораническим предписанием поощрять благое и пресекать запретное. Несмотря на разногласия по поводу того, как должна выглядеть подобная духовно-этическая реформа при имеющихся социально-историческим условиях, практика, ориентированная на *ислах*, представляется совместным процессом, в котором должны участвовать ученые и общественные деятели, правители и весь народ. Таким образом, *ислах* — это возрождение, возвращение из забвения тех элементов исламской традиции, которые (в потенции) способствуют преобразению всей мусульманской общины и направлены на утвержденное Всевышним благо. Если *ислах* понимать прежде всего как результат, а не сам процесс, то можно сказать, что возрождение является итогом успешной деятельности по осуществлению таджида — обновления.

Итак, согласно классическому взгляду на таджид, обновление есть возвращение к первоначальной чистоте мусульманской общины. Как правило, муджадиды прошлого склонялись к буквальному пониманию возвращения к одобряемым практикам Корана и Сунны в той их форме, которую они имели среди первых поколений мусульман — праведных предшественников (*ас-салаф ас-сәлих*). Иные авторитеты, чем Коран и Сунна, *могут*, а если они связаны с противоречащими скриптуральным источникам практиками, то и *должны* быть отброшены или, по меньшей мере, проигнорированы. Муджадид, несмотря на принадлежность к конкретному течению мысли, не чувствовал себя *скованным* толкованиями и идеями религиозных учителей и школ, которые появились после времен Пророка и его сподвижников.

Несмотря на то, что традиция была склонна акцентировать именно «возвратный» аспект обновления, фактически таджид всегда предполагал *творческое измерение* — если речь и шла о «возвращении», то об *уникальном* «возвращении», обусловленном обстоятельствами времени. Направление таджида задавалось двумя требованиями, которые обычно не формулировались столь эксплицитно: (1) требованием реартикулировать кораническое послание в его чистоте и (2) сделать это в понятной для современников муджадида форме. Действительно, то возрождение, которое достигается в ходе обновления, оживляет и наполняет «новыми соками» не религию прошлого, а религию настоящего — религию, как она практикуется в текущее время:

«... фраза “*йуджаддид лахā дйнахā*” [“будет обновлять их религию”] означает, что муджаддид возрождает для уммы религию, которую она исповедует в момент его появления. В хадисе не сказано “религию Аллаха или пророка Мухаммада, или ислам как таковой”, вместо этого представлена религия, которую соблюдает умма»¹.

В этой связи не может не вставать закономерный вопрос о черте, отличающей дозволенный (и, более того, необходимый) тадждид от недозволенного нововведения, которое в исламской традиции обозначается термином *бид‘а*. Ответ на данный вопрос поможет нам конкретизировать особый характер новизны, воплощаемой в процессе тадждида.

Обратим внимание, что хадис, составляющий текстуальную основу идеи тадждида, приводится в «Сунан» Абу Дауда в самом начале «Книги битв». Этот раздел содержит пророческие предания о столкновениях, бедствиях, катастрофах, предвещающих наступление Судного дня, что мотивирует прочитывать текст данного хадиса в эсхатологической перспективе. Иначе говоря, логично предположить, что осуществление тадждида имело в виду конечную судьбу человечества в целом и мусульманской общины в частности: тадждид «распределяет» внутреннее богатство религии таким образом, чтобы отвратить верующих от неблагоприятного исхода после смерти. *Бид‘а* же, «нововведение», как утверждают многочисленные пророческие предания, напротив, подталкивало членов общины к адскому пламени, как бы его ни понимать и как бы ни определять его «продолжительность» (вечность или конкретный отрезок времени).

Тем не менее данное обстоятельство лишь указывает на разные последствия *тадждида* и *бид‘а* и никак не проясняет содержательное, если угодно онтологическое различие между обновлением и нововведением. Для того чтобы подобраться к решению данной проблемы, пойдём иным путем. Имеет смысл обратиться к фигуре, осуществляющей тадждид и упомянутой в процитированном хадисе — к муджаддиду. Согласно традиционной точке зрения, муджаддидом можно назвать праведного ученого, прославленного к концу столетия, который должен умереть в течение первых нескольких лет следующего столетия. Почти все за редким исключением, кого объявляли муджаддидом, получали этот титул уже после смерти. Вопрос о том, сколько лет нового столетия может пройти перед смертью ученого, прежде чем будет исключена возможность провозглашения его муджаддидом, оставался предметом разногласий. Как

¹ Камали М. Х. Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе. Острог, 2020. С. 16–17.

отмечают исследователи, строгая приверженность этому ограничительному хронологическому принципу ослабла к современному периоду.

Предполагаемый (в классическом подходе) контекст появления муджаддида — это духовно-этический упадок мусульманской общины, который в случае своего продолжения свидетельствует о приближающемся Конце света. Своими усилиями по обновлению муджаддид как бы «ревитализирует» общину, возвращая ее на путь истинного руководства. Тем самым происходит своеобразная «отсрочка» Судного дня, «замедление» его пришествия, т. е. освобождение эпохи для земной жизни верующих, в рамках которой они получают шанс прийти к богоосознанию (*тақвā*), покаянию и искуплению своих грехов. Историческое время постоянно грядущего, но все еще не наступившего конца, таким образом, противопоставляется концу времени в День расплаты — *Қийāма*, маркирующему воскресение и последующий переход в посмертное существование (*‘āхира*): «Если бы Аллах стал наказывать людей за их неверные поступки, то не оставил бы на (земле) ни одного живого существа. Но Он предоставляет им отсрочку до назначенного срока. Когда же наступит их срок, они не смогут отдалить (наказание) даже на час, так же как и приблизить его (даже на час)» (К. 16: 61).

Подчеркнем, что, согласно доминирующей исламской позиции, «отсрочка» последнего Суда дается лишь самим Всевышним Аллахом, а не кем-то из тварных существ. Не забудем, однако, и сказанное: «Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя» (К. 13: 11). Можно предположить, что эсхатологическая роль *муджаддидида* — сделать время «отсрочки» осмысленным, т. е. обострить притупляемую с течением времени духовно-этическую «восприимчивость» общины к благой коранической вести. На то, что эта «восприимчивость» постепенно снижается, указывают, согласно традиции, как естественные знамения, постигаемые разумом, так и несколько достоверных хадисов, среди которых наиболее известен следующий: «Лучшее поколение — это мое (поколение), затем — следующее за ним, и затем — следующее» (Бухари, № 3650)¹. Чуткая к небесному посланию община, ведущая призыв среди всего человечества и способствующая его очищению от пороков, является неотъемлемым элементом посюстороннего «периода испытания» и придает этому испытанию и нашей надежде на лучшее смысл. Таким образом, обновление веры и всего духовного строя жизни общины — тадждид — не вводит стремительно устаревающую «новизну» в порядке самовольного человеческого конструирования, как это имеет место в ситуации с нововведением (*бид‘а*). Скорее, он обновляет общину до состояния открытости вечно-отзывчивой и неустаревающей новизне милости Божьей, раскрываемой с предельной ясностью в Его Писании.

¹ Ср. с возможностью иных трактовок: *Бигиев М.* Книга Сунны. М., 2022. С. 236–237.

Выше мы отметили историческую тенденцию духовно-этического упадка общины с течением времени. В свете осознания этой тенденции подавляющее большинство муджаддидов прошлого, среди которых — создатель одной из первых систематических концепций таджидид и вообще жанра литературы по таджидиду Джалал ад-Дин ас-Суйути (1445–1505) и его многочисленные последователи, определяли таджидид (по крайней мере, номинально) в неразрывной связи с «воскрешением» Сунны — нормативной модели поведения в соответствии со смыслами богооткровенного послания¹. Другой широко признанный муджаддид, Абу Хамид ал-Газали, в своем произведении говорил о «воскрешении» (*'ихйā'*) наук о вере, предназначение которых — восстановить правильное духовно-этическое руководство ислама, содержащееся в Писании и адекватно артикулированное в пророческой Сунне².

Вопреки внешне консервативной тональности подобного подхода к таджидиду, практика таджидидид не могла быть и де-факто никогда не была консервативной *по своей сути*. Действительно, если под таджидидом понимать некоторого рода консервацию, то нельзя объяснить какой-либо иной его результат, кроме *фиксации* наличного статус-кво или гипотетической нормы, возводимой к прошлому. Поскольку же таджидид — это всегда обновление, то он требует новаторского подхода — новизны в разьяснении положений Корана и творческого приложения норм Сунны к *актуальным* обстоятельствам. Не вызывает сомнений, что указанное новаторство — совершенно иной природы, нежели произвольное введение новшеств (*бид'а*), возлагающих на человека *бремя условного* в качестве безусловного и неизменного компонента его религиозных обязанностей. Новаторство муджаддидид — это нестандартные решения, которые невозможно механически «выудить» из имеющихся обстоятельств эпохи, в том числе из предоставляемой эпохой в наше распоряжение готовой «картины прошлого». Словом, новаторство муджаддидид требовало иджтихада — исторически осуществлявшегося по преимуществу в области права (*фикх*), однако концептуально не ограниченного исключительно юридическими вопросами. Муджаддидиды фактически подвергали готовую «картину прошлого» деконструкции, которая обеспечивала возможность не просто для рисования новой «картины прошлого», но в первую очередь — для реконструкции «прошлого» в собственном настоящем в качестве гаранта (до определенных пор) будущего развития.

¹ Подробнее см. исследование: *Hernandez R. Framing the Jurist: The Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti*. Ph D. Washington, Georgetown University, 2012. P. 138–182.

² *Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. Избранные главы*. М., 1980. В. В. Наумкин отмечает, что сам ал-Газали воспринимался в традиции как обновитель пятого века ислама. Он также приводит высказывание ас-Субки: «Если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, ал-Газали» (*Наумкин В. В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. С. 9*).

Подчеркнем еще раз: для того, чтобы осуществить таджид, обновитель реформировал существующее положение вещей не в порядке (много) исторического повтора опыта прошлого, а путем *неповторимой* реконструкции коранических смыслов и идеалов, чтобы в текущий период они могли поддерживать благочестие и процветание общины, сопоставимое с благочестием и процветанием первых мусульманских поколений. Первые мусульмане, опираясь на Коран и живую нормативную модель в лице Пророка, отвечали на специфические вопросы, которые поставило перед ними время, а не повторяли практику какой-либо прежней эпохи. Таким образом, истинное следование за праведными предшественниками, обеспечиваемое таджидом, не могло быть слепым повторением их ответов, не усвоенных как *свои собственные*. Усвоение же этих ответов в процессе обновления — это обретение решимости иметь дело со своими проблемами, для которых прошлые решения являются не готовыми рецептами, а продуктивной схемой разработки новых решений, конкретизирующих те же самые коранические идеалы в новых обстоятельствах несколько (подчас — весьма) иначе.

Деяния великих предшественников, в том числе засвидетельствованные в пророческой Сунне, преподносят нам урок, который непременно должен быть выучен. Обращение к примеру этих деяний требует от нас учиться у прошлого, т. е. разумно анализировать его, что несовместимо с умерщвлением разума в *слепом* таклиде. Несмотря на то что, как показал В. Халляк, таклид долгое время являлся продуктивным и творческим правовым механизмом¹, его выродившаяся версия — или *слепой* таклид — это, по меткому замечанию Абу Насра Курсави (1776–1812), форма идолопоклонства², т. е. подражание, достойное обезьяны, а не обучение, достойное человека. В слепом таклиде мы погоняемы прошлым, а не следуем за ним, продолжая его в настоящем, которое отличается новыми условиями, требующими новых ответов. Мету и качество этой новизны нельзя знать наперед — они определяются в ходе иджтихада, оригинального исследования актуального духовно-этического состояния общины. И именно своей неподражаемой оригинальностью, несмотря на всю свою внешне консервативную риторику (не дающую забыть об опасности неумеренных и неуместных нововведений), тот или иной человек заслужил в истории исламской традиции титул муджаддида. Муджаддид — всегда муджтахид (хотя, разумеется, не всякий даже крупный муджтахид — это муджаддид), личные усилия которого по своей значимости и масштабу выходят за узкие юридические рамки. Благодаря обновителям изменялся образ мысли и действий огромного числа членов уммы — менялся так, что люди

¹ Hallaq W. Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge, 2001.

² Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-‘ибад). Казань, 2005.

вновь обретали руководящие ориентиры в религии. Ввиду того что глубоко руководствоваться чем-то вне понимания не представляется возможным, можно сказать, что муджаддиды возвращали членов общины своего времени к *ситуации понимания*.

Очевидным историческим примером обновления является *беспрецедентная* деятельность имама аш-Шафи'и, который явным образом внес нечто новое в наследие своих учителей и предшественников, в том числе праведных предков. Так, именно он обосновал понимание Сунны в границах набора достоверных хадисов (процесс так называемой *хадификации* Сунны, см. § 2.5, 6.5), отказался от принципа формального следования благочестивым обычаям той или иной местности (*'амал*), например, обычаям мединцев, и заложил фундамент для развития *'усул ал-фиqh* — теоретического, строгого в методологическом плане правоведения. Можно не соглашаться с теми или иными выводами аш-Шафи'и, как это делали некоторые другие муджаддиды, однако едва ли можно спорить с самим фактом его новаторства. Вопрос же о том, считать ли его новаторство «произвольными» нововведениями, требует ответа с учетом исторических обстоятельств его практики. Были ли предложенные им творческие решения реакцией на давно назревшие проблемы, не столь остро стоявшие перед предыдущими поколениями? Мы полагаем, что да, даже если допускаем иные варианты ответов на те же вопросы и переоценку в свете современных условий некоторых результатов его деятельности. Как муджаддид, аш-Шафи'и был призван оживить религию *своего времени* в ее руководящей функции. И он сделал для этого все, что мог, на многие годы вперед заложив, среди прочих, основания «фикхового» исламского разума¹. Пересмотр этой парадигмы не тождествен отказу от того, чтобы отдать ей должное и понять контекст, в котором она была уместна. Если же обвинить аш-Шафи'и в произвольных нововведениях, то (по той же логике) от обвинений в *бид'а* не уйдет ни один муджаддид. Косвенным подтверждением нашей точки зрения является тот факт, что как раз обвинения в нововведениях были наиболее распространенной претензией к тем ученым, которых сторонники впоследствии объявляли муджаддидами.

Недвусмысленным образом связанная с тадждидом практика иджтихада, причем порой такого иджтихада, который претендовал на *абсолютную* независимость от подражания (таклида) ученым прошлого, заставляет переосмыслить классическую консервативную риторику — понимание тадждида

¹ См. § 2.5; *Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 5. М., 2021. С. 575–583; *ал-Джабири М.* Фикховый разум: легитимация легитиматора // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 2. М., 2017. С. 273–300. Также см.: *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 6. М., 2022.

как торжества традиции. Действительно, таджид оставался (и остается поныне) торжеством традиции, но далеко не в смысле неизменности переданного. Он был торжеством традиции как осмысленного приспособления, переданного в новых обстоятельствах. Именно в возобновлении критического переосмысления переданного — залог жизнеспособности самого процесса передачи (традиции) и процветания существующей благодаря ему религиозной общины. Именно в творческом обновлении общине возвращается былая чуткость заново воспринять религиозный призыв.

Таким образом, обновление-*таджид* заключало в себе «обновление» *таджидида*, все более открыто увязывающее его с непрерывным иджтихадом. Отсюда становится ясно, почему все крупнейшие сторонники и проводники таджидида в Новое время, среди которых мы считаем важным упомянуть Абу Насра Курсави (1776–1812), Шигабутдина Марджани (1818–1889), Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада ‘Абдо (1849–1905), Мухаммада Рашида Рида (1865–1935), Исмаила Хакки Измирли (1869–1946), Мухаммада Икбала (1877–1938) и Мусу Бигиева (1875–1949), были решительными противниками идеи «закрытия врат иджтихада». Без иджтихада невозможен таджид. Без таджидида невозможно духовно-этическое возрождение уммы, при любом понимании масштаба, эффективных путей и желательных форм последнего. Без усилий по возрождению уммы, творческих по своей природе, ее ожидает только дальнейший упадок.

Несмотря на то что к XX столетию идея таджидида, в общем и целом, претерпела революционные изменения (в частности, стало возможным говорить о коллективном, совместном таджиде, поскольку местоимение в соответствующем хадисе от Абу Дауда допускает понимание и во множественном числе) и существенным образом расширилась, ее легитимация (и не только в более-менее «консервативных» кругах) до сих пор осуществляется через апелляцию к прошлому. Другими словами, даже наиболее радикальные представители обновленческой мысли используют риторику «возвращения». Однако главное в этом вопросе не хронология, а способ и результат работы с этим прошлым, которые далеки от простой установки на «повторение».

Эсхатологическое измерение таджидида, как это ни парадоксально, ориентирует внимание муджаддида не на выраженный в ярких образах абсолютный конец, а на время, располагающееся между ним и абсолютным началом — актом творения. Это время, состоящее из череды сменяющих друг друга эпох, не оставлено Божьим участием. Вне этого участия, поддерживающего мир, тот в одно мгновение провалился бы в небытие. Иначе говоря, муджаддид внимательно вглядывается в наше время — в настоящее, напоминая человечеству, что оно не менее, чем прошлое, имеет дело с началом, и не менее, чем будущее — с концом. *Времена соединяются здесь*

и сейчас. Тем самым муджаддид напоминает о конечности времени. Это напоминание, реализованное посредством преобразования духовности и образа мысли человека, заставляет того опомниться. Опомнившись же, человек еще больше втягивается в борьбу с духовно-этическим упадком и в работу по обеспечению процветания человечества. Он вовлекается в оживляющий импульс таджиды и переживает «соборное», соединяющее его с другими возрождение. Этот опыт подразумевает целостное преобразование нашего способа существования во времени.

Таким образом, таджид — это артикуляция исламского послания, способствующая оживлению уммы. Будучи сложной, многогранной и динамичной практикой, таджид не сводится к очищению жизни мусульманской общины от примесей неисламских новшеств (хотя на уровне риторики великие муджаддиды прошлого почти всегда концентрировались на данном аспекте). Негативная перспектива (отвержение новшеств) оказывается слишком узкой для движения обновления, которое стремится сочетать старое, относящееся к неизменному «ядру» религии, с благоприятным новым, не противоречащим этому «ядру». Следовательно, продуктивность обновления, помимо институциональных факторов, зависит от того, насколько четко сам муджаддид различает неизменные, хотя нередко требующие иной формулировки, и изменяемые (в том числе отбрасываемые) аспекты исторической религии. Это одно из неотъемлемых качеств муджаддида. Среди других качеств муджаддида ас-Суйути называл обладание самым широким диапазоном знаний, доступных людям его эпохи, и умение с помощью своих познаний приносить всеобщую пользу (*маслаха*)¹.

Как мы уже отмечали, к началу XX в. понимание хадиса о таджиде начало меняться. Во-первых, фигура «обновителя религии» перестала связываться непременно с *индивидуальным* субъектом, а во-вторых, интерпретация упомянутого промежутка времени — «век» — сместилась с буквальной к метафорической. Его начали рассматривать как некоторый (не определяемый заранее в числовом эквиваленте) период времени, по истечении которого мусульманская община (или человечество в целом) нуждается в возрождении (*'исләх*)². Впрочем, отход от буквального понимания «века» был предвосхищен еще в XIV столетии Ибн Халдуном, который разработал циклическую теорию

¹ Siebeking B. R. An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal // Simkins R. A., Smith Z. B. (eds.) Supplement Series for the Journal of Religion & Society, Vol. 18. 2019. P. 50.

² Ibid. P. 48. n. 7.; p. 50 — о таджиде как реакции на социально-религиозный упадок. О возможности *коллективного муджаддида* говорят Мухаммад Рашид Рида и Абу-л-'Аля Маудуди. См.: Ibid. P. 55–58. Наиболее ярко модернистское понимание таджиды выразил Рашид Рида: *Рашид Рида М.* Ат-таджид ва-т-таджидуд ва-л-муджаддидун // ал-Манар. 31 (10). 1931. Каир. С. 770–777.

расцвета и упадка цивилизации: данный цикл, в общем и целом, занимает время жизни четырех следующих друг за другом поколений¹.

Вернемся к первому (поистине революционному) изменению, а именно: к отказу от однозначного понимания муджаддида как отдельного лица. Отныне «обновителем религии» может считаться и *коллективный* субъект — например, целая группа активных сторонников таджидида. Такое расширенное понимание, помимо того, что допускается самим текстом пророческого предания, становится крайне уместным в эпоху высокой специализации, когда *один* человек едва ли способен в полной мере владеть достаточно разнообразными знаниями своего века. Безусловно, основной целью обновления продолжает оставаться улучшение нрава, духовно-этического состояния мусульман. Тем не менее это требует одновременных преобразований и в религиозной, и в материальной, и в интеллектуальной сфере. Только в этом случае можно надеяться на достижение качественного результата в деле возрождения общины, вынужденной подчас отстаивать как политическую, так и идейную независимость.

Если вера стремится по-настоящему возрасти в своей жизненности, она должна уметь вобрать и недуги, ошибки, нужды человечества, преодолевая их в себе. Откликаясь на мощный призыв отзывчивого и милостивого Творца, движение обновления обязано стать проводником отзывчивости и милости к растерянным верующим. Для того чтобы быть успешным, оно должно со всей серьезностью воспринять трудные вопросы современности. Необходимым условием серьезного восприятия является победа над торжествующей заносчивостью, гордыней и самоуверенностью мусульман. Эта победа не означает, что мусульмане должны сбиваться на неумеренный и слепой восторг перед завоеваниями западной цивилизации, впадая в вывернутую наизнанку гордыню — самоуничужение. Прав был ал-Афгани, когда писал о достойной гордости:

«Гордость и ревность — вот [истинное] начало движения народов и общин к знаниям и познанию, их стремления к вершинам чести и славы, величия и единодушия, богатству и благополучию. Всякий народ, потерявший ревность и гордость, лишается возможности роста и предпочитает добру зло; он покоряется [интервентами] и терпит унижение до тех пор, пока вовсе не исчезнет»².

¹ *Ибн Халдун*. Введение (ал-Мукаддима) // Историко-философский ежегодник-2007. М., 2008. С. 187–217.

² *Ал-Афгани Дж.* Ответ материалистам. М., 2021. С. 38.

Без ощущения собственной избранности, избранности своей общины для высшей цели не может состояться добродетельное и мужественное соревнование в добрых поступках¹. Его место обязательно займет либо состязание в дурном, либо рабское чувство ресентимента, питающее слова и помыслы некоторых представителей мусульманской интеллигенции. Слепые почитатели Запада не в силах распознать всю глубину и значительность западной цивилизации, усваивая лишь западные лозунги и формулы. Выдающийся исламский богослов Муса Бигиев называл подобный образ мысли «новым таклидом» (см. § 1.6), и ниже при разборе идей ведущих исламских обновителей мы покажем, что эта установка на подражание внешним формам (своим или чужим) глубоко противна духу таджида.

§ 1.2. Абу Ханифа

Абу Ханифа (ум. 150/767) — великий правовед, богослов, религиозный деятель. Его основная заслуга в качестве муджаддида состояла в формировании крайне актуального для VIII–IX вв. *этико-правового подхода*, который был укоренен в Коране и живой практике мусульманской общины и отличался достаточной гибкостью и внутренним потенциалом, чтобы обеспечить устойчивое основание для эффективного функционирования правовой системы в масштабах всего Халифата. Помимо Абу Ханифы, значительный вклад в формирование такой этико-правовой модели внесли два его ближайших ученика — Абу Йусуф (ум. 798) и Мухаммад аш-Шайбани (ум. 805). Ввиду того что фигура Абу Ханифы является в исламской традиции и в исламоведении крайне дискуссионной (от гиперкритичной идеи о невозможности знать с точностью его воззрения до полного принятия его классического образа в качестве «традиционалиста» и эксперта-мутакаллима), для начала необходимо рассмотреть два важных тезиса, касающихся его личности, — якобы имевшее место неприятие им Сунны и его «непроницаемость» для нас, т. е. невозможность знать его подлинное учение².

Первое положение вызвано стремлением вписать Абу Ханифу в дискуссию вокруг хадисоцентричного концепта Сунны — дискуссию, которая имела место

¹ «У каждого есть цель, к которой Аллах его поворачивает. Соревнуйтесь же друг с другом во всем, что благо. Где и когда бы вы ни были, Аллах соберет вас вместе. Аллах властен над всеми вещами» (К. 2: 148).

² На русском языке также см. исследования: *Батыр Р.* Абу Ханифа: жизнь и наследие. Н. Новгород, 2007; *Прозоров С. М.* Абу Ханифа как знаковая фигура в истории ислама // *Ислам как идеологическая система*. Том 2. М.: Наука, 2016. С. 127–133. Мы учли эти работы, однако развиваем собственное понимание фигуры Абу Ханифы и его роли в истории таджида.

уже после его смерти; а также непониманием роли Сунны в его этико-правовой методологии (это демонстрировали уже его ранние критики из числа традиционалистов). Задумываясь о месте Сунны в методологии Абу Ханифы, мы не можем не обратить внимание на тот факт, что его ближайший ученик Абу Йусуф был также учителем эпонима ханбалитского мазхаба Ахмада ибн Ханбала (780–855), который удостоил Абу Йусуфа титула «надежный» (*сиқа*, т. е. «правдивый в передаче пророческих преданий»). Репутация последнего, помимо прочего, заставляет усомниться в характеристиках, которыми некоторые критики из числа традиционалистов описывали «метод» Абу Ханифы. Так, хотя Абу Ханифа в процессе рассуждения действительно эксплицитно опирался лишь на небольшое число хадисов, все же достаточно показательно, что многие из решений учителя Абу Йусуфу вполне удачно удалось впоследствии фундировать в материале хадисов. Дело не только в том, что, как полагают многие гиперкритически настроенные исследователи, Абу Йусуф модифицировал и «традиционализировал» взгляды своего учителя, но и, по всей видимости, в излишне мифологизированном (и модернизированном) образе Абу Ханифы как представителя *'ахл ар-ра'й*¹.

Как представляется, сам имам азам изначально был куда большим «традиционалистом», чем полагают его противники и некоторые поклонники (хотя жесткого разделения на «традиционалистов» и «рационалистов» в то время еще не существовало). Абу Ханифа, который неизменно различал *ра'й* произвольный и *ра'й*, основанный на религиозных источниках (Коране и Сунне), подчеркивал, что в своей практике использует второй тип рассуждения. Так, отвечая на вопрос халифа ал-Мансура о распространившихся слухах, будто он предпочитает установленному пророческому преданию самовольную аналогию разума, он заявил следующее: «О повелитель правоверных, то, что ты услышал, является ложным. Сначала я руководствуюсь Книгой Аллаха, затем Сунной Пророка, затем решениями Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али, затем решениями других сподвижников, но когда я нахожу разногласия между ними, я прибегаю к [рациональному] усмотрению»². Простейшим объяснением незначительного объема хадисного материала в рассуждениях Абу Ханифы является то обстоятельство, что во время его жизни еще не произошел процесс *хадификации Сунны* (фактического отождествления *пророческой Сунны* с *высказываниями* из письменных сборников хадисов, подробнее см. § 2.5, 6.5). Иначе говоря, опора на Сунну Пророка и его сподвижников не трактовалась Абу Ханифой как требование прямой ссылки на определенным образом сформулированный и отобранный хадис. Тот небольшой набор хадисов, который

¹ Данного мнения, в частности, придерживался Й. Шахт: *Schacht J. The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, 1950. P. 27, 33.

² *Аш-Ша'рāни 'А*. Китāб ал-мйзāн. Матба'ат ал-'Азхарийа. Каир, 3 изд. Т. 1, 1925. С. 62.

все-таки включался Абу Ханифой в собственные рассуждения, был воспринят им непосредственно от своего учителя Хаммада ибн Абу Сулеймана (ум. 737). Предтечи и первопроходцы *хадификации Сунны*, в свою очередь, усматривали в этом относительно независимом от текстоцентричности подходе и в композиционной свободе при изложении юридических рассуждений (ввиду отсутствия общепринятого на тот момент жанрового формата для правовой литературы) отход от опоры на модель поведения Пророка в пользу мнения, полученного путем рационального умозаключения (*ра'й*). Таким образом, в методологии Абу Ханифы, в отличие от более поздних правоведов, *ра'й* и *Сунна* Пророка не интерпретировались через концептуальное противопоставление. Абу Ханифа трактовал легитимный *ра'й* в качестве рассуждения муджтахидом с опорой на материалы *доступных* текстов и на знание о Сунне (не только пророка Мухаммада, но и его сподвижников и вообще благочестивых людей), сохраняемое в живой, имеющей региональные варианты *практике* общины («живая Сунна» в терминологии Ф. Рахмана)¹.

Что касается *второго тезиса*, касающегося фигуры Абу Ханифы и предполагающего невозможность адекватной реконструкции его учения, то об этом нужно сказать несколько подробнее. Доподлинно неизвестно, писал ли Абу Ханифа какие-либо сочинения в области юриспруденции или только ограничивался устным обсуждением проблем права в кругу близких учеников. Правовые мнения, которые с точки зрения ортодоксального ханафизма считаются дошедшими до нас от самого Абу Ханифы, были включены в труды по фикху Абу Йусуфа и аш-Шайбани и подвергнуты очевидной переработке с их стороны, хотя степень и характер произведенной переработки — дискуссионный вопрос среди специалистов. Многие современные исследователи считают крайне проблематичным отделять аутентичные взгляды Абу Ханифы от взглядов его ближайших учеников и предшественников. Известно, что весьма распространенной в начальный период развития фикха была практика, когда мнения непосредственно предшествующих ученых или же самостоятельные решения прямых учеников какого-либо правоведа приписывались конкретному правоведа с целью повышения степени их авторитетности и авторитетности самого правоведа.

Основной массив юридических мнений, который традиция приписывает Абу Ханифе, известен нам из «*Kitāb al-Ḥarādj*» Абу Йусуфа и так называемых «*zāhir ar-rivāya*» («авторитетная передача») — шести сборников, составленных аш-Шайбани: «*Al-Mabṣūṭ*», «*Al-Djāmi' aṣ-Ṣaḡīr*», «*Al-Djāmi' al-Kabīr*», «*Az-Zuiyāda*», «*Aṣ-Suiyār aṣ-Ṣaḡīr*», «*Aṣ-Suiyār al-Kabīr*». В этих

¹ Подробнее о понятии Сунны в раннем ханафизме см.: Mian A. A. The Concept of sunna in Early and Medieval Hanafism // Duderija A. (ed.) The Sunna and Its Status in Islamic Law. New York, 2015. P. 117–138.

произведениях, как принято считать в ханафитской традиции, дословно цитируются Абу Ханифа и Абу Йусуф, причем аш-Шайбани композиционно четко отличает собственные решения от решений двух упомянутых религиозно-правовых авторитетов. Так, он нередко начинает рассмотрение какого-либо спорного вопроса словами «Абу Ханифа сказал...» или «Абу Йусуф сказал...». Подобная тщательность в «выделительном» композиционном оформлении приведенных мнений Абу Ханифы заставляет усомниться в *гиперскептическом* отношении к возможности аутентификации его взглядов в области правопведения¹. В любом случае излишняя сосредоточенность на реконструкции «исторического Абу Ханифы» с чрезмерно завышенными требованиями для удостоверения его позиции мешает адекватному усвоению того его авторитетного *образа*, который сложился в исламской традиции. Без обращения к образу Абу Ханифы, сохранившемуся в памяти его последователей, мы останемся ни с чем и не приблизимся к пониманию причин его влияния. На наш взгляд, едва ли имеются серьезные основания полагать, что ближайшие ученики Абу Ханифы сознательно манипулировали фактами, стремясь выдать собственную позицию за позицию учителя. Скорее, речь должна вестись о свободном истолковании взглядов учителя.

В целом можно сказать, что *гиперскептический* подход контрпродуктивен и не способствует пониманию дальнейшей эволюции ханафитского мазхаба и исламской традиции в целом. Анализ взглядов такой условной «синтетической» авторской фигуры, как Абу Ханифа / Абу Йусуф, взглядов, атрибутируемых в сочинении Абу Йусуфа исключительно Абу Ханифе и отчетливо отделяемых от взглядов, которые Абу Йусуф приписывает исключительно самому себе, все равно отталкивается от разделения двух разных авторских позиций. Иллюзорность этого разделения гиперскептики не доказали и не дали убедительного объяснения тому, какое значение указанное различие позиций имело для Абу Йусуфа. Нельзя забывать о том, что Абу Йусуф и аш-Шайбани творили в то время, когда были живы десятки других прославленных учеников Абу Ханифы. Реальная возможность столкнуться с критикой живых свидетелей не могла не накладывать определенные ограничения на допустимые способы и пределы творческого обращения с текстом. В таком случае придавать атрибуции взглядов исключительно риторическую функцию, способствующую процессу кодификации правовой школы, и совершенно лишать ее собственно функции атрибутивной — значит признавать слишком категоричный тезис пристрастного критика. Кроме того, риторический прием — весьма рискованный дискурсивный шаг, который истощается

¹ Yanagihasi H. Abu Hanifa // Arabi O. et al. (eds.). Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists. Leiden — Boston, 2013. P. 11–26.

от слишком частого к нему обращения без какой-либо сопутствующей заботы о наличии зримой фактологической убедительности. Когда Халляк указывает на то обстоятельство, что сознательно неверная атрибуция правовых мнений была достаточно распространенной практикой в формативный период исламского права, такой акцент на ее распространенности делается с учетом того, что хотя она и не была редкой, но все же не покрывала подавляющее число случаев, т. е. статистически «нормальную» практику. Такие неверные атрибуции в принципе допускают возможность отслеживания, а разговор об их «неверности» остается осмысленным именно потому, что упомянутая практика контрастирует с более широким массивом «верных» атрибуций, удостоверяющим ее «девиантный характер».

Строгая композиция сочинений Абу Йусуфа, в рамках которой мнения, приписываемые Абу Ханифе, тщательно отделяются от мнений, приписываемых Абу Йусуфом самому себе, делает *эпистемологическое доверие* вполне закономерной исходной установкой по отношению к этим текстам и возлагает на критиков обязательство указывать конкретные *основания для сомнения* в правильности атрибуции. Неотделимость истинных взглядов Абу Ханифы от литературной обработки, произведенной Абу Йусуфом и аш-Шайбани, не равнозначна полному отсутствию каких-либо достоверных свидетельств о взглядах имама Азама. Если мы вообще соглашаемся с тем, что мнения Абу Ханифы могут отличаться от мнений Абу Йусуфа и аш-Шайбани, то опираемся при этом именно на те различия, которые зафиксированы в сочинениях учеников Абу Ханифы. У нас больше нет никаких текстуальных свидетельств в пользу того, что их мнения могли различаться, а следовательно, мы вынуждены полагаться на эти сочинения. Действительно, возможность ложной атрибуции Абу Ханифе подлинных мнений Абу Йусуфа обусловлена тем, что некоторые мнения, атрибутируемые Абу Йусуфом самому себе, мы склонны считать его настоящими мнениями, а не мнениями Абу Ханифы, которые он присвоил. Таким образом, мы вынуждены признать, что любые предположения о неаутентичности зависят от возможности удостоверить различие аутентичного и неаутентичного, которая со своей стороны предполагает неустрашимое базовое доверие.

На самом деле, центральная методологическая проблема заключается вовсе не в отсутствии аргументов разной степени достоверности, позволяющих предложить условную гипотетическую модель правового подхода Абу Ханифы, а в неоправданно завышенных требованиях к достоверности. Литературная обработка позиции Абу Ханифы в сочинениях его учеников не снимает вопроса об аутентичности тех или иных его взглядов, а только впервые по-настоящему его ставит. И при попытке ответить на данный вопрос мы можем опереться только на эти же сочинения, которые сообщают нам некоторые сведения о себе в зависимости от вопросов, уже поставленных перед ними. Какие элементы

текста продолжают вызывать в нас большее доверие по сравнению с другими и после какой бы то ни было литературной обработки? Достоверно ли, что в сочинениях, принадлежащих жанру фикховой литературы, литературная обработка обычно принимает такой масштаб, который позволяет отвергнуть всякую историческую надежность текста? Или если такое происходит, то речь все же идет об исключительном случае? Принципиальное замечание: исторический Абу Ханифа — это человек, который произвел на своих учеников достаточно сильное впечатление, чтобы продолжиться в их текстах в том или ином образе. Абсурдно обращаться к фигуре прославленного в исламской традиции правоведа, интересного нам именно в этом качестве, а затем сводить его к такой схематичной фигуре, которая вообще не запечатлелась в культурной памяти общины, и объявить наконец, что именно последняя и была изначальной темой нашего разговора.

Гиперскептическое отрицание существования значимой связи между выделенными в сочинениях Абу Йусуфа и аш-Шайбани «взглядами Абу Ханифы» и аутентичными взглядами Абу Ханифы подобно отрицанию исторического существования Сократа на том основании, что Сократ известен нам в качестве литературного персонажа платоновских диалогов. Да, мы не можем окончательно доказать, что эта значимая связь маркирует тождество. Однако композиционная строгость в разделении мнений Абу Ханифы и мнений Абу Йусуфа и аш-Шайбани, которой следовали в своих сочинениях по фикху последние, была призвана обеспечить убедительную школьную преемственность от Абу Ханифы. Убедительную не просто в их собственных глазах, но также в глазах многочисленных слушателей и близких учеников Абу Ханифы, которые на тот момент были живы. Во-первых, у нас нет оснований полагать, что неизменно тщательные в цитировании Абу Йусуф и аш-Шайбани стремились к сознательному искажению позиции исторического Абу Ханифы. Во-вторых, даже если бы они стремились к подобному искажению, руководствуясь какими-то своими корыстными интересами, совершенно нереалистично предполагать, что они могли действовать путем грубой и обширной фальсификации. В конечном итоге, никакого другого исторического Абу Ханифы в ипостаси правоведа, помимо описанного в сочинениях его ближайших учеников, мы не знаем. Никакого другого Абу Ханифу, повторим вновь, не провозглашали в исламской традиции *муджаддидом* (что особенно важно для нашей темы).

Вполне вероятно, что разные образы Абу Ханифы, сложившиеся в традиции, являются закономерным следствием того особого типа коллективной работы, который утвердил куфийский правовед. И здесь мы уже вплотную подходим к его заслугам в качестве деятеля религиозного и цивилизационного обновления. По своей собственной инициативе он учредил частный законосовещательный орган — своеобразный экспертный совет, независимый

от правительства и занятый обсуждением актуальных вопросов права. Данный совет был призван заполнить институциональную пустоту, возникшую после упразднения *шūrā* (консультативного органа), действовавшего в эпоху раннего Халифата. В состав совета вошли наиболее образованные и талантливые ученики Абу Ханифы (тридцать шесть человек), которые проявили однозначную готовность погрузиться в анализ сложнейших правовых казусов (как сообщают, порой обсуждение отдельного случая длилось более месяца), рассматривать проблему с разных сторон и аргументированно отстаивать свою точку зрения (без апелляции к каким-либо властным авторитетам). По итогу обсуждения совет приходил к консенсусу вокруг определенного решения, и лишь тогда это решение фиксировалось Абу Йусуфом¹.

Сообщения о заседаниях данного совета свидетельствуют о принципиальной открытости и гибкости ума Абу Ханифы. Не мешая выступавшему ученику, он внимательно выслушивал цепочку его доводов, оценивал ее и в случае, если находил приведенные доводы убедительными, мог спокойно отказаться от некоторых из своих прежних мнений. Таким образом, дошедшие до нас решения Абу Ханифы уже несут на себе печать коллективного творчества — увлеченной дискуссии, горячего спора и рациональной проверки, которые организовывались подлинными интеллектуалами своего времени вокруг невыдуманных вопросов, остро встававших перед мусульманской общиной. Более того, несмотря на присущий им прагматический настрой, эти интеллектуалы не ограничивались сиюминутными социальными нуждами — они стремились подарить потомкам заслуживающие доверия мысленные перспективы и приступали к решению тех проблем, которые только могли возникнуть в будущем. Не будет преувеличением сказать, что тем самым Абу Ханифа и его ученики ввели в исламскую интеллектуальную традицию прием «мысленного эксперимента».

Диалогичность, критическая рациональность, стратегичность, характеризующие стиль мышления Абу Ханифы, могут быть дополнены еще одной добродетелью ума: стремлением к независимости мысли от корыстных интересов властвующей элиты. Имам Азам понимал, что не создаст широкую и гибкую правовую модель, если при ее построении придется постоянно оглядываться на политическую конъюнктуру. Он был убежден в необходимости создания такого институционального механизма, который бы предохранял законодательную власть от посягательств со стороны власти исполнительной. Закон, способный нормировать общественную жизнь без того, чтобы обрекать ее на стагнацию, по самой своей сути отличается

¹ О работе совета см.: *Maudoodi A. A. Abu Hanifah and Abu Yusuf // Sharif M. M. (ed.) A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands. Vol. I. Wiesbaden, 1963. P. 688–692.*

от частной директивы (например, повеления) правительства, которая адресована конкретной группе или индивиду как возложенное на них задание. Универсальность права предполагает, что оно не может быть использовано как инструмент укрепления власти ни одной из групп мусульман, в том числе правящей. Право размечает поле социального взаимодействия, в котором все оказываются равно причастны общей задаче — задаче обеспечить процветание общины, призванной словом и делом возвестить о справедливости и мудрости исламского послания. Разработка и кодификация такой системы права, которая в одно и то же время поддерживает традиционные структуры и дает простор для всестороннего развития общества, становится благодаря усилиям Абу Ханифы целью особой религиозно-правовой школы. Мазхаб утверждается как школа практической добродетели и интеллектуального смирения, в которой благочестивое почитание учителя не препятствует продуктивной работе сомнения и самостоятельности мысли.

Можно сказать, что Абу Ханифа лучше, чем кто-либо из его современников, уловил систематизирующую, структурирующую и кодифицирующую направленность развития исламской цивилизации того периода. Он понимал, что формирование традиционных структур — неизбежный и, более того, необходимый этап развития исторического ислама, в рамках которого создавались условия для приобретения верующим, рассматриваемым в качестве реального социального агента, опыта *конструктивного подчинения*. И поэтому куфийский ученый приложил все усилия к тому, чтобы институционально формирующаяся правовая система (включающая и школы, занятые разработкой законов) оставалась достаточно гибкой для осуществления внутреннего преобразования в согласии с требованиями времени.

Известно, что Абу Ханифа на протяжении всей жизни неизменно отказывался от настойчивых предложений Омейядских и Аббасидских халифов, а также их наместников назначить его на должность судьи провинции Ирак или же на должность верховного судьи империи. Отстаивая свою творческую самостоятельность и не позволяя использовать собственный авторитет для освящения власти коррумпированных правителей, Абу Ханифа не страшился ни публичного бичевания, ни угрозы смерти, ни насильственного ограничения свободы. Другими словами, он имел мужество напомнить представителям власти, что существует свобода, которая ускользает от их контроля. В лице имама Азама мы обнаруживаем самоотверженного мыслителя и истинного исламского интеллектуала, который сопротивлялся превращению сообщества ученых в простой придаток политической власти.

Образцовый характер судьбы Абу Ханифы в исторической исламской традиции в некотором роде поддерживал «внутренний иммунитет» мира права — его способность утверждать в юридической плоскости не только конкретную норму, но и в каждой справедливой норме — саму *форму права*

как основополагающий регулятор публичной жизни. Позитивное право утверждает форму права (а не правительственной директивы, замаскированной юридической формулировкой) именно тогда, когда его применение очерчивает обязательный закон не только для поданных, но и *закон для власти*. Закон для власти начинают воспринимать всерьез и уважать как закон в полном смысле слова (и выходцы из народа, и представители правящего слоя) лишь в том случае, если его оформители, выдающиеся правоведа, сумеют убедительно продемонстрировать, что они сами достойны уважения на основании причастности к особому классу ценностей, свободных от идеологической манипуляции элит. Иначе говоря, авторитет права для своего беспрекословного признания в обществе требует живого примера в лице соответствующих правовых авторитетов. Вне героического повествования о судьбе крупных правовых авторитетов невозможно убедительно утверждать авторитет той автономной области, которой они посвятили свою жизнь. Правовые авторитеты свидетельствуют перед будущими поколениями об авторитете права своей готовностью трудиться, страдать и умирать за него. Проще говоря, это люди, которые проявили готовность пойти на опасный для них конфликт с действующей властью, поскольку того требовала защита авторитета права (что подразумевает: и его автономии от политической конъюнктуры).

Сознательный отказ Абу Ханифы от почетных государственных должностей указывает не на склонность интеллектуала к бегству в «башню из словенной кости», а, напротив, на отчетливое понимание предназначения ученого сословия в общей институциональной ткани общества. Имам азам мечтал о *сильном государстве*, руководящем мусульманами, однако такое государство он противопоставлял, выражаясь современным языком, «*тоталитарной политической системе*¹. Последняя не воспитывает подлинную гражданскую дисциплину во всех членах мусульманского сообщества, а развращает народ недисциплинированностью порочного правителя. Его властолюбие оборачивается общим падением нравов и формированием в населении дурного малодушия и животной слабости. Показная сила правителя (а на деле — его слабость в обуздании собственных страстей и неумение управлять по закону) имеет своей оборотной стороной слабость подданных, поражающую как их практические, так и интеллектуальные добродетели. Общество, которое состоит из носителей «выдрессированной» слабости, не находится на высоте духовно-этических требований, обращенных к нему исламским посланием.

Сформулируем ключевой вопрос: что в наследии Абу Ханифы позволяет признать в нем «обновителя религии», *муджаддида*? Говоря кратко: он сумел

¹ Всестороннюю реконструкцию политических взглядов Абу Ханифы см.: *Maudoodi A. A. Abu Hanifah and Abu Yusuf*. P. 673–692.

внедрить модель работы с материей права, способствовавшей воспитанию в людях таких добродетелей, значение которых выходит далеко за пределы узкого юридического поля. Как истинный муджаддид, он решительно защищал те правовые механизмы, которые не замещают духовно-этическую ответственность у их носителей, а очерчивают пространство, в котором глубоко воспринятая ответственность и требуемая законом однозначно определенная модель поведения не противоречили бы друг другу. Иначе говоря, он не пытался снизить возможную поведенческую рассогласованность между индивидами путем дискурсивного преуменьшения значения совести и личной воли или же переводом всех жизненных ориентиров верующих на «надежные» правовые рельсы. Напротив, Абу Ханифа укоренял правовые нормы в широком *этическом* контексте, выявлял связь индивидуальной добродетели с уровнем развития правового сознания и призывал к ясному пониманию истинных границ права в их отношении к предельным религиозным ценностям.

Куфийский правовед неизменно отмечал, что адекватное развитие права будет способствовать практическому воплощению общего блага¹. Последнее, однако, не образует для ученого какого-либо специального критерия, идентифицируемого в процессе правовой работы в качестве отдельной ценности, дополнительной по отношению к кораническим. Напротив, единственным критерием того, что общество движется по пути реализации общего блага, является соответствие его норм, институтов и господствующего состояния нравов универсальному руководству, возведенному в Откровении. Общее благо претворяется в жизнь путем теоретической разработки и имплементации правовых норм, которые отвечают основным целям шариата, имеющим *более-чем-юридическую* природу (утверждать, что Абу Ханифа предложил всесторонне развитую концепцию «целей шариата», *maqāṣid aḥl-ṣarīʿa*, было бы явным анахронизмом, однако его наследие оказало немалое влияние на формирование этой концепции в ее многообразных формах).

¹ Этот же «прагматический» акцент ясно прослеживается в высказываниях Абу Йусуфа, ученика Абу Ханифы. Соображениями общей пользы проникнута его знаменитая работа, посвященная налогообложению, *«Kitāb al-ḥarāj»* — «самое первое сочинение ханафитской школы мусульманского права», как отмечают его издатели на русском языке. Так, Абу Йусуф пишет, например, следующее: «Земля, по моему мнению, в этом отношении то же самое, что деньги. Ведь имам имеет право одаривать из государственной казны деньгами тех, в ком он видит пользу для ислама, благодаря кому он обретает мощь над (своими) врагами. Имам делает в этом отношении то, что он считает наибольшим благом для мусульман и полезным для их дела. Земля в таком же положении, имам может пожаловать ее тому, кому он пожелает из названных мною категорий, я не считаю целесообразным, чтобы земля, на которую никто не имеет права мукла и которая не обработана, была заброшена, а не пожалована имамом с тем, чтобы это содействовало процветанию страны и увеличению хараджа» (*Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. Китаб ал-харадж. СПб., 2001. С. 104*).

Цели права достигаются в упорядочении межчеловеческих отношений таким образом, чтобы установленный порядок поддерживал наилучшие условия для исполнения человеком предназначенной ему роли «наместника» Бога на земле (К. 2: 30). «Наместник» прославляет и возвеличивает своего Творца в искреннем поклонении, а также в благодарном обращении с ниспосланными Им щедрыми дарами. Следовательно, смысл правовой регуляции общества — содействие наиболее полному раскрытию духовного потенциала личности, при котором очерченные юридическими нормами границы взаимодействия воспринимаются ею как внутренние пределы духовно-этического самосовершенствования, а не налагаемое извне (т. е. принудительно) требование. Развитие правовой теории должно выражаться в развитии реально функционирующей правовой системы, которое, в свою очередь, идет в правильном направлении в том случае, если влечет за собой развитие в верующих этико-правового сознания. В совершенстве развитое этико-правовое сознание ощущает воздействие правовых норм не как принудительную, а как дисциплинирующую изнутри силу. Таким образом, правовая система минимизирует все издержки тех видов социального взаимодействия, которые способствуют отвлечению человека от исполнения его основного предназначения.

Укажем на некоторые особенности правовых воззрений Абу Ханифы, характеризующие его стиль мышления *par excellence*. Так, имам азам ревностно защищал свободу совести верующих, в том числе их неотъемлемое право критиковать существующий политический режим и лично правителя без угрозы подвергнуться преследованию и быть заключенными в темницу. Не насильственное подавление критического настроения (успешное всегда до поры до времени), а введение его в приемлемые рамки по-настоящему предохраняет общество от расколов и помогает сберечь продуктивность возникающих в умме противостояний. Наличие принимаемой всерьез всеми сторонами взаимодействия юридической нормы, преграждающей путь преследованию политических противников, вынуждает власть, которая заботится о своей репутации, отвечать на замечания критиков — как в порядке отведения несправедливых обвинений или аргументированного отстаивания собственной позиции, так и в порядке практической трансформации в том случае, если обвинения нельзя квалифицировать как несправедливые. Чувство причастности совместному коллективному проекту, направленному на процветание каждого верующего в достойном его социальном контексте, не позволяет противостоящим сторонам разойтись так далеко, чтобы посвятить себя физическому устранению несогласных с ними оппонентов. Обратная связь с правящим слоем и понимание некоторых мотивов власти, обеспеченное предоставленными ею объяснениями, в свою очередь, не дает социальному критику впасть в неконструктивное разоблачение, лишаящее правящую элиту любых мыслимых возможностей для преобразования. Все это способствует повышению общего уровня публичной

дискуссии и делает критическую рациональность реально действующим фактором социального развития.

Выше описана идеальная ситуация, в свете которой проясняется логика совершенствования правовой системы. В том случае, если правящий слой пренебрегает полезным в долгосрочной перспективе воздержанием от юридически запретного злоупотребления силой и пользуется своим положением недозволенным образом, народ, согласно Абу Ханифе, наделен естественным правом на вооруженное восстание. По мнению куфийского правоведа, мусульмане не просто могут отказать несправедливому Халифату в моральной поддержке и открыто высказаться против тиранического правления, с чем согласно и подавляющее большинство традиционалистов, но также и *обязаны* приложить все доступные им усилия, вплоть до участия в физической борьбе, чтобы свергнуть порочного властителя. Этим общим решением Абу Ханифа вовсе не стремится «революционизировать» умму в духе хариджитского морального ригоризма, поскольку он четко называет условия, при которых подобное восстание будет считаться дозволенным. Во-первых, несправедливый правитель должен пойти на открытое и масштабное нарушение прав своих подданных (в том числе имущественных, например, путем *присвоения* государственной казны). Во-вторых, противники коррумпированного режима обязаны реалистично оценить шансы предстоящего восстания на успех и максимально подготовиться к сопротивлению власти. В-третьих, результатом восстания должны оказаться не напрасное кровопролитие, потеря времени, упущение социальных возможностей, вызванное усилением реакции, или новый виток гонений, а замена несправедливого правителя на более достойного кандидата, способного содействовать переустройству общества на справедливых правовых началах¹. Лишь настойчивое следование намерению соблюсти все эти условия избавляет готовящееся восстание от порочности, которая отличает вредоносную для мусульманской общины политическую авантюру.

Благодаря деятельности Абу Ханифы мусульманская община сумела воспринять задачу охранения правовых начал как свою собственную задачу, успешное решение которой конституирует ее духовно-этическую идентичность. Без эффективной системы права, фундамент которой был заложен такими учеными, как Абу Ханифа, мы не знали бы многовековую исламскую цивилизацию, богатство наследия которой выходит далеко за пределы юридических достижений. Как будет показано в последующих главах, исламские модернисты и неомодернисты склонны критиковать легалистское, «фикховое» мышление, определившее в исторической исламской культуре эпистемологическую парадигму для любой интеллектуальной деятельности. Несмотря

¹ Maudoodi A. A. Abu Hanifah and Abu Yusuf. P. 688.

на справедливость этой критики, которую мы отчасти разделяем (см. § 6.7), важно различать вклад в развитие правового сознания мусульман, с одной стороны, и придание легалистской формы сознанию как таковому, с другой. Было бы большой несправедливостью возлагать на Абу Ханифу и его школу историческую ответственность за стагнацию и упадок исламской цивилизации, вызванные, наряду с целым рядом факторов, гипертрофией правовой проблематики в интеллектуальной традиции мусульман и потерей значительной части пластичности юридическими механизмами, переставшими в какой-то момент обеспечивать эффективную связь правовой системы с актуальным устройством общества.

Содержательная подвижность юридических норм в правовой теории раннего ханафизма ограничивалась их жесткой процедурной определенностью — следовательно, материей права могло стать только то, что укладывается в однозначно зафиксированную процессуальную форму права. Становление правового сознания, независимого в своем базисе от конкретности политического режима и потому переживающего его историческую смену, внесло в исламскую культуру *тональность дисциплины*. Культурная дисциплина, взращиваемая развитым правосознанием, обеспечивает естественное вхождение индивида в режим обязательной взаимной ответственности, в рамках которого те или иные человеческие деяния либо «синергически» усиливают другие, либо минимизируют причиняемый ими вред. Система исламского права, отстаивающая независимость правовой сферы указанием на Божественный суверенитет, в любой исторический период (так или иначе) стремилась поддерживать осмысленную взаимосвязь между поступками, имеющими заметный публичный эффект и подлежащими регуляции. Безусловно, в какой-то момент указание на Божественный суверенитет стало использоваться как инструмент борьбы профессиональной корпорации правоведов за собственное политическое влияние (см. § 5.7).

Не является секретом, что концепция Божественного суверенитета становилась прикрытием реальной (в теории отрицаемой) претензии «людей религии» на контроль над всеми сторонами человеческой жизни. Другими словами, в худших своих проявлениях защита независимости правоведа от политического диктата правителей обращалась в неявное оправдание политического диктата самих правоведов, говорящих от лица «идеального права». Такое положение дел, когда право трансформировалось в орудие доминирования одних социальных групп над другими, обусловлено угасанием живого законотворческого импульса, который придал исламской культуре имам азам. В ранний период развития в мазхабе Абу Ханифы царила атмосфера, непротиворечиво сочетавшая благочестивое смирение и интеллектуальную смелость. Верность учителю проявлялась в верности существу дела, которое того занимало, а не в бесконечных толкованиях и комментариях, не привносящих

ничего нового, *требуемого* самой социально-исторической ситуацией. Ориентация на авторитет отца-основателя правовой школы сдерживала бесплодный поиск оригинальности ради оригинальности и институциональное дробление традиционных структур передачи юридического знания. Она направляла интеллектуальные усилия правоведов на рассмотрение насущных задач, от решения которых зависело поддержание стабильного и справедливого общественного порядка. Это способствовало дальнейшему утверждению *формы права* в противовес избирательному директивному администрированию, отражающему частные пристрастия правителей.

Безусловно, отрицание того, что реальное правотворчество в значительной мере также отражало личные пристрастия ученых, было бы неуместной идеализацией истории. Тем не менее дискурсивная традиция правовых школ, принятые в них процедуры квалификации юридических решений и коммуникативный контекст в целом, задаваемый правилами рациональной критики, формировали интеллектуальную среду, которая устанавливала для своих членов качественно более высокий духовно-этический стандарт, чем тот, что отличал правящий политический слой. Общекультурная гегемония фикхового мышления — скорее результат искажения базовых принципов и соблазнения корпорации ученых политической властью, нежели закономерный итог развития имманентной логики этико-правового мышления того типа, который был заложен Абу Ханифой. Уступка соблазну явилась преградой для своевременной эпистемологической *реформы* права в соответствии с уровнем и направлением развития иных публичных сфер — вместо нее была осуществлена масштабная *эпистемологическая интервенция* интеллектуальных моделей, принятых в правовой теории, во внеправовые контексты.

Не будет преувеличением сказать, что в лице ханафитской традиции исламское право продемонстрировало собственную жизнеспособность и потенцию к самообновлению. Тем не менее неослабевающее влияние имама азама на исламскую традицию не следует ограничивать учреждением одной из классических правовых школ суннизма — первой школы, разработки которой заложили твердое методологическое основание для официальной правовой системы исламского Халифата. Современный исследователь ханафитской традиции, немецкий исламовед Ульрих Рудольф (один из главных на сегодня академических авторитетов по ханафитско-матуридитской традиции) подчеркивает, что Абу Ханифа не был узко профилированным специалистом в фикхе, а имел всеобъемлющий взгляд на религиозные знания¹. Так, помимо собственно правовых идей, его

¹ О ханафитской теологии до матуридитского «синтеза» и непосредственно о теологии Абу Ханифы см.: Rudolph U. Hanafi Theological Tradition and Maturidism // Schmidtke S. (ed.) The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford, 2016. P. 280–285. Также см. прекрасное исследование: Rudolph U. Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand. Brill, 2014.

наследие также включает в себя относительно структурированный комплекс идей богословских. Речь идет о первом изложении исламского вероучения, получившем дальнейшее развитие в сочинениях представителей ханафитской (а с IV/X в. — ханафитско-матуридитской) традиции богословия.

Несмотря на тесную взаимосвязь путей исторического развития этих двух религиозных дисциплин, мы все-таки можем достаточно четко разделить ханафитские работы, посвященные основам права, и работы, посвященные основам вероучения. Здесь не место рассматривать смену акцентов, трансформацию модели аргументации, расширение терминологического аппарата и концептуальные новации, которые были привнесены в ханафитское богословие сочинениями по каламу, вышедшими из-под пера ученых Мавераннахра — Абу Мансура ал-Матуриди (ум. 944), его идейных предшественников и последователей. Основной предмет нашего интереса — богословские взгляды самого Абу Ханифы.

В отличие от сочинений по правоведению, которые не могут быть (в соответствии со стандартами историко-критического метода) беспроblemно атрибутированы самому Абу Ханифе (а не, скажем, Абу Йусуфу или аш-Шайбани), его богословские сочинения относительно хорошо задокументированы. Сразу подчеркнем, что речь не идет о трактате «*Ал-Фикх ал-Акбар*» (одном из двух с таким названием — более известном как «*Ал-Фикх ал-Абсат*»), принадлежащем перу или переданном с существенными модификациями от Абу Ханифы одним из, по всей вероятности, его учеников — Абу Мути ал-Балхи (ум. 814). Если данное краткое изложение вероучения и восходит к какому-то подлинному тексту Абу Ханифы и, возможно, также содержит некоторые его аутентичные формулировки, оно является столь неоднородным как законченное целое, что не остается никаких сомнений в его более поздней (относительно периода творчества Абу Ханифы) редакции и доработке. Исследователи указывают на то, что разные фрагменты «*Ал-Фикх ал-Акбар*» контрастируют друг с другом с точки зрения проблематики (некоторые проблемы, упомянутые в данном тексте, получили терминологическое оформление только с началом антимутазилитской полемики ашаритов, т. е. спустя два столетия после смерти Абу Ханифы), литературного стиля, применения речевых идиом, распространенных в разные исторические периоды, жанровой принадлежности отрывков (часть фрагментов очевидно была написана ученым-факихом, тогда как другая их часть — мутакаллимом, причем эти фрагменты едва ли согласованы друг с другом в рамках единой системы аргументации) и попросту в плане структурного расположения фрагментов в общей композиции (текст, посвященный одной и той же проблеме, может встретиться в начале сочинения, а затем без всякой видимой связи с первым употреблением повториться в середине вне какого-либо проясняющего его появления контекста)¹.

¹ Rudolph U. Hanafi Theological Tradition and Maturidism. P. 284.

Говоря о документированных богословских взглядах Абу Ханифы, мы имеем в виду два богословских трактата, написанных в форме послания (*рисāла*) ‘Усману ал-Батти¹. В первом из них затрагивается проблема веры и греха, во втором — свободы воли и предопределения. Для каждого из них характерны «умеренность» и стремление к обнаружению «среднего пути», составившие ядро всей ханафитской традиции. Так, согласно Абу Ханифе, верующий — это человек, который свидетельствует о Боге и своей вере в пророчество Мухаммада. Всякий, кто искренне признает оба этих положения, может считаться верующим, даже если нарушает те или иные шариатские установления. Грешник не выводится из ислама, а те или иные деяния, взятые изолированно, не дают достаточного основания, чтобы исключать человека из круга верующих. Абу Ханифа не отрицает значимости поступков (*‘амал*), поскольку дела служат естественным продолжением веры, однако, отказываясь включать их в само *определение* веры, он преграждает путь ее чрезмерной «социализации». В конечном итоге, вера — это то, что происходит между тобой и Богом, и лишь перед Ним ты можешь всерьез держать за нее ответ. Если мы позволяем кому-то, помимо Бога, судить о вере человека, признающего таухид и пророческую миссию Мухаммада, мы, во-первых, позволяем ему неуместно много, а во-вторых, занимаемся не своей верой. Воздержание от конечного суждения, которое проповедует Абу Ханифа, проникнуто глубоким гуманистическим пафосом: оно способствует погружению человека в размышление о собственной судьбе, а не растрате энергии на обличение другого. Если человек совершил преступление, он подлежит наказанию; это правовой вопрос, адекватный ответ на который не должен провоцировать социальные расколы и рост взаимного недоверия. И этот адекватный ответ возможен, поскольку правовое поле поддается социальному регулированию. Совсем другое дело — решение о вере или неверии, которое, в свою очередь, не должно приниматься в соответствии с моделью правовых суждений. Другими словами, в вере человека есть нечто «неподсудное» не только для другого, но и для него самого, нечто, о чем судить может только Бог. В справедливом и милосердном суде, который вершится Всевышним, будет учтено раскаяние в тех или иных греховных поступках. Раскаяние же не относится к тем феноменам, которые сохраняют абсолютную прозрачность для других. Иначе говоря, оно принципиально отличается от внешним образом идентифицируемого поведения, поддающегося под социальное регулирование.

Что касается вопроса о соотношении свободы воли и предопределения, то и здесь Абу Ханифа стремится преодолеть крайности волонтаризма и детерминизма, отмечая неблагоприятные духовно-этические следствия, вытекающие

¹ См.: Ал-‘āлим ва-л-мута‘аллим. 1368/1949, б. м.

из них. Детерминизм препятствует росту осознания собственной ответственности, мысль о которой неотделима от мысли о присущей человеку свободе. Волонтаризм же противоречит Божьему всемогуществу и превращает человека в своего рода «квазибожество», что также не способствует развитию здоровой религиозной жизни. Лишь на человека, а не на Бога можно возложить вину за тот или иной *совершенный* им поступок, поскольку поступок совершается в соответствии с личным намерением человека (оно *столь же его*, сколь его, а не Бога, и все конечности, которые были сотворены в качестве средств для достижения поставленных целей). Однако само деяние, отвечающее данному намерению, *творится* Богом и по воле Бога. Эта интуиция о сверхразумном единстве свободы и судьбы имеет непреходящую ценность, поскольку придает человеческой свободе онтологическую «весомость», связывая ее с Божьей творческой мощью. Именно через Бога человеческая свобода обретает шанс укорениться в этом мире и обновить его.

В чем состояла роль Абу Ханифы как *муджаддид*? Во-первых, его деятельность, вне всяких сомнений, указывает на то, что задача обновления веры и цивилизационного возрождения (укрепление добродетелей, реформа социально-политической системы, разработка теории права и эффективная институционализация норм, подчеркивающих равенство мусульман) достаточно тесно взаимосвязаны. Абу Ханифа пытался утвердить преемственность от одного поколения к другому, т. е. отстоять социально-политическую модель, которой *хотели бы* наследовать и которая включала бы в себя механизмы *саморегуляции*. Как здоровый общественный порядок способствует поддержанию веры, так и вера, в свою очередь, является основным *достоянием*, сохранение которого придает осмысленность общественному порядку.

Кроме того, религиозные убеждения, если общепринятая идея веры противодействует тенденциям общины к расколу, оказываются центральной движущей и вдохновляющей силой исторического развития. И в этом — вторая важнейшая сторона обновляющей деятельности Абу Ханифы. По сути, он предложил такую формулировку веры, которая защищает мусульманина от обвинения в неверии, если можно найти хотя бы один разумный аргумент, объясняющий и оправдывающий его поступок. Речь, безусловно, не о юридическом оправдании: так, нарушения исламского закона, поскольку подразумевается реально функционирующая правовая система государства, подлежали негативной санкции, наказанию. Однако трезвое мышление, умеренность и осторожность Абу Ханифы полагали преграду для превращения любого вопроса в «вопрос о последних вещах», которые, как известно, отбивают вкус к содержанию этого мира, т. е. к «предпоследним вещам». Земное должно оставаться земным со всей присущей ему реальной, но относительной ценностью.

Таким образом, Абу Ханифа решительно выступил против какой бы то ни было идеологической экзальтации и формирования в мусульманах

ментальности «осажденных», провоцирующей ту или иную группу к максимальной «вооруженности» и обостренной подозрительности ко всякому необычному образу мысли и действия. Он считал, что непосредственная забота о собственной посмертной участи — прерогатива, в конечном итоге, отдельного верующего. Вклад справедливого социально-политического порядка в эту заботу заключается в том, что публичная организация жизни на исламских началах, убедительно демонстрирующая способность к увеличению общего блага, сама по себе становится наилучшим увещанием для члена сообщества. При этом Абу Ханифа не был *сознательным мурджиштом*, т. е. проводником религиозного безразличия. *'Ирджā'*, к которой он призывал, носила характер прагматической установки и ни в коем случае не абсолютизировалась до уничтожения разума, которому в целом было бы отказано в праве на оценку. Скорее, он считал, что человек должен воздерживаться от превращения собственной оценки другого в своего рода «привилегированный доступ» к его душе и в основание для социального действия. Таковыми основаниями остаются стремление к праведной жизни в рамках исламских ценностей и следование общеобязательной системе ясных норм, которые не сковывают человека, а обеспечивают возможность для его мобильности в обществе.

§ 1.3. Абу Хамид ал-Газали

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) — выдающийся исламский мыслитель, удостоенный почетного титула «довод ислама» (*худжжат ал-'ислām*), подвижник, обновитель религии. В отличие от всех предшествовавших ему интеллектуалов и защитников исламского мира, которые были объявлены муджаддидами группой сторонников уже после их смерти, ал-Газали впервые в истории объявил себя муджаддидом самостоятельно. Он сделал это в «Книге, избавляющей от заблуждения» (*Ал-мунқиз мин ад-далāl*, около 1105–1106 гг.) — своего рода духовной автобиографии, в которой он также описал собственное исцеление от духовной болезни, утверждение в вере и освобождение от «мрака мнений».

Данное сочинение было завершено после экзистенциального кризиса мыслителя, который начался в 1095 г., когда он решил отказаться от всех официальных должностей, прежде всего — от преподавания в медресе Низамийя в Багдаде, где он работал с 1091 г., и отправился в странствие (Дамаск, Иерусалим, Медина, Мекка). В 1096–1097 г. он вернулся в родной Тус и удалился от публичной жизни. Следующие десять лет своей жизни он посвятил аскетической практике, окончание которой совпало с выходом из кризиса. Точнее говоря, десятилетний период аскезы, интенсивных размышлений

в уединении и существенной свободы от людской молвы с самого начала проложил *путь выхода* из кризиса, который, тем не менее, еще требовалось пройти. Историю своих духовных метаний ал-Газали символически подытожил в «Книге, избавляющей от заблуждения», в которой он окончательно «свел счеты» с источниками своего духовного «соблазна». Это освобождение, по самой своей сути, неизбежно приняло характер жесткой самокритики прежних путей отправления разума. Отметим, что такого рода критика «поздним» мыслителем своих же «ранних» подходов довольно-таки распространена и в исламской, и в западной философской традиции. Ал-Газали в этом отношении дает нам по-настоящему репрезентативный пример.

Итак, речь идет о ряде доминировавших в интеллектуальной культуре исторического ислама образов понимания мира, отражавших определенное понимание *самого понимания* (доступного человеку) его устройства, средств, целей и границ. Подразумеваются не идеальные типы философии, право-ведения, спекулятивной теологии или суфизма, а скрытые угрозы каждого из этих образов мысли, «неидеальная» реализация которых привела к смысловой эрозии жизненного мира мусульман. Иначе говоря, дело было в реальном состоянии каждой из упомянутых областей и в их негативном влиянии на мышление и практику верующих: «Он не был разочарован в целом каламом, фальсафой (восточным перипатетизмом), фикхом (правом) и суфизмом, а был разочарован претензиями сторонников каждого из них (калама, фальсафы, фикха и суфизма) на обладание конечной истиной, что вело их представителей к доктринерству, узости мышления, профессиональной замкнутости и фанатизму»¹.

Другими словами, ал-Газали разоблачил в философии и рациональной теологии лишь *доксический* смысл (их статус в качестве мнения, *и'тиқād*), облакаемый в одежды истины и призывающий к своему слепому перевознесению в качестве знания (*'илм*). Также он разоблачил ложный суфизм, пригвождающий человека к негативной зависимости от закона (*антиномизм*) и самодовольной замкнутости на достигнутом мистическом уровне, что является началом бесславного падения. В суфизме его привлекало вовсе не экстатическое забвение задач и целей познания, не абстрактное противопоставление разума и мистического опыта, а концептуальное единение практического и теоретического разума. Истинное познание должно нести в себе

¹ Насыров И. Р. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом ал-Газали // Философский журнал. 8 (3). 2015. С. 67. В этой же статье Насыров отдельно останавливается на сотериологической интенции познания у ал-Газали. Важно отметить, что эта интенция в процессе исполнения коррелирует не только с грядущим, но и с этим миром — ее коррелятом становится внутренняя добродетель, возвращаемая в душе чистым познанием. В свою очередь, данная добродетель сама имеет направленный характер и коррелирует со спасением после смерти, с достижением *'ахират*.

возможность радикальной трансформации умения быть в этом мире — оно должно касаться всего человека целиком в его движении к спасению. Разум призван опрокидывать идол любого частного опыта, пусть и мистического, который объявляет себя *дошедшим до конца*. Опыт, свободно идущий до конца, не может удостоверить себя как вполне осуществившийся. Выявление неустойчивости всех претендующих на конечную достоверность частных «истин» — вот чем захвачен «скептик» ал-Газали. Его суфийский теолого-философский синтез — своего рода суфийская теолого-философская аскеза, нежелание обмануться и остаться с иллюзорными средствами передвижения по «безбрежному океану познания». Он оставляет все, чтобы утонуть в этих водах, получив непосредственный опыт соприкосновения с истиной, и обновиться, свободно погрузившись в их бездонные глубины. Такое погружение характеризуется опытной полнотой — полнотой опыта счастья, сопровождающего следование души *сродному* ей делу. Следование же души за внешним авторитетом, который обещает окончательность разума, т. е. *тақлїд*, прорисовывает карикатуру на указанную полноту. Неустраима освещенность этой истины и стала тем основанием, на котором стоял ал-Газали, когда решился провозгласить себя *муджаддидом*. Он открыл какую-то особую модальность опыта, позволяющую поместить на подобающее им место все партикулярные формы и содержания опыта.

Многие пристрастные читатели, вероятно, могут усмотреть в этом поступке (в объявлении себя обновителем) пример необозримой гордыни ал-Газали. Мы же склонны трактовать это как великое дерзание, мужество и решимость. Ал-Газали был *антифилософом*, *антиюристом*, *антитеологом* и даже *антисуфием*, если использовать эти выражения сколько-нибудь осмысленно, ровно в той мере, чтобы обратиться к исходному для всех этих дисциплин опыту: прийти к опыту, который пока не стал идеологической системой и еще не подлежит критике. Тем самым ал-Газали в некотором смысле *оправдывает* критикуемые им дисциплины как *превращенные формы*, но все же *формы* или *отблески* чего-то настоящего — жизни, которую нельзя опровергнуть. Проживание этой жизни протекает на более фундаментальном уровне, нежели уровень различия достоверного и недостоверного. Оно свершается раньше различающей деятельности мысли, ищущей свое достаточное основание. И при этом выступает подлинным достаточным основанием для этого поиска — не в логическом смысле, а в смысле «навязываемого» душе решения дерзать и искать. Достаточное основание мысли и действия не имеет природы «рационального» основания — скорее, это переживание жизни как руководимой и направляемой свыше. В этом «навязываемом» решении человек получает парадоксальный опыт свободы, чуждый всякому произволу теории и практики. Можно вполне допустить, что «амбициозное» решение провозгласить себя муджаддидом столь же навязало себя, сколь

и осуществило свободу ал-Газали. Его высказывание, таким образом, не сводится к стороннему описанию полученного статуса, а является дискурсивным продолжением актуально переживаемого состояния. Значение именованного себя муджаддидом прежде всего выразительно, а не дескриптивно. Однако выражаемый тем самым опыт позволяет уже нам описывать особый *тадждид* (лучшее слово не было подобрано в самой динамике становления этого опыта). Будучи *сверхразумением*, коренным образом отличающимся от *недоразумения*, этот опыт, отражаясь в творчестве и судьбе мыслителя в целом, охватывал все семантическое поле концепта *тадждид*, сообщенного ему исламской исторической традицией. Это значит, что, во-первых, именование было не случайным, а во-вторых, оно давало шанс на концептуализацию этого опыта, посредством которой он превращался в полноценный исторический феномен, воздействующий на умы многих поколений мусульман.

Перед лицом подобного достижения страх показаться «нескромным» оказывается неуместным. В истории нередки случаи, когда добродетель подменяется невежеством (некоторые примеры пресловутой «святой простоты»), а узость мышления отождествляется со скромностью. Если же человек действительно чувствовал, что Всевышний возложил на него исполнение столь ответственной задачи — вернуть людей к пониманию сути пророчества¹ и подготовить человеческие сердца для переживания Божественного присутствия как главного события жизни, то это, по крайней мере, серьезный повод прислушаться к нему. Без таких личностей, которые устремлены к тому, чтобы определять лицо эпохи, история человечества была бы подобна прозябанию заключенного в стальной клетке — заключенного, которому вечно не хватает воздуха и пространственного размаха, чтобы избавиться от наполняющего голову тумана и преобразить свою судьбу покаянием. Ал-Газали пошел собственным путем, одновременно и духовным, и интеллектуальным. Сначала он пришел к положению (в чем-то предвосхищающему логический позитивизм XX в.), согласно которому только чувственный опыт, математика и логика могут быть надежными источниками знания. Затем он подверг сомнению и этот взгляд. Ал-Газали обрел следующее убеждение о своем новом знании:

«Достиг же я этого не систематическим доказательством и упорядоченным рассуждением, а благодаря тому свету, который был заронен Аллахом в сердце мое. Свет этот служит ключом к достижению большинства знаний, и всякий, кто думает, что для

¹ Через хотя бы незначительное приближение их умов (происходящее в опыте *внушения*) к пониманию работы пророческого ума.

обнаружения истины достаточно одних только доказательств, ставит узкие границы беспредельной милости Аллаха»¹.

Ал-Газали принадлежит к числу тех редких «безумцев» (с точки зрения царства расписанной, механически функционирующей повседневности), которым удалось пробить брешь в стенах духовной тюрьмы и впустить в ее тесноту поток свежего воздуха надежды. Благодаря этому воздуху многие сумели окрепнуть достаточно для того, чтобы продолжить разрушение тюремных стен и обрести реальный шанс выбраться на волю. Никакая ложная скромность, которая обыкновенно служит увековечиванию человеческих оков, не сделала бы столько для дела свободы, сколько сделал ал-Газали, осуждаемый кем-то за чрезмерные амбиции. Без «амбициозных» мыслей и поступков личностей, отвергающих всякое алиби (пусть и алиби внешних «добродетелей») и готовых идти до конца, мы никогда бы не услышали те одинокие голоса, которым могли бы довериться.

Речь идет не только об их собственных голосах, но также и о голосах тех, кто вновь зазвучал убедительно и предстал в своей славе благодаря усилиям этих личностей. Так, ал-Газали считал основным своим достижением непосредственное понимание сути пророчества, преображающее сухое абстрактное знание о нем. Он желал разделить это понимание с наибольшим числом верующих и открыть их сердца голосу Пророка. Для этого ему требовалось преодолеть частные перспективы отдельных наук, которые недостойно упорствовали в своей ограниченности и ложной претензии на универсальность и тем самым вели людей лишь по пути религиозного разочарования, даже если проходили по нему в период жизни ал-Газали немногие.

Обновитель религии ясно понимал, что путь к катастрофическому упадку уже открыт и что его наступление — лишь вопрос времени. Это понимание обернулось стойкой внутренней мотивацией оставить преподавательскую деятельность, отказаться от привилегий, связанных с репутацией ученого, и покинуть Багдад ради уединения. Одиннадцатилетнему периоду отшельничества предшествовал глубокий духовный кризис, кульминацией которого стала внезапная и не поддающаяся контролю немота, овладевшая ал-Газали при проведении очередного урока. Именно в этот момент он предельно ясно осознал, что становится жертвой болезни, причина которой — не в недостатке сил, а в их неправильном приложении. Жизнь ученого позволяла путем рассуждений переходить от одной интеллектуальной конструкции к другой, пусть и более обоснованной. Однако подобная смена интеллектуальных конструкций не позволяла выйти за пределы любой из них к *непосредственному*

¹ Ал-Газали А. Х. Книга, избавляющая от заблуждения. М., 2010. С. 25.

переживанию истины. Для продвижения религиозного образа жизни, призванного сосредоточить верующего на самом главном, такая деятельность, сколь бы она ни казалась успешной, оставалась бесперспективной. Ал-Газали желал испытать веру невыдуманнными сомнениями, чтобы впоследствии испытать эти сомнения верой. Выход из «мрака мнений», как показал ал-Газали, открывается лишь в единстве теории и практики, а не в какой-то мнимо неуязвимой теоретической истине, которая теряет все свое обаяние, как только человек оказывается неспособен слепо ей следовать, не превращая себя в лицемера.

Кризис, через который прошел ал-Газали, совпал по времени с глобальными переменами. Он жил и работал в ту эпоху, которую ряд ученых считает периодом духовного кризиса в исламском мире. Незадолго до рождения ал-Газали сельджукский правитель Тогрул-бек захватил Багдад (1055 г.) и сверг шиитскую династию Буидов, восстановив в Халифате суннитское вероучение. Его потомки затем расширили подвластную им территорию до внушительных размеров. Тем самым было восстановлено политическое единство значительной части исламского мира, что дало основания для консервации политических, правовых и научных институтов ислама. Народы Ближнего Востока, исповадовавшие ислам, после этого пережили множество потрясений, но на протяжении последующих столетий уже не могли вернуть ту динамичность развития, которая была присуща исламу в первые века его истории.

Канва жизненного пути ал-Газали совпадала в своих очертаниях с историческими перипетиями, которые происходили в то время в мире. Период его отшельничества также может быть назван кризисным и переломным для творческого развития мыслителя. Этот кризисный период не был, однако, гнетущим погружением во тьму, и ал-Газали вряд ли упивался одиночеством и отчаянием, что нередко подразумевается при разговоре о личном кризисе в наше время. Кризис, собственно, означает *пору решающего действия*, которое нацелено развязать узел противоречий, сковывающий свободное развитие¹. Понимать кризисный период (как личного, так и общественного масштаба) именно в таком духе может быть полезнее и сегодня, поскольку так на первый план выходит поиск способа устранения накопившихся проблем. В этом смысле путь ал-Газали может служить на пользу современным верующим не только теми находками, которыми ученый поделился в своих книгах, но и примером стремления к коренному пересмотру оснований собственной веры с целью ее обновления и укрепления. Поэтому не стоит воспринимать его опыт лишь как некие мистические упражнения. Этот опыт

¹ Слово «кризис» производно от греч. глагола κρίνειν «разделять; разрешать (проблему, спор)».

предстает напоминанием о необходимости всякий раз, в том числе в наш собственный период кризиса, вновь оглянуться вокруг и вместо охранения кажущейся духовной стабильности найти основание для возрождения своей веры и своего знания.

Распространена такая характеристика проекта ал-Газали, как суфийский теолого-философский синтез (М. ал-Джанаби) — выражение, которое мы уже упоминали ранее. В этой связи необходимо сделать два замечания. Первое — подобный синтез не должен интерпретироваться в качестве синтеза теоретического. Второе — искомое синтетическое единство достигалось не объединением частных перспектив религиозных дисциплин и учений своего времени, пусть некоторым из них ал-Газали отдавал явное предпочтение, например, «методу суфиев». Лишь раскрытие веры в качестве духовной целостности, которая одна лишь в силах придать единство рассредоточенным жизненным процессам, раскрывает соразмерную человеческой природе перспективу. Такая перспектива не требует от человека произвольного интеллектуального достраивания руководящих принципов, правил и ориентиров — то, что человек не сумел пережить в открытости внутреннего видения, не может быть наверстано в интеллектуальном конструировании. Человека влечет *тайна*, а не интеллектуальная головоломка, удовлетворяющая исключительно праздное любопытство. Тайна являет себя в процессе преодоления пределов разумного постижения, сохраняя свою силу и при отсутствии каких-либо «белых пятен» невежества.

Исток таинственного и чудесного не подлежит определению в соответствии с нашим познавательным горизонтом, Он не является производным душевных способностей человека, взятого исключительно как человек, т. е. вне его отношения к Богу. В той мере, в которой человек полагает, что обходится «без Бога», он лишается и смысла, и существования, поскольку именно Бог, как подчеркивает ал-Газали, делает человека из простой возможности актуально сущим. Влечение к богообщению и богомыслию, проживание опыта веры в поклонении Творцу, которое свободно вырастает из глубин человеческого сердца, согласует друг с другом все измерения человеческой самости. Ускользание объемлющей перспективы веры приводит к раздроблению человека на множество отдельных душевных влечений, которые втягивают в свою незначительность весь потенциальный размах жизни.

Таким образом, вера выступает связующим звеном между знанием и действием, что ал-Газали стремился продемонстрировать на страницах всех четырех частей «Воскрешения наук о вере» (*'Ихйā' 'ulūm ad-dīn*, ок. 1097–1106). Без становления знания действующим оно вырождается в отвлеченное мнение, затемняющее духовный взор, а без действия, которое оказывается последовательным разворачиванием знания, активность начинает сводиться к пассивному реагированию на воздействие внешних сил. Эта пассивность

не компенсируется дезориентированной спазматической деятельностью, поскольку такая деятельность лишена достаточной руководящей энергии. Другими словами, свобода не возникает из замыкания актов на реактивное движение, целиком предопределяющее их: активность превосходит реактивность. Человек призван включить в деятельную жизнь себя целиком, не пытаться присвоить свободу, а стать свободным, когда даже пассивная восприимчивость как особого рода активность вносит свой вклад в самодвижимость человека. При достижении определенного духовного уровня, как свидетельствует ал-Газали, совершенная самоотдача совпадает с обретением более «реального» себя — его же существование основывается не на эго, рамки которого оказываются слишком узкими для верующего, а на щедром даре Всемилостивого.

Сохранение внутренней свободы в опыте суфийской дисциплины помогло ал-Газали не превратить суфизм в набор условных психотехник, направленных на самовнушение, или же в нигилистическое отрицание шариата во имя оправдания собственного превосходства над «чернью». Сам по себе суфизм в эмпирическом многообразии его проявлений мог, как это происходило в истории, остаться для ал-Газали только словом, посредством которого укрепляется невежество и взращивается духовный инфантилизм. Наиболее возвышенное, как не устает подчеркивать исламский мыслитель, может служить маскировкой для падения души на самое дно. Человек, в отличие от ангелов и демонов, не закреплен в определенном регионе мироздания — будучи микрокосмом, он становится «пространством» пересечения всех сил, действующих во вселенной. Цена присущего человеку размаха — опасная склонность увлечься любой из них. Однако готовность отдаться этому порочному влечению требует от человека самообмана, «идолизирующей» абсолютизации относительного. Мир является ареной испытания человека, успешное прохождение которого раскрывает перед ним изумительное устройство творения, погружает его в опыт, превосходящий самые смелые представления разума, и превращает земную жизнь, насколько это возможно, в предвосхищение райского наслаждения. В посюсторонней жизни (*дунья*) присутствуют как отдаляющие от абсолютной реальности траектории опыта, так и приближающие к ней. Приближение к Богу не является чем-то исключенным из настоящего, чем-то, что будет дано в качестве награды только в грядущем, поскольку оно осуществляется как снятие раздвоенности миропорядка на грядущее совершенство и текущую нехватку смыслов в эмпирической реальности.

Размышляя о снятии раздвоенности между спасением в грядущем мире и добродетелью (чистотой сердца) в этом, ал-Газали фактически руководствуется следующим кораническим аятом: «О верующие! Отвечайте Аллаху и Посланнику, когда он призывает вас к тому, что дарует вам жизнь. И знайте, что Аллах — между человеком и его сердцем, и что Он Тот, к Кому вы (все)

будете собраны» (К. 8: 24)¹. Можно сказать, что путь к самому себе неизменно проходит через поклонение Всевышнему Аллаху. Только посредством искренней вовлеченности в поклонение происходит очищение сердец, которые получают возможность созерцать ближайшую к человеку очевидность Божественной мудрости, вплетенную в ткань всего сущего. Прикованность взгляда к более далеким вещам, навязывающим нашей душе иллюзию самоценности, и создает раскол между миром и его трансцендентным основанием, незримость которого содействует дереализации и рассогласованности мира, а вслед за ними — дереализации и рассогласованности человеческой самости. Тяготы и лишения суфия, сопутствующие его непрерывному усилию воспринимать вещи в отблеске Божественного света, искупаются обретением внутреннего видения, которое устраняет раскол между вещами как чистой

¹ В этой связи важно проводимое ал-Газали различие между уверенностью как отсутствием сомнений, присущим всякому *му'мину*, и уверенностью-верой, изливающей себя в телесную динамику человека и преображающей ее. Речь о позитивной силе, источник которой — в обращенности сердца к Творцу, в обращенности, для которой сердцу, лежащему на ладони («меж двух перстов») Всевышнего, надлежит лишь очиститься. Очищенное сердце становится вместилищем сокровенных и внешних знаний, в том числе о деяниях, которые отдалают от спасения и приближают к нему. Обладатели уверенности во втором смысле (*благодетельные*) обладают ею и в первом (обратное не всегда справедливо). См., например, рассуждение об обладателях «непоколебимой уверенности» (*йақин* во втором смысле), которые позволяют подобной уверенности властвовать над их сердцами и тем самым проявляться в поведении тела: «Что касается наличия этой уверенности в ее втором значении, а ведь именно это и есть искомая цель, то она большая редкость, и ею отличаются сиддикуны. А плод этой уверенности состоит в том, что человек и в уединении, при всех сопутствующих ему обстоятельствах, будет похож на того, кто сидит в присутствии великого царя, который смотрит на него. Он будет все время сидеть, потупив взор, соблюдая подобающие приличия во всех своих действиях, проявляя взвешенность и остерегаясь совершить любое действие, не соответствующее правилам достойного поведения (*'адаб*). Он будет в своих сокровенных помыслах подобен себе в своих внешних (видимых) поступках, так как он убедится, что Бог знает о том, что скрыто в глубине его сердца, подобно тому как люди видят его внешность. Его усердие с приложением всех своих сил в облагораживании сокровенного в себе, очищении и украшении сего сокрытого перед сущим взором Бога будет сильнее, чем его старание украсить свою внешность для людей. Этот уровень непоколебимой уверенности (*йақин*) порождает стыдливость, страх перед [Богом], покорность, смирение, раболепие, благоговение, повиновение и ряд прочих похвальных нравственных качеств, а эти качества вызывают разные виды высоких поступков в проявлении повиновения [Аллаху]. И *йақин* во всех этих разновидностях подобен дереву, нравственные же качества, что в сердце, подобны ветвям, растущим в разные стороны от него, а благие деяния и повиновение, исходящие из нравственных качеств, подобны плодам и цветам, что тянутся в разные стороны от ветвей» (*Ал-Газали А. Х. Ихйа' 'улум ад-дин* (Возрождение религиозных наук). Т. I. Ч. I. М., 2007. С. 339–340). В другом месте ал-Газали, хотя и отличает сердце как духовный орган богопознания от одноименного телесного органа, предполагает наличие между ними некоторой связи и даже называет тело «средством передвижения сокровенности», которая содержится в чистом сердце. Тезис ал-Газали, в общем и целом, предельно ясен: поскольку сердце властвует над телом, грех сердца оборачивается грехом всего телесного человека, а уступка страсти или влечению, связанному с конкретным органом тела, покрывает налетом греха духовное сердце — «зеркало сущего».

возможностью и утвержденным свыше актуальным присутствием вещей в предназначенном для них месте. Коран признает реальную возможность перехода нафса из разряда «плотской души» в состояние «души, порицающей саму себя» и, наконец, к состоянию «упокоенной души», а Господь не возлагает на душу больше, чем она может понести¹. Ее сила напрямую связана со стиранием собственной эгоцентричности, которая, будучи стираемой, не есть сущностная черта человека.

Разумеется, внутренние отношения между мирской добродетелью (лишь частично зависящей от следования правилам фикха) и грядущим спасением не отменяют акцента мыслителя на необходимости «отрешения от мирского» (*зухд*). Поддержание такого отрешения само по себе является мирским качеством, отличительной чертой ориентации в мире, характерной для благонаправленных. При этом важно понимать, что подлинно исламское «отрешение от мирского» не провоцирует гнев или презрение к вещам этого мира, если в них опознаются средства, созданные Творцом для деятельного продвижения человека к счастью и спасению. «Отрешенный от мирского» не забывает о мирской природе своего отрешения и не переоценивает его — тогда-то он и получает возможность обретения счастья в этом и будущем мире. Несмотря на то что счастье этого мира ограничено, а истинное счастье — безгранично, у них *общая основа* — знания и благие дела, причем ясное познание средств «встречи с Богом» — самое главное среди благих дел. Счастье в этом мире сопряжено с обнаружением в себе такой «расположенности» в делах и добродетелях, которая образуется ощущением неотступного Божьего взора, охватывающего жизнь верующего. Даже ограниченное счастье — это не простое материальное довольство, которое адекватно познается исключительно как нехватка счастья, а жизнь в присутствии Бога, как если бы граница *дунйā* и *'āхират* не была определяющей для основных движений души верующего. Оба вида счастья, таким образом, имеют духовную природу.

Как справедливо отмечает В. В. Наумкин, именно проблема человека и его жизнедеятельности занимает центральное место в учении ал-Газали². Человек утверждает себя не в автономии, которая в действительности имеет мнимый характер, а в растворении произвольных границ своей самости в опыте богообщения. Он вовсе не сливается с Богом, оставаясь по природе своей всегда *поклоняющимся*, но обнаруживает в себе достаточную широту, чтобы внимать вещам как Божественным знамениям. В опыте самоотверженного поклонения Бог полагает верующему не преграду, а доступ

¹ О кораническом понимании нафса см. интересное исследование: *Picken G. Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm // Journal of the Qur'anic Studies. 7 (2). 2005. P. 101–127.*

² *Наумкин В. В. Трактат Газали “Воскрешение наук о вере”. С. 83.*

к отпущенной ему сердечной чуткости, которая предохраняет человека от ошибочной абсолютизации относительного и позволяет внять каждому существу достойным того образом, иначе говоря, в свете чудесной взаимосвязи всего творения. Иллюзорный мир «создается» суженным телесным зрением, которое отождествляет сокрытость Божественной глубины в вещах, обусловленную зрительными ограничениями, слепотой человека с границами самих вещей. Неверно опознанные в своих границах вещи препятствуют восприятию их наибольшей глубины, на уровне которой они уже не противопоставлены человеку как чуждая и бессмысленная сила. Неспособность проникнуть дальше самого поверхностного слоя вещей способствует, в конечном итоге, недооценке Божественной творческой энергии, греховному принижению Творца, которое влечет за собой недооценку человеком самого себя и безнадежную покорность своим слабостям.

В ходе критического анализа подхода мутакаллимов, фалясифа и батинитов, выявлению ограничений которых он посвятил многие из своих сочинений, ал-Газали научился разбирать тот или иной вопрос по существу, а не просто конструировать убедительный ответ. Искреннее стремление связать проблемы, поставленные самим существованием данных интеллектуальных течений, с вопросами, которые лично задевали ал-Газали, пробудили в нем неослабевающую вопросительность. Ему удалось показать, что подобной вопросительности не суждено с необходимостью превращаться во все разъедающий скептицизм, воздвигающий внешние преграды для возможного духовного опыта. Напротив, она может разжигать жар сомнения, неотъемлемо сопутствующий самому разворачиванию практически ориентирующего мышления и динамике внутреннего видения. Отказ от сомнений ценой добровольного невежества только усиливает скрытый контроль сомнений над всей жизнью верующего. Если же верующему удастся превратить сомнения в движущую силу мысли, расчищающую простор открытому вниманию, то он способствует приведению сомнений в согласие с верой, которую отныне не требуется защищать испуганным бегством.

Крепкий союз оправданных сомнений и веры превращает вопросительность в оружие, острие которого нацелено на все то, что препятствует вере. Благодаря этому сердце освобождается от ограничений, налагаемых на него извне честолюбивым оттачиванием дискурсивно-логической способности, неправомерной абсолютизацией возможностей интеллекта и унижительным подчинением души необузданным страстям. Оно очищается от скверны, поддерживаемой бездумным служением тому, что само предназначено служить человеку. Отклику на призыв Того, кто утверждает себя без опоры на что-либо постороннее, содействует личный отказ опираться на то, что не способно к самоутверждению. Душевная «самостоятельность», независимость от ложных авторитетов обретается ровно в тот момент, когда человек вручает душу

абсолютному основанию своего существования, т. е. Богу. Настроенность внутреннего видения на созерцание в творениях Божественного отблеска не обесценивает мировое богатство сущего, а впервые оценивает его на должном уровне. Иначе говоря, посвящение себя главному — сосредоточению внимания на примерах Божественной мудрости, лежащих в основании вещей, гармоничным образом упорядочивает все человеческие способности. Их правильное согласование в рамках цельной жизни приводит к максимальному осуществлению человеческого потенциала. Цельная жизнь проходит сквозь горнило *сомнений* к *несомненному* — такова принципиальная установка ал-Газали. Сомнения, разворачиваемые разумом, который отделен от собственной высшей формы (сердца), его подтачивают. Он увлекается решением проблем, обнаружением очевидного, разоблачающей критикой как чем-то самоценным, запутываясь при этом в теоретических головоломках и непроницаемой праздности. Как мы уже установили, критическая деятельность имеет смысл для ал-Газали лишь на фоне опыта, который сообщает ей известную меру свободы от критикуемого и содержательно указывает направление «распутывания» души, ее избавления от ложных проблем.

На своем духовном и творческом пути ал-Газали радикальным образом пересмотрел систему религиозного знания. Он не удовлетворялся ни опорой на разум, редуцируемый к опосредованным рациональным рассуждениям, ни слепым следованием тем или иным буквальным трактовкам Откровения — основой науки и религии для него стало *неопровержимое знание*, обретенное в личном опыте. При этом мыслитель ориентировался не на низложение (деструкцию в самом поверхностном смысле) традиционных наук и религиозных установок, но на насыщение их новой силой — на *возрождение / воскрешение* ('*ихйā*'), что в данном случае можно считать синонимом *обновления* (*таждид*). Источник этой силы — в восхождении к опытному основанию, из которого выросли все ветви наук. Чуткое переживание этого опыта позволяет установить правильное соотношение между различными активностями души. Например, для ал-Газали даже теоретически глубокое погружение в некоторые отрасли фикха, приводящее к установлению правильных религиозных предписаний, может способствовать ожесточению сердца, если не будет уравновешено интенсивной деятельностью в сфере *неподзаконного*, т. е. интуитивно постигаемого.

Такова жизнь в согласии с этико-правовыми (шариатскими) нормами, при этом согласие утверждается не слепым следованием этим нормам, а осмысленным подражанием Пророку, от этих норм никогда не отступавшему. Результат может показаться на первый взгляд как будто идентичным, однако внутреннее наполнение и сопутствующее намерение двух практик существенно различны. Следовательно, существенно различны и результаты. Благонравный человек не противоречит фикху не потому, что внешняя норма сама по себе образует

для него авторитет, а потому, что его личная нравственность вырастает из усвоения в законе способа бытия, вполне естественного для неискаженной природы (*фитра*) человека и не нормирующего эту природу извне. В законе он усматривает содержательный образ действия, пролагающий путь к блаженному созерцанию сокровенного и милосердно раскрытый Творцом в таковом качестве. Он не противится закону, но, скорее, видит его в свете духовно-этических целей как переход от одной формы жизни к другой. Шариат всегда сохраняет свою значимость, но для духовно подготовленного мистика усвоение закона «растождествляется» со следованием предписаниям фикха, что не предполагает, разумеется, нарушения этих предписаний. Просто в какой-то момент шариат начинает захватывать его на более исходном уровне, нежели детерминирующая поведение *внешняя* норма. Он сливается непосредственно со свободным движением познания, трансформируется во внутренний мотив развития и раскрывается в качестве неотчуждаемого начала верующего ума. Так нравы и привычки (включая реакции на нормативные стимулы), сформированные у представителей определенного социокультурного ареала, очищаются и возвышаются до нравственности, религиозного благочестия.

Однако это далеко не первый этап на духовном пути. Первоначально верующий, желающий уберечь веру от эрозии новыми пороками, ставит закон впереди «кумиров» собственных страстей. Он видит в законе именно закон, т. е. формальную норму, пределы допустимого и недопустимого. Через подчинение закону он учится смирению. Он постигает вредоносные или полезные для поддержания религии образцы деяний и межчеловеческих отношений. При этом духовное восхождение для ал-Газали предполагает (в качестве общего случая) конкретные формы социального взаимодействия, например, наставника и ученика. Оно требует воспитания, которое лишь постепенно переводит внешнее влияние во внутренний мотив, норму в искомый способ бытия, социализированные мораль и право в религиозные установки.

Набожность и верность религиозным установлениям, согласно ал-Газали, сходятся с прагматизмом, который указывает на необходимость правильного устройства земной жизни, заботы о благосостоянии народа, политической стабильности и единства в государстве¹. Более того, правильное обустройство земной жизни является условием существования религии, и поэтому общественные и политические обязанности людей не дополнительные к религиозным, но представляют собой основу правильно организованной религиозной жизни. В отношении социального устройства ал-Газали проявляет особое внимание к важности различных профессий, составляя иерархию людей по уровням их знания и способностей, но при этом отводит гораздо

¹ См.: *ал-Газали А. Х.* «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2005.

более существенную роль, чем в системе Платона, даже самым простым трудящимся. Не зря произведения этого имама и по сей день находят отклик у широких слоев мусульман, которые выбирают их в качестве «путеводителя» для избавления от страстей и достижения нравственной чистоты. В упорядочивании как культовой, так и мирской (которая вовсе не обязана быть «секуляризованной») сторон жизни человека недопустимо пренебрежительное отношение к «малым» делам — описания таких малых дел, наставляющих на путь духовного посвящения, приводятся во многих местах главной работы ал-Газали — «Воскрешение наук о вере». Акцент на «высшем» знании религиозного закона и сущности веры, на котором настаивали противники ал-Газали из числа улемов, без укоренения подобного знания в повседневных делах, грозит обернуться либо грезами о Божественных «сферах», оторванными от жизни, либо неразумным ригоризмом и почитанием человеческих установлений, граничащим с идолопоклонством.

Этическое, нравственное развитие верующего для ал-Газали не является элементом, который необходимым образом дополняет наличие веры и рациональное осмысление ее столпов. Другими словами, из наличия правильной веры в смысле вероубеждения не вытекает неизбежного развития верующего. Все зависит от того, стала ли вера фундаментом для духовного познания, привела ли она к приращению знания или же нет. Следовательно, скорее нравственное воспитание служит формированию такого понимания веры, которое в своей динамичности позволяет сохранить ее опытную основу (предотвратив редукцию к *credo*), одновременно рациональную и вдохновенную — и в любом случае ускользающую от сомнения. Без становления веры-созерцания мы получаем наихудший сорт лицемеров — *верующих языком*. Нравственное воспитание, в свою очередь, связано с такой артикуляцией вероубеждения, благодаря которой абстрактные идеи и положения «интернализуются», превращаясь в движущую силу свободного духовного познания. Нравственное воспитание, другими словами, разворачивает свернутые в вероубеждении практические «указатели» на духовном пути. Так описывает подход ал-Газали современный исламовед М. ал-Джанаби:

«Хотя ал-Газали исходил из реалий веры и ее воздействия на сферу нравственности, он фактически подчинил вероисповедные задачи опыту нравственного самостояния. Начиная все главы своих работ, посвященных рассмотрению проблем морали, строками из Корана и хадисами, ал-Газали не стремился подчеркнуть суннитский или ортодоксальный характер выдвигавшихся им концепций и положений. Его демонстративная приверженность благой старине (*салафиййа*) означает для него лишь приверженность однажды обретенной истине, принципу благочестия и неизбывным

ценностям. Ал-Газали не утверждает, что его положения целиком основаны на традиции и освящены шариатом. Он не отвергает опыт предшественников на том лишь основании, что он стал достоянием прошлого и не приписывает ему “священного” характера лишь потому, что он принадлежит миру ислама. В единстве преходящего и вечного он стремился найти обобщающую идею и ее действенное воплощение»¹.

Иначе говоря, исламская вера, согласно ал-Газали, требует усилия в сфере «преходящего» и стремления к этическим поступкам (независимо от их легитимации в том или ином временном понимании шариата), но в строгом соотношении их с духом начального ислама и образцовыми примерами богопочитания. К последним, бесспорно, относится жизнь пророка Мухаммада, которая, наряду с прочим, представляет собой совершенно уникальную жизнь ума-сердца. Богопочитание, таким образом, сплавляется с богопознанием. Тому, кто ограничен в духовном зрении и не постигает в мирском путеводители к счастливой встрече с Богом в День суда, при всей его искренности положены некоторые границы в богопочитании.

В этом проявляется особый гностический уклон мысли ал-Газали, однако это не заимствованный гнозис дуалистического толка, а гнозис строго монотеистической религии. Для античных гностических систем, при всем их разнообразии и трудности их обобщения, характерно, парадоксальным образом, признание *слабости знания*. Оно бессильно, по большому счету, изменять материальный мир и посмертную участь носителей знания, которые уже однозначно распределены по рангам (например, гилики, психики, пневматики). *’Арифы* же — «знающие Бога» — свободно и ответственно приобретают, присваивают деяния сердца, раскрывающие подлинный смысл перехода этого мира в иной, качества и деяния Творца, скрытую мудрость устройства творения, неустранимую тайну, постигаемую именно как тайна. Будучи людьми, а не «космологическими автоматами» гностицизма, они открыты как крайнему падению, так и возвышению. Люди имеют разные задатки и стартовые условия, однако *принципиально* то, что сердца всех способны воспринять сокрытое знание, если будут очищены от покрова «грязи»². Все зависит от усердия в «воспитании-полировке» души, а такая точка зрения серьезно отличается от античной гностической теории, утверждающей невозможность «одухотворения» материи путем ее включения в духовно-этическое становление индивида.

¹ Аль-Джаноби М. М. Теология и философия ал-Газали. М., 2010. С. 138.

² Ал-Газали А. Х. Ихйа’ ‘улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Т. I. Ч. I. С. 118–119.

Богосотворенный мир — это милостивый дар пространства для «испытания» души, в котором «измеряется» способность верующего преодолеть «самоспасительное» высокомерие и воздерживаться от «вредных новшеств». В последних постигается лишь сила продуктивного воображения и изобретательности человека, а не образцы сокровенного и неотменимого знания. Таким образом, концепция богопознания ал-Газали *исходно* демократична: для каждого сердца существуют условия, при которых оно может подвергнуться очищению. С другой стороны, мыслитель признает сценарий, при котором все люди вполне осуществят свою духовную потенцию, нереалистичным. Постигание фактической «иерархии» знающих (элиты и народных масс), структурированной несоразмерностью познавательных усилий верующих, становится одним из шагов духовного восхождения. Ариф осознает свою относительную ответственность за общее состояние человеческого знания, за развитие духовной зоркости, за успехи и неудачи ближних в разрушении «стальной клетки» эгоизма, пригвождающей их к суженному (относительно внутреннего потенциала) полю возможностей. Кому-то он стремится помочь, от кого-то отдалается, чтобы не усугубить ситуацию.

Тварный мир, таким образом, полагает необходимый контекст реализации религии. Без его неподдельности, устойчивости, сопротивляемости некоторые *духовные* возможности были бы абсолютно исключены, а опыт счастливой полноты богообщения — принципиально неполон. Другими словами, для сердец, отрешающихся от мирских ценностей, низменных страстей и человеческих мнений, отрешение происходит во вполне закономерном «невыведанном» мире, который едва ли корректно приравнивать к индуистской *майе*. Суфий свидетельствует не об иллюзорности мира, а о его несамодостаточности, о его укорененности в Божественной активности, о его преходящем характере в любой момент времени. Нам постоянно открыта возможность «перехода» (пусть и не окончательного) своим разумом в иной мир. Мистицизм ал-Газали, как мы продемонстрировали, непротиворечиво сочетается с реализмом. Историческая и биологическая ограниченность человека никуда не исчезает. Она прерывается лишь в «эсхатологическом событии» возвращения душ к своему Творцу, в последующем их телесном воскрешении и сборе, позволяющем душам осознать «упущенное время» их мирской жизни и вновь обрести тело в качестве «инструмента» ощущения наслаждения или боли. Однако практический разум еще при жизни может либо «оттолкнуться» от человеческой ограниченности, либо навсегда в ней увязнуть. Эта ограниченность очерчивает самую важную границу, опытное расширение до которой позволяет духу непосредственно соприкоснуться с запредельным. Еще одно сравнение поможет прояснить опыт духовного «перехода» в горний мир:

«Мир духовного, лежащий между двумя мирами, напоминает судно, движущееся между землей и водой. Оно не охвачено все волнующейся водой, но и не находится в пределах спокойной, безмятежной земли. Каждый, кто идет по земле, идет в мире явного и осязаемого. Но если он ощутит такой прилив сил, что сможет плыть на судне, он станет подобен идущему в мире духовного. Если же он достигнет того, что пойдет по воде без помощи судна, он будет неколебимо шествовать в мире скрытого. Если ты не способен ходить по воде — уходи. Ты уже преодолел землю и оставил судно; в твоих руках не осталось ничего, кроме прозрачной воды. Преддверие мира скрытого и сверхчувственного — видение пера, которым знание пишет по пластине сердца, и получение истинного знания, которое поможет тебе идти по воде. Разве ты не слышал, что Пророк, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, когда ему рассказали об Исе, мир ему, что тот шел по воде, сказал: “Если бы он еще более преуспел в истинном познании, он пошел бы по воздуху”»¹.

Мы видим, что в данном случае ал-Газали трактует сферу духа как своего рода «третий мир», обеспечивающий переход между миром чувственного и миром сверхчувственного, запредельного. «Субстанция» духа — знание, притом чем большую уверенность оно вселяет в сердце, тем ближе оказывается к чистой вере. Уверенность эта достигается в опыте непосредственного созерцания Одного и Единого во всем. Иначе говоря, подобное созерцание есть *тавхид*, единобожие, превращенный в особую оптику, способ видения при снятых завесах и очищенном зеркале сердца. Тогда вера утрачивает остатки концептуальной абстрактности и полностью трансформируется в видение сквозь прозрачную границу двух миров, позволяющую проступить сокрытому. Вера способна раскрыться как непосредственное запечатление в сердце истинного «спасительного» знания, когда ее венчает *таваккул* — высшая степень *йақин*, непоколебимости, а именно полное спокойствие сердца, вручающего себя Богу. Для ал-Газали *таваккул* не безволие, а предельная осмысленность жизни в ее сопряжении с горним миром, лицемерие которого дарует наслаждение без малейшего изъяна. Тем не менее мистик вынужден возвращаться, опускаясь раз за разом к перспективе повседневного существования. Не в его воле удерживать связь с сокрытым желанное количество времени, поскольку в подобном желании утверждается эгоистическое «Я» мирского субъекта. Невозможно полностью избавиться от связей, подчеркивает ал-Газали, которые тянут вниз. И это касается «обладателей знания» — что же говорить о рядовых верующих.

¹ Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. С. 213.

Именно поэтому ислам не забывает о трезвости, умеренности, посюсторонности; о многоуровневом устройстве религиозной жизни и о необходимости говорить с людьми на понятном им языке, как неизменно поступали пророки. Пророки умели связать опыт непосредственного вдохновения, многократно превосходящий внушение и вкушение мистиков, с целостностью человеческих практик и институтов, с базовой деятельностью людей, что преобразовало мирское в лестницу для духовного восхождения. Дух веет, где хочет — по воле Господа он может изменить душу любого верующего, сделав ее восприимчивой к Божественному свету, а в следующий миг — уже отделиться от нее: «Они спрашивают тебя о Духе. Скажи: “Дух — от повеления моего Господа. Вам дано знать об этом очень мало (о люди!)”» (К. 17: 85). Только пророкам дух сопутствует на протяжении всей их миссии. Остальные, включая мистиков, вынуждены довольствоваться счастливым случаем, который, впрочем, не совсем случаен и напрямую связан с упорным расширением «сердечного» знания, не подлежащего опровержению, как уже было сказано. Любое приобретенное знание — это обретение нового экзистенциального аспекта, нового способа быть — в этом мире и между мирами. Причем мистическое вкушение не изымает *арифа* из бренного мира, а потому его опыт как-то включается в понимание социального порядка, естественных наук, экономики, правовой системы, философии, локальной цивилизации, религиозной традиции — словом, охватывает всю историческую действительность человека. Возвращаясь к повседневной перспективе, «обладающий знанием» не может не видеть мирскую сферу *иначе*, т. е. в свете ее идеального устройства для усиления религии.

Описание взаимодействия духовной и мирской сфер в их опоре друг на друга проходит красной нитью через все основные религиозные труды ал-Газали. Кроме того, он выделяет ислам как уникальную религию, провозглашающую срединный путь между гедонизмом и крайним аскетизмом: «Это направление не учит ни полному забвению “сего мира”, ни отрицанию желаний. Его последователь сам берет от “сего мира” столько, сколько нужно для поддержания нормальной жизни. Он подавляет в себе те склонности, которые ведут к нарушению закона и не согласуются с разумом»¹. Так и сподвижники Пророка «ценили этот мир не за одни его блага, а за возможность придерживаться своей религии. Они не отвергали существующий мир, не стремились к крайностям в образе жизни — в своей жизни они демонстрировали соблюдение равновесия»².

¹ Цит. по: *Black A. The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present.* Edinburgh, 2011. P. 101.

² *Ibid.*

Ал-Газали придерживался концепции срединного пути, или сбалансированности, при постижении истины. Понятие баланса (*mīzān*, букв. «весы») взято из Корана:

«Мы уже направили Наших посланников с ясными знаменениями и ниспослали с ними Писание и Весы (правого и неправого), чтобы люди придерживались справедливости. Мы также ниспослали железо, в котором заключается могучая сила и польза для людей, для того чтобы Аллах испытал тех, кто помогает Ему и Его посланникам, хотя и не видит Его воочию. Воистину, Аллах — Всесильный, Могущественный» (К. 57: 25).

Ал-Газали цитирует данный аят в полемике с шиитами, поясняя, что Писание само по себе нужно обычным людям, а баланс, проистекающий из его понимания — элите, тогда как железо направлено против тех интеллектуалов, кто слепо держится узкогруппового мнения, а таковыми и являются шииты. Также ал-Газали называет сам Коран «справедливым балансом», поскольку он дает нам «правила» (*mawāzīn*, множественное число от *mīzān*) мышления, с помощью которых мы можем достичь истины¹. Сравнивая достоинства и недостатки удаления от мира и участия в нем, он в очередной раз отмечает «сбалансированность» в том, как сподвижники Пророка строили свой образ жизни.

В своей решимости провозгласить себя обновителем веры ал-Газали показал, что для непреходящей живости исламской религии требуется не низкопоклонство перед превратно понятыми «догматами», но дерзновение и даже непокорность общепринятым установкам в случае, если они способствуют застою — а значит, увяданию — религии. В свою очередь, позиция радикального сомнения, в конце концов приведшая ал-Газали к восприятию света Божественной истины, «парадоксально» выступает как позиция нахождения и сохранения того, что нельзя подвергнуть сомнению (ср. с понятием «критики» у исламских неомодернистов). Нельзя сделать этого не по морально-этическим причинам, но из-за непоколебимой внутренней логики мира: видение и утверждение чего-либо в нем имеет своим условием сам мир целиком, подаренный его обитателям как творение. Некоторые мутакаллимы, которых критикует ал-Газали, останавливались на людских решениях как на чем-то несомненном, тем самым имплицитно оставляя Божественное под сомнением или, хуже того, в забвении.

Стремление ал-Газали к срединному пути проявилось и в том, что он обрушил свою критику не только на таклид правоведов, но и на вольные

¹ Теме баланса и нормы посвящен полемический трактат: *ал-Газали А. Х. Правильные весы* (ал-Кустас ал-Мустахим). М., 2018.

(по его мнению) и редукционистские трактовки философами (такими, как Ибн Сина и ал-Фараби) религиозных вопросов. Ал-Газали убежден: фальсафа делают истину Откровения как бы приложением к рациональному поверью — тому соблазнительному роду логико-позитивной утвердительности, который, однако, не соотносится порой не только с «реальным миром», но и с логическим в более полном смысле («логосным») знанием, доступ к которому приоткрывается в вере. В работе «Крушение позиций философов» (*Takhāḍūt al-falāsifa*, примерно — 1095) ал-Газали пишет, что разум (в узком смысле) не может установить свои собственные основания, и потому он стоит ниже интуитивного знания. Только когда для разума созданы внешние основания, его можно использовать для построения суждений по типу силлогизма. Фальсафа и калам имеют подчиненный статус по отношению к Откровению, но применимы для объяснений и отстаивания какой-либо точки зрения¹.

Для предпринятого ал-Газали коренного обновления религии ему потребовался отход от организованной научной деятельности в публичных исламских институтах — однако это не обернулось для него бесповоротным отречением от них. Его критический взгляд не мог довериться только разуму или традиции, но требовал опоры на собственный безусловный опыт (который мы можем охарактеризовать как мистический) и твердое умопостигаемое знание (*ma'rifā*), которое стало основанием для реконструкции научной системы ислама. Об этом знании как манифестации практического разума в духовной сфере мы подробно говорили выше. После возвращения из уединения ал-Газали стал предлагать не только обновление наук, но и реформирование жизни всех слоев общества, включая народные массы, управленцев, богословов, философов, мистиков и других. Этого он старался достичь обучением других, а в своих работах делился полученным духовным опытом. Очевидно, что своими усилиями и достижениями ал-Газали внес значительный вклад как в обогащение духовного измерения ислама, так и в традиционные научные дисциплины, причем обновленческий потенциал его трудов не исчерпан и в наше время.

Итак, в чем же заключалась, говоря в известной мере условно, программа ал-Газали, «довода ислама», по обновлению религии и наук о вере? Прежде всего, ал-Газали проник к самой *опытной основе* традиционных форм,

¹ Точнее, не сами фальсафа и калам как совокупность дисциплинарно оформленных позиций, а их операционная составляющая, т. е. логика (теория определений), силлогистическое доказательство, математика и физическое наблюдение. Физика, подобно медицине, изучает сущее и не противоречит религиозному закону, однако в некоторых вопросах она должна занимать подчиненное положение по отношению к теологическим идеям. Именно так ал-Газали рассуждает в «Книге, избавляющей от заблуждения». В конечном итоге, речь идет о свободном применении разума к адекватным ему предметам без необходимости «сверяться» с любой рукотворной традицией (следовательно, это не касается Корана и пророческих преданий).

поскольку предпочел устоявшимся научным дисциплинам личный опыт (*завк* «вкушение»), экстатические переживания и изменение собственной природы. Нетрудно заметить, что, несмотря на серьезную полемику с мутакаллимами и фалясифа, ал-Газали не отвергает полностью ни науку калама, ни философские изыскания «рационалистического» толка. Говоря о возрождении религиозных наук, он стремится интегрировать их в структуру собственного знания. При этом возрождение означает не просто воскрешение чего-либо отжившего в силу одной лишь принадлежности к «изначальному» — но и, можно сказать, деконструкцию и последующую реконструкцию сущностно необходимых для веры *структур знания*. Эти структуры знания глубоко укоренены в практике их развития, реализуемой согласно «программе» ал-Газали. Основные понятия религиозной веры (даже такие, как *таваккул* и *тавхид*) имеют стадии или этапы, по которым верующий осуществляет восхождение к наиболее высокому воплощению истины¹. Эти этапы соотносятся со степенями познания и раскрытия соответствующего понятия, причем последнее не теряет своего принципиального смысла и на низких этапах своего раскрытия. Ал-Газали справедливо считал, что таклид имеет смысл для малообразованных масс народа (*'амма*) — следование простым предписаниям дает им минимально необходимое знание о религии и вносит дисциплину, не только социально-политического порядка. В то же время люди, имеющие большие возможности, в некотором смысле обязаны отойти от простых формул и устремиться по тому пути познания, который соответствует призыву ислама к истине во всей полноте.

В процессе описания срединного пути ал-Газали перечисляет основные виды пороков, проистекающих из любви к тварному миру, удаление которых из сердца является нашей обязанностью — в этом можно видеть *этическую составляющую* его обновленческой программы².

К первой группе пороков относятся такие, которые связаны с определенной частью тела. Чревоугодие — один из них. Другой вид пороков, относящихся к этой категории — это пороки, проистекающие из полового инстинкта. Считается, что этот инстинкт является самым сильным в человеке, и поэтому он в особенности способен сбить того с правильного пути. Наконец, существует множество пороков, проявляющихся в речи. К ним относятся болтливость, употребление непристойных слов, насмешки, оскорбления, проклятия и т. д. Далее, есть пороки, возникающие из-за самоутверждения. Чрезмерное

¹ Подробнее см.: *Мухетдинов Д. В.* Учение ал-Газали о единобожии (таухид) // Ислам в современном мире. 12 (2). 2016. С. 49–60; *Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В.* Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016. С. 50–57.

² *Ал-Газали А. Х.* Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Т. I. Ч. I. С. 119.

самоутверждение приводит к таким порокам, как гнев (*задаб*), злоба (*хиқд*), гордость (*кибр*) и тщеславие (*'уджб*). К третьей категории пороков относятся любовь к богатству (*хубб ал-мāl*) и социальному положению (*хубб ал-джāх*), лицемерие (*рийā'*) и умышленный самообман (*зурūr*).

Если теперь обратиться к добродетелям, которые являются искупительными качествами (*мунджийāt*) и представляют собой положительные усилия ищущего Божественную истину, то ал-Газали дает их подробное и весьма интересное описание в четвертой четверти своей работы «Воскрешение наук о вере». Добродетели, которые, говоря в хронологическом порядке, стоят на первом месте — это покаяние, воздержание, бедность и терпение. Благодарность (*шукр*) тоже является необходимой добродетелью, но при этом настолько трудной, что лишь немногие могут ее проявить. После покаяния в грехе и успешного отречения от мира человек направляет свое внимание на собственное «я» с целью сделать его покорным и послушным воле Бога. Этот процесс имеет различные этапы и стадии: назначение задачи для себя (*мушāрафа*), наблюдение за собой (*мурāқаба*), критическое рассмотрение себя (*мухāсаба*), наказание себя (*му'āқаба*), принуждение себя (*муджāхада*) и порицание себя (*му'āтаба*). Вся эта работа, которая приводит к самообладанию, настолько трудна, что ее называют *великим джихадом* (*ал-джихād ал-'акбар*). Единодушие ведет к добродетели правдивости (*сидқ*). Правдивость проявляется в словах, намерениях и действиях. Правдивость в словах заключается в том, чтобы сделать заявление, которое является однозначным и ясным и не направлено на обман других. Страх (*хавф*) и надежда (*раджā'*) также обозначают этапы нравственного прогресса. Высшей добродетелью, по мнению ал-Газали, является упование (*таваккул*), которое основано на знании единства Бога, или единения (*тавхїд*).

Таким образом, в понимании ал-Газали важный аспект обновления религии заключается в постижении ее истин на том уровне, на котором они не уязвимы для сколь угодно критического сомнения, — на уровне, где они являются нам в Божественном свете. Постигание этих истин не исключает использования многообразных средств из «арсенала» существующих религиозных наук и других научных дисциплин (которые в конечном счете также входят в спектр религиозного познания мира). Однако эти инструменты не тождественны истине Откровения и должны пересматриваться в соответствии с их финальной целью, дабы искоренить упование на человеческие установления. Подобные человеческие установления годятся лишь для «массового» уровня религии, имеют свои достоинства, но ограничены в своем потенциале и даже вредны как способствующие некоторым порокам, уводящим человека с пути. Условная и обоснованная ревизия правил интерпретации и приложения понятий религиозных дисциплин — это по своей сути не нововведение, но их обновление. Обновление призвано поставить

эти понятия и сами дисциплины на службу тому, для чего они изначально и предназначены — всестороннему обращению к открытой человеку истине в том измерении, в котором она ему доступна: через вещи тварного мира. Благочестивое отношение к вещам и делам этого мира поэтому также подразумевает руководство со стороны разума и традиции, обогащающейся через реалии сегодняшнего дня — именно по указанной причине поведенческая этика занимает важное место в главном труде ал-Газали.

§ 1.4. Такий ад-Дин ибн Таймийя

Такий ад-Дин ибн Таймийя (1263–1328) — выдающийся исламский теолог, правовед, человек трагической судьбы, преследуемый при жизни и имеющий неоднозначную репутацию после смерти — от восторгов и прославления до полного отвержения. Трудам Ибн Таймийи было суждено сыграть важнейшую роль в процессе формирования исламского модернизма: на него ссылались сторонники религиозной реформы (*'ислāх дīнийй*) и критики нововведений (*бид'а*) самых разных взглядов. Его имя было поднято на знамя радикалами, на него же опираются их противники. Во многом оно стало символом: каждая религиозная группа стремится присвоить либо отвергнуть Ибн Таймийю, заглушая мешающие акценты, устраняя нюансы и не проясняя контекстов. Именно из-за повышенного внимания к Ибн Таймийе в современную эпоху его творчество невозможно обойти в нашем исследовании. Это одна из причин. Другая причина заключается в том, что некоторые его идеи не исчерпали своего потенциала и интересны до сих пор.

На настоящий момент Ибн Таймийя является, возможно, самым известным правоведом-ханбалитом из всех. Однако так было не всегда. Если Ибн Таймийю, в отличие от его ученика Ибн Кайима ал-Джаузийи (1292–1350), и нельзя назвать второстепенной фигурой для ханбалитской традиции, все же до XIX–XX вв. он не был в числе популярных ханбалитских авторов. Одной из причин этого является то, что Ибн Таймийя не писал как «типичный ханбалит»: несмотря на то что ханбалитский мазхаб подарил миру немало достаточно оригинальных мыслителей (таких как Абу Йа'ла, 'Абд ал-Кадир ал-Гилани, Ибн Кудама и др.), в рамках его конвенций Ибн Таймийе было тесно, и он, порой, весьма далеко отходил от них. По меркам своего времени он был крайне оригинален. Это не дает никому оснований исключать его из числа ханбалитских ученых, поскольку последние никогда не признавали закрытия «врат иджитхада» и допускали относительно широкий разброс мнений в границах школы. Во всяком случае ханбалитский мазхаб не способствовал укреплению и освящению таклидного мышления, как это иногда имело место в других школах.

Сегодня, к сожалению, уже мнения самого Ибн Таймийи нередко оказываются объектом не критического таклида, особенно в кругах, которые принято называть «салафитскими»¹. Не стоит поддаваться очарованию политической трактовки термина «салафизм», отождествляющей последний с религиозным фанатизмом и радикализмом. Сам по себе этот ярлык почти ничего не дает для понимания истинных воззрений Ибн Таймийи. Мусульмане, идентифицирующие себя как салафиты, — это неоднородный феномен. Ибн Таймийя, безусловно, считал себя салафитом, что для него было не равнозначно идее об уничтожении всех мазхабов и создании вместо них нового, «пятого» мазхаба. Свободное, но основательное исследование мнений создателей исторической исламской традиции значило для него быть ханбалитом, практикующим иджтихад. Ибн Таймийя писал: «Допустимо следовать авторитету одного из основателей среди основателей [четырёх суннитских правовых школ]. Придерживаться мнения того или иного правоведа не обязательно»². Речь идет, разумеется, не обо всех людях без исключения, но о тех, кто достаточно подготовлен в том или ином вопросе и потому способен к самостоятельному вынесению обоснованного суждения.

Однако Ибн Таймийя неустанно подчеркивает кораническую идею, согласно которой Бог не возлагает на человека большее бремя, чем тот способен понести. Таким образом, хотя богослов прекрасно понимает, что масса рядовых верующих никогда не превратится в содружество ученых, он решительно настаивает на обязанности человека прилагать *максимум* возможных усилий, чтобы уразуметь аргументацию ученого. В противном случае верующий фактически *делит* авторитет Пророка и Самого Всевышнего с кем-то еще, раздробляет тот авторитет, который является основой существования ядра религии — возможности добровольного повиновения. «Напоминающие», «люди знания», в конечном итоге, трудятся для того, чтобы помочь человеческому пониманию, а не заменить его непонимающим следованием. Это действительно носители знания, а не распорядители таинств, и их естественная стихия — область доказательства. Таклид (как бы кто ни оценивал его значение) по природе своей, напоминает нам Ибн Таймийя, относится к разряду правовых традиций, а не доказательств, и потому не может служить юридическим аргументом в той или иной дискуссии. Общую позицию Ибн Таймийи, как представляется, можно резюмировать следующими его словами:

¹ Подробнее об этом см. исследования А. И. Маточкиной: *Маточкина А. И.* Обращение к идеям Ибн Таймийи в новое и новейшее время // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. 155 (3). 2013. С. 111–119; *Она же.* Образ ибн Таймийи на материале русскоязычных интернет-источников // Ислам в современном мире. 12 (2). 2016. С. 63–80. Также см.: *Кирабаев Н. С.* На путях политико-религиозного догматизма: Ибн-Таймийя // Политическая мысль мусульманского средневековья. М., 2005.

² *Ибн Таймийя Т.* Маджмӯ‘ фатāвā шайх ал-‘ислām ‘Аҳмад ибн Таймиййа. В 37 томах. Эр-Рияд, 1961–1967. Т. 11. С. 507.

«Не следует принимать за авторитет в религии слова кого-либо, кроме Посланника, или чьи-либо высказывания, кроме высказываний Корана. Те, кто возводят кого-либо, кем бы он ни был, в ранг авторитета и следуют его словам и практике, — это именно те люди, о которых Коран говорит: "... [они] в числе тех, которые внесли раскол в свою религию и стали сектами, каждая из которых радуется тому, что имеет" (К. 30: 32). Вы можете изучать религию и воспитывать благочестие, следуя по пути любого имама или шейха, за которым следуют мусульмане, но вы не должны делать его либо пропагандистов его идей или методов мерилom истины, занимая его сторону по каждому вопросу и выступая против тех, кто расходится с ним. Вы должны сами обдумать вопрос и действовать в соответствии с тем мнением, к которому пришли. Я надеюсь, что это послужит вам предостережением. Воистину, все то, что происходит в сердце, становится явным во время Суда»¹.

Свобода, очевидным образом, не совпадает с пренебрежением к работе предшественников, однако оценить эту работу по достоинству возможно лишь через осознание всех тонкостей их аргументации, ее сильных и слабых мест. Концептуальным фундаментом для допущения иджтихада в глазах Ибн Таймийи было разграничение «богооткровенного» и «истолкованного» закона — последний сам возникает в результате иджтихада ученого над текстами Корана и Сунны и может быть «правильным» или «неправильным», т. е. во всяком случае открытым для критики и допускающим некоторую

¹ *Ibn Taymiyya. Religious Virtues // Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh Al Islam Taqi Ad Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life and Society. Riyadh, 1421/2000. P. 459–460.* Примечательно, что эти слова приводятся в той части, где мыслитель обсуждает *призыв к Богу и Его религии* как неотъемлемую составляющую *любви к Богу*, как ее необходимое практическое воплощение. (Важно при этом указать, что *призыв* вменен в обязанность всему коллективу верующих, а не только ученым). Можно сказать, что здесь Ибн Таймийя различает ложный *призыв к религии* через утверждение таклида якобы образцовому мнению отдельного человека (за исключением пророка Мухаммада) и истинный *призыв к религии* через образцовую любовь всей общины к Всевышнему — именно она и только она обуславливает исключительный статус Пророка, избранного самим Богом в качестве примера. Призыв к Богу осуществляется на путях любви к Нему, а это предполагает, что и на путях знания о Нем и о Его воле. Пока человек не познал определенный аспект проблемы, он может (даже должен) следовать за мнениями «старейшин» мусульманской общины (сахабов и двух последующих поколений), поскольку (и Ибн Таймийя это признает) в то время люди были благочестивее и в целом лучше понимали суть религиозных предписаний. И все же следование даже за правильным мнением саляфов не вполне отвечает «идеальному типу» верующего, пока оно не станет проникнуто личным пониманием на основе ясных указаний Корана и Сунны. Преодоление в себе мукаллида — это естественная траектория совершенствования верующего, совпадающая с процессом роста религиозного знания.

меру плюрализма. От неправильно «истолкованного» закона следует отличать закон «искаженный», появляющийся вследствие включения в «истолкованный» закон сфабрикованных хадисов, очевидно ложных толкований и нововведений. Можно сказать, что «искаженный» закон является крайним случаем неправильно «истолкованного» закона. «Истолкованный» закон может продолжать называться *законом* лишь в том случае, если мы в меру своих возможностей (признавая их явную ограниченность, Ибн Таймийя не отвергал таклид полностью) пытаемся отделить его от «искаженного» закона, опираясь при этом на богооткровенные тексты. Модус исторического бытия любой школы мысли (в том числе религиозно-правовой) — пребывание «между» законом «истолкованным» и законом «искаженным», зависящее от ориентации на «богооткровенный» закон.

Ибн Таймийя считал необходимым вернуться к взглядам и практике благочестивых предков (саяфов) там, где соответствующее критическое исследование позволяло очиститься от более поздних искажений. Такого рода «возвращение» может выступать лозунгом различных групп — от «традиционалистских» до самых «либеральных». В принципе любой мусульманин-суннит так или иначе стремится соответствовать образцам, восходящим к первым поколениям исламской общины (в наиболее строгой форме — именно к сахабам, сподвижникам Пророка). Тем не менее фактически эта фигура «возвращения» мало что определяет в содержательном плане и не дает оснований для предвосхищения характера идей мыслителя (подробнее см. § 1.1). Важно, *как* совершается возвращение. Важно, насколько готовы определенную практику настоящего счесть *той же самой*, что и та, которую практиковали или одобряли благочестивые предки мусульманской общины. Аргументы же в пользу той или иной точки зрения могут характеризоваться неодинаковой степенью убедительности. Другими словами, обозначение позиции того или иного мыслителя как «салафитской» не избавляет нас от необходимости непосредственного изучения его взглядов. К рассмотрению взглядов Ибн Таймийи мы сейчас и обратимся¹.

Исходным пунктом как теологической, так и правовой мысли Ибн Таймийи является тезис о невозможности противоречия между богооткровенным и рациональным знанием: показательно название одного из его ключевых трактатов — «*Дар' та'а'руд ал-'ақл ва-н-нақл*» («Предотвращение конфликта между разумом и традицией», после 1313 г.)². В этом сочинении Ибн Таймийя стремится изложить истинные основы религии (*'уқұл ад-дйн*), а потому подвергает критике распространенные богословские учения, которые, по его мнению,

¹ В последующем анализе нами был сделан акцент на его теории языка и Божественной речи — именно в разработке этой теории мы видим ключевой аспект его обновленческой деятельности, из которого логически вытекает все остальное.

² См., например, эр-риядское издание 1411/1991 года.

загораживают путь к адекватному пониманию богооткровенного закона. Здесь следует отметить, что наиболее интересные идеи Ибн Таймийи рождались в ходе «деструкции» альтернативных взглядов. Эта «деструкция» была не простым разрушением, а тщательным разбором конструкций оппонентов, который сопровождался выделением моментов «внутренней оправданности» тех или иных их решений и языковых формулировок. Нередко Ибн Таймийя перенимал лексику своих противников из числа фаласифа, мутакаллимов, шиитов и др., придавая ей иной, уместный в контексте собственной аргументации смысл.

По замыслу Ибн Таймийи, произведение «Предотвращение конфликта» призвано опровергнуть доктрины сторонников рационалистической теологии (мутазилитов и ашаритов), батинитов (среди них не только исмаилиты, но и некоторые фаласифа и суфии) и тех, кого можно назвать «некогнитивистами» (сторонниками передачи текста без комментариев, проясняющих неизвестный смысл и модальность терминов). Критикуя каждую из упомянутых позиций, Ибн Таймийя уточняет свой подход к языку, можно сказать (несколько модернизируя) — свою «философию языка», которая будет влиять на его рассуждения о множестве различных проблем, в том числе на первый взгляд далеких от богословия.

Ключевым пунктом расхождения между названными позициями является подход к толкованию некоторых коранических аятов, таких как «Милостивый утвердился на Троне» (К. 20: 5). Мутакаллимы, аналогично Ибн Таймийе, убеждены, что между разумом и Откровением не может быть противоречия, однако понимают эту идею иначе. Вначале они обозначают определенные предпосылки, а затем выстраивают в опоре на них цепь рациональных аргументов, посредством которых (независимо от богооткровенного текста) доказывается ряд положений. Образцовыми в этом отношении были работы Фахр ад-Дина ар-Рази (1149–1209), которого Ибн Таймийя считал своим главным противником из числа мутакаллимов и которого многие мусульмане признают одним из обновителей религии, муджаддидов. Джон Хувер — крупнейший современный специалист по творчеству Ибн Таймийи — следующим образом излагает логику ар-Рази:

«Бог существует; Бог не имеет тела; Бог не расположен, не пространственен и не подвержен временности; Бог обладает такими атрибутами, как сила, знание, воля, жизнь, речь, слух и зрение; Бог един; Бог желает всего и действует бесцельно; Мухаммад был пророком. После того, как истинность Мухаммада в качестве пророка установлена разумом, откровению в Коране и Сунне пророка можно доверять»¹.

¹ Hoover J. Ibn Taymiyya. London, 2019. P. 116.

Для ар-Рази разум де-факто остается последним судьей в вопросах соотношения рационального и богооткровенного. Широкая эллинистическая традиция, которая определяет тип рациональности ар-Рази, запрещает ему думать о Боге как о теле, а потому все айаты, в которых мутакаллим усматривает намек на уподобляющее «отелеснение» Бога, следует, по его мнению, толковать аллегорически. Ибн Таймийя, в свою очередь, не спорит в *данном случае* с «эллинистической рациональностью» и вовсе не утверждает, что Бог — это *тело*. В его многочисленных сочинениях невозможно обнаружить дефиницию, которая бы начиналась словами «Бог — это тело...». Скорее, он предъявляет претензию к самой последовательности шагов в рассуждениях мутакаллима. Эта претензия в известной мере проливает свет на теорию или, выражаясь условно, философию языка Ибн Таймийи.

Нередко утверждают, что в своем подходе к языку Ибн Таймийя придерживался *буквализма*: притом чаще всего это утверждение принимает форму обвинения его в буквализме. На наш взгляд, лучшим термином, которым можно охарактеризовать лингвистические воззрения Ибн Таймийи, является *контекстуализм* — все остальное же вытекает из него. Мы не утверждаем, что контекстуализм и буквализм являются строго противоположными позициями — лучше сказать, что они не являются совместимыми. Итак, то или иное языковое выражение, согласно Ибн Таймийе, предвосхищающему здесь некоторые тенденции аналитической философии XX в., определяется соответственно принципу контекстуальности. Российский исламовед А. А. Игнатенко следующим образом раскрывает суть данного подхода:

«Понять Божественный смысл слова, имея в распоряжении только тварные денотаты этого слова, — вот задача, которую решали исламские мыслители, многие — даже не формулируя ее. И оказалось, что это возможно — пусть не в полной мере, но возможно. Один из вариантов этой процедуры — рассмотрение смысла слова как во всех случаях контекстуального, зависимого от контекста. С точки зрения Ибн Таймийи (1263–1328), в речи происходит не так, что существует некое слово, обладающее определенным смыслом, скажем, *рука*, и человек употребляет это слово, обладающее определенным смыслом, который изменяется, нюансируется в зависимости от того, к какому конкретному предмету это слово прилагается. Наоборот, смысл слова всегда конкретен, контекстуален — человеческая *рука*, *рука* Зайда, *рука* Бога, сжатая *рука*, и так практически до бесконечности. Контекстом может быть и ситуация, в которой совершается высказывание. Человек употребляет в речи множество комплексов *слово плюс контекст*, и об абстрагированном смысле слова, являющемся вторичным по отношению

ко всем этим комплексам, можно сказать, что этот смысл складывается благодаря употреблению как раз этих комплексов *слово плюс контекст*. При этом Божественный смысл слова может быть понят через понимание всех допустимых комплексов *слово плюс контекст*, включая такой же комплекс, отнесенный к Божественному. Его полный и абсолютно точный смысл не может быть доступен человеку, пребывающему в тварном мире, иным путем — по причине трансцендентности Бога»¹.

В отличие от буквалистов (скажем, захиритов), Ибн Таймийя признавал, что смысл слова может делиться на явный (*zāhir*) и скрытый (*bāṭin*), каждый из которых определяется контекстом. Скрытый смысл таков, что постижим лишь Богом. Данное разделение не совпадает с разделением на буквальную и метафорическую речь: с точки зрения Ибн Таймийи, любая абстрактная классификация речи носит максимально условный и лишь *прагматически* оправданный характер — оправданный в том контексте, в котором эта классификация выполняется (разумеется, это может быть весьма масштабный и устойчивый, но все же не тотальный контекст). Разделение на метафорическую (или аллегорическую — в данном случае различие не принципиально) и буквальную речь в лингвистическом плане не является ни основополагающим, ни всеобъемлющим. Проще говоря, для нашего разговора куда важнее различие Божественного (*bāṭin*) и человеческого (*zāhir*) речевых контекстов. Божественный речевой контекст — это коранический контекст, а Коран, как мы знаем, был ниспослан на «ясном арабском языке» (К. 26: 195). Богооткровенный текст, будучи руководством для человечества, непосредственным образом *обращен* к человеку. Эта обращенность имеет значение и тогда, когда мы касаемся вопроса об аятах, в которых Творец говорит о Себе, используя на первый взгляд *тварные* понятия (*рука, трон* и т. д.).

Ибн Таймийя говорит, что *как таковых* «тварных» и «нетварных» понятий не существует, а потому слова «воля» или «могущество», которые мы избираем для аллегорического (или метафорического) толкования аятов, кажущихся «уподобляющими» Бога творению, в меньшей мере могут быть сочтены «уподобляющими». Различие «подобия» и «неподобия» для коранической вести, безусловно, является более фундаментальным, нежели различие «телесного» и «нетелесного». Ни одно отдельное слово в силу своей «природы» не застраховано от того, чтобы быть вовлеченным в *операцию уподобления*. Столь же справедливо, что ни одно слово, если мы говорим о Боге,

¹ *Игнатенко А. А.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 12–13. См. также его полноценное введение в тему, изложенное в Приложении II упомянутой работы: *Игнатенко А. А.* Арабский язык без метафор (Ибн-Таймийя о принципах экспликации коранического текста) // Там же. С. 185–202.

не является неподобающим *само по себе* (кроме той лексики, которая является неподобающей в силу того, что в культурном поле намеренно используется в *неподобающих контекстах*). Из этого вытекает, что гипотетически слово «воля» по отношению к Богу *может* быть уподобляющим, а слово «рука» *может* таковым *не быть*.

Размышляя об аллегорической интерпретации, Ибн Таймийя отмечает, что в процессе ее осуществления мутакаллимы *сначала* уподобляют Бога творению, когда рассуждают о таких атрибутах, как *рука*, как о чем-то тварном и телесном, а *затем* (в страхе отшатываясь от этого уподобления) «расподобляют» Его иносказанием. В действительности, такое «расподобление» ничего не расподобляет, поскольку опирается на слова и выражения, которые теологи берут из ряда человеческих контекстов (более-менее обыденных). Наилучшим решением здесь, по мнению Ибн Таймийи, был бы *изначальный* отказ от уподобления Бога творению, который возможен в силу отказа отождествлять обозначенные в Коране Божественные контексты, когда речь идет о руке и т. п., с человеческими. Обращенный к нам Богооткровенный текст ясно обозначает, что в данном случае речь идет о Божественном контексте, о *самоописании* Бога. Следовательно, Бог имеет *руку* и *возносится* над *троном* ровно в том смысле, который допускает Божественный контекст: без какого-либо уподобления, отрицания и вопрошания «как»¹. Иначе говоря, нам известно, что это буквальный смысл, и известно до определенной степени, что он выражает. Другое дело, что нам неизвестна *индивидуализированная* буквальность упомянутых выражений — индивидуализированная Божественным контекстом как *радикально иным* человеческому уразумению. Мы можем знать сам факт, что все выражения имеют свой единственный смысл, именно тот, который установлен контекстом, и до некоторой степени понимать его в конкретных ситуациях. И одновременно с этим мы можем не знать, *чем именно* различаются два буквольных смысла (поскольку они *уникальны* и *не дихотомизируемы*), которые употребляются в идентичной знаковой оболочке (на письме и в звуке) по отношению к тварной и нетварной реальности.

Из обладания рукой в специфически Божественном смысле, согласно Ибн Таймийе, не следует наличия в Боге свойства телесности. Как мы уже отмечали, Ибн Таймийя выдвигает претензию прежде всего к последовательности шагов в рассуждении мутакаллима: первым делом такой теолог, как ар-Рази, пытается установить сам факт и характер существования Бога через *внекоранические* контексты, а затем сделать полученные в ходе данного

¹ *Ибн Таймийя Т.* Ал-‘ақйда ал-хамавиййа ал-кубрā // Маджмӯ‘ фатāвā шайх ал-‘ислām ‘Аҳмад ибн Таймийя. Т. 5. С. 36–37.

процесса определения стандартом, в соответствии с которым оценивается кораническая речь — речь Самого Бога. Да, Бог не тело, соглашается Ибн Таймийя с представителями калама, но именно потому, что Он нигде в Коране не говорит о Себе как о теле, не называет себя телом. Мы не можем знать (а значит, и утверждать), продолжает Ибн Таймийя, что во всех возможных контекстах слово «рука» логически необходимо связано с телесностью. Характеризуя Бога как обладающего *рукой* в том смысле, в котором об этом говорится в Коране (даже если он нам в полной мере не ясен), мы не определяем его ни через тело, ни через его отсутствие (последнее было бы такой же зависимостью от «телесных» предикатов).

Ибн Таймийя далек от мысли, что у слова есть какое-то внеконтекстуальное значение, которое можно было бы зафиксировать как буквальное в словаре и на этом закрыть всякий разговор о данном слове. Словари могут быть сочтены полезной языковой игрой, используя выражение Л. Витгенштейна, однако значение слова *определено вовсе не соответствием* словарю (пусть даже «идеальному»), а многообразием контекстов. Сначала многообразие (оно онтологически первично) — затем уже словари, которые пытаются (до определенного хронологического момента и в известных границах) это многообразие охватить. Другими словами, «универсалия» — ничто без частных. Здесь прагматизм Ибн Таймийи органично сочетается со своеобразным номинализмом. Игнатенко справедливо характеризует языковое учение средневекового богослова как «концепцию индивидуального контекстуального значения выражения». Согласно данной концепции, даже попытка абстрактного рассмотрения значения того или иного слова, например, «лев», неявно полагает конкретизирующий контекст. Мысль теоретика языка всегда движется от одного конкретизирующего контекста к другому, ни в какой момент времени она не свободна от включенности в него. Если же теоретик обнаруживает «метафорическое» сходство выражений в разных контекстах, то лишь в порядке незамечания более общего конкретизирующего эти выражения контекста. Вхождение выражения в общий контекст при сопутствующем частичном (потенциальном!) вхождении в разные и обеспечивает ощущение наличия в языке особого метафорического смысла. Актуально при этом мы всегда находимся в одном конкретном (пусть иногда довольно широком и неопределенном) контексте — тем самым в любом акте словоупотребления мы актуально используем выражение для установления того смысла, который оно и призвано (и способно) устанавливать.

Иначе говоря, мы всегда пользуемся (как это называет Игнатенко) *своими именами* для выражения смысла в том или ином контексте. Неподходящее словоупотребление — это лишь ошибочная характеристика (впрочем, тоже выражающая *свой конкретный смысл*), а не свидетельство в пользу существования в языке особых типов значения, как то: аллегорического, метафорического,

метонимического и любого другого переносного. Целостный контекст (как соседствующие слова и выражения, т. е. *речевой* контекст, так и контекст *ситуационный*), которым связывается «выражение», составляет с последним единый комплекс «слово плюс контекст». Именно от одних таких комплексов мы переходим к другим, каждый такой комплекс уникален (даже если, сопрягаясь с серией других контекстов, уникальным же образом допускает *абстрагирование* неточного смысла слова) и исключает повтор, что особенно актуально для размышления о языке Корана. Резюмируем позицию Ибн Таймийи: выражение образовано словом и дополняющим его контекстом (практическим и речевым), поэтому элементарной единицей интерпретации должно быть, как минимум, высказывание (расширяющееся до взаимосвязанной совокупности высказываний), а вовсе не изолированное слово. Из бессмысленного словоупотребления всегда известен некий установленный смысл — смысл этот буквален в том отношении, что он «онтологически» (а значит, и «семантически») не задается противопоставлением какому-либо небуквальному смыслу. Это значит, что и саму буквальность Ибн Таймийя понимает *иначе* (в том числе более широко), нежели сторонники аллегорико-метафорического толкования: он не подразумевает для нее в качестве *определяющего контекста* дихотомии прямого / переносного смыслов. Подчеркнем, что Ибн Таймийя не отрицает ни один языковой факт, включая, например, иронию, когда слово якобы используется в противоположном буквальному переносном смысле. Значение иронического выражения, когда оно надлежащим образом установлено комплексом *слово плюс контекст*, вполне известно и непосредственно. Оно имеет свою *буквальность* и *свой прямой смысл*, которые понятны всякому компетентному носителю языка.

Принимая во внимание подобный контекстуализм мыслителя и относясь к нему со всей серьезностью, несложно понять и то, что Ибн Таймийя движется в *принципиально иной* логике, чем ар-Рази, а потому, по большому счету, беспочвенны все обвинения со стороны его противников в «отелеснивании» Бога, будто бы им осуществляемом. Ибн Таймийя не из числа антропоморфистов — он из тех, кто отрицает, что слово «рука» имеет *лишь* антропоморфный смысл. Даже если в подавляющем большинстве контекстов, говоря о *руке*, мы все-таки подразумеваем человеческий *орган*, то уже единственного коранического контекста (например, К. 5: 64) было бы достаточно, чтобы наделить *руку* иным смыслом (в данном конкретном случае).

Подчеркнем еще раз: Ибн Таймийя не буквалист в значении *захирита*. Он выступает против *разрыва* Божественного и человеческого, скрытого и явного контекстов. В каких-то речевых ситуациях повседневной жизни аллегорическое или метафорическое значение (то, что мы привыкли так называть) и будет тем самым «буквальным смыслом», который контекст придает соответствующему выражению. Ибн Таймийя не отрицает даже того положения калама, что

выражение *рука* применительно к Богу может указывать на «могущество» или «благо», однако он отказывается отождествлять это указание с *исчерпывающим* значением слова. Производимое словом мотивирование к определенному ментальному акту (скажем, к представлению или воспоминанию) не тождественно его языковому значению. При слове «оранжевый», даже если речь идет об оранжевом одеянии, мы можем ассоциативно задуматься об апельсине, однако значение слова оранжевый не определяется значением слова апельсин, даже если свойство «оранжевый» апельсину предцируется. Логический субъект не задает семантическую идентичность логического сказуемого (предиката) — напротив, мы характеризуем субъект посредством определенного свойства, поскольку для нас уже установлен смысл этого свойства. Да, из других контекстов, но исключительно из тех, которые могут служить «дополнением» к анализируемому контексту, с которым они образуют как бы единый расширенный контекст. Специфика Божественного контекста, манифестируемого Кораном, включает также и его «взаимосвязь» с человеческим контекстом, поскольку нам *известно*, что Писание утверждено как *руководство*. Особый прагматический порядок, образованный взаимосвязью Божественного и человеческого контекстов, является порядком поклонения твари Творцу — поклонения, которое может совершаться с большим или меньшим достоинством, знанием, смирением, любовью.

Махаббат Аллāх — любовь к Богу — выступает для Ибн Таймийи фундаментом (или, можно сказать, сутью) веры и отправной точкой в любом рассуждении о языке, подобающем разговору о Творце¹. Всякое сущее проявляет свою любовь к Богу по-разному — особенным именно *для этого сущего* образом. Здесь номинализм получает форму конкретного универсализма: всякое сущее особенно, однако в его особенное устройство входит уникальная общность с другими сущими. Иначе, чем как внутренний элемент свойства конкретного сущего, эта общность не реализуется. Можно сказать, что всякое сущее (включая водные источники, деревья, животных, камни и т. д.) «верит» (в широком смысле), если под верой понимать практическое утверждение преданности, производимое каждой вещью по-своему². Эта специфика

¹ См. классическое исследование по теме: *Bell J. N. Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, New York, 1979.

² Эта идея имеет коранические истоки и получила развитие в суфизме. Ср. у ал-Газали: «Для одушевленных и разумных Бог одарил способностью каждую частичку небес и земли силой своего могущества, о котором и говорят все они так, чтобы люди могли слышать, как они освящают и восхваляют Всевышнего. Но они явно не способны владеть обычной речью и говорят без слов и звуков, так что их не слышат лишенные возможности слышать... Каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе. Ей нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна» (*ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере*. С. 209).

определяется природой рассматриваемого творения. Так, если мы говорим о природе, характерной для человека, то ведем речь о *склонности, способности к вере* (в более узком смысле) — вере, которая, согласно Ибн Таймийе, утверждает себя на уровне словесного исповедания, знания в сердце и затем праведных деяний. Иначе говоря, вера добровольна и не является *природной необходимостью*, но *природа* человека может быть истолкована как своего рода *диспозиция* верить. Насколько человек любит Бога, настолько упомянутые элементы веры будут теснее взаимосвязаны в его жизни, охватываемой единством поклонения. Да, *иман* — это подтверждение сердцем и признание словами истинности того, что сообщил Всевышний и Его Посланник. Однако подтверждение сердцем, осуществляемое по-настоящему лишь в любви, имеет практическое измерение и не сводимо к чему-то сугубо эпистемическому и теоретическому (т. е. не является отвлеченным знанием).

Когда мы искренне любим кого-либо, мы стараемся внимательно прислушиваться к тому, что возлюбленный говорит — говорит, в частности, о самом себе. Если речь идет о Боге, мы стараемся использовать выражения, которыми Он охарактеризовал Сам Себя, не спрашивая об условиях возможности того, что высказывается в них. Тем не менее позиция Ибн Таймийи тоньше, чем привычный некогнитивизм (*би лā кайфа*, «без вопроса как») и «делегирование» (*тафвйд*) смысла высказываний о Боге, дошедших до нас в источниках ислама, исключительно Самому Богу. Как подчеркивает Ибн Таймийя, ни Пророк, ни благочестивые предки не были невежественными в основах религии и не доносили до нас лишь словесную, внешнюю знаковую форму высказываний — они доносили до нас высказывания, осмысленные в своем контексте. Эти высказывания способны провоцировать развитие человеческой мысли об основах религии, которые Ибн Таймийя понимал как своеобразную *юриспруденцию* в самом широком смысле. В этом понимании закона как чего-то целостного и всеобъемлющего Ибн Таймийя сближается с критикуемым им в других отношениях Ибн ‘Араби (более того, похоже, заимствует его у последнего). Суть данного подхода заключается в том, что любой богословский дискурс должен иметь непосредственный выход в сферу руководства, должен ясно обнажать прагматический компонент, связанный с любовным поклонением Богу¹.

Все коранические высказывания Бога о Самом Себе подразумевают Его несравнимость с творением и не противоречат аяту: «Нет никого подобного Ему, и Он — Слышащий, Видящий» (К. 42: 11). Аналогично тому, как Бог может *видеть* и *слышать* без *органов* — глаз и ушей, Он может иметь *руку*,

¹ Hoover J. Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism. Leiden — Boston, 2007. P. 24–25; *Idem*. Ibn Taymiyya. P. 57.

о которой сказано в нескольких айтах (например, К. 5: 64), без обладания человеческим *органом* «рука». Такого рода высказывания не более проблематичны сами по себе, нежели те высказывания, в которых Бог утверждает наличие у себя воли или милости. Это в любом случае не та воля и не та милость, которые известны нам из человеческого контекста, однако Божественный контекст неслучайно устроен *всемудрым* Творцом таким образом, чтобы наводить нас на мысли о человеческой воле и милости. Мы сразу понимаем, что Божья воля каким-то образом семантически связана с *волей* человека, а не, скажем, с его ногой или ртом. В то же самое время мы понимаем, что любая подразумеваемая здесь связь не должна утверждать подобие Творца и твари. Если речь идет о некоем достоинстве в случае человека (например, о таких качествах, как милосердие или справедливость), то, по словам Ибн Таймийи, Бог (как совершенный) тем более будет наделен этим достоинством, но в наивысшей степени — в той степени, которая исключает всякое подобие между Богом и творением. Иначе говоря, если существует некоторое достоинство, то оно может касаться и Бога (если то упомянуто в Его Книге), и человека, сохраняя, однако, Божью *несравненность*¹.

Итак, для Ибн Таймийи высказывания об атрибутах Бога, приводимые в Коране и Сунне, одновременно: (1) исключают всякое уподобление, (2) не требуют аллегорического или метафорического толкования, но (3) имеют познавательное содержание. Последний пункт отличает Ибн Таймийю от классических некогнитивистов. Если для него *все* высказывания о Боге имеют равнозначный статус тех, что определяются Божественным контекстом, то для некогнитивистов некоторые из этих высказываний в известной мере *привилегированны* в своей проблематичности. В свою очередь, Ибн Таймийя убежден, что слова о милости Бога, о Его воле и могуществе не менее проблематичны, нежели слова о вознесении над *тронам* (например, К. 7: 54, К. 10: 3 и т. д.). Точнее говоря, даже не над «тронам», а над *'ари*. Из этого следует важный для нас вывод: ни высказывания о *троне* или *руке*, ни высказывания о *милости*, *могуществе* или *щедрости* Бога не предполагают однозначного соответствия в человеческом контексте (на манер «*это не что иное, как...*»), но при этом не воспрепятствуют познанию, работу с ориентирующими человека смыслами.

Таким образом, коранические суждения о Боге — это не просто бессмыслица (в духе «Бармаглота» Льюиса Кэрролла или «круглого квадрата»), с одной стороны, и не просто фактологические суждения о мире — с другой. Более того, они провоцируют приращение смысла в ходе интерпретации, к которой вызывают перед лицом человека. Они «нуждаются» в толковании

¹ Ибн Таймийя Т. Ар-рисāла ал-акмалийя // Маджмӯ' фатāвā шайх ал-'ислām 'Аҳмад ибн Таймийя. Т. 6. С. 68–140.

как составляющие всеобъемлющего руководства, как носители, не будет ошибкой сказать, экзистенциальных значений. Каждое из них провоцирует приращение смысла неповторимым способом и до конкретных пределов. Указанное толкование в каких-то ситуациях может носить даже, условно, «иносказательный» характер, но оно не должно быть *перетолкованием* имеющихся в айтах смыслов как тех или иных конкретных иносказаний. Нельзя говорить, что *смысл* фразы о вознесении Бога над *троном* тождествен *смыслу* фразы о том, что Бог — это владыка всего сущего. Это два разных суждения с двумя разными смыслами. Однако вполне можно сказать, что фраза о вознесении Бога над *троном*, *предполагает* его вознесенность над всем сущим и космологическую роль властителя. Точнее, неизбежно наводит на мысль об этом.

Проще говоря, интерпретация возможна и дозволена ровно до тех пор, пока мы не оказываемся в опасной близости от приравнивания своей речи к Божественной. Как верующие, мы должны защищать понимание Бога (а значит, и Его речи) в качестве высшего совершенства. Мы не должны подменять Его слова своими словами, как это имеет место в случае некоторых последователей калама, или выхолащивать Его речь до пустых словесных форм, как это имеет место в случае ряда традиционалистов (например, некоторых ранних ханбалитов). Некогнитивисты фактически снимают с нас всякую ответственность за понимание Божьего слова и в целом отказываются обсуждать *вопрос о понимании*, сводя человека к повторяющему выражения автомату. Для Ибн Таймийи бремя понимания смысла лежит на наших плечах, а осуществляется это понимание как цепочка актов интерпретации. Интерпретация смысла, о которой говорит мыслитель, не является чем-то внутренним (скажем, *ментальным актом*) в противоположность чему-то внешнему. Интерпретация (как целостный комплекс) сразу осуществляется на нескольких уровнях и преодолевает разграничение внутреннего и внешнего. Она, безусловно, включает в себя и ментальный компонент, в том числе нечто чисто умственное, однако продолжает и завершает себя в перемене мировой ориентации человека, его способа существования и в его поступках.

Как уже отмечалось, в широком смысле лингвистическая перспектива Ибн Таймийи может быть названа контекстуалистской. Его установку по отношению к богооткровенным текстам Хувер характеризует как «апологетический интерпретативизм». Последний отличается от аллегорико-метафорического подхода калама, позволяющего *перетолкование* буквального смысла текста на иносказательный (а согласно Ибн Таймийе, просто на *чуждый* буквальный), герменевтического эзотеризма исмаилитов и фаласифа, а также от «мейнстримного» некогнитивизма традиционалистов (например, Ибн Кудама). Для того чтобы лучше прояснить отличие Ибн Таймийи от некогнитивистов, следует обратиться к примеру. Так, в Благородном Коране сказано:

«Он – Тот, Кто сотворил небеса и землю за шесть дней, а затем утвердился на Троне. Он знает о том, что входит в землю, и о том, что выходит из нее, о том, что нисходит с неба, и о том, что восходит туда. Он с вами, где бы вы ни были. Аллах видит все, что вы совершаете» (К. 57: 4).

Согласно Ибн Таймийе, кое-что из слов «Он с вами, где бы вы ни были» все же несомненно познается, особенно если учитывать весь коранический контекст. Бог нигде прямо не говорит о Себе как о теле или же как о пространственной вещи. Следовательно, и смысл данного выражения (в частности, комитативное значение «вместе с») не может быть интерпретирован в категориях пространства. Бог всегда с нами как Знающий и Всемогущий — таков смысл процитированного айата. И от этого смысла нельзя уйти при помощи формального «без вопроса как» (*би лā кайфа*). Ибн Таймийя не спорит с ним — более того, он с ним соглашается. Тем не менее он не отрицает ни одно из слов, встречающихся в данном айате, и не подменяет их другими в процессе перетолкования в аллегорическом ключе, понятом как «небуквальный». Скорее, речь идет о том, что данный контекст для Ибн Таймийи предполагает *вот такое* прямое толкование. Можно сказать, что оно артикулирует буквальный смысл выражения, если под «буквальным» не подразумевать нечто противоположащее «аллегорическому». В процессе интерпретации таких айатов мы не заменяем буквальный смысл на аллегорический — этого этапа в том, что мы делаем, просто нет. Как нет его и тогда, когда мы в рамках специфической языковой игры понимаем пословицы, поговорки, басни и т. д. Иносказательность не приходит *после* считывания буквальных смыслов — скорее, иносказательность таких форм речи и является *их* буквальностью: буквальностью иносказаний (сложным образом соотнесенной с «буквальной» буквальностью используемых выражений вне аллегорико-метафорического контекста).

Мы уже указывали, в каком смысле Ибн Таймийю можно назвать ханбалитом: он занимается «творческой юриспруденцией» (термин Хувера) в соответствии с *методом* Ахмада ибн Ханбала, а не в соответствии с мнениями Ахмада ибн Ханбала¹. Разумеется, в процессе своих независимых рассуждений Ибн Таймийя мог приходить и в основном приходил к тем же самым мнениям, к которым приходил имам Ахмад. Однако решающее значение имеет именно *метод* — метод интерпретации религиозных источников без иносказаний, в соответствии со знанием, переданным благочестивыми предками. Развивая идеи Ибн Таймийи можно высказать следующую мысль:

¹ Подробнее о характере связи Ибн Таймийи с ханбалитским мазхабом см.: *al-Matroudi A. H. The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyya: Conflict or Conciliation. London — New York, 2006.*

поскольку все существует в мире, устроенном согласно мудрому Божественному замыслу, мудрым целям и закону, любая интерпретация оказывается аналогичной правовому иджтихаду. Другими словами, стихия любой речи — юриспруденция, помогающая утверждать благое и препятствовать дурному. То или иное понимание, казалось бы, даже самых абстрактных идей имеет практическое следствие и соответствующий ему прагматический контекст. Оно способствует, мешает или же не мешает (безразлично) достойному поклонению. Интерпретация подобна иджтихаду, поскольку в ходе нее, сталкиваясь каждый раз с особыми обстоятельствами и независимыми источниками знания, мы в плоскости нашей жизни, нашей мировой ориентации соотносим новые интерпретируемые смыслы с всеохватностью Божьего закона. Соотнесение интерпретируемого с изменениями в практике происходит неизбежно. В значительной мере его характер и результат определяются связью новых смыслов с теми, что известны из Корана и Сунны и подразумеваются в достойном поклонении. Любая интерпретация специфическим образом перестраивает систему имеющихся практических связей в жизни человека и либо приближает, либо отдаляет от подлинной веры, изображенной в Коране и Сунне. Иначе говоря, любая интерпретация каким-то образом воздействует на систему правил, руководящих ориентиров, норм и целей человека. И в этом своем проявлении любая интерпретация, которая выявляет некий новый смысл, неизбежно имеющий практическое следствие, является независимым юридическим рассуждением, правовым иджтихадом.

Любая интерпретация имеет структуру, которая позволяет считать ее определенного рода юридическим рассуждением, если понимать *юридическое* в свете идеи тотальности шариата. Все имеет отношение к шариату и принадлежит порядку шариата. В свою очередь, иджтихад (в узком смысле) — это особый случай интерпретации. Это интерпретация с более акцентированным, чем у большинства других, практическим измерением. Согласно Ибн Таймийе, суть человеческого существования — в добровольном *поклонении* Богу как единственному, поскольку и язычник может признавать Бога Господом, т. е. Творцом и Владыкой вселенной, но поклоняться *наряду* с Ним кому-то иному¹. Однако Он хочет от нас, как сообщается в Его писаниях, чтобы мы поклонялись Ему определенным, *правилосообразным* способом. Те или иные интерпретации (богооткровенных или человеческих текстов, исторических событий

¹ В этом смысл различия между *тавхид ал-улухийи* и *тавхид ар-рубубийи*, т. е. между практическим единобожием в виде любви и поклонения и умозрительным единобожием в смысле признания единственности Творца. Второе, согласно Ибн Таймийе, было характерно для некоторых доисламских арабов-язычников, однако, наряду с Творцом, они зывали и к посредникам. Ср.: «Если ты спросишь их: “Кто сотворил небеса и землю?” — они непременно скажут: “Аллах”» (К. 31: 25).

и т. д.) могут, как уже было упомянуто, способствовать или не способствовать исполнению человеком своего предназначения — поклоняться Богу так, как Он того хочет от нас. Согласно Ибн Таймийе, поклонение включает в себя все человеческое поведение, а не только те или иные ритуальные алгоритмы. Божий путь шире того, что можно сформулировать на человеческом языке норм и правил, однако все, что может быть таковым образом сформулировано (благодаря богооткровенным текстам), должно быть сформулировано именно так и должно тщательно соблюдаться. Узко-юридическое и экзистенциальное, правилосообразное и творческое в мышлении Ибн Таймийи (и в жизни как таковой) плавно переходят одно в другое¹.

Присущий Ибн Таймийе широкий взгляд на сферу закона, с одной стороны, и обнаружение в юридическом рассуждении прототипа и модели любой интерпретации, с другой, сильно повлияли на выдающегося исламского мыслителя-неомодерниста Фазлура Рахмана. Так, Рахман нередко называет иджтихадом любую (не только правовую в узком смысле слова) самостоятельную интерпретацию источника, в рамках которой мы учитываем его внутреннюю интенциональность и внутренние возможности по ее реинтерпретации в нашем практическом контексте (см. § 2.4). Проще говоря, иджтихад — это независимая интерпретация открываемых нами (или нам) смыслов и внутренних целей в той форме, которая позволяет сделать эти смыслы и цели *нашими* смыслами и целями в настоящем времени. Сделать их смыслами и целями, которыми мы руководствуемся.

Как независимая интерпретация, т. е. феномен контекстуальный (и в случае с правом это наиболее очевидно), иджтихад (в том числе «абсолютный») не закрывает врата другому иджтихаду, возможному в будущем при иных обстоятельствах. Это отчетливо понимал Ибн Таймийя. Данное обстоятельство должно заставить нас быть вдвойне внимательными к тем, кто претендует на распоряжение наследием Ибн Таймийи и практикует по отношению к мыслителю самый примитивный таклид. Как мы уже говорили, Ибн Таймийя не отвергал таклид полностью, однако едва ли считал таклидный стиль мышления наилучшим для верующего, поклоняющегося исключительно Тому, Кто достоин поклонения. Верующий призван к познанию, на путях познания он осуществляет дарованный ему потенциал, но по мере возрастания знания возрастает и ответственность, а таклид становится все менее оправдан. Чем лучше человек разбирается в каком-либо вопросе, тем менее для него приемлемо *подражать* другим людям (включая специалистов по данному вопросу). В свою очередь, если человек начал разбираться

¹ На самом деле, в утверждении тотальности шариата и принципиальной ассоциации поклонения и любви Ибн Таймийя интересным образом преодолевает средневековую легилистскую парадигму.

в каком-то вопросе, необходимо продолжить его изучение и начать разбираться в нем еще лучше. Согласно Ибн Таймийе, обладание или не обладание квалификацией для иджтихада — качество не абсолютное, а относительное. Каждый верующий, даже каждый человек обладает им в той или иной мере в пределах некоторого континуума. Таклид оправдан ровно настолько, насколько человек не разбирается в конкретном вопросе (это не тождественно формальной специализации), но еще более оправдано преодолевать в себе таклидность и совершенствовать свои познания. Для Ибн Таймийи такого рода преодоление далеко от какой-либо апологии интеллектуальной анархии или же духовной гордыни.

Резюмируя, можно сказать, что, согласно Ибн Таймийе, никакой иджтихад, даже самый адекватный в определенных условиях, не имеет в себе гарантий всевременной абсолютности и не содержит оснований для «закрытия врат иджтихада». Иджтихад полагает условия возможности таклида, а вовсе не запрета другого иджтихада. Это принципиально важное различие. Таким образом, настоящее независимое рассуждение не проявляет себя в стремлении сделать всех мыслящих субъектов зависимыми от собственных результатов. Оно преподносит свои результаты как возможность для продолжения независимого рассуждения, пробуждения понимания в других. Более того, понять определенный результат можно настолько, насколько (хотя бы отчасти) следуешь самому *способу, пути* рассуждения, который привел к этому результату. Для понимания иджтихада люди должны быть *способны* к иджтихаду, а эта способность открывается им в процессе понимания чужих интерпретаций. Она открывается им вовсе не в качестве такой, которая может быть ограничена чужим пониманием, а как всечеловеческий феномен. Чужое понимание может помочь или помешать нам понять нечто правильно, однако, будучи *само понятым*, оно никогда не преградит путь пониманию, его продолжению и возрастанию в другом, т. е. в данном случае в нас с вами. Понимание, не загороженное призывом к слепому таклиду, порождает понимание (неважно, правильное или неправильное). В игре понимания мы соревнуемся лишь сами с собой, мы оставлены наедине с необходимостью интерпретировать смыслы и рассуждать независимо. Другие люди могут помочь в этом деле, но не избавить нас от этого бремени.

В данном параграфе мы решили сосредоточиться на подходе Ибн Таймийи к языку, интерпретации, практике и иджтихаду. Сравнительно немного слов мы посвятили различию в утверждении «единобожия Божественности» (*тавхїд ал-'улўхиййа*) и «единобожия господства» (*тавхїд ар-рубўбиййа*), как его проводит исламский мыслитель, и оставили лишь фоном размышления Ибн Таймийи о Боге, т. е. теологию в узком смысле. Нельзя, однако, не отметить, что «динамичный» взгляд Ибн Таймийи на Бога и пророчество, безусловно, вдохновил нас на написание других частей данной работы,

в особенности Приложения. Мы также не стали опровергать расхожие исторические мифы об Ибн Таймийе и откровенную клевету на него. Аналогичным образом мы не обращались к его явно ошибочным или устаревшим мнениям. Тем не менее избранный нами концептуальный фокус позволяет представить о целостности мысли Ибн Таймийи и понять без специального изучения отдельных вопросов, какие позиции он точно не стал бы отстаивать. Помимо формирования общего представления, данный фокус оправдан тем, что он высвечивает наиболее актуальные элементы наследия исламского мыслителя. Независимое рассуждение не может вести к концу независимости и рассуждений, даже если требует известной меры смирения и готовности к подражанию. Это справедливо отметил один из биографов Ибн Таймийи — выдающийся российский богослов Риза Фахретдин (1859–1936):

«Так как кроме пророков мы никого не считаем безгрешным, то невозможно утверждать, что чьи-то слова могут быть полностью правильными, а все идеи верными. Всякий, каким бы умным и ученым он ни был, может ошибаться. Однако ошибки, являющиеся результатом усердия (*иджтихада*), в большинстве случаев ценнее рискованного здравомыслия. Поэтому не дело умного человека ополчаться на каждую увиденную ошибку. Правильные слова должны быть приняты кем-нибудь, и ошибочные идеи должны быть отброшены кем-нибудь. “Бери что ясно, оставь что темно”»¹.

Деятельность Ибн Таймийи в качестве муджаддида многопланова, но если выделять какое-то одно его достижение, то мы бы отметили именно его концепцию языка и Божественной речи. В лице средневекового богослова последующие исламские модернисты и неомодернисты нашли горячего и принципиального защитника *иджтихада*, благодаря усилиям которого независимое рассуждение не было полностью вытеснено из исламской традиции в качестве позитивной ценности. Само его мужество мыслить оригинально, не сверяясь ни с каким «лагерем» как с мерилем истины, осталось для будущих поколений вдохновляющим примером. Однажды начатый таджид в одном смысле (вполне известном) завершается со смертью обновителя, а в другом (столь же буквальном) — продолжается в истории своих воздействий, поддерживая открытую перспективу для будущих усилий по обновлению. Как исторически значимая концепция Ибн Таймийи неким образом преломилась в более поздних проектах обновления, включая современные. Развиваемый им контекстуализм непосредственным образом повлиял на герменевтику

¹ Фахретдин Р. Ибн Таймийа. М., 2022.

Ф. Рахмана и закономерно подвел к необходимости формирования «исторического подхода» в рамках анализа контекстов (§ 2.3). Кроме того, можно проследить связь, пускай и отдаленную, его идеи «неповторяющихся контекстов» с тезисом М. Шахрура о принципиальной «несинонимичности» коранических выражений (§ 4.1). Прагматический подход Ибн Таймийи, безусловно, дал о себе знать также и в этической ориентации, общей для исламских неомодернистов. Одной из наиболее значимых его идей стала трактовка Корана как «пространства перманентной коммуникации» человеческого и Божественного контекстов. Впоследствии тема коммуникативного измерения Корана получила детальную разработку в творчестве Н. Х. Абу Зайда (§ 5.5).

Таким образом, «несущие конструкции» концептуального каркаса, выстроенного Ибн Таймийей, оказались востребованы среди религиозных мыслителей эпохи модерна (в широком смысле — эпохи все еще не завершенной), причем не только у деятелей «фундаменталистского» толка. Его наследие неоднородно и, нельзя забывать, ограничено горизонтом *средневекового* богослова. Потому каждый актуальный элемент этого наследия требует вдумчивой реартикуляции в новых обстоятельствах, а многие подлежат весьма критичной оценке. Однако имеется целое множество различных «форм» ограниченности. Актуальность Ибн Таймийи определяется не какой-то анахронически усматриваемой в его мысли «*модерностью*» до самого модерна, а тем фактом, что присущая этой мысли «средневековость» не становится непреодолимой преградой для ее продуктивной интерпретации в настоящем, для раскрытия ее с неожиданных (и не предполагавшихся автором) сторон. В общем и целом, предложенные Ибн Таймийей идеи способны инициировать динамичное движение «усваивающего преодоления», оставаясь при этом *неслучайным* моментом данного процесса. Очевидно, что наследие далеко не каждого средневекового богослова отличается подобным герменевтическим потенциалом.

§ 1.5. Шах Валиуллах Дехлеви

Шах Валиуллах Дехлеви (1703–1762) выступал обновителем в такую эпоху, которая, по крайней мере в среде исламских ученых и религиозных деятелей, характеризовалась консервативным подходом к теологическим, общественным и государственным вопросам. Между тем, подобная особенность не исключала продолжения традиции ислаха и тадждида.

Индия времен падишаха Акбара (1542–1605) стала одной из тех стран, в которых модернизация общества проходила относительно автономным и своеобразным путем. Основание новой империи с центром на севере Индии

происходило типичным для многих восточных государств того времени образом. Династия Великих Моголов, восходившая к кочевым завоевателям и связанная с профессиональным военным сословием, покорила местные ослабленные государства благодаря превосходной организации армии и проверенным военным технологиям. В дальнейшем она стала выстраивать государственную структуру, следуя традиционной персидской модели. Часть общественно-политических мыслителей мусульманской Индии посвящали свои труды разъяснению методов государственного строительства. Вот что писал очевидец о самом Акбаре:

«Он большой покровитель образования, всегда держит рядом с собой эрудированных людей, которым предписано обсуждать с ним философию, теологию и религию и излагать ему дела великих королей прошлого. Он судит справедливо и обладает хорошей памятью, кроме того, он достиг значительного знания во многих областях, своим чутким и терпеливым слухом... Он также умеет ясно и с легкостью разбирать сложные вопросы. Он может высказать свое мнение по любому вопросу столь пронизательно и тонко... И превосходит многих своих образованных подданных в красноречии, равно как он, падишах, превосходит их по власти и благородству»¹.

Однако в данном случае одно из условий построения империи, помимо установления власти сильной династии и использования наследия предшествующих (исламских и не только) государств, было весьма своеобразным. Правителям иностранного происхождения было необходимо инкорпорировать местную элиту в аппарат власти и наладить взаимодействие между существовавшими ранее социальными порядками и собственной социально-политической моделью. В самом деле, хотя в Индии формы государственных образований отчасти походили на те, которые встречались в арабских мусульманских государствах, сама культурная и религиозная специфика региона не могла не накладывать отпечаток на их дальнейшее развитие. Основным вопросом социально-политического устройства государства стали взаимоотношения с покоренными народами индуистского вероисповедания.

Основание Делийского султаната (просуществовавшего с 1206 по 1555 г.) и формирование наследовавших ему государств можно считать первым этапом развития мусульманской государственности в Индии. В это время в основном

¹ *Monserrate S. J.* The Commentary of Father Monserrate S. J. on His Journey to the Court of Akbar. New Delhi, 2003. P. 201–202.

сохранялась тенденция следования иранской модели государственности, а труды историографов и религиозно-политических мыслителей, ярким представителем которых является Барани (1285–1358), были сосредоточены на вопросах обязанностей государственных и религиозных властей. При династии Великих Моголов возникла совершенно иная динамика государственного развития. Основные меры правителей, таких как Акбар, были направлены на уравнивание индуистского населения в правах с мусульманами и на введение новых общественно-религиозных норм в «экуменическом» духе. Здесь важно отметить то обстоятельство, что такие реформы проходили в государстве, управлявшемся мусульманской династией, по инициативе самих его правителей. Неверно то ретроспективное представление, согласно которому эти реформы были вызваны борьбой «инклюзивистской» и «эксклюзивистской» фракций в индийском обществе. Эмансипация индуистов была подготовлена взаимодействием суфийских и йогических школ. Кроме того, она совершалась внутри исламской государственной традиции. Реформы Акбара, как бы мы ни квалифицировали их с точки зрения нормативного ислама, служат примером внутренней открытости и изменчивости исламской социально-религиозной системы.

При этом в рамках полирелигиозного общества Индии, где на время возобладала девиантная реформа ислама (превращение его в своего рода экуменическую религию с элементами индуистского многобожия), исламская мысль развивалась также и в более традиционном (впрочем, оттого не менее оригинальном) русле. Вместе с тем упадок в Индии империи Моголов как умеренно централизованного мусульманского государства свидетельствовал о завершении эпохи «пороховых империй» и о надвигавшемся болезненном переходе к новой исторической конфигурации (этот переход включал в себя модернизацию, но не ограничивался ею).

Таким образом, Индия XVIII в. представляется ныне весьма необычной «ареной» для развития исламской мысли обновленческого направления. К эпохе так называемого Нового времени — модернизации и научной революции в странах Европы — исламский мир в целом подошел, как считается, в состоянии застоя и упадка. В сравнении с VII–X вв. исламские страны действительно стали развиваться гораздо менее динамично. Однако не стоит списывать со счетов те изменения, которые происходили в это время в таких регионах, как Северная Африка, Аравия, Персия, Индия, Индонезия и др.

Страны мусульманского Востока также проводили модернизацию на свой лад — такая модернизация (или даже «модернизации» во множественном числе) не подпадала под единую телеологическую парадигму «традиционной» схемы модернизации. Ее различные версии выступали примерами социально-политического обновления государств, еще в прошлом столетии внушавших страх и почтение в качестве «пороховых империй», но теперь

остро нуждавшихся в энергичном обновлении своих институтов и оживлении общественных процессов.

Как соотносится это обновление с обновлением религии? Скажем, во-первых, что *таджид* как обновление религии не только созвучен социально-политической модернизации концептуально, но также сходится с ней в глубине и сложности задач, если не в конкретных целях, которые зачастую номинально соотносены с разными сферами жизнедеятельности. Во-вторых, с этой всеобъемлющей глубиной, одинаковой для двух рассматриваемых понятий, соотносится и та многогранность их воплощения, которая проявила себя в характерном для жизни мусульманских народов «сложном цветении». Наконец, нужно понимать, что четкое выделение «консервативного» и «либерального» направлений в самой исламской мысли во многом навязано модернистской и даже модернизаторской оптикой западной ориенталистики, тогда как и различия внутри исламской мысли вообще, и водораздел между ее направлениями на самом деле проходят по иным ориентирам. В этом отношении пример Шаха Валиуллаха как муджаддида «консервативной» эпохи представляется особенно показательным.

Рассмотрим основные вехи жизни Шаха Валиуллаха Дехлеви, а затем его идеи и концепции в свете развития обновленческого направления ислама. Шах Валиуллах принадлежал к семье дворянского происхождения, которая, по некоторым данным, возводила свой род к халифу ‘Умару по отцовской линии и халифу ‘Али по материнской. Дед Валиуллаха, шейх Ваджихуддин, был набожным человеком и храбрым воином, чью доблесть высоко ценил император Аурангзеб Аламгир (1658–1707), а его отец, Шах Абдаррахим, был выдающимся ученым. По просьбе Аурангзеба он выступил редактором законодательства, известного как «*Фатāвā-и-‘Аламгīрī*», — основного закона империи Моголов, созданного трудом сотен ученых с опорой на Коран и хадисы; при этом он отказался брать какое-либо вознаграждение за эту работу. Шах Валиуллах начал свое образование в пятилетнем возрасте. В течение двух лет он выучил Коран наизусть, а к пятнадцати годам завершил формальную подготовку и образование у своего отца. Шах Абдаррахим пересмотрел привычные программы, чтобы они лучше соответствовали прогрессу сына в обучении и понимании религии. Валиуллах начал преподавать в школе, основанной его отцом. Позже он рассказывал, что на протяжении жизни продолжал много размышлять о том, чему научился из книг в раннем возрасте, и что эти книги сформировали его широкий кругозор.

Будучи членом ордена накшбандийя, Валиуллах сменил своего отца на посту главы медресе, а затем отправился в паломничество в Мекку (1731–1732 гг.) и вернулся оттуда с желанием реформировать общину в соответствии с принципами шариата. Вместе со своими сыновьями он перевел Коран на персидский и урду. Валиуллах критиковал суфиев за то, что они неизменно

опирались на свой личный авторитет, улемов — за их педантизм, а военных — за то, что они получали доход из государственных фондов, даже не утруждая себя работой. По его словам, эти явления в сочетании с жестким налогообложением производительных слоев — земледельцев, торговцев, ремесленников — приводят к упадку государства.

В 1731 г. Валиуллах отправился в Хиджаз, чтобы совершить хаджж. Во время своего четырнадцатимесячного пребывания там он продолжил изучать основы религии, пророческие предания и фикх. Также он получил представление о социальных условиях жизни мусульман при Османском халифате и об общем состоянии мусульманского мира, становившегося жертвой западных колонизаторов. По возвращении в Дели в 1733 г. Валиуллах продолжил выполнять прежние обязанности в колледже Рахимийя и внес важные изменения в систему обучения. В своем труде «*Рисāла-и-Дāнишмандӣ*» он изложил план борьбы с невежеством в обществе и описал системный подход к использованию школы в качестве основного института проведения в жизнь социальных изменений. Образовательные учреждения, в реорганизацию которых он внес непосредственный вклад, надлежащим образом выполняли свою функцию вплоть до распада империи Великих Моголов в 1857 г.

Шах Валиуллах прославился своим интеллектуальным мастерством, глубокими религиозными знаниями и активной ролью в продвижении дела обновления (*тадждӣд*) в качестве религиозного мыслителя. Теоретическое и практическое знание людей и тех «социальных болезней», которые проявились в его время, позволило Валиуллаху использовать свое моральное влияние для укрепления общественного порядка в Индии периода заката империи Моголов. В своем труде «Убедительный аргумент от Бога» (*Худжжат Аллāх ал-бāлиға*) он попытался представить жизнеспособную концепцию развития общества, которая могла бы предложить решения как для конкретных вызовов его времени, так и для общеисторических проблем.

К настоящему времени известно семьдесят три работы Валиуллаха, среди которых ряд трудов, посвященных Корану, несколько трудов по хадисоведению, ряд философских и социально-политических работ (среди которых и основной его труд «*Худжжат Аллāх ал-бāлиға*»), некоторые исторические и биографические труды.

Одна из характерных идей Шаха Валиуллаха — акцент на нерасторжимой *связи* между творением и Творцом. Этот концепт последовательно проявляется во всех его рассуждениях: независимо от того, является ли предмет его обсуждения духовным или исключительно мирским — мысль о влиянии Творца на сотворенную реальность всегда проходит ведущим мотивом. Это характерно для таких тем, как историческое изменение общественных нравов, роль индивида в обществе, поведенческие инстинкты

человека и социально-политическое развитие — даже если их рассмотрение носит характер эмпирического исследования. В сущности, Шах Валиуллах рассматривает все закономерные взаимосвязи и случайные явления как проявление созидательной силы Бога.

Другой ключевой концепцией, составляющей важный элемент его учения о существовании, является понятие вселенской души (*ан-нафс ал-куллиййа*). Объясняя это понятие, Шах Валиуллах говорит, что основательное обдумывание разнообразия вселенских явлений приводит человеческий разум к представлению о том, что Бог создал вселенскую душу *ex nihilo*. Из этой вселенской души происходит все сущее. Но отношения между Творцом, создавшим все существующее *ex nihilo*, и вселенской душой нельзя уразуметь и объяснить с точки зрения нашего материального мира. Между Творцом и вселенской душой существует некое единство — но для ограниченного человеческого разума это единство не представляется реальным, а его суть попросту не постижима. Высшая степень восприятия, достижимая для человеческого интеллекта — это осознание самого понятия вселенской души, в котором воедино соединяется все многообразие бытия. На этом путь человеческого интеллекта заканчивается. Эта уникальная связь между Творцом и вселенской душой, которую Шах Валиуллах именовал *'ибдā'*, находится далеко за пределами человеческого понимания¹.

Заметим, что именно в контексте центральных идей о связи человека с Творцом и о мировом устройстве, зависящем от вселенской души, Шах Валиуллах выстраивает собственную концепцию таджидида и понимание роли муджаддида. Так, приводя известный хадис, в котором предрекается периодическое появление обновителя религии, Шах Валиуллах говорит следующее о роли муджаддида в реализации человеком Божьего замысла:

«Каждый раб Божий определенно нуждается в муджаддиде, дабы очистить свою религию от неуместных вероотступнических положений. Следовательно, он тот, кому Бог дарует долю знаний о Коране и хадисах, чтобы он мог объяснить тайные принципы установленной религии (*милла*). Затем он будет облачен в одеяние внутреннего покоя (*сакīна*). Так, он обращается к определению того, что следует считать запрещенным, обязательным, предосудительным, желательным и дозволенным, а также к очищению шариата от применения недостоверных хадисов и выводов по аналогии. Равным образом он предостерегает как от чрезмерно косного следования букве Закона, так и от пренебрежения

¹ *Ад-Дихлавī, Шāх Вали' Аллāх. Худжжат Аллāх ал-бāлига*. Каир, 1952. С. 17–19.

им. В результате Бог побуждает людей к стремлению получить от него знания»¹.

Шах Валиуллах считал, что муджаддид наследует от пророка Мухаммада задачу разъяснения религиозных установлений окружающим людям, хотя и делает это скорее как ученый, нежели подобно пророкам. Еще одной задачей муджаддида является обсуждение законодательных вопросов в свете высочайшего примера — нормативного обычая ранней мусульманской общины — без применения рассуждений по аналогии. Используемые им методы должны быть адаптированы к требованиям изменяющихся обстоятельств и разнообразной социальной среды. Например, если красноречие высоко ценится людьми, то разъяснения должны быть весьма красноречивыми. Если язык демонстративных доказательств кажется собеседникам и читателям более убедительным, то объяснения должны опираться на последовательное рассуждение с такими доказательствами.

Для установления времени появления очередного муджаддида следует, как утверждает ученый из Дели, взять промежуток времени примерно — но не точно — в сто лет, причем нужно отсчитывать такие промежутки от времени смерти пророка Мухаммада: «Мнение о том, что нужно вести отсчет от даты хиджры... необоснованно»². Интересно, что Шах Валиуллах стремился обосновать провозглашение того, что он сам является муджаддидом двенадцатого столетия (год его рождения — 1114 год хиджры). Едва скрытый намек на свое Божественное избрание он делает в следующем отрывке:

«Хотим донести вам важное сообщение, а именно: Бог predetermined благодать на эти дни. Он пожелал излить важные виды знаний в наше время... Таким образом, в тот самый момент, когда свет пророков и святых соединился в “Святом Ограждении”..., необходимым следствием этого стало то, что Вселенская Душа спустилась в душу, наделенную внутренним светом, которой... суждено было преобразить весь мир»³.

Все завесы тайны приподнимаются далее, где говорится, что на определенном этапе духовного пути Валиуллаха Бог облачил его в одеяние муджаддида: «После этого я познакомился с методами примирения противоречивых мнений. И меня уведомили, что, когда люди высказывают собственное мнение

¹ *Ад-Дихлавй, Шāх Валий Аллāх*. Тафхймāt-э элāхиййа. I, 29, 40 и II, 133. Дабхель, 1936.

² Там же. II, С. 114.

³ Там же. I., С. 100.

о шариате как таковом, мы имеем дело с “искажением” (*тахрїф*); однако если решение по своему разумению [исходя из шариата] выносит кади, то перед нами благословение»¹.

Объясняя смысл появления муджаддида, Шах Валиуллах опирается на собственную космологическую концепцию, где началом сущего является «вселенская душа». Вселенская душа представляет собой такой уровень, на котором происходит совмещение субстанций и акциденций, и между ними снимаются все различия. Он критикует философов греческих школ за их недалковидность в этом вопросе — неспособность увидеть этот кульминационный уровень существования, на котором становится превзойденной всякая двойственность между субстанциями и акциденциями. Ключевым следствием этого представления является отрицание любого реального несоответствия между материей и духом. Эта гипотетическая дихотомия между материей и духом, считает Валиуллах, спутывала ход человеческой мысли с греческих времен и привела к ряду неправильных представлений о природе человека и мира.

Более того, наряду с самим понятием «вселенской души» Шах Валиуллах также признает физическое измерение этой души, которое он называет *аш-шахс ал-'акбар* (великий мир; *universum permagnum*). Весь физический мир в его бескрайних измерениях составляет этот *universum permagnum*, а все материальные тела находятся в таком же отношении к нему, как волны относятся к океану. *Universum permagnum* обладает невероятной силой воображения — она представлена тем, что называется *'алам ал-мисъл*, миром прообразов. У этого мира прообразов также есть собственная сила воли, которая находится в его сердце (*қалб*); последнее является центром или тронем (*'арш*) «вселенской души». Этот престол подобен зеркалу, в котором постоянно отражаются качества Создателя всего *universum permagnum* (т. е. Бога). Благодаря этим отражениям *universum permagnum* достигает познания своего Господа и закономерным образом формирует Его образ, известный как *ат-таджаллї ал-'а'зам* (*repercussus permagnum* — высшее богоявление). Шах Валиуллах утверждает, что высший уровень представления о Боге, который человек способен приобрести либо через обращение к Откровению, переданному через пророков, либо в ходе изучения мысли наиболее выдающихся философов, не может выйти за пределы восприятия этого образа (*repercussus permagnum*). Это тот центр, из которого исходят все человеческие намерения, движения и действия. Таким образом, человек как бы замыкает собой мироустройство — он приближается в своем познании к онтологически наивысшему

¹ *Ад-Дихлавї, Шāх Валї Аллāх. Тафхїмāt-э элāхїйя. I, С. 40.*

этапу бытия — к своеобразному центру «вселенской души», в котором может лицезреть образ собственного Создателя¹.

В ходе комплексного анализа человеческой личности с ее биологически детерминированными и духовными составляющими, интеллектуальными и психологическими аспектами Шах Валиуллах также разъясняет значимость ее окружения, выдвигая на первый план природу отношений между человеком и другими явлениями творения. Он приходит к выводу о том, что *таклиф* (наделение человека ответственностью) является сущностным требованием его собственной природы. Бог приводит его к ответу за все его деяния, но и сам человек в ходе исполнения собственных целей стремится исполнять положения морального закона. Для того чтобы это было возможно, человек был наделен соответствующими способностями к рассуждению и созерцанию, а также ему были предоставлены все необходимые внутренние и внешние условия².

Вся совокупность предписаний, которые содержит религиозный закон (шариат), зиждется на этой базовой концепции моральных качеств человека. Очевидно, в конце концов каждый индивид как целостная личность несет ответственность перед Богом за воплощение нравственного и духовного идеала. Однако то, в какой степени человек способен исполнить возложенную на него задачу, зависит и от его силы воли, и от той среды, в которой он существует — социально-политической организации; она же, в свою очередь, складывается в зависимости от познания и реализации массой людей предписаний всеобщей морали. При этом и само общественное устройство, и применяемые в его рамках руководящие принципы, включая шариат, со временем эволюционируют с точки зрения их приложения, хотя в глубине остаются теми же, поскольку не меняется их высшая цель — духовное совершенствование человека. В сущности, Шах Валиуллах описывает картину взаимодействия социальных институтов и индивидов, в которой прогресс общественных и государственных форм имеет своим главным результатом улучшение морально-нравственного облика человека, т. е. способность человека реализовывать свое Божественное предназначение³.

Идея Валиуллаха о том, что религиозный закон должен меняться со временем, была разработана в контексте общей *теории социального развития человека*, которая составляет основное содержание его главного труда. Согласно данной теории, люди обладают тремя качествами, которые не встречаются у других живых существ: (1) «универсальное миропонимание» (*ар-ра'ий ал-куллийй*), (2) эстетическое чувство и (3) способность выявлять подходящие

¹ *Ад-Дихлавй Ш. В. Худжжат Аллāх ал-бāлига*. С. 11–13.

² Там же. С. 88–90.

³ Там же. С. 22–24.

«основы цивилизации» (*иртифāқāt*). Речь идет о стадиях, соответствующих все более сложному порядку и все более развитым благам цивилизованной жизни. Остальные люди должны вдумчиво воспринимать то, что им говорят более осведомленные, поскольку *иртифāқāt* находятся в согласии с тем, что они знают сами (на уровне неявного знания).

Согласно социальной теории Шаха Валиуллага, существует четыре *иртифāқāt*, или стадии цивилизации (Гегель назвал бы это «моментами» цивилизации). *Первая стадия* присуща небольшим социальным группам. Этой стадии изначально достигают все народы, в том числе кочевники, такие как бедуины, и небольшие народы, обитающие в пустынях, высоких горах и в регионах, удаленных от зон умеренного климата. Земли, на которых данный этап остается базовым, географически удалены от основных технологических и культурных центров. Характерными достижениями данного этапа развития выступают язык, сельское хозяйство, скотоводство, строительство, создание одежды, введение моногамии для женщин и применение орудий труда.

Второй стадии достигают люди, живущие в поселениях городского типа, в «добродетельных царствах» — так именует их Шах Валиуллаг потому, что социальная среда этих «царств» является, согласно его теории, хорошим подспорьем для воспитания людей с превосходными моральными качествами и мудростью. Социальная организация чрезвычайно расширяется, что ведет к возрастающим потребностям и усложнению жизни. Естественным следствием такого расширения является то, что опыт жителей «добродетельных царств» становится разнообразным, и развивается большое количество новых социальных практик. Со временем такие практики становятся устойчивыми социальными обычаями и частью коллективного социального поведения индивидов. Так люди приходят к введению правильных методов питания, полового акта, созданию хорошей одежды и жилищ. Практическая мудрость приводит к появлению науки (*хикма*), проверяющей и уточняющей поведение человека в различных сферах «за счет правильного опыта в каждой области..., выбора таких подходов, которые находятся как можно дальше от вреда и ближе к пользе..., на основе дружеского взаимодействия между людьми и благоприятного общения между ними»¹.

Всего на второй цивилизационной стадии развивается пять основных областей знания. Первая из них — жизненная мудрость. Эта область знания охватывает те моменты повседневной жизни, которые требуют определенного уровня манер или этикета. Когда общество достигает развитой стадии второго этапа общественного развития, его манеры и нравы, связанные

¹ *Ад-Дихлавī Ш. В.* Тафхймāt-э элāхиййа. С. 121.

с удовлетворением жизненных потребностей, еще более упорядочиваются — эта совокупность практик становится обычаями.

Другой важной составляющей человеческой культуры на втором этапе общественного развития является наука о семье и ведении домашнего хозяйства. Три последующие «науки о человеческих отношениях», которые называет Шах Валиуллах, это: наука об обмене, о разделении труда и об организации различных форм кооперации для общего блага людей. Благодаря этому закрепляются обмен, сотрудничество, различные способы заработка и разные профессии. Ведь без договоров и соглашений (*русъм*) невозможно сотрудничество по таким вопросам, как «разделение полей, найм и аренда, партнерство, доверенности, займы и вклады..., свидетельство, оформление документов, кредит, гарантии и переводные векселя»¹. На этом этапе у народов возникают различные договоренности на основе указов правителя или народных настроений. Некоторые условности плохи, и их следует подавлять, при необходимости — силой. Люди часто не знают, почему они следуют тому или иному соглашению, но сама способность к договоренности — это то, что отличает людей от животных².

Третий иртифайк — это стадия, на которой возникает наука об управлении городом или государством (*мадина*), т. е. «группой людей, находящихся в непосредственной близости друг от друга, имеющих отношения друг с другом и проживающих в разных домах». За появлением устойчивых семейных связей, экономических отношений и соотнесенных с ними социальных институтов следует первичный этап политической организации. Изменения, произведенные человеком в процессе его социального, культурного и экономического развития, требуют установления политического порядка ради их закрепления и сохранения. Для того чтобы дисциплинировать как индивидов, так и коллектив в целом и направить их в сторону благотворного и полезного поведения, необходимо определенное внешнее влияние, а также некоторые внутренние факторы. Кроме того, существуют и другие жизненные интересы личности и общества, защита которых, по мнению Шаха Валиуллаха, оправдывает существование политического порядка. Такой порядок необходим, ибо разногласия вынуждают людей «поставить царя, который сможет рассудить их справедливо, сдерживать мятежников... и собирать налоги, чтобы тратить их так, как они должны быть потрачены»³. Поэтому на роль царя требуется «сильная и могущественная личность, лидер (*'имам*) в полном смысле этого слова»⁴.

¹ *Ад-Дихлавй Ш. В. Худжат Аллах ал-балига*. С. 75–76.

² Там же. С. 82.

³ Там же. С. 85.

⁴ Там же. С. 90.

Третья стадия общественного развития закономерно переходит в заключительную, *четвертую стадию*. На четвертой стадии правители образовавшихся государств ссорятся между собой. Это происходит, когда каждый правитель достигает суверенного контроля в своих владениях, накапливает значительные богатства за счет налогов и становится способен содержать большую армию. Все это порождает скупость, жадность и взаимную ненависть, которые, в свою очередь, побуждают разных правителей начинать раздоры, а они рано или поздно приводят к военным столкновениям. По этой причине «люди вынуждены назначить халифа, у которого есть армия и оснащение, чтобы точно не позволять кому-либо другому узурпировать владения»¹. Одним из примеров такого правителя высшего статуса является Александр Македонский, а другим, более важным, представляется сам пророк Мухаммад. Валиуллах считал, что такие «халифы» правят если не всем миром, то, по крайней мере, значительной его частью:

«Поскольку халиф должен обеспечить устойчивость смешения, которое состоит из совершенно несочетаемых составляющих, он должен быть начеку и посылать разведчиков в каждую важную точку, а также быть проникательным в отношении человеческого характера. Когда он видит, что в рядах его подчиненных формируется фракция, он должен немедленно создать такую группу, которая никогда не сойдется с первой и станет противовесом ей. Если кто-либо выступает против Халифата и ставит его под угрозу, халиф не должен ждать — он должен защититься от такого натиска и лишить претендента сил, приблизив его конец»².

Предложенное Шахом Валиуллахом определение *халифата* подразумевает правление суверена, который приобретает такой престиж и уважение в народе, что для кого-либо становится почти невозможным лишить его занимаемого им положения. Теория халифата Шаха Валиуллаха была примечательна тем, как в ней примирялись суфийские и правоведческие взгляды — это достигалось благодаря проведению различия между духовным («скрытым», *бāтинийй*) халифатом, предназначенным для религиозного возвышения людей, и политическим («явным», *зāхирийй*) халифатом, служащим соблюдению религиозных обрядов в обществе в целом.

¹ *Ад-Дихлавй Ш. В. Худжжат Аллāх ал-бāлиға. С. 88.*

² Там же. С. 139.

Валиуллах также ввел принципиально новое различие между халифатом в «особом» (*хāср*) смысле и в «общем» (*‘āмм*) смысле. Халифат особого статуса принадлежал только Мухаммаду и первым двум праведным халифам, которых (по его словам) назначил Мухаммад. Все остальные халифы являются хорошими исламскими правителями, если они избираются народом и советуется со знающими людьми по важным вопросам. Их цель — склонить людей к религии посредством возрождения религиозной дисциплины, ведения священной войны (в случае необходимости), а также принятия на себя ответственности за отправление правосудия и ряд других действий. Им следует подчиняться, если они не отвергают ислам, в противном случае долг мусульман — сместить их силой. Примеры халифов в этом общем смысле сполна представлены среди Аббасидов, а лучшим из подобных халифов был Махмуд Газневи (971–1030). Здесь Валиуллах снижает традиционные требования к халифу, фактически разрешая применять этот титул к любому правителю, соблюдающему шариат.

Сформулированная Валиуллахом теория «общего» халифата заложила основу для исламской политической мысли XX в., наряду с его мнениями о выборах главы государства и о консультативных органах. В свете проведенной им частичной секуляризации Халифата и, следовательно, исламской государственности Валиуллах и в самом деле выглядит куда более модернистским, нежели другие исламские мыслители его времени.

Халифат в предложенном Валиуллахом общеполитическом смысле также существовал и в домусульманских империях. Упадок Персии и Византии был вызван, по мнению мыслителя, их чрезмерным богатством, которое они приобрели, «умножая налоги, возложенные на крестьян, торговцев и им подобных, и угнетая их». И Бог «излечил эту падающую болезнь, разрушив ее материальную основу руками неграмотного Пророка»¹.

В различные исторические эпохи, и особенно в кризисные, люди нуждались в вести мудрого пророка, который обладает абсолютным знанием, полученным непосредственно от Бога. На основании авторитета этого пророка «все приходят к согласию, независимо от того, присутствует ли он среди них или среди них сохраняется написанное о его делах»².

Религиозное право, по мнению Шаха Валиуллаха, основано (1) на человеческой природе и (2) на условных договоренностях определенной эпохи и региона. Все человеческие сообщества вынуждены создавать правила в связи с определенными вопросами, хотя содержание этих правил может варьироваться от одного общества к другому. Действующие правовые

¹ *Ад-Дихлавй Ш. В. Худжжат Аллāх ал-бāлига*. С. 210.

² Там же.

системы различаются, но их различия оправданы, поскольку основаны на одних и тех же человеческих потребностях и служат одним и тем же благим целям. «У каждого народа есть собственный стиль и ряд манер, которые отличают его и которые зависят от особенностей его темперамента, привычек и т. д.»¹. Согласно Валиуллаху, различия между религиями возникают потому, что пророки, оставаясь насколько возможно близкими к «естественному пути», считаются с имеющимися культурными нормами и условностями, пока те согласуются с «универсальным миропониманием», т. е. обращены к общему благу. Пророки вносят лишь те модификации, которые люди смогут признать разумными и в правильности которых их можно убедить.

В этой связи Шах Валиуллах напоминает, что корень всех богооткровенных религий один и тот же. Все пророки единодушно возвещали веру в единство Бога и в Судный день, все они проповедовали единство моральных ценностей, подчинение законам брака, запретность внебрачных связей и т. д. Единство веры и моральных ценностей проистекало из того факта, что человеческая природа осталась неизменной на протяжении времени с момента творения. Валиуллах утверждает, что каждый пророк принес с собой особым образом модифицированный шариат, соответствующий условиям его народа и времени. Этим он объясняет, почему разные пророки озвучивали различные положения социальных и религиозных законов. Можно отметить, что Шах Валиуллах, таким образом, рассматривает социальную систему как динамический процесс, подверженный изменениям. Кроме того, он подчеркивает социальную сущность религии, недостижимость ее идеалов в изоляции, без взаимопомощи и общественной среды — поэтому, на его взгляд, при изменчивости социального порядка таким существенным фактором становится обновление религии (не являющееся, конечно, механической модернизацией).

Как представляется, у Шаха Валиуллаха мы можем обнаружить теорию естественного права, которая до него в явном виде отсутствовала в исламской мысли. Валиуллах утверждает, что у людей, как и у всех видов, есть закон (*шарī‘a*), помещенный в их тела посредством определенной формы. Он считает, что моральные обязательства и социальные установления закономерно проистекают из условий жизни человека: «В каждом вопросе есть решения, коллективно согласованные людьми в разных странах, даже если они находятся далеко друг от друга». По мнению Валиуллаха, «универсальные добродетельные цели человеческого вида воплощены в его идеальной

¹ *Ад-Дихлавī Ш. В. Худжжат Аллāх ал-бāлиға. С. 210.*

природной конституции (*фитра*)»¹. Этот «субстрат» верований и обычаев, составляющих устройство всех народов, Валиуллах называет *мазхаб таби'ий* (букв. «правовая школа природы»). Все это очевидным образом проявляет себя на первой стадии цивилизации. Однако мыслитель также утверждает, что люди «естественным образом предрасположены» ко второй и третьей стадиям цивилизации. Здесь мы снова можем обнаружить влияние индийской среды, а также, возможно, и религиозно-политической деятельности Великих Моголов, в империи которых сосуществовали различные морально-правовые и религиозные системы.

Шах Валиуллах был убежденным сторонником исламских реформ и создания религиозного государства мусульман; это государство должно опираться на традиционные устои и умеренно реформироваться в соответствии с развивающимся пониманием исторического процесса. Его учение привело к возрождению в Индии исламской политической теологии. Его сын Шах Абдулазиз Дехлеви (1746–1824) объявил, что районы, находящиеся под британским правлением, снова превратились в «территорию войны» (*дār ал-харб*). Поэтому людям, живущим там, необходимо избрать своих собственных имамов, которые бы могли проводить общие молитвы и контролировать юридические сделки². Впоследствии один из учеников Абдулазиза, Сейид Ахмад Барелви (1786–1831), предпринял попытку освободить мусульман от «правления неверных», объявив священную войну сикхам и британцам³.

Стоит отметить, что Шах Валиуллах резко критиковал улемов за то, что они не передают людям правильные знания в области религии. Точно так же он осуждал самозванных мистиков, которые вводили людей в заблуждение. Он заметил, что община, переживавшая духовно-этический упадок, жила не по средствам. Ее членам не хватало уверенности в себе, они потеряли равновесие в своем образе действий, восприняли вредные обычаи и отдались жизни без малейшего самоконтроля. Следует напомнить, что ал-Газали в аналогичном ключе призывал государственных чиновников к праведности и равновесию.

В своих работах Валиуллах разрабатывал теоретические идеи, имеющие непосредственное отношение к методологическим установкам *тадждйда*. Одна из них заключалась в расширении области применения иджитхада. Внимание к этому вопросу было связано со все более актуальным в эпоху модерна представлением, согласно которому шариат следует интерпретировать в свете

¹ *Ад-Духлавй Ш. В. Худжжат Аллāх ал-бāлига*. С. 122.

² *Rizvi A. A. Shah 'Abd al-'Aziz: Puritanism, Sectarianism, Polemics and Jihad*. Canberra, 1982.

³ *Hardy P. The Muslims of British India*. London, 1972. P. 51–59.

обстоятельств его возникновения и адаптировать к меняющемуся контексту современного мира. Шариат должен соответствовать условиям жизни человека, которые могут меняться в зависимости от времени и места.

Обновление как таковое движимо творческим импульсом иджтихада — свободного (от установок ригористской школы интерпретации) рассуждения с целью принятия решений как в области фикха, так и в других дисциплинах. В традиции таджидда делается акцент в первую очередь на критическом рассмотрении традиционных областей религиозных наук и религиозного права. Действительно, при обзоре весьма разнообразных реформистских деятелей и движений, которые расцвели в исламском мире в XVIII–XX вв., сформулированное ас-Суйути представление о таджидде, включающем в себя процесс непрерывного иджтихада, оказывается одним из немногих объединяющих факторов. И тем не менее даже несмотря на то, что со временем понимание обновления расширилось и включило в себя открытое обращение к независимому рассуждению (по крайней мере, самих муджаддидов), риторическое оформление любых новых интерпретаций и предложений как «возрождения Корана и Сунны», как возврата к прошлому, также остается жизненно важным для их внутренней обоснованности. О нововведениях (*бид'а*), особенно если они влекут за собой (открытое) использование источников, которые считаются стоящими за рамками исламской традиции, в консервативных кругах не может быть и речи.

По мысли Шаха Валиуллаха, *контекстуальное* переосмысление содержания шариата и материала различных богословских наук представляет собой суть самого таджидда. Непреходящая сила ислама заключается именно в его способности обеспечивать пространство для своего рода «хороших нововведений» (*бид'а хасана*), необходимых для того, чтобы религиозная традиция оставалась жизнеспособной и отвечающей меняющимся обстоятельствам. В противоположность ригористам Валиуллах подчеркивал жизненную важность иджтихада. В «*Худжжат Аллāх ал-бāлиға*» он писал, что к его времени в исламском мире власть перешла в руки некомпетентных правителей, и вместе с тем они стали зависеть от факихов. Те, в свою очередь, задерживали развитие мысли и закона ввиду слепого следования непонятным образцам предшественников, которое на деле сочеталось с чисто прагматическим конформизмом. В целом Валиуллах относил начало возвышения *таклидного мышления* ко времени после IV в. хиджры. При этом он был убежден, что иджтихад жизненно важен для динамичного развития общества и для решения проблем, принадлежащих конкретному пространству и времени.

Другая основная идея Валиуллаха — разрешение противоречия между законоведческим (используемым улемами) и суфийским подходами к религии. Подобное обращение к опыту различных религиозных практик, школ и мазхабов характерно было и для других представителей обновленческого

течения исламской мысли, например, для ал-Газали. Шах Валиуллах в данном контексте выступал с призывом устранить разделение различных систем внутри исламской религии и предлагал собственный подход, основанный на их примирении (*таѳѳиќ*). Это также вытекало из его революционного подхода к истории религий: рассматривая различия в вероучениях, Валиуллах утверждал, что все они были вызваны историческими обстоятельствами и поэтому не являются непримиримыми.

При оценке актуальности идей такого своеобразного представителя исламской мысли, как Шах Валиуллах, для современного религиозно-философского дискурса мы можем руководствоваться следующими основными соображениями. Как предтеча исламского модернизма, Шах Валиуллах выступал за освобождение человека и построение справедливого общества. Конечная цель, ради которой человеку была доверена задача религиозного служения, может быть осуществлена только по достижении грядущей жизни. Но для того, чтобы создать условия для будущего пребывания в Раю, человек должен сначала создать на земле наиболее благоприятные условия жизни. Потому от него требуется распространять справедливость и непрестанно стремиться к устранению несправедливостей и умышленных злодеяний в этом мире¹.

Шах Валиуллах создал логичную и последовательную теорию социально-политического развития. Он предпринял это с целью определить корень тех недугов, которые привели современные ему мусульманские общества к затяжному кризису. При этом в построении своих рассуждений он неизменно опирался на принципиальные онтологические и богословские начала даже в частных практических вопросах общественных реформ и государственного строительства — поскольку, как мы подчеркивали, центром мироздания и главным проводником Божественного замысла, выраженного в моральном законе (который, в свою очередь, кодифицируется в виде религиозного закона), является человек. Такая антропоцентричность (вне узко-контекстуальных значений этого слова) мысли Шаха Валиуллаха обеспечила то, что его интерес к тематике социально-политического развития был не поверхностным, а опирался на стройную космологическую и богословскую основу.

Методология Шаха Валиуллаха получила широкое признание у его современников и последователей, что свидетельствует о том, что он предвидел потребности и тенденции общественной мысли последующих веков. В методологии Валиуллаха доминировал рациональный подход: путем рациональных рассуждений он находил причины социальных болезней и лекарства для их исцеления. Он не принимал устоявшийся способ аргументации с отсылкой

¹ *Ад-Дихлавй Ш. В. Худжат Аллах ал-балига. С. 20–22.*

к прецеденту и авторитету, прибегая вместо этого к рациональным и эмпирическим методам. Его подход представлял собой своеобразное «место встречи» индуктивного разума, эмпирического наблюдения и религиозного закона.

С точки зрения истории обновленческого направления исламской мысли Шах Валиуллах Дехлеви может выглядеть своего рода консерватором на фоне таких деятелей, как Мухаммад 'Абдо или Фазлур Рахман. Деятельность Валиуллаха даже связывают с интересами «традиционалистских» улемов Индии, стоявших в оппозиции к экуменическим реформам могольских императоров. Учитывая изложенные нами особенности идей Шаха Валиуллаха, мы не склонны вписывать его значение и роль в такую схему. Так, новаторским и отнюдь не консервативным представляется понимание Валиуллахом халифата как исторически детерминированного и универсального института, не ограниченного странами исламского мира; не менее оригинально понимание шариата как свода базовых установлений, укорененного в человеческой природе, но при этом эволюционирующего в соответствии с потребностями общества на определенной стадии его развития. Можно утверждать, что в случае таджиде как школы мысли водораздел проходит скорее не между прогрессистским и консервативным направлениями, но между прогрессом в мысли и обществе (в наиболее широком, внепартийном его понимании) и застоём, связанным с ригоризмом и конформизмом *таклидного мышления* и укрепившихся благодаря ему институтов. Если таким образом подойти к вопросу классификации идей Валиуллаха в истории исламской мысли, становится ясно, что он представляет одно из направлений в таджиде не только согласно высказанному им самоопределению, но и в качестве уникального (как для своей среды, так и в ряду муджаддидов) мыслителя традиционного толка. Следует помнить, что как сам Валиуллах, так и другие мыслители обновленческого направления понимали традицию как динамичный и внутренне изменчивый комплекс идей, ограниченных (в конструктивном смысле) рамками принципов, но не законнических установлений. В этом смысле, во-первых, можно и нужно говорить о таджиде как об отдельной развивавшейся и развивающейся традиции со своими принципами внутри исламской мысли в целом и, во-вторых, можно выделять в ее границах как консервативное, так и прогрессистское направления — но это не отменяет того факта, что в целом данная традиция характеризуется нацеленностью на изменчивость и прогресс в мысли и обществе.

Особо отметим то, что универсальный (остающийся, однако, конкретным в своей универсальности и далеким от релятивизма) подход Шаха Валиуллаха к вопросам исламских наук позволил ему укрепить тот фундамент обновленческой мысли, который был заложен его предшественниками. Ярким примером этого служит его оригинальная социально-политическая теория, претендующая на охват истории разнообразных народов мира. Духом

обновления проникнуты его представления о халифате и шариате как исторически изменчивых общественных институтах. Важно понять, что его тезисы ничуть не умаляют значения данных институтов — более того, помещая их в обоснованный историко-философский конструкт, он целостно проясняет их принципиальное значение, в том числе религиозное. Шах Валиуллах в этом отношении не довольствовался формулировкой тезисов, подкрепленных силой или авторитетом. Сделать так, видимо, не позволило бы его убеждение о том, что весь мир обращен к человеку как главному проводнику и цели Божьего замысла. То предприятие, которое предписано осуществить человеку, наделяет его благородством, но и той ответственностью, осознавая которую индивиду непозволительно предаваться умственной лени, а коллективу — пускать на самотек организацию общественной и религиозной жизни, арены деятельности человека на пути к грядущей жизни.

Итак, мы видим следующие главные достижения Шаха Валиуллаха в качестве обновителя религии в период раннего модерна: 1) целостное представление ислама в качестве миропорядка, организующего все сферы жизни цивилизации (как локальной, так и глобальной); 2) смещение фокуса в понимании таджиды в сторону универсального цивилизационного обновления (т. е. по схеме: обновление религии => обновление религиозного миропорядка => обновление цивилизации); 3) создание универсалистской теории халифата, ориентированной как на исламские, так и на неисламские народы, притом рассмотрение этой темы в широкой исторической перспективе; 4) создание двухфакторной теории шариата, подчеркивающей его одновременную естественность («мазхаб природы», или «мазхаб естества») и богооткровенность, что позволило наметить перспективу для создания исламской концепции естественного права; 5) подчеркивание гибкого, контекстуального и изменчивого характера шариата.

Все эти идеи хорошо соответствовали проблематике раннего модерна и были ориентированы на постепенное реформирование институтов исламской цивилизации в сторону ее большей универсальности — от локального становления к всемирно-исторической миссии по объединению человечества. Именно эта ориентация прослеживается в стремлении понять ислам как универсальный цивилизационный миропорядок, а шариат — как ревелативный импульс, позволяющий творчески сочетать потребности естественной природы человека с особенностями социокультурных условий его бытия. Предложенную Шахом Валиуллахом модель понимания можно рассматривать как первую мусульманскую попытку *освоить* модерн и наметить проект *исламского модерна*. И хотя влияние индийского ученого на последующих мыслителей было существенным, все же они не представили *систематического* развития его идей; как следствие, проблема всемирно-исторической миссии ислама в контексте модерна была вновь актуализирована лишь в конце XIX в. (подробнее см. § 1.7).

§ 1.6. Муса Бигиев и российская богословская школа

Мысль Мусы Бигиева (1875–1949) неразрывно связана с судьбой Волго-Уральского региона России. Речь идет о человеке, которого в одно и то же время можно охарактеризовать как «белую ворону» и как «венец развития» российской богословской школы ислама. К несчастью, кульминация развития в известной мере совпала с закатом по-настоящему творческого богословия в России. Со смертью Бигиева в 1949 г. вдалеке от родины, в Каире, ослабла и почти прервалась линия духовно-интеллектуальной преемственности, восходящая к среднеазиатскому мусульманскому дискурсу и во многом предопределившая характер богословской мысли в тюркоязычном Поволжье; можно сказать, что на нем завершилась плеяда крупных исламских авторов из России, хотя отдельные представители отечественной школы продолжали свою деятельность и в советское время.

Среднеазиатский мусульманский дискурс оказывал столь сильное влияние на российскую богословскую школу, поскольку Волго-Уральский регион Российской империи входил в «культурный континуум» с такими центрами традиционной исламской учености, как Бухара и Самарканд. В XV столетии суфийский тарикат *накшбандий* стал доминирующим в Средней Азии¹. Его основатель Бахауддин Накшбанд (1318–1389) родился в селении неподалеку от Бухары. В XVII столетии получает распространение особая ветвь *накшбандий* — *накшбандийя-муджаддидийя*, восходящая к индийскому суфийскому шейху Ахмаду Сирхинди (1564–1624), «обновителю второго тысячелетия» (*муджаддид ал-'алф ас-сāни*). Последователи Сирхинди нередко именуют своего шейха *ал-'имām ар-раббāний* — Божественный Имам, чем стремятся подчеркнуть его непререкаемый авторитет в делах религии.

Преемственность Бигиева по отношению к Сирхинди не определяется формальным наличием *силсилы* или трансляцией каких-то конкретных идей индийского шейха. В контексте разговора о Бигиеве в его связи с *накшбандийей-муджаддидийей* важен прежде всего следующий аспект: практически все представители интеллектуальной элиты тюрков-мусульман Волго-Уральского региона с XVIII в. были членами данного тариката, фактически вытеснившего другое суфийское братство — *йасавийя*. Такие люди, как Абу Наср Курсави (1776–1812), Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари (1754–1834), Шигабутдин Марджани (1818–1889) и др., были *накшбандийскими* шейхами. И хотя, как указывает немецкий исламовед Михаэль Кемпер, каждый из них по-своему

¹ Об этом ключевом для российского мусульманства тарикате см.: *Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства *накшбандийя*). СПб., 1996.

пытался произвести эмансипацию от «бухарского» мусульманского дискурса¹, именно в этом *размежевании* и сохранялась продуктивная связь поволжского и среднеазиатского исламского богословия. Эти люди сформировали концептуальные рамки, в которых впоследствии работал Бигиев, и во многом предвосхитили отдельные отстаиваемые им положения.

Первоначальная духовная подготовка Сирхинди проходила под наблюдением его отца, также выдающегося суфия. В семнадцать лет Сирхинди заканчивает религиозное и светское образование, овладевает исламскими науками и начинает преподавать их мюридам. Он становится посвященным в кадрийском, чиштийском, кубравийском, сухравардийском тарикатах, однако на протяжении жизни акцентирует свою принадлежность к накшбандийскому тарикату — тому суфийскому ордену, который четче других формулирует первенство шариата над любой «мистической истиной». Накшбандийя, особенно ее муджаддидийская ветвь, является классическим примером умеренного суфизма. Отсюда становится понятным, почему в своем учении Сирхинди ориентировался на ал-Джунайда и других «трезвых» суфиев, а таких «опьяненных» суфиев, как ал-Бистами (804–874) и ал-Халладж (858–922), оправдывал, прибегая к концепции шатхов. Шатхи — это экстатические устремления мистика на определенной стадии его духовного пути, имеющие в том числе и словесные манифестации, например, халладжевское «*Я – истина*». Задача суфия — благополучно миновать эту стадию ослепления Божественным светом (или тем, что за таковой принимается) и вновь прийти к *дуальности* Бога и творения, включая мистика. Бог есть Бог, мир есть мир. Другими словами, самое важное в «мистическом» опыте для Сирхинди вовсе не ощущение мнимого единства, а свидетельство Бога о непреодолимой дистанции между Ним и миром, свидетельство о несоизмеримости «необходимого сущего» и всего остального.

Свидетельствуя об этом Божьем свидетельстве, суфий призывает других к смирению перед тем, что было установлено Творцом, — перед его законом, шариатом, который был раскрыт человечеству посредством Корана и пророческой Сунны. Сирхинди никогда не отрицал реальности тех мистических состояний, в которые погружались суфии, однако видел в них лишь средство или даже побочный продукт духовного становления. Шариат, понимаемый в ортодоксально суннитском духе, оказывается своего рода критерием подлинности стадий, состояний и учений суфия. Так, будучи горячим почитателем Ибн ‘Араби, Сирхинди отбрасывал все те его суждения, которые можно истолковать как противоречащие исламской нормативности.

¹ *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 12–14.

Находя оправдание Великому шейху в его экстатических устремлениях, индийский муджаддид не находил оправдания тем, кто добровольно, на основании собственных чувств и разума, следует за антиномическими высказываниями Ибн ‘Араби.

По словам самого Сирхинди, на протяжении десяти лет он был заложником гордыни и видел конечную цель в опыте мистического всеединства. Однако затем он понял, что главное чудо суфизма заключается не в сверхъестественных способностях шейхов (неважно, настоящих или нет), не в каких-то специфических опытах, недоступных рядовому верующему, а в очищении сердца, которое ведет к духовному покою. В Сирхинди мы видим редкий пример суфийского шейха, способного публично признавать свои ошибки. Так было в случае решительного перехода к «трезвому» суфизму, а также в случае раскаяния за чрезмерную критику Ибн ‘Араби. Признавая, сколь многим он обязан Великому шейху, Сирхинди отмечает, что различия между ними имеют в первую очередь словесный характер. По сути, Ибн ‘Араби и Сирхинди предлагают два способа формулировки, утверждающей Божье единство, поэтому не стоит преувеличивать различие между *вахдат ал-вуджūd* (учением о единстве бытия, приписываемом Ибн ‘Араби) и *вахдат аш-шухūd* (учением о единстве свидетельства, приписываемом Сирхинди). В подобной схематизации мы потеряем куда больше, чем думали приобрести: Ибн ‘Араби не был пантеистом в «школьном» смысле этого слова, как и Сирхинди не был дуалистом.

Итак, религиозное возрождение посредством возвращения к пути Корана и Сунны — так можно описать понимание Сирхинди собственной миссии. Нельзя не отметить, что в исполнении этой миссии ему удалось достичь существенных успехов. Он сумел пробудить энтузиазм в индийских мусульманах (прежде всего — у представителей знати) и привлечь их к борьбе с тем, что *ал-’имām ар-раббāний* воспринимал как неисламские в своей основе практики. Борьба с *бид ‘а* посредством призыва следовать Корану и Сунне, согласование суфизма с общесуннитской ортодоксией путем различения истинного и ложного мистицизма, трепетное отношение к исламскому праву — все это получит свое продолжение в творчестве татаро-башкирских богословов XVIII–XIX вв., причем как среди сторонников иджтихада, так и среди защитников таклида.

Фактически Сирхинди не признавал возможность появления «благотворных» новшеств в делах религии (*дйн*), а значит, практически во всем жизненном укладе мусульман. В этом ему наследует уже упомянутый Утыз-Имяни — выдающийся российский богослов и религиозный мыслитель, выразивший в поэтической форме радикальную критику нравов своей эпохи. Примечательно, что, по рассказам современников, Утыз-Имяни постоянно носил с собой переписанное мелким почерком «*Мактūbāt*» Сирхинди — собрание из пятисот тридцати пяти писем индийского шейха — и три тома сочинений

его сына. Подобно Сирхинди, Утыз-Имяни жил в период *интенсификации* контактов мусульман и немусульман, в период усиливавшегося культурного обмена и социально-экономического взаимодействия. В случае Сирхинди речь идет о политике падишаха династии Великих Моголов Акбара Великого и его сына Джахангира. Во времена Акбара (годы правления: 1556–1605) индуисты и последователи иных индийских религий (например, джайны) могли получить назначение на высокую государственную должность и законно владеть землей, что раньше могли позволить себе лишь *аирафы* — привилегированная каста индийских мусульман, ведущая свой род не от местных жителей, обращенных в ислам (*аджлафов*), а от мусульман неиндийского происхождения (арабов, персов, пуштунов, тюрков). Кроме того, Акбар отменил *джизью* — особый налог, которым облагается немусульманское население под властью мусульман. Проще говоря, политика Акбара, направленная на установление в государстве культурной открытости, веротерпимости и равенства всех подданных, лишь 3% которых принадлежали к *аирафам*, ставила религиозных лидеров мусульман перед новыми проблемами.

Опасность превращения индийской практики ислама в очередной синкретический культ во времена Сирхинди была вполне реальной. Противостоя подобной тенденции, Сирхинди, по сути, предложил сегрегационистский ответ: строгое разделение мусульман и немусульман в формах поклонения и сведение повседневного взаимодействия между ними к неизбежному минимуму. В период развития ранних капиталистических отношений, во время формирования городского «среднего класса» среди тюрков Волго-Уральского региона, когда контакты между тюркскими и русскими предпринимателями учащались, а пресса набирала свою силу, Утыз-Имяни также предложил сегрегационистский ответ. Для XVIII — нач. XIX в. такой ответ в действительности был равнозначен поддержке *изоляциялизма*: так, неслучайно, что Утыз-Имяни неодобрительно относился к изучению простыми верующими русского языка.

Залог спасения мусульманской общины, согласно Утыз-Имяни, прост: необходимо придерживаться таклида по отношению к пророку Мухаммаду, благочестивым предкам, имамам-основателям четырех мазхабов и их выдающимся ученикам. Таким образом, Утыз-Имяни разделял идею о закрытии «врат иджтихада» в определенный исторический момент¹. И все же, как подчеркивает Кемпер, для Утыз-Имяни таклид был главной дискурсивной стратегией проведения религиозной реформы (*'исләх*). Таклид Утыз-Имяни не был слепым: он предполагал возможность выбрать из широкой палитры

¹ См. главу об Утыз-Имяни: Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 248–298 (особенно раздел «Ислах через имитацию Мухаммада»).

мнений, допускал различные способы компиляции этих мнений и не исключал творческой самостоятельности мукаллида. Подобный таклид отличается от автоматической операции с предсказуемым результатом и, хотя он и ставит богослова в определенные рамки, не предопределяет целиком его содержательную позицию. Так, таклид Утыз-Имяни стал инструментом критики среднеазиатской исламской учености с характерным для нее упором на «философизированный» (или, скорее, «схоластизированный») калам, вниманием к метафизической проблематике в ущерб этической и стремительно вульгаризирующимся суфизмом.

Подобно своему современнику, оппоненту в вопросах допустимости иджтихада и соратнику в деле освобождения от «бухарской» традиции — Курсави, Утыз-Имяни был шейхом накшбандийи-муджаддийи. Опять же: подобно Курсави, Утыз-Имяни ценил в этом братстве строгость, умеренность, трезвость, акцент на общественной роли суфизма. Его не устраивало, что многие накшбандийцы отошли от духа учения Сирхинди и начали оправдывать или даже поддерживать народные суеверия и практики, имеющие неисламское происхождение. Общественная роль суфизма, придающая смысл его институциональному измерению, заключается в приведении душ верующих к такому знанию, поведению и нраву, при которых они принимают на себя Сунну не как внешнюю формальную обязанность, а как конкретный и единственно приемлемый путь служения Творцу. Суфийская практика, в конечном итоге, не дает ничего большего, нежели богооткровенный закон, и даже при условии, что она вселяет в человека мистическое вдохновение, она не стоит ровным счетом ничего, если последнее не ведет к искреннему принятию указанного закона.

Суфизм делает истинным суфизмом не набор особых психотехник и не «благодать», якобы получаемая мюридом от шейха, а обретение веры в единого Господа, которого невозможно ничему уподобить. Вне поклонения Богу как единственному в соответствии с законом, который Он сам установил, любой аскетизм, мистическое вдохновение и «богопознание» являются тщетными, лишены внутренней ценности. *Ценность* тех или иных состояний определяется тем, приближают ли они к конечной цели — смирению перед Божьей волей — или нет. Такого рода смирение возможно лишь тогда, когда мы воспринимаем материальный мир всерьез. Да, существование творения подобно тени Творца, однако, согласно Сирхинди, эта тень — не иллюзия, поскольку иллюзорность множественного сущего делала бы излишними предписания шариата. Акцент на непреодолимом разделении между трансцендентным Богом и миром придает миру *относительную самостоятельность*. Это, в свою очередь, оправдывает мирскую активность верующих — проблема не в ней как таковой, а в том, соответствует ли она благому образцу.

Курсави избрал другую, нежели Утыз-Имяни, стратегию проведения религиозной реформы и другой инструмент критики среднеазиатской богословской традиции. Речь идет об иджитхаде¹. Благодаря иджитхаду Курсави надеялся освободиться от господства «бухарского» мусульманского дискурса, который во многих отношениях был чужд вопросам, действительно интересовавшим тюркское население Волго-Уральского региона по причине географического положения и социально-экономического развития. Вопросы эти известны: дозволено ли молиться в «белые ночи», когда нельзя увидеть темноту, сменяющую тусклую вечернюю зарю; дозволены ли пятничные и праздничные молитвы в населенных пунктах, в которых невозможно выполнить все условия для совершения коллективной молитвы; относятся ли православные русские соседи к людям Книги (и, следовательно, можно ли жениться на христианках и есть забитых русскими животными), если они молятся перед иконами, и т. д.

Подобно Утыз-Имяни, Курсави выступает против современного ему спекулятивного богословия, калама, концептуально отличая последний от *'илм ат-тавхид*, науки о единобожии. Эта критика калама — сквозной мотив творчества крупнейших представителей российской богословской школы. Собственно, на наш взгляд, именно в критике подхода мутакаллимов и кристаллизовалась российская богословская школа как заслуживающий внимания уникальный феномен, отличающийся от «бухарской» традиции (при всем ее внутреннем многообразии). Сирхинди, основатель ветви накшбандийя-муджаддидийя, к которой принадлежал и Курсави, считал себя правоверным матуридитом. Курсави вслед за Сирхинди подчеркивает свою связь с Абу Мансуром ал-Матуриди, однако принципиально разграничивает аутентичное учение ал-Матуриди и современный ему матуридизм, подвергшийся влиянию ашаризма и фальсафы. Под влиянием ашаризма и фальсафы сочинения по вероучению, написанные матуридитами, внутренне трансформировались. Из текстов, непосредственно излагающих исламскую концепцию веры, деяний, человеческой ответственности и т. п., они превратились в абстрактные метафизические трактаты, которые обсуждают без достаточных, как считал Курсави, на то оснований количество Божественных атрибутов, связь необходимости, возможности и невозможности, оригинальную концепцию атомизма, соотношение в Боге атрибутов и сущности и т. д.

¹ Тем не менее, в отличие от Бигиева, и Курсави, и Утыз-Имяни особый авторитет придавали ханафитскому мазхабу. См.: «Биги, вслед за учеными — приверженцами раннего ислама, признавал все четыре религиозно-правовые школы суннизма, не отдавая предпочтения ни одной из них, в отличие от первых татарских религиозных реформаторов (А. Курсави, Г. Утыз-Имяни и Ш. Марджани), выделявших ханафитский мазхаб» (*Хабутдинов А. Ю.* Лидеры российских мусульман и мусульманок в Российской империи и СССР (XIX–XX вв.). М., 2021. С. 165).

На словах отличая свою деятельность от философии, мутакаллимы фактически занимались философией, прикрываясь при этом авторитетом религии. С точки зрения Курсави, такой подход оказывался ущербен как в философском, так и в богословском плане. Курсави исследует каламический дискурс «изнутри» и «изнутри» же стремится его деконструировать. *‘Илм ат-тавхїд* в понимании Курсави должен сделать *скрытую* богословскую бессмыслицу калама *явной*. Для выполнения этой задачи мыслитель пишет комментарий к крайне популярному комментарию (*шарх*) ат-Тафтазани (1322–1390) к матуридитскому трактату ‘Умара ан-Насафи (1067–1142) *«ал-‘Ақā’ид ан-Насафиййа»*. Курсави убедительно демонстрирует, что понимать ан-Насафи можно принципиально иначе, чем в схоластической среднеазиатской традиции позднего калама.

Мы не хотели бы углубляться в биографию Курсави — необходимо лишь отметить, что он по-настоящему страдал за свои убеждения, подвергался гонениям во время первого и, в особенности, второго посещения Бухары и в некоторой мере по возвращении на родину. Оппоненты Курсави придерживались следующей позиции: атрибуты Бога в одно и то же время — это нечто, совпадающее с Его сущностью, и нечто, отличное от нее. Курсави, в свою очередь, категорически отвергал подобное внесение множественности в Творца, за что удостоился обвинений в мутазилизме, которые, впрочем, считал несправедливыми. Курсави не отрицал *спекулятивно выделенные* атрибуты в пользу *спекулятивно выделенной* сущности. Он полагал, что Бог живет, знает, творит, проявляет милость и т. д., поскольку Он уже в сущности своей — живущий, знающий, творящий, милостивый и т. д. Однако речь идет уже не о той сущности, которая вводится в порядке различия с набором исчислимых атрибутов. Что касается атрибутов, то разговор о них также вполне позволителен, если мы вводим их через обращение к Корану и Сунне, а не путем спекулятивного разграничения с сущностью. Указать точное число атрибутов не представляется возможным, поскольку оно не зафиксировано ни в Коране, ни в пророческих преданиях, ни в согласии благочестивых предков (саляфов). Размышление о соотношении атрибутов и сущности Бога для Курсави оказывается излишним и даже порочным, так как источники ислама не дают разумных оснований для ведения подобных разговоров. Любое решение в данной ситуации будет произвольным, сомнительным и вероятностным, а потому оно не относится к собственно богословским проблемам — вопросам *‘илм ат-тавхїд*, науки о единобожии, которая призвана не умножать, а уменьшать недостоверное и ввергающее в растерянность знание.

Если для мутазилитского апофатического богословия сущность — это нечто «вычтенное» из любого Божественного атрибута, а потому несказанное, то для Курсави сущность не создается «вычитанием» ее из атрибутов. Бог остается несказанным и в своих атрибутах — всех тех, что упомянуты

в Коране и Сунне. В мутазилитском каламе сущность Бога превращается в своего рода атрибут — атрибут, определяемый неприобщенностью к другим атрибутам. В размышлениях Курсави сущность и атрибут не образуют фундаментальной концептуальной пары, поскольку не полагаются в качестве таковой кораническим дискурсом. Иными словами, Бог безусловно чужд всего того, что можно сказать посредством схоластического различения сущности и атрибутов. Он не чужд лишь того описания, которое было дано Им самим.

Таким образом, специфика подхода Курсави лежит в области метода. Правильным методом богословствования для него является проверка, «фльтрация» каламических формул посредством суждений Корана и Сунны. В этом и состоит наука о единобожии. Напомним, что «обновитель религии» второго тысячелетия Сирхинди призывал вернуться к Корану и Сунне. Акцентом на возвращении к Корану и Сунне отличается и подход Мусы Бигиева, так что представляется неслучайным, что он стал возможен в интеллектуальной среде, сформированной накшбандийей-муджаддидийей. Продолжая дело Курсави и Марджани, Бигиев отстаивает право верующего на иджтихад, основанный на Коране и Сунне.

В современной исследовательской литературе, посвященной исламской дискурсивной традиции Волго-Уральского региона, можно столкнуться с попытками сгладить остроту противопоставления иджтихада и таклида. Исламоведаы доказывают, что фактически таклид не был лишен творческой составляющей, а иджтихад крайне редко претендовал на абсолютность. В этом настрое преуменьшить противоречие можно увидеть своеобразное выражение «герменевтики подозрения», позволяющей подняться над битвой и в некоторой мере разоблачить обе группы. Тем не менее спросим себя: в чем именно состоит упомянутое разоблачение? В том, что не стоит преувеличивать разницу между двумя группами? Эта идея довольно банальна; указанная же разница подлежит изучению, а не отрицанию или подмене вымышленной гомогенностью. Для самого Бигиева, как, скажем, и для Курсави до него, предпочтение иджтихада таклиду имело основополагающее значение. Не будет ошибкой сказать, что для Бигиева защита иджтихада — это вопрос «выстрадавших» богословских убеждений. Если мы, следуя интеллектуальной моде, будем отрицать значение противопоставления иджтихада и таклида, то мы просто не поймем Бигиева, не услышим его и тем самым проигнорируем самостоятельный «голос» обсуждаемого мыслителя.

Да, оппозиция иджтихад / таклид не должна во всех случаях становиться основой анализа взглядов и практики того или иного религиозного деятеля Волго-Уральского региона. Тем не менее, когда такой автор, как Бигиев, непосредственно обращается к осмыслению феномена иджтихада, не стоит

заранее трактовать его противостояние защитникам таклида исключительно как спор о словах. В любом случае всякое номинальное имеет свои реальные последствия. Свои реальные последствия имеет и сознательная идентификация себя как сторонника иджтихада, а не таклида. Конечно, предпочтение таклида или же предпочтение иджтихада можно описать просто как склонность к одной риторической стратегии в противовес другой, а можно — как выбор образа мысли, как выбор одного из двух разных эпистемологических режимов. Режим иджтихада не исключает таклид как практику подражания верующим тому или иному авторитету в вопросах, в которых сам мукаллид еще не успел разобраться. Режим таклида исключает иджтихад, по крайней мере, на уровне эксплицированных правил, что не может не влиять на сам процесс таклидного мышления.

Бигиев защищает право верующих на иджтихад. Более того, согласно российскому богослову, верующий не вправе отказываться от реализации права на иджтихад, если он может его реализовать. При этом верующий должен стремиться к расширению круга вопросов, которые он вовлекает в иджтихад. Обстоятельства могут оправдать конкретное незнание по конкретному вопросу и соответствующий ему таклид, однако они не могут оправдать отсутствие тяги к преодолению таклида, т. е. оправдать ограниченность ума как таковую. Подступая к определенному вопросу, верующий обязан разобраться в нем наилучшим из возможных способов, а «всеобъемлющая широта ислама» (Бигиев), включающая весь жизненный порядок, заставит его перейти от этого вопроса к следующему и т. д. Освобождаясь от «оков таклида» в одном конкретном случае, мусульманин обнаруживает еще несколько случаев, в которых он может освободиться от *таклида*.

Другими словами, человек должен следовать иджтихаду в том объеме, в котором он способен на это, и существует такой объем, к следованию которому способен любой взрослый и психически здоровый верующий. Кроме того, по мере осуществления этой способности, она неизменно возрастает, так что последним прибежищем таклида оказываются интеллектуальная лень и «партийность». По мнению Бигиева, центральной богословской проблемой, требующей применения иджтихада, является сотериологическая проблема, а именно проблема спасения других. Бигиев подчеркивает, что нельзя всерьез вести диалог с тем (а следовательно, и пытаться его обратить), кого считаешь будущим «обитателем Ада»: можно попытаться его «напугать», дабы отвратить от ложной религии, или же просто отвернуться от него, усматривая в нем лишь «пропащего» и «обреченного». Духовная гордыня, препятствующая здоровому общению мусульман и немусульман, а также развитию духа самокритичности в мусульманской среде, согласно Бигиеву, является главным пороком уммы. Она поддерживается убеждением об исключительности собственного сотериологического статуса.

Преодолеть сотериологический эксклюзивизм и утвердить идею всеобщего спасения в качестве «догмата» исламского вероучения было заветной мечтой российского мыслителя. На пути к осуществлению этой мечты его не испугал и возможный остракизм со стороны религиозных ученых уммы и рядовых верующих. Публикация в 1911 г. на староосманском языке книги «Доказательства Божьей милости», вызвавшей оживленную полемику в периодических изданиях, сделала для Бигиева невозможным преподавание в медресе.

И все же, будучи честным богословом, Бигиев не мог, руководствуясь неким «чувством самосохранения», попросту воздержаться от обсуждения данной проблемы, поскольку считал ее *стержневой* для религиозного мышления, которое, в свою очередь, образует ядро мышления в целом. Он отмечал:

«Дух религиозности является самой главной и самой влиятельной силой в жизни человека. Религия, исповедуемая тем или иным народом, есть отражение природы того народа. Все помыслы, желания и устремления человека, политика, которой он придерживается в своей жизни, — все они находят отражение в религии этого человека. Если упомянуть какую-нибудь религию, привязав ее к той или иной исторической эпохе, то религия эта окажется точнейшим мериллом достоинства и состояния народа, которое он имел в то время. Кроме этого, всякая религия со всей ясностью отражает уровень мышления исповедующих ее людей»¹.

По отношению к проблеме спасения все прочие богословские проблемы оказываются вторичными, производными, а потому допускающими хоть сколько-нибудь адекватное решение лишь после того, как будет разрешена она. Более того, без обсуждения отношения народов к этой центральной богословской проблеме любой разговор об их экономической, социально-политической и культурной истории будет принципиально неполон. Всеобщность спасения задает горизонт в перспективе признания всех религий истинными — истинными, но не в равной степени совершенными. Совершенная, завершенная для человека религия — это ислам, бесконечной цепи совершенств которого принадлежит, по утверждению Бигиева, и учение о всеобщем спасении.

Почему для российского мыслителя настолько важно преодолеть сотериологический эксклюзивизм? Дело в том, что сотериологический эксклюзивизм — последний бастион каламической «душевной узости» и предрассудков. Если искренне верующий человек преодолевает «партийность» на таком уровне,

¹ Бигиев М. Доказательства Божьей милости. М., 2022. С. 22.

то во всех прочих вопросах он оказывается принципиально готов к отказу от других «школьных» точек зрения. «Школьные» точки зрения не столько служат приближению к истине, сколько пытаются поставить истину на службу логике групповой идентичности. Ведущим мотивом в подобном присвоении истины могут быть только resentment и страсти эгоистической души, лишенной великодушия.

Идея о том, что всякий человек спасется от Огня под сенью милости Творца, не была изобретена Бигиевым. В исламской традиции похожие идеи озвучивали ал-Газали (неявно), Ибн 'Араби, Ибн Таймийя, Ибн ал-Кайим, Руми, и др. Надежда на всеобщее спасение подкрепляется известным аятом: «Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю, а Моя (милость) объемлет всякую вещь» (К. 7: 156). Согласно Бигиеву, данный аят обозначает наиболее общий смысл — всеохватность Божьей милости, а все остальные — тот или иной частный смысл, который не противоречит общему.

Не соглашаясь с этим тезисом, мутакаллимы обычно указывают на то, что в соответствии с многочисленными кораническими аятами «от Аллаха должно» снизить наказание по крайней мере тем, кто совершает куфр, т. е. акт неверия, или ширк, т. е. придает Богу сотоварищей. Бигиев сразу же отклоняет как глупые и дерзкие любые попытки богословов возложить на Бога какое-либо долженствование, даже в форме «от Аллаха должно» (вместо «Аллах должен»). В Коране можно найти высказывания о том, что Бог прощает любые грехи, кроме греха куфра и ширка: «Аллах не прощает, когда к Нему приобщают сотоварищей, но прощает все остальное кому пожелает» (К. 4: 48). Однако некоторые аяты заставляют предположить об отсутствии такого рода ограничения: «Воистину, твой Господь обладает необъятным прощением» (К. 52: 32). Или: «Разве ты не знаешь, что Аллаху (одному) принадлежит власть над небесами и землей? Он подвергает мучениям, кого пожелает, и прощает, кого пожелает. Аллах способен на всякую вещь» (К. 5: 40).

Рассуждая спекулятивно, мутакаллимы приходят к выводу, что атрибут Божьей справедливости предполагает ниспослание наказаний за грехи, а наличие аятов, подобных К. 4: 48, превращает отказ Бога от свершения наказаний в «неисполнение обещанного», т. е. в ложь, что невозможно, если мы говорим о совершенном существе, полноте блага, заключенном в Боге, Абсолюте и т. д. Из этого мутакаллимы делают вывод, что Бог — непременно карающий. Сначала Бигиев задает вопрос: греху какой тяжести соразмерно вечное наказание? Не найдя подходящего ответа, российский мыслитель критикует мутакаллимов за смешение лжи и великодушного отстранения от обещанного наказания, признаваемого благородным в арабской культуре — культуре тех, на чьем языке и был ниспослан Коран.

Таким образом, отказ Бога исполнить угрозу, содержащуюся в предостерегающих аятах, не обязательно указывает на некоторую нечестность или

ложь. Бог всегда способен отстраниться от наказания вследствие *прощения* грешников. Это также не противоречит Его справедливости, поскольку прощение имеет смысл лишь в том случае, если способный покарать настроен серьезно. Лишь в свете абсолютной справедливости Господа прощение является подлинным прощением, а милость — милостью. Без справедливого и непредвзятого обвинения не могло бы состояться и прощение.

В соответствии с К. 7: 156–157¹ Бигиев выделяет всеобщую милость, которая объемлет всё по умолчанию, и особую милость, которую Бог «предпишет» для тех, кто обладает перечисленными достоинствами. Только такая интерпретация позволяет устранить сомнения относительно внутренней непротиворечивости текста: есть всеохватная милость Божья, а есть «добавочная» милость, предписанная праведникам. До тех пор, пока какая-то душа охвачена всеобщей милостью, даже если это душа грешника, она не может стать вечным узником Ада: «Несчастливые пребудут в Огне, где они будут (только) вздыхать и вдыхать. Они пребудут там столько, сколько существуют небеса и земля, если только твой Господь не пожелает иного. Воистину, Твой Господь вершит то, что пожелает» (К. 11: 106–107). При этом, как известно из Корана, небеса и земля имеют свой конец (Бигиев ссылается на К. 14: 48). Утверждение, будто в айатах К. 11: 106–107 речь идет о каких-то других, *вечных*, «земле» и «небесах», представляет собой весьма слабый аргумент, если вообще может быть названо аргументом. Действительно, если во всем Коране слова «небеса и земля» (особенно в такой связке) употребляются более-менее единообразно, а здесь мутакаллимы и «традиционалисты» требуют от нас *вчитать* / *приписать* иное значение *ad hoc*, то они делают это лишь в силу отсутствия обоснованных возражений. Им *нужно*, чтобы слова в данном случае имели какое-то непривычное значение, и *поэтому* они будут утверждать, что они его имеют. Именно такой ограниченный стиль мышления, недостойный величия ислама, и обличал Муса Бигиев.

В Благородном Коране сказано: «Воистину, я уповаю на Аллаха, моего Господа и вашего Господа. Нет ни одного живого существа, которого бы Он не держал за хохол. Воистину, мой Господь — на прямом пути» (К. 11: 56). Другими словами, всем живущим свойственна некоторая «наставленность» — чем больше эта «наставленность» и чем дальше верующий прошел по прямому пути, тем больше «особой» милости он получил. Однако по умолчанию все *наставлены* на прямой путь Тем, кто никогда не сходит с него (в порядке всеобщей милости). В историческом контексте эта «наставленность», близость

¹ «Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю, а Моя (милость) объемлет всякую вещь. Я предпишу ее для тех, которые будут богобоязненны, станут творить милостыню и уверуют в Наши знамения, которые последуют за Посланником, запись о котором они найдут в своих (Писаниях) Таурате и Инджиле...» (К. 7: 156–157).

Бога своей милостью проявляется в том, что посланники были направлены ко всем народам, составляющим человечество. Следовательно, если где-то все еще живет религиозное чувство, неподдельная вера, то у них небесный источник. Таким образом, согласно Бигиеву, непозволительно критиковать ту или иную религию, поскольку она является звеном человеческой религии как таковой, взятой в качестве внутренне многообразного динамического феномена. Мы можем критиковать конкретные практики отдельной исторической религии, присущее ей сектантство, предрассудки, однако критика эта должна вестись в направлении обнаружения ее связей с человеческой религиозностью *par excellence*, т. е. без отрицания момента ее внутренней оправданности.

Сочинения мутакаллимов препятствуют свободному размышлению о такого рода оправданности. Они в целом мешают развитию свободомыслия: именно *свободомыслия*, а не *вольнодумства* — русский язык позволяет сформулировать это различие. Мыслить и чувствовать не своим сердцем, а чужой неизвестной совестью — таков печальный итог некритического увлечения каламом. Узость душ, которую таклидом воспитывает калам в мусульманской общине, становится в дальнейшем условием возможности *неотаклида*, или *нового таклида* (термин Бигиева). Когда предрассудки калама постепенно сами теряют свое влияние, но это происходит без требуемой критической рефлексии со стороны человека, место калама может занять все, что угодно: например, западная философия или технаука, превращенная в идеологию. Не переработав должным образом изъяны калама, мусульмане рискуют сохранить свой стиль мышления «каламическим» и стать жертвой первого же попавшегося на пути цивилизационного вызова. И, к сожалению, они рискуют даже не заметить этого. Идеей неотаклида Бигиев очертил (пусть и не детализировал) концептуальный ландшафт, в рамках которого его уже невозможно обвинить в банальном «западничестве» или «недооценке» исламской традиции. Любая общая критика Бигиева по этим направлениям уже была предвосхищена и отклонена российским мыслителем: проблема калама не в возвеличивании разума, а, напротив, в его унижении путем воздвижения истин веры на никчемном фундаменте, лишенном неоспоримости, незыблемости и очевидности.

Развивая идею всеобщего спасения, Муса Бигиев выступил против аргументации доказательства «от Геенны» в пользу превосходства ислама. По мнению некоторых критиков, своей апологией сотериологического инклюзивизма Бигиев фактически попытался отнять у ислама значение его уникальных, эксклюзивных качеств, а мусульман — лишить важнейшего мотива для следования Божьему закону. Другим аргументом против Бигиева было утверждение, будто своей идеей о всеобщем спасении он осуществлял «амнистию» всех грешников и давал им карт-бланш на любые преступления. Ответим сначала на второе возражение. Во-первых, Бигиев нигде не отрицает

возможность *особого* наказания (по аналогии с *особой* милостью) в этом мире, характер и масштаб которого будет напрямую зависеть от поведения человека. Во-вторых, как раз учение о спасении только своей общины и обреченности других развязывает руки для разного рода преступлений: как со стороны представителей «спасенной общины», считающих иноверцев онтологически ущербными, так и со стороны «обреченных», если те действительно поверят в то, что их благо- и злодеяния ничего не меняют. Такие люди, по наблюдению Бигиева, могут легко склониться ко злу.

Что касается первого возражения, то необходимо отметить следующее: неповторимость ислама, по мнению российского мыслителя, во-первых, проявляется в земной жизни и во-вторых, может обеспечить человеку условия достижения особой милости. Религия — это фундаментальная ценность в сердце, сопряженная с базовым духовно-этическим ориентированием в мире. Таким образом, значение ислама в том, что он препятствует отделению веры от поступка, производимого им в мире, и стремится сохранить веру в наиболее благородном виде. Истина ислама — это не какая-то частная истина, а целокупность всех религиозных истин, которые созрели в человечестве: эта универсальность подчеркивается идеей направления посланников ко всем народам, т. е. общим началом, идеей общего пути и общего конца в вечности. Поступок не расстается с верой, образуя ее логичный финал, а вера неизбежно становится поступком (и здесь неважно, включаем ли мы само деяние в *определение* веры или же ограничиваем веру убеждением в сердце и исповеданием языком, сопрягая с ними отличный от веры поступок). Бигиев не желает, чтобы поступки мусульман следовали из убежденности в спасении собственной общины и проклятии всех остальных. И придерживаться ислама следует потому, что, согласно Бигиеву, он предлагает путь поклонения Богу, наиболее подходящий Ему, а вовсе не потому, что он обещает спасение тебе и твоим единоверцам, якобы проклиная всех прочих. В конечном итоге, вопрос о спасении — это не только вопрос судьбы тех или иных групп верующих, но и непосредственно богословский вопрос в узком смысле слова. Проще говоря, это вопрос о том, как мы понимаем Бога:

«Я еще раз взглянул на поднятую мною проблему. И увидел: суть проблемы заключается в возвеличивании и восхвалении Хранителя и Вседержителя миров Аллаха самым достойным Его образом... Я далек от того, чтобы считать, что Прощающий, Великодушный Хранитель и Вседержитель миров Аллах является заложником мести и вечного гнева. Я не могу водрузить на исламскую доктрину, которая подробно раскрыта и разъяснена в Благородном Коране, ниспосланном в качестве всеобщей милости для всех миров, такую чудовищную жестокость, как вечное наказание

всех людей. Если бы мне было позволено, то я не смог бы по доброй воле возложить на других людей наказание, которое не был бы в состоянии вынести сам. Я не сумею придать статус истины словам о том, что учение о вечном наказании необходимо ради самой исламской истины»¹.

Решительная защита иджтихада как орудия таджиды (обновления веры) была лишь частью общей стратегии Бигиева по защите иджтихада как орудия ислаха (религиозной реформы) общества в целом². Каково направление этой реформы? Реформируя наше *понимание* ислама, российская богословская школа стремится вернуть исламу *как исторической традиции* всемирно-исторический масштаб, которого, будучи универсальной по своему принципу, эта традиция заслуживает (что подтверждается первоначальной динамикой исторического ислама)³. Примечательно, что это стремление проявилось *до* влияния на российскую богословскую школу линии «ал-Афгани — Абдо — (в меньшей степени) Рашид Рида», т. е. еще в трудах Марджани.

Бигиева, в свою очередь, некоторые современные исследователи из числа сторонников так называемой деколониальной теории обвиняют в западничестве и некритическом прогрессизме. Выскажем свою точку зрения: Бигиев всего лишь не был *антизападником*, однако это обстоятельство ни в коей мере не превращает его в европоцентриста. Он видел в исламской традиции потенциал к *сверх-себя-бытию*, к усвоению «генетически» ей не принадлежащего содержания в форме раскрытия определенной *внутренней возможности* самой традиции — внутренней, поскольку такая возможность не противоречит принципу традиции и артикулирована в преемственности с некоторыми не получившими должного развития идеями прошлого. Исламский разум, согласно Бигиеву, не полагает собственную границу в *исторической данности* исламской традиции. В последней всегда присутствуют скрытые смысловые слои, ориентиры, траектории становления — такие, которые выявляются только в «испытывающей» встрече с иными динамичными историческими традициями. Речь прежде всего идет, разумеется, о традиции западной. Дело не в том, что якобы исключительно западная *духовно-культурная традиция*

¹ Бигиев М. Доказательства Божьей милости. С. 113–114.

² «Ислах (реформа) относится не столько к религии, сколько к мирской жизни. “[Идея] реформирования государства заново на основе права, свободы вынужденно была принята общественным мнением под влиянием ситуации”» (Хабутдинов А. Ю. Лидеры российских мусульман и мусульманок в Российской империи и СССР (XIX–XX вв.). С. 163).

³ Интересные мысли о том, в каком плане этот проект удался, а в каком — нет, см. в публикации: Кныш А. Д. Реформация, которая не состоялась? Или что бы сказал Муса Бигиев сегодня? // II Бигиевские чтения. Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления. М., 2016. С. 51–59.

обрела всемирно-исторический масштаб — не существует *всемирно-исторических культур* как таковых, но есть культуры, которые обеспечивают всемирно-историческое, планетарное *движение истории*, выступая для того в роли «шлюзов» или оказываясь своеобразными водоворотами, затягивающими в свою орбиту и другие культуры. Во всемирно-историческом движении участвуют *все культуры*, втянутые в этот водоворот, связанные устойчивыми общественными отношениями на международном уровне, однако какая-то одна из них является *агентом* или *инициатором* данного движения. Так, глобализация, ставшая во многом результатом развития западной традиции, не совпадает в своем бытии с ее внутренним феноменом. Это контекст «бытия-друг-с-другом», «со-бытия», бросающий вызов всем культурам, включая ту, что порождена самой западной традицией.

Европейский модерн стал для Бигиева вовсе не беспрекословным образцом, а естественным «двигателем» мысли о том, чем бы могла быть исламская историческая традиция в конкретности своих институциональных, социокультурных связей, если бы она выступила в роли главного инициатора всемирно-исторического движения человечества. Обновление религии — это усвоение цивилизационного наследия глазами верующего и современного человека одновременно. Это избавление ее от всего устаревшего и препятствующего объективному развитию уммы в плоскости государственно-правовых и общественных отношений. Устаревшее уже постольку позволяет устранение, поскольку вера, взятая в своем «смысловом ядре», устареванию не подлежит. Конечно, что считать устаревшим зависит от оценки со стороны «свободной субъективности», образованной исторически, и продолжает быть «дискуссионной реальией», однако сам по себе этот факт не воспрещает разделение исторических феноменов на устаревшие и все еще актуальные. Так попросту работает историческое сознание. Небесспорность решений исторического сознания, совершающего таджид, лишь открывает пространство для спора и конкретной аргументации, а не закрывает возможность таджиде как таковому. Возможность ошибки или неправильного решения никогда не была достаточным основанием, чтобы от решения удержаться: в противном случае, человек вообще не был бы способен к существованию в этом «земном» мире.

Бигиев искренне желал, чтобы ислам вновь стал *актором* «глобальной истории», преодолевающим собственную обособленность и утверждающим производимые им межчеловеческие связи в области права, государственного устройства, нравов, образовательных институтов, умственных склонностей и пр. как значимые во всемирном масштабе. Критика начинаний Бигиева в связи с этим устремлением может основываться исключительно на дискредитации самой идеи «глобальной истории» как европоцентристского концепта. Тем не менее подобные усилия некоторых «деколониальных»

теоретиков противоречили бы первоначальной исторической динамике самого ислама и его универсалистской перспективе. Говоря прямо, ислам в своем принципе, телеологии, историческом развитии, горизонте и претензиях не сводим к подобию какой-либо локальной культуры меланезийских аборигенов. И этот тезис — лишь констатация факта, а не этноцентристское принижение каких-либо культур. Историческое становление ислама совершенно не обязано бесппроблемно вписываться в нарратив культурного релятивизма.

Обновление должно вновь вернуть религии интегрирующую социальную функцию — силу объединять людей вокруг институтов, способных, в свою очередь, образовывать их историческое сознание и мировидение (вместо стихийного воздействия наличной институциональной реальности — реальности, сформированной по преимуществу западным «всемирно-историческим» становлением). Европейский модерн — это не просто интеллектуальная конструкция, которую можно спокойно принимать (если ты «западник-модернист») или отвергать (если ты «аутентичный» носитель самобытной исламской духовности). Это — *концептуально описанная, понятая реалия* (да, возможны и иные описания, но это не гарантирует их большей критичности и исторической достоверности), которая организовывала во времена Бигиева и фактически организует до сих пор общий международный контекст (в том числе и для мусульманских народов). Исламский модернизм — это проект, в котором совершается попытка отнестись к этой реалии всерьез и противопоставить ей действенную альтернативу.

Разумеется, это отличается от попыток некоторых «деколониальных» (а в действительности — «постколониальных») со всеми сопутствующими травмами и комплексами) интеллектуалов изобрести особый «локальный» язык, якобы не зависящий от языка европейского модерна. «Локальность» (особость) исламского мировидения и эпистемологии (понимание разума, знания и путей познания, разграничение мыслимого и немислимого) может быть сохранена лишь в глобальном самоосуществлении ислама. Иначе мы будем иметь дело лишь с локальными «культурными гетто», которые допускаются глобализацией, производимой через динамику западной традиции. Данный проект предполагает демонстрацию переводимости исламских смыслов на язык западной традиции и обратного процесса. Повторим: всемирно-исторический контекст, даже если он в своей конкретности сформирован динамикой западной традиции, не принадлежит какой-то одной традиции и не совпадает с содержанием какой-то одной (пусть и западной) культуры. Речь идет не просто о сформированном, но о постоянно формирующемся контексте — формирующемся взаимопроникновением различных исторических образований в присущей им динамике. И задача мусульманина, как ее видел Бигиев, не в том, чтобы создавать какой-то «другой» всемирно-исторический

контекст, т. е. производить «агрессивную партикулярность», которая объявляет войну западной традиции, а в том, чтобы модифицировать имеющийся, наполнять его исламскими смыслами. Всемирно-исторический контекст по сути своей *один* — и даже если по преимуществу обрамление и связанность культурных локальностей обеспечивается Западом, то данный контекст не есть точный отпечаток его желаний, стремлений и контролирующих усилий. Это арена постоянного испытания и самой западной традиции, и любой другой, втянутой в водоворот истории.

Обновление веры как фактора цивилизационного развития, а не просто «частного дела» мусульман, которое превращает сам ислам в одну из «культурных частностей» жизни мусульманских народов, требует активного осмысления актуальной глобальности в отражающем ее общественном состоянии. Именно этим был занят герой нашего следующего параграфа, египетский религиозный деятель, мыслитель, реформатор, один из классиков исламского модернизма — Мухаммад ‘Абдо. В плане влияния на историческое сознание современных мусульман идеи ‘Абдо, несомненно, превосходят по своему масштабу идеи Бигиева, что определяется трагической судьбой последнего, а не глубиной самих этих идей. По нашему убеждению, как мыслитель, Бигиев не уступал ‘Абдо. Тем не менее наш анализ не может быть сугубо «интерналистским», т. е. ограничиваться реконструкцией идей, оторванных от собственной *истории*. История идей свидетельствует, что исламские неомодернисты, которым уделено значительное место в нашей книге и которые сегодня разрабатывают проблематику ислаха и таджидид, де-факто прошли школу ‘Абдо и в целом египетского исламского модернизма. По этой причине мы незамедлительно переходим к проекту обновления ‘Абдо — к одной из наиболее отчетливых и влиятельных попыток артикуляции «всемирно-исторической» траектории развития ислама.

И последнее: исламский модернизм не стал радикальным новшеством, «социализировавшим» таджидид. Скорее, его представителями было ясно проговорено то, что всегда подразумевалось великими муджаддидами ислама: обновление охватывает всю социальную реальность мусульман, находящуюся в состоянии упадка, весь мусульманский этос и всю историческую традицию, а не просто изолированное «душевное состояние». Для исламской традиции (и ‘Абдо, наряду с ал-Газали, выступает ярким представителем этой тенденции) характерно рассмотрение веры (*‘īmān*) как особого рода знания или, лучше сказать, *формы разумности*, которая живет в том числе в постоянных овнешнениях, объективациях, воплощениях во внесубъективных реалиях.

§ 1.7. Мухаммад ‘Абдо

Мухаммад ‘Абдо (1849–1905) родился в небольшой деревне Махаллат Наср в Нижнем Египте близ дельты Нила в крестьянской семье. В детском возрасте выучил наизусть Коран и поступил в начальные классы Ахмадийской мечети в Танте (данная мечеть является суннитской и не имеет отношения к одноименному движению ахмадия). С 1864 г. ‘Абдо изучает суннитскую акыду и спекулятивное богословие, но, будучи недоволен методами преподавания, в 1865 г. бросает учебу, женится и начинает заниматься земледелием. Однако вскоре он возвращается к религиозному образованию. Помимо настояния отца, не последнюю роль в этом сыграл Шейх Дервиш ал-Хадир, суфий шазилийского тариката, который вновь разжег в юноше пламенную жажду постижения сути религиозных вопросов.

В 1866 г. ‘Абдо переселяется в Каир и поступает в престижнейший вуз суннитского мира — университет ал-Азхар. Процесс обучения в ал-Азхаре строился по той же схеме, что и в тантской мечети, поэтому любознательность молодого человека по-прежнему не находила своего удовлетворения. Он чувствовал, что его силы просто безжизненно замирают и «гниют», не имея возможности вырваться наружу и осуществиться вовне. В 1869 г. ‘Абдо познакомился с ключевой фигурой исламского модернизма Джамал ад-Дином ал-Афгани (1838–1897), который произвел на него сильное впечатление. ‘Абдо вошел в кружок ал-Афгани, состоявший из группы студентов ал-Азхара, которые были недовольны узостью и неэффективностью принятой там образовательной модели. Вместе с ал-Афгани и этими ищущими знания молодыми людьми ‘Абдо обсуждал философию (как древнюю и средневековую исламскую, так и современную европейскую), мистицизм, калам, а также социальные и политические науки своего времени. Существует гипотеза (в частности, ее поддерживает одна из крупнейших исследовательниц творчества ал-Афгани — Никки Кедди), что ал-Афгани, вопреки собственным утверждениям, имел не афганское, а персидское происхождение и по изначальному воспитанию был шиитом. Отсюда проистекали его хорошее знакомство с восточным перипатетизмом, в частности с сочинениями Ибн Сины, которые традиционно изучаются в шиитских медресе, высокая осведомленность о философии Муллы Садры и в целом мощный «рационалистический настрой». Данную точку зрения поддерживают некоторые специалисты-востоковеды, хотя она и не является до сих пор конвенционально принятой и в целом не принципиальна для нашего общего взгляда на творчество ‘Абдо (принадлежность последнего к суннизму не вызывает сомнения). Однако нельзя не отметить — и это видно по приписываемому ‘Абдо раннему трактату «*Рисāлат ал-вāридāt*» (вероятно, его нужно считать результатом их совместного с ал-Афгани творчества) — что «рационалистический настрой»

‘Абдо, и в особенности то, как он понимает «разум» (‘ақл), в большей степени отражает влияние фальсафы и мистицизма, нежели влияние западного «рационализма»¹.

Связь с ал-Афгани имела некоторые трагические последствия для судьбы египетского мыслителя, однако по счастливому случаю ей так и не довелось стать роковой. Так, из-за признания ал-Афгани политически неблагонадежным и последовавшей за этим высылки его из страны ‘Абдо был лишен должности преподавателя в колледже «Дар ал-‘Улум», которую занял в 1878 г. Ал-Афгани в целом оказывал «политически воодушевляющее» воздействие на молодого ‘Абдо. Это привело последнего к необходимости выбирать между национальной революцией и поддержкой турецкого хедива на территории Египта, настроенного весьма пробритански. Заговор потерпел крах, и ‘Абдо был вынужден покинуть Каир: первым его пристанищем в этом изгнании стал Бейрут, а затем по приглашению ал-Афгани он поехал в Париж, где они основали влиятельное тайное общество «ал-‘Урва ал-вусқā» («Наикрепчайшая связь») с одноименным изданием. С октября по март 1884 г. оно выпускало весьма популярную в среде исламской интеллигенции газету — всего восемнадцать номеров. По ряду причин (среди исследователей нет однозначного мнения по данному поводу) издание было закрыто.

Основная цель ‘Абдо была обозначена уже в газете «ал-‘Урва ал-вусқā»: преодоление разобщенности исламских народов. Для ее достижения следовало выявить те проблемы прошлого, которые привели к нынешнему политическому разобщению и цивилизационному упадку, отыскать пути их разрешения, сохраняя при этом верность принципам праведных предшественников в процессе исправления сложившегося положения дел, предоставить доказательство (теоретическое и практическое) способности мусульман к выходу из застоя и дальнейшему развитию, поддерживая всесторонний обмен знаниями и актуальной информацией между различными частями исламской цивилизации и укрепляя мир между мусульманскими государствами. Эти задачи следует всегда иметь в виду, размышляя о миссии ‘Абдо в качестве обновителя религии (муджаддида).

После роспуска тайного общества ‘Абдо возвращается в Бейрут — именно в Бейруте он прочитал курс лекций, который лег в основание самого известного его произведения — «Трактата о единобожии» (*Рисāлат ат-тавхїд*,

¹ См.: *Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Schmidtke S. (ed.) The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford, 2016. P. 716–719.* Интересная попытка реконструировать положение разума в системе ‘Абдо представлена в работе индонезийского неомодерниста Харуна Насутиона: *Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views: PhD Thesis. Montreal: McGill University, 1968.* (Русский перевод: *Насутион Х. Место разума в теологии Мухаммада ‘Абдо. М., 2023*).

конец 1890-х гг.)¹. Там же он посвящает много времени изучению сравнительного религиоведения и даже создает открытое общество по межрелигиозному диалогу.

В 1888 г. с разрешения хедива 'Абдо вновь переезжает в Каир, где первоначально ему была запрещена всякая преподавательская деятельность. В 1895 г. он становится членом управляющего совета ал-Азхара, а на рубеже веков его назначают великим муфтием Египта. На этом посту 'Абдо боролся за реформирование египетских религиозных судов (в числе его достижений указывают возвращение права отдельному лицу на вынесение фетв) и образовательной системы ал-Азхара. К сожалению, смерть 'Абдо в 1905 г. не дала ему в полной мере завершить начатое. По свидетельству современников, весь Египет почувствовал серьезность понесенной утраты (пусть 'Абдо и не был свободен от критики при жизни). Отметим, что на его похоронах присутствовали представители христианской и иудейской общин Египта — так, в частности, они отдавали дань памяти человеку, значительные усилия которого были направлены на организацию мирного сосуществования между представителями разных религий.

На первый взгляд кажется парадоксальным, но понять мысль 'Абдо — носителя и традиционной исламской, и европейской образовательной традиции — невозможно без философии истории Г. В. Ф. Гегеля, под знаком которой прошло становление всей европейской историософии XIX в. Известна философско-историческая идея Гегеля, согласно которой европейская традиция имеет особую черту: восприимчивость к *иному*, «сверх-себя-бытие», которое обеспечивает ее принципиальную незамкнутость, открытость². Иначе говоря, начиная с греков, европейская традиция интересуется не только тем, что является «ее по происхождению». Она (с разной степенью успеха, безусловно) стремится проникнуть в иные по отношению к себе «духовно-исторические миры», понять оправданность их принципов и, насколько возможно, включить манифестируемые в них способы мышления в собственную «свободу мыслить» (на правах очередного «образа мысли», допускающего определенную разработку). Для Гегеля такова основная причина успеха

¹ Арабский оригинал и русский перевод: *Абдо М.* Трактат о единобожии. М., 2021.

² С помощью данной категории подход Гегеля к традиции универсального типа характеризовал в своей работе «Индия и Европа: очерк понимания» выдающийся немецкий индолог и философ Вильгельм Хальбфасс: «Традиция, на которой мы стоим, имеет свой собственный модус “сверхсебябытия” (Außersichseins — восприятие инаковости), открытости и восприимчивости. Греческая традиция есть (помимо всего прочего) также и интерес к тому, что не имеет греческого происхождения. Проницаемость для всего иного сама есть часть нашей традиции» (цит. по: *Шаймухамбетова Г. Б.* Гегель и Восток. М., 1995. С. 53–54). Выражаясь по-гегелевски, такую способность к самопревосхождению можно было бы назвать «конкретным универсализмом».

европейской традиции, которую в «Философии истории» он называет «германским миром» или «христианско-германским миром»¹. Интересно, что к этому же движению истории немецкий философ относил и «исламскую цивилизацию», усматривая в ней беспримерный универсализм и преодоление определенности партикулярностями. Исламская история — часть («элемент») европейской истории, притом не просто в смысле одного из пройденных этапов, но в смысле изначальной включенности во всемирно-исторический горизонт, если под «европейской историей» понимать особый способ исторического бытия разума, свободы, общественных отношений, права и пр., а не лишь фактическую событийную историю Европы. Основную причину «затормаживания» становления исламского начала во всемирно-историческом контексте Гегель усматривал в недостаточной дифференцированности секулярно-государственного и религиозного начал в праве и других институтах; при этом сам Гегель, безусловно, не был плоским секуляристом.

Вслед за Гегелем (и зачастую в куда более грубой форме) об *динамизме* исламской истории, об отсутствии в ней *изменений*, которые в сущности своей выражают *развитие*, стали говорить многие европейские мыслители (и ученые-востоковеды) Нового времени. Впрочем, Гегель не был здесь первым, не был и последним. Нам он важен в качестве яркого образца мышления о «мусульманском Востоке» (еще раз подчеркнем: отличном от «Востока» Индии, Древней Персии или Китая). Кроме того, по всей видимости, именно ему имплицитно отвечал 'Абдо, когда размышлял о сменяющихся друг друга эпохах религиозного созревания человечества (хотя, надо признать, помимо Гегеля на мышление 'Абдо оказали влияние различные английские и французские социально-эволюционистские учения). Отголоски заочной дискуссии с Гегелем можно услышать в споре 'Абдо с французским министром иностранных дел Габриэлем Аното, считавшим, что мусульмане не способны к развитию именно потому, что они мусульмане: якобы к развитию способна лишь христианская цивилизация². В некотором роде это даже отход от Гегеля, который не воспрещал мусульманам развитие в силу того, что они мусульмане, но сущностные причины застоя видел в недостаточном

¹ Подробнее см. в четвертой части «Философии истории» Гегеля, непосредственно посвященной рассмотрению «христианско-германского мира», т. е. культур всеобъемлющего, незамкнутого принципа. Стоит отметить, что ислам («магометанство») рассматривается Гегелем в этом же разделе, а не в разделе, осмысляющем «восточный мир». О «христианско-германском мире» и его успехе: *Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории*. СПб., 2000. С. 366–455.

² Также широко известен его спор с ливанским мыслителем Фарахом Антуном, который утверждал, что исламу сущностно свойственен обскурантизм, в то время как христианство является религией разума и науки. См.: *Нофал Ф. О. Апологетика Мухаммада 'Абдо: классика теологии или современность философии? // Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 4. М., 2020. С. 29–58.

разделении государства и религии. По мнению Гегеля, это мешало государству «экспериментировать» с формами, ведущими к всеобще-гражданскому миру, а религии — в полной мере стать воспитателем нравственности, связанной со свободой воли, а не просто оставаться хранительницей нравов.

В «*Рисāлат ат-тавхїд*» явным образом отображена мечта ‘Абдо о подобном всеобще-гражданском мире, где каждый сумеет найти место своим задаткам и устремлениям в публичном пространстве, где свобода не передоверяется правителям, а является предметом тщательной заботы всех членов общества. Он мечтал об обществе, в котором каждый (по крайней мере, каждый мусульманин) вносит вклад в его процветание. Решающим вопросом в этом контексте является вопрос о возможностях и о способах использования разума, поставленный в рамках ‘илм ат-тавхїд (термин, который ‘Абдо предпочитал каламу); помимо всего прочего, есть также наука о человеческом разуме, о его применимости, величии, склонностях и внутренних ограничениях. История распрей мусульман в вероучительной сфере — это история подобного или же (что чаще) неподобающего использования разума. Не случайно ‘Абдо говорил, что наука о единобожии является «столпом крепкого знания»¹.

Что первым делом обращает на себя внимание при чтении «*Рисāлат ат-тавхїд*»? Очевидно, не традиционные схоластические рассуждения (при всей их ценности) о Нecessarily-сущем, о Его атрибутах, часть которых познаваема разумом, а часть требует принятия на веру, и связи с возможным. Интерес представляет своего рода «каламический минимализм», демонстрируемый ‘Абдо: в области вероубеждения он проводит только основополагающие различия, признаваемые всеми мусульманами, избирает такие формулировки, которые выявляют общность различных групп и толков, и не углубляется в те детали, которые могут стать причиной раздора. Задача теолога для ‘Абдо — изложить центральные вопросы, связанные с Божественностью и пророчеством таким образом, чтобы получившийся «кодекс» мог составить фундамент для единения мусульман различных направлений и мазхабов. Суть метода ‘Абдо не в «смягчении», «смазывании» или «умалчивании», но, скорее, в восхождении к тем источникам, о которых у верующих не может быть спора, пока они остаются верующими. К ним относятся некоторые ясные высказывания Корана, немногочисленные хадисы и согласные с первыми двумя источниками доводы разума. Последний пункт обеспечивает солидарность мусульман на общечеловеческих (а не только религиозных) началах, поскольку сопряжен с вопросами, по поводу которых может согласиться любой непредвзятый ум.

¹ Абдо М. Трактат о единобожии. С. 18.

Очертив легитимную область применения разума (1) указанием на то бесспорное, с чем разум *уже согласен*, и (2) указанием на то, о чем в принципе не следует дискутировать (в силу «запредельной» природы этого сущего), ‘Абдо предлагает свою концепцию разума: можно сказать, прагматически-консенсуальную модель. Он пишет, что с научной (и обыденной) точки зрения для человека вполне достаточно познания свойств, акциденций вещей без утруждения себя «погружением» в их сущность:

«... сам Аллах не создавал в человеке нужды, подвигающей его к познанию [сущностей] твари; напротив, [человеческая] нужда есть нужда в познании акциденций и отличительных свойств. Вся сладость здорового разума заключена в [процессе] установления отношений между объектами и свойствами, в познании законов, которым эти отношения подчиняются. Увлеченность поиском сущности — пустая трата времени, приложение усилий к иному, нежели их цель, предмету»¹.

Приведенное соображение тем более справедливо, когда касается любых рассуждений о сущности Бога. Наше (законное, смиренное и вполне достоверное) знание о Боге ограничивается следующими положениями. Он существует, в Своем существовании Он не похож ни на какую тварь. Он вечен, бесконечен, всеведущ, способен к волеию, всемогущ, исключителен в Своем бытии и творчестве. Он слышит, видит, обладает «речью» и располагает всеми другими атрибутами, приписанными ему законом². Таков вероучительный минимум мусульманина, не включающий какого бы то ни было исследования «образа владения Аллахом этими атрибутами». ‘Абдо подчеркивает, что это не наше дело как *верующих*, а потому и не дело теологов, проясняющих и систематизирующих *вероубеждения*.

Почему при всем своем прагматизме египетский мыслитель в принципе решил обратиться к каламу? Во-первых, для того, чтобы дисквалифицировать (как бессмысленные и пагубные для уммы) бесконечные каламические споры, сопровождающие исламскую историю. Во-вторых, для того, чтобы даже самые, казалось бы, абстрактные и далекие от повседневной жизни идеи правильно вошли в прагматический контекст человеческой жизни. Дело в том, что прагматизм ‘Абдо не является поверхностным учением о ненужности «философии», «спекулятивной теологии», искусства и прочего, что не соотносится напрямую с феноменом «пользы». Скорее, в своем прагматизме он

¹ *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 69.

² Там же. С. 72.

утверждал, что всякая связка идей, пусть и не совсем явным для человека путем, найдет выход в его практике. Мы не можем отбросить идеи как непрактичные — напротив, мы должны тщательно осмыслить идеи как неизбежно имеющие практическое измерение. В общем, для развития любой большой традиции, в частности исламской, полезными оказываются не только «полезные» (в узком понимании дельца) идеи. Так, каркас обозначенного минимума вероучительных положений устанавливает определенное, вполне конкретное, отношение между верой и разумом — такое отношение, которое позволяет 'Абдо характеризовать ислам как «эпоху разума» в религиозной истории человечества¹.

Тайна, такая как, например, «тайна Предопределения» (*қадар*), является структурным элементом религии. Ее прагматическая роль заключается в том, чтобы смирять наш разум, воспитывать в нем внимательность к характеру решаемых проблем, утверждать трезвость души в ее познавательных притязаниях. Это «самоограничение» — неотъемлемый момент в процессе постижения разумом собственной «бесконечности» (отличной от бесконечности Бога, разумеется). Эта «бесконечность» по объему прямо пропорциональна богатству созданного сущего, т. е. творения, которое предпослано человеку как область его наместничества. *В самом творении есть нечто неисчерпаемое для разума.*

Отметим ряд принципиальных соображений. Реформа разума, эпистемологическая трансформация, «перемена ума» мусульман — это реформа не *просто разума*, если последний трактовать как нечто «внутреннее», изолированное от внешнего. Обсуждая природу и роль разума в связи с необходимостью проведения реформ, 'Абдо всегда имеет в виду целостное «религиозное пробуждение», влекущее за собой преобразование всех общественных отношений. В этом отказе сводить разум лишь к «ментальному оператору», в настойчивом утверждении его простертости в публичную сферу 'Абдо снова напоминает Гегеля, даже если отвечает ему в данном случае опосредованно.

Другими словами, исламское обновление — это обновление понимания той религии, которая в истории религий положила начало «эпохе разума».

¹ «... был ниспослан Коран, задавший другой, неизвестный предыдущим Священным книгам, путь религиозного [знания] — путь, доступный как современникам его ниспослания, так и тем, кто пришел после них... [Писание] утверждает и доказывает, приводит взгляды оппонентов и опровергает их, обращается к разуму и будит мысль, показывает умственным очам суть бытия и его искусное, тонкое устройство, требует приглядеться к нему, — и все для того, чтобы привести [верного] к уверенности (*йакин*) в истинности своих призывов и утверждений» (*Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 25). Высказывания о принципиальной *разумности* ислама разбросаны по всему «Трактату о единобожии» и было бы излишне приводить все их здесь целиком. Упомянем лишь еще одно: «Впервые [за всю историю человечества] разум и религия стали братьями уже по слову Священного Писания» (Там же. С. 26).

Таким образом, это неизбежно и «обновление разума», более широкая и практико-ориентированная его трактовка. Так, 'Абдо утверждает наличие практических следствий у самых абстрактных идей¹. Тщательное обсуждение подобных идей, часть из которых безосновательна и вредоносна для мышления, не направляется задачей исправления интеллектуальных ошибок *ради самого этого исправления*. Безусловно, если мы надеемся исправить существующие ошибки, то должны заниматься ими предметно, «безоглядно», «по сути дела», не ставя наперед прагматическую цель. Но если мы справимся с этим начинанием, фактически тождественным освобождению разума от путаницы и соблазнов, то наш успех непременно будет иметь благоприятные практические последствия для «духовно-исторического» мира ислама. Наиболее значимые практические последствия разума возникают не тогда, когда мы сознательно его практически ориентируем, а когда честно и всесторонне обсуждаем поставленный перед ним вопрос. «Истинный» и разумно обоснованный, а не просто «удобный» ответ влечет за собой куда большую пользу социуму. Если же согласиться с Гегелем в том, что ислам принадлежит всемирно-историческому движению, то речь идет уже о последствиях для всеобщей истории.

По-видимому, согласие с Гегелем было для 'Абдо опосредовано несогласием с рядом европоцентристов позитивистски-эволюционистской ориентации (Г. Спенсер, Ж. А. Кондорсе, О. Конт и др.). Вспомним тезис французского философа и востоковеда Э. Ренана о принципиальной неспособности семитов, в отличие от представителей «арийского гения», к новаторскому творчеству. Гегель, в отличие от многих своих эпигонов, не был ни *биологическим*, ни *культурным* расистом в своих прямолинейно высказанных идеях, а потому относил «семитский гений» (и именно арабо-мусульманский) к общей категории с «арийским». Последний он также именовал «германским», сближая тот с понятием «общеевропейский»: отмечая данный факт, мы нисколько не снижаем «германоцентризм» и даже сравнительный национализм Гегеля, однако понятийное содержание соответствующих концепций образует ландшафт, частично независимый даже от личных пристрастий философа. Суть гегелевской философии истории — в *тематизации* всемирно-исторического развития, а не в возвеличивании немцев. Скорее, он искренне считал, что немецкая культура в наибольшей степени раскрывает всеобщность в особенном и утверждает принцип свободы во всем, а это возможно при разумно

¹ Это очевидно из всей экспозиции трагической истории калама, представленной 'Абдо в начале «Трактата о единобожии», в частности из того, какие роковые последствия имели неразрешимые каламические разногласия о «частностях» религии. Собственно, вся «наука о единобожии», обновляемая 'Абдо, разрабатывалась им с практической целью — возрождения исламской цивилизации.

организованных ограничениях ее проявлений, не доходящих до тиранического подавления и не пускающих все на самотек. Гегель не брал актуальные характеристики немецкого общества, чтобы затем абсолютизировать их, чем отличался от некоторых российских славянофилов в их романтизации крестьянской общины и идеализации социально-политической отсталости России. Он размышлял о такой структуре свободного духа, объективированного в традиции, которая обеспечивала бы возрастающую со временем свободу (свободную нравственность, автономию личности и разумность). Он хотел, чтобы история в своем действительном продвижении была не простым течением времени, а особым темпоральным «качествованием», не тождественным всякому (почти что ничего не меняющему) *изменению в истории*. Ход истории не измеряется тиканьем часов и не резюмируется политкорректной нейтральной оценкой («обесценкой») всех культур.

Современный западный (!) культурный релятивизм — очередной суррогат такого смыслового формирования, как глобальная история. Именно кающийся Запад претендует на безоценочность, направляемую высшей мерой самокритичности и (в той же мере) эпистемологической скромности. Претензия на совмещение высшей эпистемологической скромности с наиболее радикальной самокритикой, разумеется, не является скромной. Более того, она в сущности ничего не меняет в гегелевской модели самокритичного и открытого к иному исторического «западного» духа, обретающего в этой открытости опыт самопостижения. Если современный Запад постигает в своем опыте «колониального насильника», то только в качестве собственного всемирно-исторического образа в отдельный период времени. Гегель же не постигает частные образы всемирно-исторического становления того или иного духовного мира — он тематизирует сам этот масштаб видения и утверждает, что некоторые культуры, в отличие от других, не достигают его. Это не значит, что они «хуже». Это значит, что в фактическом историческом развитии их долей станет либо поглощение, либо превращение в островок экзотического инобытия в рамках всемирно-исторического цивилизационного единства (сегодня, впрочем, очевидно, что «западное» — не самое лучшее для него определение).

«Германский мир» — это концепт из «Философии истории», призванный обозначать зрелую пору культурного развития человечества, когда цивилизационный горизонт становится поистине всемирно-историческим. Говоря о культурном мире, Гегель ведет речь о категории исторических динамических целостностей, способных к развитию и включению целого мира в свой горизонт осмысления и преобразования. Принцип таких динамических целостностей — *конкретный универсализм*, который видит универсальность вовсе не в снятии многообразия «народных духов» и традиций в «надтрадиционной» цивилизации универсальной чистой мысли, а, скорее, в постоянном усилии по поддержанию содружества,

общности, единства во множестве и согласия разных¹. Партикулярности преодолеваются во всемирной истории таким образом, что более не замыкают ту или иную традицию от разговора о самой себе, своей судьбе, своем отношении к современности в связи с иными традициями. Вместе эти традиции формируют свой продуктивный канал коммуникации, прежде всего на уровне институций, и общий язык для обсуждения названных вопросов. Разумеется, агентом всемирной истории, постепенно включающим все другие традиции в орбиту своего влияния и высвобождающим их всемирно-исторический смысл, является какая-то одна традиция. Для Гегеля это «христианско-германский мир», для Абдо же, очевидно, это традиция ислама.

В любом случае сам Гегель, в отличие от ряда его односторонних интерпретаторов, не строил философию истории как философию будущего, этакую философскую футурологию. Он осмыслял характер исторического процесса (развития в отличие от простого изменения), партикулярное и всеобщее на том материале, который имел перед собой. Вовсе не является принципиально антигегелевским тезис о возможном внезапном становлении какой-либо другой цивилизации (не западной) в качестве всемирно-исторической — это вполне может относиться, например, к исламской цивилизации. И причина указанного кроется как раз в том, что на уже достигнутом всемирно-историческом этапе, пускай и «германским миром», обеспечивается пространство для небывалых (доселе) достижений *свободного разума*. В этом смысле «вбирание» исламского мира в свои границы европейским миром (не потому, что он европейский, а потому, что он фактически предоставляет язык и институции для взаимодействия сегодня частных культурных миров) не есть признак однозначного исторического поражения. Повторим: Гегель рассматривал лишь *дух в настоящем*, для которого в период его жизни «христианско-германский мир» обеспечивал наиболее широкую, действительно всемирно-историческую перспективу. Это время, когда разум все реже соприкасается с «грубой природной непосредственностью» как данностью и все чаще в качестве данности берет то или иное культурное образование, т. е. форму бытия свободы, которую он подвергает одновременному усложнению и более эффективной реорганизации. Немецкий мыслитель едва ли согласился бы считать ту или иную отдельную единичную *культуру* «всемирно-исторической», даже немецкую. С его точки зрения, существует не всемирно-историческая культура, а *всемирно-исторический процесс*, становление всемирной истории. В конкретный момент времени он протекает по преимуществу в определенном «культурном мире» и под воздействием образованной им

¹ Это то, что российский философ А. В. Смирнов, продолжая отечественную традицию мысли, называет «всечеловеческим». См.: Смирнов А. В. «Всечеловеческое» vs. «общечеловеческое». М., 2019.

общественной взаимосвязи, включающей также доминирующие установки разума. В данном процессе культура выступает как бы в двух ипостасях: в качестве субъекта-свободы и в качестве объекта-материала, над которым она (как субъект-свобода) и работает. Эта работа, в свою очередь, поддерживает динамику всемирно-исторического процесса.

И прежде, чем обвинять 'Абдо в «вестернизации» собственного мышления, в некритическом заимствовании «западных» схем и выстраивании дискурса как бы в ответ на потенциальные возражения европейских оппонентов, задумаемся, а может ли Гегель (и 'Абдо) быть в некотором роде прав. Если исламский мир принадлежит «историческому человечеству» и ему присущ всемирно-исторический горизонт, то в какой-то момент он входит в зону неразличимости между «заимствованием», «открытостью для влияния» и «аутентичностью», ибо ему изначально было свойственно «сверх-себя-бытие». Культуррелятивистская критика 'Абдо и его проекта модернизации рискует с водой выплеснуть и ребенка, если использовать известное русское выражение. Возможность 'Абдо беседовать с европейской наукой и философией обусловлена не тем, что его культурный панцирь был где-то взломан и через пробоину просочилось нечто чуждое, а тем, что две культуры универсалистского типа с большим или меньшим успехом способны найти общий язык. Свободная субъективность их творцов представляет собой открытый разум, их язык — это непрерывный *перевод информации* (сведений, способных *образовывать*, строить) из одного культурного мира в другой. Как осуществляющая всемирно-историческое становление сама область «между» двумя мирами оказывается неотъемлемо *их* областью, источником, столкновение с которым порождает процесс самопонимания, в том числе практического. Реакция исламского модернизма на успехи Запада свидетельствует, по меньшей мере, о том, что мы имеем дело не с культурными изолятами, желающими пребывать в блаженном неведении, вплоть до окончательного ухода со сцены истории. Нет, мы имеем дело с родственными феноменами, укорененными в двух авраамических традициях: христианской и исламской. Само единобожие и культурная значимость феномена пророчества полагают некую историческую логику развития традиции. Проблема (и никогда полностью не утраченный шанс) в том, что исторический процесс не совпадает полностью со своей логикой, а элементы цивилизационных целостностей никогда не пригнаны друг к другу столь плотно, чтобы не оставлять зазоров. В эти зазоры, в эти области неразличимого и неопределенного, переходного и открытого неизбежно проникает инокультурное. Это *естественный* для истории процесс. А вот тем, *что* собственно делает историю, является ответ *свободы* (прежде всего нескованного практического разума) на проникшее содержание. Разрушит ли оно целостность, усовершенствует ли ее, примитивизирует или же произойдет что-то иное — ответ на этот вопрос принадлежит

потенциально бесконечному набору вариантов, поскольку здесь мы имеем дело не с так называемыми естественными видами, данными в готовой форме, а собственно с *историей*.

Вполне возможно, что 'Абдо кое-что (явно или неявно, сознательно или бессознательно) «перенимал» у своих западных оппонентов, однако это обстоятельство еще не позволяет нам установить характер *претворения* переятого в самом мышлении исламского теолога. Почему мы должны говорить о вкраплении чуждого, вытесняющего какой-то важный и самобытный элемент «туземной эпистемологии», как нам то предлагает «прикладной» деколонизализм? Не более ли правомерно вести речь о диалектическом разворачивании внутриисламского содержания, частично совпадающего с европейским содержанием и принадлежащего именно «границе соприкосновения» исламского разума с иным ему? Почему, в конечном итоге, «внутриисламское» должно подразумевать «*внутри-*» на манер закрытой камеры хранения?

Как и для великого немецкого идеалиста, для 'Абдо религия — это интегрирующий момент «неабстрактного» человеческого сознания, непосредственного абсолютного представления (или, может быть, представления абсолютного?), в котором «массовая» установка «гражданина», полагающая признание фундаментального равенства членов социума, согласуется с государственно-правовой системой, социальными институтами и непрерывно развивающейся нравственностью¹. Под непрерывным развитием не следует понимать открытие все новых и новых ценностных истин — скорее, это переработка фактически унаследованных (от предков) нравов через свободную совесть в индивидуальную, прошедшую фильтр разума нравственность. Иначе говоря, подразумевается та ступень сознания, когда, словами Благородного Корана, недопустимо какое-либо принуждение (К. 2: 256) — религиозная форма сознания. К такого рода порицаемым принуждениям в сфере религии относится не только прямое насильственное давление, но и суеверия, и социальный шантаж, страх быть подвергнутым остракизму из-за отказа от слепого подражания (*таклида* в широком смысле); словом, все то, что мешает вероучительным истинам беспрепятственно войти в человеческое сердце; все то, что мешает реализации естественной человеческой религиозности (*фитра*), любящему поклонению Богу.

Как ни странно, для возвращения человека к неповрежденному естеству, т. е. к чему-то природному, ему требуется культура — практически в немецком смысле *Bildung*'а, т. е. процесса *образования* пластичного сознания под

¹ Речь не о врожденном «моральном чувстве», наличие которого 'Абдо признает, а именно о прогрессе «нравственного сознания» и нравов в целом под воздействием религии. Этот прогресс должен способствовать большей чуткости к указанному «моральному чувству». См.: Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. New York, 1968. P. 165–173.

воздействием нравственных добродетелей в сознание «разумное и свободное». Упомянутые «разум и свобода», по убеждению 'Абдо, не унифицируют человеческую историю — они лишь полагают ее чем-то большим, нежели осколками несоизмеримых культурных миров. Они связывают и согласуют: множество наличных религиозных и народных культур при достижении всемирно-исторического уровня не сводятся к ярким фантикам для идентичного содержания — скорее, в своем разделении их множество не покоится более на случайных основаниях, а сущностно утверждается различными применениями свободы — универсально значимыми, т. е. проникающими все множество, и особенно выраженными. В реальном культурном множестве, впускаемом в простор всеобщей истории, мы имеем дело со множеством видов образования (*Bildung*), развития, чеканки, координации, ин-формирования всего универсального содержания, которое может быть достигнуто в процессе всестороннего понимающего контакта культур. Такое множество особенных манифестаций универсального называется «локальными цивилизациями». В них свобода ясно показывает свою мощь, показывает, что примерно одинаковое исходно-всеобщее может принимать различные формы, входить в самые неожиданные связи под воздействием практического разума, т. е. единичного поступка; что можно охватывать весь опыт человеческого общежития и, следовательно, мышления многими (но не любыми) культурно-историческими «гештальтами». Любая великая культура касается человека *целиком*, что делает ее соразмерной человеческой свободе и способом, а не только итогом ее реализации.

Сугубо формальное многообразие культур, обусловленное неоднородной разработкой определенного разумного содержания и порой даже отсутствием раскрытия какого-то содержания как такового, может быть противопоставлено цивилизационной «многомерности», являющей себя в ходе истории. «Многомерность» исторического развития в социокультурном плане проявляется на уровне «объективного духа»: другими словами, вместилищами человеческой свободы и разума могут быть разные и подлежащие корректировке элементы социального (институты, право, государство), взятые в их тотальной взаимосвязи. Позволим себе следующую аналогию: многообразие культур, разделенных по факту наличия / отсутствия государственности, не составляет реального исторического многообразия, многообразия перспектив исторического становления, если в основе этого факта не лежит различие двух принципов, способных по-своему обеспечить полноту осуществления человеческой свободы. Иначе говоря, если указанный факт обеспечен не двумя развивающимися принципами, а, скажем, лишь недоразвитостью (в силу ряда эмпирических причин, включая географические) одного принципа (в случае безгосударственного племени или рода — принципа государства), то перед нами лишь формальное культурное

множество, а не пример многомерности локальных цивилизаций. Общественная организация безгосударственного общества может иметь внутреннюю тенденцию к решению именно тех задач, которые продуктивно решает государственное устройство. Так, если имманентная телеология становления общественных отношений (между институтами, нравами, отдельными лицами и прочими исторически конкретными игроками) в безгосударственном обществе более или менее совпадает с государственным, то это банальный случай *недогосударственности*, пусть и сохраняющей некоторые характерные исключительно для нее возможности. Последние, однако, не предполагают какого-либо развития сознания, образования новой формы мышления с новым практическим погружением в мир. Именно динамика целостностей помогает определить, имеем ли мы дело с реальной альтернативой на уровне принципа или же с менее успешным иным миром, который легко вписывается в наш горизонт без того, чтобы провоцировать «смену аспекта», трансформацию горизонта культурных предрассудков или попросту обнаружение иного «образа мысли».

Итак, если мы хотим оценить другую культуру по достоинству (и такая, конечно, предоставляет подобную возможность), расширяя тем самым действующий смысл понятия «всеобщей истории», хотим рассмотреть ее как уникальное цивилизационное единство, то должны позволить себе проникновение в ее содержание, а значит — и оценку. Собственно, тезис прост: *оценка культуры по достоинству невозможна без ее оценки*, а последняя невозможна без полагаемой универсальности, совпадения одного смысла в двух разных формах. Эта оценка не является внешним приложением каких-то частных культурных критериев, а представляет собой неотделимый компонент процесса включения иной культуры в перспективу всемирной истории. Таков сопровождающий артикуляцию понимания процесс сознания, относящий разный материал к ценностям, его ценностно структурирующий. Отнесение к ценности не вполне то же самое, что конкретная квалификация ценностного содержания (мы можем признавать, что нечто в определенном контексте является крайне ценным, но воздерживаться от решения, хорошо ли оно или плохо), однако все-таки первая процедура возможна через предвосхищение второй. Ценность не усматривается нами сугубо нейтрально. И все-таки именно понимающее видение может утверждать фундамент для оценки. Оценка здесь не редуцируется к *пристрастному взгляду* другого, совершенно не знакомого с оцениваемым контекстом, хотя легко может таковой стать.

Другой *способен* узнать в оцениваемом (инокультурном) контексте манифестацию собственного содержания. Он способен узнать в этом контексте нечто, что больше, меньше или просто иначе отвечает его исходному принципу, нечто, над чем ему самому приходилось работать, изыскивая пути решения

проблемы, которые нельзя «найти» в непосредственной природной данности. И уже в акте узнавания другой может произвести оценку — в первую очередь, осуществить тот или иной способ включения *своего-иного* содержания в собственный горизонт. Такой процесс может быть назван герменевтическим без какой-либо необходимости приписывать герменевтические усилия индивидуальному уму — сама традиция является герменевтическим процессом, протекающим сквозь все включенные в культурно-исторический мир способы бытия сознания и возможности практической свободы; разумеется, и через мышление отдельных выдающихся личностей культуры — но лишь в той мере, в которой они принадлежат объективной связи, инициирующей новое движение в истории.

Исламская традиция знает такое «всеобще-историческое» видение и знала его до всякого знакомства с европейской философией. Само духовное единство, которое было раскрыто в мире исламом, способствует выходу за рамки первоначальных «всеобщих» (поскольку близких к животной непосредственности) семейно-родственных и племенных отношений¹ в сторону единоверцев и всего мира на уровне становящихся, вторичных, конкретизированных изнутри всеобщих отношений. Духовное единство, в котором мусульманин обнаруживает себя в своем мышлении, продолжается в конкретной культурной прагматике — в заботе об исторической традиции и в установлении оптимального (например, с ценностной точки зрения) способа связи с другими. Расширение духовного единства, присущего христианству и исламу, отмечено своеобразной цивилизационной «волей к объективности», т. е. к обнаружению ряда показателей, превосходящих в своей ценности ограниченность еще чрезмерно «субъективного» родового мышления. Речь идет о факторах, выводящих в универсальное поле, способное выступить сценой взаимодействия с другими расширяющимися духовными единствами.

История начинается с чего-то всеобщего, чего-то, что еще не прошло через горнила *Bildung*'а и потому неспецифически свойственного всем. В Благородном Коране сказано:

«Человечество было одним народом. И Аллах направлял Пророков с добрыми вестями и предостережениями. И с ними он ниспослал Писание с истиной, чтобы рассудить между людьми в тех

¹ Среди многочисленных аятов, ставящих духовное родство выше плотского, можно указать: «Когда им говорят: “Следуйте за (Откровением), что ниспослал Аллах!” — они говорят: “О нет! Мы будем следовать тому, чему (следовали) наши отцы”. А если сатана позовет их к мучениям в (горящем) Пламени?» (К. 31: 21). При этом нельзя забывать, что речь идет исключительно о ценностной иерархии, а не об обесценивании кровных связей. Иначе говоря, сами по себе кровные связи не могут служить основанием для принятия той или иной идеи в качестве истины, включая истину духовного порядка.

делах, в которых они разошлись. И те, которым было даровано (Писание), после того как ясные знамения пришли к ним, разошлись не иначе, как по причине взаимной вражды. Аллах по Своей милости повел верующих прямым путем к истине в отношении того, в чем они разошлись между собой. Аллах ведет прямым путем того, кого пожелает!» (К. 2: 213).

Каждый народ (в широком смысле значимой историко-культурной группы) по-особенному выходит из этой всеобщности и продолжает некоторое время развиваться и изменяться, пока не оформится в виде отдельной единичности, отличной от «подобных» ей. Для того чтобы эта единичность продолжала развиваться (а не монотонно изменяться без изменения сути исторического хода), она должна раскрыть себя через «волю к объективности» во всемирно-историческом горизонте, подразумевающим *сравнительную* (следовательно, допускающую сравнение) неоднородность культур. Главный фактор этой неоднородности — религия:

«Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

Таким образом, в истории человечества, т. е. в истории его взаимоотношений с Единым, не знающим подобия среди творения, но участвующим в судьбе этого творения, имел место эпизод, когда Всевышний счел благом или, по крайней мере, исторически значимым обособление народов из этого «первонарода». «Первонарод» не обязательно был народом в привычном смысле, проживающим на общей территории и т. д. Возможно, здесь дается лишь указание на то, что на начальном этапе развития все люди (даже во множестве народов) ничем содержательным друг от друга не отличались. Внешним образом это вполне могло быть формальным культурным многообразием, о котором шла речь выше. Тем не менее постепенно некоторые народы стали выделяться среди прочих. Присущая им особенность утвердила их как отдельную единичность, историческая роль которой — вновь стать фактором всеобщей истории, раскрыв собственный универсальный потенциал. Окончательная, завершающая универсальность произойдет, *реализуется* в тот момент, когда в небытие уйдут последние теологические споры — вполне вероятно, сугубо поверхностные, но устойчивые (напомним, что именно это является движущим мотивом творчества 'Абдо). И произойдет это ровно тогда, когда народы вернуться к Единому и будут готовы услышать Его вердикт. Такое

возвращение возможно лишь в форме и качестве всемирно-исторического процесса.

Продолжим наше сопоставление, преследующее исключительно эвристические цели. Согласно Гегелю, причина, по которой исламский мир остался «ступиковой ветвью» развития всемирно-исторического духа (на начало XIX в.), т. е. по которой некогда полноценная локальная исламская цивилизация перестала быть цивилизацией в собственном смысле слова, состоит в специфически исламском *смешении* политического и религиозного. Повторим: Гегель не современный секулярист и не философ эпохи европейского Просвещения. Для него важнейший двигатель истории — *соединение* религиозного и государственного начал, а точнее, соединение индивидуально-нравственного сознания члена общества с государством, которое посредством полагаемой религией связи перестает быть человеку чем-то сугубо внешним, чуждым.

Если государство и «отчуждено» от индивида, то «отчуждено» ведь в смысле позитивного «отчуждения». Мы говорим о реально-практическом выявлении и укреплении тех «сторон» индивида, которые во взаимодействии с аналогичными «сторонами» другого индивида образуют нечто целостное, эмерджентно не сводимое к внутренним свойствам упомянутых двух индивидов. Человек способен порождать нечто чуждое себе, нечто самодовлеющее, отличное от себя не только мерой, но и качеством бытия. И при этом не только обрываться, но и продолжаться своим духом в этом динамическом целостном образовании. Следовательно, для Гегеля религия (как один из образцов абсолютного, субъективно-объективного духа) служит точкой перехода-опосредствования между субъективным и объективным, индивидуальным и общественным, личностной нравственностью и культурными нравами. Это такой «шлюз», который при правильном функционировании обеспечивает взаимосвязь-перетекание внутреннего и внешнего и становление «сокровеннейшего» в истории.

Разрыв этой продуктивной связи, замыкание политико-правовой и индивидуально-нравственной сфер на самих себя — путь в никуда, путь к тому обществу, в котором пусть еще возможны *изменения*, но не будет никакого качественного *развития*, перепада. Господствующим настроением такого общества является тотальная скука, время от времени безрезультатно прерываемая вспышками панического активизма, призванного положить ей конец. Такова эпоха застоя — застойная в своей деятельности столь же, сколь и в своем бездействии. На глубинном уровне ислам как раз не разрывает продуктивную связь религиозного и государственного, чем до поры до времени был обеспечен его исторический успех, однако, по мнению Гегеля, недостаточно разделяет их, чтобы впоследствии адекватно объединить. Интересно, что это созвучно мнению 'Абдо, согласно которому основной причиной распрей и расколов внутри исторического ислама была слепая зачарованность масс религиозными лидерами, которые подталкивали их к враждебному

противостоянию, не знающему консенсуса, воздержания от спора и отказа от суждения там, где разум не в силах судить. Пусть 'Абдо и не концептуализирует непосредственно дуальность «государства» и «религии», но наилучшим словом европейских языков для обозначения причин упадка мусульманских народов будет как раз слово «политика» (разумеется, в самом широком смысле воплощения честолюбивых притязаний).

И разве весь «*Risālat at-tawḥīd*» с его краткостью, ясностью, минималистичностью, акцентом на общем и сущностном не претендует на выражение аутентичных идеалов той религии, которая наделена иммунитетом к политической манипуляции? Как представляется, для 'Абдо дело обстоит именно таким образом. Этот вероучительный минимум, т. е. «вероубеждение» ('*aḳīda*) в подлинном смысле слова, сконпонован так, чтобы напомнить верующему, с чего тот начинается как мусульманин и что у него никто не в силах отнять. Верующий признает ту меру сил в деяниях и разумении, которой одарил его Творец, и отказывается разменивать их на что-то пустячное, ненужное, уничижающее его. Милость, даруемая человеку, должна способствовать тому, чтобы он возростал в своем величии, а не падал вниз. Частью человеческого величия, безусловно, является свойство безмерного смирения, без которого невозможна основная, по мысли 'Абдо, социальная добродетель — упорство (ее также можно назвать «стойким мужеством» и необходимо отличать от упрямства). Эта социальная добродетель направляется на утверждение и поддержание, в свою очередь, основной социальной ценности — справедливости (тут можно усмотреть влияние как Аристотеля и восточных перипатетиков, так и мутазилитов).

Признавая, подобно мутазилитам, принципиальную возможность различения человеком добра и зла, 'Абдо, тем не менее, развивает тезис о необходимости пророчества для воцарения справедливости, с одной стороны, и разумной веры — с другой. Само пророчество — это высшая ступень разума, на которой он, будучи специально подготовлен Божественной благодатью, оказывается в состоянии вкусить высшее знание без какого-либо опосредования любым выводом. Да, обычные люди (и об этом свидетельствует вся история человечества) разделяют добро и зло и внедряют эту механику различения в собственный разум. Как минимум, существование двух «пустых» категорий, которые заполняются ценностно «антонимическими» феноменами (скажем, деяниями), является культурной универсалией. Таков неотменимый факт человеческой истории в масштабе самых разных (в том числе географически изолированных друг от друга) обществ: есть нечто, что составляет ценность, есть нечто, что менее ценно, а есть нечто третье, что являет собой своего рода антиценность. Эти ценности не обязательно образуют особую «категорию ценностей», как то было в европейской и исламской истории, однако всегда ориентируют человека в его жизни.

Ориентированность означает наставленность на тот или иной путь. Проверить благость пути, избранного в качестве благого, вне признания непрекаемого арбитра едва ли возможно. Другими словами, человек способен к различению добра и зла, более того, он постоянно их различает, однако речь идет о процессуально-фактическом феномене. Удостоверить сделанный выбор без того, чтобы твой разум стремился согласовать себя с высшим разумом пророка, невозможно. Поэтому Господь и посылает пророков и посланников, даруя некоторым людям особую «чуткую восприимчивость» к духовному плану: посылает для того, чтобы естественная способность к различению добра и зла не погрязла в бесконечных спорах о, возможно, весьма произвольном наполнении. Тем не менее никакой речи о полной произвольности идти не может, поскольку люди, в конечном итоге, способны воспринимать послание свыше и практически руководствоваться образцом пророков. «Прагматический» смысл пророчества в том, чтобы человеческая способность к различению добра и зла стала более продуктивной, конкретизировавшись в деле определения частных примеров того и другого. Без пророчества, согласно 'Абдо, в силу наличия в человечестве «духовно болезненных» индивидов, честолюбивых политиков и упрямых невежд мы бы лишь впустую тратили время, пытаясь установить твердое согласие в общем. Мы бы спорили не о причастности конкретных явлений той или иной категории, а о границах самих категорий, о критериях вхождения в них и т. д.

Логика 'Абдо следующая: человек обладает способностью к различению добра и зла, а потому стремится делать это наилучшим образом — такова его «духовная нужда», нужда в разумном (свободном, а не подверженном произволу) суждении о ценностях. Желая удовлетворить «духовную нужду» своих творений, Бог направляет людям пророков, которые занимают в обществе то же место, какое разум занимает в устройстве отдельного человека. Египетский мыслитель резюмирует свое понимание призвания пророка следующим образом:

«[Пророки] наставляют разум к познанию Аллаха и Его атрибутов; равным образом они указывают на ту границу, у которой следует остановиться [искателям] сего знания, не теряя уверенности в [словах] Аллаха и дарованных Им силах. Они объединяют [людей] истины [в вере] в единого, не имеющего сотоварищей Бога, общаются с одним лишь Ним; они понуждают свои души устремляться к [Аллаху] во всех делах и отношениях, напоминают [народам] о величии [Всевышнего], устанавливая для них различные виды поклонений — напоминание для забывчивых и очищение для богобоязненных, поддержка для слабых и уверенность для несомневающихся. [Господни посланники] снимают противоречия,

[возникающие] между умами и страстями, выгодами и удовольствиями: они, руководствуясь велением Аллаха, разрешают споры и своею проповедью блюдут всеобщее благо и частный интерес, восстанавливают дружелюбие между людьми и открывают им тайну любви, говоря о том, что [именно любовь] объединяет общество. [Избранники Бога] обязывают [правоверных] сражаться с [греховностью] душ и впускать [добродетель] в сердца, они учат тому, что необходимо хранить чужие права, не забывать о своих и не преступать пределов [Закона]; они обязывают сильных помогать слабым, разумных — заблудшим, а мудрецов — невеждам»¹.

Пророки отваживают и мотивируют, напоминая людям о том, что им доступно не только крайнее падение, но и величественное возвышение. Пророк — это единение особенного и универсального в одном лице, а потому, если он входит в сознание верующих конкретного духовно-исторического мира как объективная данность, то способен обеспечивать *связующие* человека *наставляющие* смыслы. Пророк, по словам 'Абдо, как бы очерчивает, прорисовывает общую сферу действия, практическую сферу, в которой человек обретает опору, становится по-настоящему особенным и сознательным, а не расползается на мимолетные страсти, случайные склонности, благие и порочные душевные порывы без какого-либо единящего центра. Гегель в таком случае говорит о нравственности. С тем же успехом можно говорить о совести, потрясенной совести человека, осознающего свою связь с абсолютным. *Тақвā*, которую нередко переводят как «богобоязненность» (хотя Ф. Рахман предложил более глубокий и точный по смыслу перевод — «богоосознание»), близка к такому пониманию совести. Речь идет не о чем-то исключительно внутреннем, но о чем-то мироориентирующем, не удовлетворяющемся пребыванием внутри себя. Тақва проявляет себя в упорной любви, поддержке слабых, защите справедливого социального порядка, солидарности, житейском уме (в пределах, свободных от эгоцентризма), великодушии, свободной мысли (не вольнодумстве!). Она освобождает человека для исполнения им своего предназначения.

Предназначение это, согласно 'Абдо, не подразумевает требования от каждого совершить нечто «небывалое», сотворить нечто «нетленное» и «самоценное». Нетленное, вечное, самоценное — это вещи, которые уже окружают человека и уже образуют его блаженство, когда от случая к случаю становятся содержанием его разума (как деятельного, так и теоретического). Задача человека, скорее, заключается в том, чтобы избавиться от всего

¹ *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 155–156.

наносного, лишнего, мешающего подступиться. Милость Божья, образно говоря, не сокрыта в недрах бытия, а находится на расстоянии вытянутой руки. Пророческая религия в описании 'Абдо служит становлению свободного духа человека, придавая людям дисциплинированность, в которой они нуждаются по мере развития разума. Она не устанавливает заслон между разумом человека и объективным сущим, которое может быть «объективно разумным», а, напротив, обеспечивает переход разумности от субъективной (прежде всего — индивидуально-личностной) сферы к объективной (к целостной взаимосвязи свободных разумов, вовлеченных в производство общих норм, правил, установлений). Религия, взятая в качестве живого элемента духовной жизни, учит человека дисциплинированности, т. е. напоминает о стоящем над ним Законе и Законодателе.

Этот конструктивный опыт подчинения расширяется в общесоциальное пространство. И здесь, как полагает 'Абдо, разумный знает, что неисполнение повеления правителя влечет за собой конкретные результаты, несущие угрозу послушавшемуся¹. Однако само подчинение оставлено на совесть гражданина, как и поклонение — целиком на совесть верующего. Именно поэтому в перспективе мысли 'Абдо невозможно обосновать никакую «богословскую этику» подчинения правителям, которая предписывала бы подчиняться или не подчиняться им без обращения к инстанции разумной оценки. Даже если во множестве случаев неподчинение несет вред связности социальной ткани, все-таки подчинение не может быть навязано в качестве общего рецепта, поскольку порой оно противоречит совести верующего. И даже если это «ложная совесть», вытекающая из духовной гордыни, все равно человек не сможет найти более авторитетного критерия, чем внутренний голос разума, осмыслившего актуальные общественные нормы («объективный дух»).

Итак, пророческая религия, согласно 'Абдо, способствует процветанию человеческого общежития, но она является лишь одним из факторов исторического становления цивилизационной целостности. Для того чтобы осуществить свой потенциал, она должна быть встроена в системную взаимосвязь установок человеческого сознания, привычек, норм права, государственного устройства, искусства, общественных институтов, говоря по-гегелевски, в «объективный дух». Само появление пророческой религии, даже наиболее совершенной из них — ислама, не гарантирует того, что из

¹ Следующий пример приводится 'Абдо для объяснения наличия у человека ответственности за самостоятельный выбор, добровольность которого не снимается никаким, даже самым достоверным знанием о *необходимом*: «Упрямый человек достоверно знает, что добровольное непослушание эмиру с неизбежностью влечет за собой наказание правителя, однако он решается на бунт и получает [заслуженное] наказание; его знание, соответствовавшее действительности, никак не повлияло на его выбор, оно не смогло ни запретить ему [совершить преступление], ни подтолкнуть к нему» (*Абдо М.* Тракта́т о единобожии. С. 93).

среды соотнесения субъективного и объективного, точки их взаимного образования, культурного центра она не превратится в средство для эгоистичных властолюбцев, стремящихся к самореализации в политической или интеллектуальной сфере.

Приходит на ум еще одна интуиция Гегеля: конститутивным моментом государства в «восточных культурах» может оказаться голая борьба за власть, а не координация всех прочих общественных подсистем и человеческих индивидов¹. По сути, об этом же говорит и 'Абдо, а его призыв вернуться к чистой религии времен Пророка и благочестивых предков, избавив унаследованную религию от многочисленных слоев чужого властолюбия и ограниченности, есть призыв к возвращению религии центрального статуса в культуре². Иначе говоря, это призыв к ее трансформации в ту среду, где продуктивно смыкаются культурные нравы, индивидуальная нравственность, институты, разум, особенности его практической и теоретической позиции, отличающие данную историческую единичность, и устремление ко всеобщему. Но речь идет уже не о том всеобщем, из которого мы все вышли, а о том, которое было бы обогащено опытом конкретного исторического развития и в этом опыте достигло бы самопонимания — понимания себя как уникального исторического агента с присущим тому всемирно-историческим горизонтом. Лишь та традиция, которая по-настоящему пережила историческое развитие и прошла в своем становлении цепь уникальных событий, обретает материал для «разумного освоения» и простор для «реализации своей свободы», т. е. для наиболее разумного (из всех возможных) устройства цивилизационного целого. Отсюда не следует, что таким разумным устройством окажется какое-то партикулярное единственное. Все зависит от того, как именно в ходе истории снимется напряжение между «единичным» отдельного народа (или единичным «религиозной традиции») и его всемирно-исторической ориентацией, включая тягу к объективности и желание предоставить другим народам (традициям) язык для самопонимания. Никакие философско-исторические принципы (а спекулятивная теология 'Абдо имеет свое диалектизируемое философско-историческое содержание) не позволяют предсказать организацию будущего социально-политического и культурно-исторического «идеального» образования.

'Абдо может предоставить лишь неопределенную дескрипцию этого общества: речь идет о мире, где каждый добровольно занимает подходящую ему меру, с совестью подходит к выполнению своих дел и поддерживает *открытой*

¹ Ср. яркий пример Индии: Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 202–203.

² Возвращение пророческому посланию центрального места в культуре равнозначно возвращению общества к своей внутренней разумности: «То, о чем мы рассуждали выше, доказывает нужду человеческого мира в [пришествии] посланников, занимающих в [людском обществе] место разума в [человеческом существе]» (Абдо М. Трактат о единобожии. С. 156).

возможность дальнейшего общественного *развития*. Египетский мыслитель пишет: «Единственными основаниями [общества] остаются верование и традиции, основывающиеся на религии. Религиозный фактор есть, следовательно, сильнейший фактор [становления] общественных и частных нравов, он овладевает душами сильнее, чем отличительное их свойство — разум»¹. 'Абдо имеет в виду, что подлинно единящей основой социума может быть лишь нечто неабстрактное, далекое от умозрения, непосредственно чувствуемое («бытийное чувство», говоря его словами). Религиозность, воля к вере и склонность к поклонению — общая природа души, одной из способностей которой является разум. Это обстоятельство одновременно умиряет неадекватные притязания разума, т. е. делает его разумным, и рождает проблемы.

Религия не является «разумной» всегда и по умолчанию, однако, убежден 'Абдо, наш долг поддерживать ее максимальную разумность, если мы желаем сохранить религию в качестве медиатора между нашим индивидуальным разумом (со всей целокупностью присущей ему субъективной жизни) и общественным порядком, т. е. если мы желаем сохранить нашу субъективность продуктивной в образовании объективных отношений. Речь идет и о таких объективных отношениях, как добродетели (мы уже говорили об основной из них — упорстве), посредством которых человек позитивно отчуждает себя от замкнутости в наличном порядке. Добродетели, имеющие идеально-нормативное бытие, объективны (с точки зрения встроенности в социальную ткань), поскольку обеспечивают крепкую связь многообразия индивидов в публичном пространстве. Это нечто личностное и выходящее за пределы личности в одно и то же время, т. е. «общее место», завоеванная всеобщность, не стирающая уникальность человека, — скорее, нечто *образующее* ее.

Отметим, что философия истории Гегеля была нужна нам лишь в качестве парадигмального примера «глобальной истории», без тематизации которой остались бы непонятны все метания и заботы 'Абдо, убежденного в отсталости исламской цивилизации по причине плохого, неразумного обращения с религией. Мы уверены, что самое культуррелятивистское историческое исследование, если оно способно сообщить нам *значимую информацию*, содержит в себе (пусть неявно) некоторую модель всемирно-исторического контекста. Любая локальная история подразумевает сопутствующую версию-схему глобальной истории, в стержневых своих характеристиках остающуюся квазигегельянской (пусть и не гегелевской, пусть и многократно подвергшей ревизии гегелевский европоцентризм). Разные линии развития единичных традиций по особенному пути производят свою неповторимую

¹ Абдо М. Трактаг о единобожии. С. 165.

исторически-действующую «всеобщность», т. е. ту плоскость, в которой индивид обретает форму благодаря смычке случайных исторических обстоятельств и их содержания, возвышенного до необходимо-универсального.

Полное возвышение случайного до необходимо-универсального, упраздняющее всякое напряжение между локальным и глобальным, было бы «эсхатологическим событием». Это то, о чем следовало бы молчать, но над чем каждый духовно-исторический культурный мир по-своему работает, если сохраняет достаточную внутреннюю целостность. Центральным элементом цивилизационной целостности является такая координация всех ее значимых элементов, которая продолжает обеспечивать возможность перевода с языка одной партикулярной традиции на язык другой. В этом переводе свершается нечто всемирно-историческое, традиции растождествляются и демонстрируют собственное отличие от неподвижной природы через участие в них свободных разумов. Свободный разум обладает мощью (отпущенной ему Творцом) преодолевать собственную ограниченность и межчеловеческую рассогласованность, расширяя пространство (меж)культурного согласования, а значит и *образовывающей, воспитывающей добродетели, ин-формирующей* объективной связи. Чужая ментальность становится предметом нашей рефлексии и перестает быть только духовной субстанцией, прорываясь к материи, наличному миру. В таком самопревосхождении, в таком сверх-себя-бытии воплощают себя дух, все возможные наброски разума, все манифестированные в нашей практике идеи, некий опосредующий осмысливаемый переход между «еще не» и «уже», «свободой» и «природой», покоем и движением, верой и деяниями, наконец. Таков способ бытия действительной исторической традиции.

Как мы видим, религиозный фактор общественного развития, о котором упоминал 'Абдо, является не просто изолированной религией, но религией в ее многочисленных связях с сопряженными реалиями, институтами, культурными формами — словом, объективными историческими факторами, образующими ту или иную характерную «разумность». Так, общественное благополучие и процветание зависят от религии, действенность которой зависит, в свою очередь, от целого ряда условий: от такой, казалось бы, банальности, как хорошее знание верующими языка своего Писания, от сопротивления политической манипуляции религией, от общего уровня образованности, от господствующего умонастроения — подражательного (таклидного) или критического. Эпохи, в которые господствует таклидное умонастроение (при всей фактической невозможности абсолютного таклида, начисто лишено творческой составляющей), не могут стать порой ренессанса, возрождения. После сказанного в главе уже нет нужды подробно останавливаться на том, что обновление (таджид) веры Мухаммад 'Абдо связывает со всесторонним религиозным возрождением.

Религиозное возрождение он понимает вполне в духе классической традиции: он признает классические мазхабы, заслуги исламских философов и мутакаллимов, хотя и не отказывает себе в возможности их резко покритиковать при случае; он даже признает допустимость (но не обязанность!) следовать за кем-то, если ты пытаешься при этом осознать аргументы своего авторитета и обрести внутренний мотив следования, отграничивающий его от механических внешних действий, которые мог бы исполнить неотличимый от человека автомат. Размышления ‘Абдо на страницах «*Risālat at-tawḥīd*» несут на себе следы отчасти ашаритского и во многом матуридитского богословия (например, в вопросе сотворенности словесного выражения Корана и вечности его смыслов¹). «Неомутазилитом» ‘Абдо называли идейные противники, акцентируя его чрезмерную, на их взгляд, защиту рациональности, терпимое отношение к философам и личную склонность к апофатическому богословию (впрочем, его трактат, несомненно, гармонично сочетает оное с богословием катафатическим), а также настойчивое повторение мотива обязательной справедливости. Единственным серьезным основанием для причисления ‘Абдо к лагерю неомутазилитов в строгом смысле слова является его высказывание в самом первом издании «*Risālat at-tawḥīd*», где упомянут «сотворенный Коран». Опираясь на последующие издания трактата и отсутствие каких-либо сторонних свидетельств того, что египетский мыслитель когда-либо разделял именно мутазилитскую концепцию сотворенности, современные исследователи предпочитают говорить о неудачной формулировке². По совету друзей ‘Абдо спокойно исключил данное выражение из более поздних изданий своей работы.

Да, в учении ‘Абдо видны элементы так называемого интеллектуального салафизма — явный след влияния ал-Афгани, однако он никогда не преступал черты умеренности: так, теолог оставлял за верующими право на индивидуальное толкование возможности чудес. Его отношение к суфизму, несмотря на критику некоторых его внешних форм, оставалось относительно мягким (по сравнению с огромным числом исламских модернистов)³. Под интеллектуальным салафизмом мы подразумеваем установку, которая носила прежде всего не политический, а научно-методический характер. Интеллектуальный салафизм

¹ См. разбор этой темы: *Wielandt R.* Main Trends of Islamic Theological Thought. P. 722–723.

² *Ibid.* P. 722–724; *Hildebrandt T.* Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu’taziliten? // *Welt des Islams.* 42. 2002. P. 207–262. Отметим, что даже такой ярый сторонник неомутазилизма, как Харун Насутион, не характеризует ‘Абдо как однозначно мутазилитского мыслителя, но лишь подчеркивает, что к мутазилизму близки отдельные аспекты его учения: *Nasution H.* The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology. P. 253–267. Подробнее см.: *Мухетдинов Д. В.* Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М., 2023.

³ См.: *Меликова Л.* Шейх Мухаммад Абдо и его связь с тасаввуфом // *Проблемы восточной философии.* 21–22. 2016. С. 41–52.

‘Абдо прослеживается во фразеологии в духе «очистить ислам от наслоений», «вернуться в эпоху Пророка и первых двух праведных халифов», «избавить религию от нововведений», «преодолеть слепое подражание», «освободить ислам от сект и подразделений» и т. д. Тем не менее египетский мыслитель никогда не говорил о буквальном *возвращении* в прошлое — подобно тому, как христиане вправе ссылаться на благой опыт первохристианских общин, на «золотой век» в истории церкви, мусульманский богослов имеет право вводить свое нормативно-регулирующее понятие «идеальной общины времен жизни Пророка, его сподвижников и их последователей». Такое историческое соотнесение выглядит столь понятным и естественным, что становится ясно: основная причина страха перед «салафитской» идеологией — это сопряженность ряда ее версий с диспозитивом глобального насилия, а не сам призыв обращаться за помощью к праведным предшественникам (*ас-салаф ас-сāлих*).

Никто не станет спорить с тем, что на уровне общественного сознания и организации государственных и надгосударственных институтов террор, который осуществляется от имени групп, называющих себя мусульманами (и, будем честны, себя таким образом идентифицирующих), стал поистине всемирно-историческим фактором. Во многом наличие исходящей от него угрозы задает внутреннюю «телеологию» и тенденции развития множества общественных отношений. Страх перед радикализацией молодых мусульман, обнаруживающих в «мировом джихаде» (или, точнее, псевдоджихаде) экзистенциальное наполнение собственной жизни, может иметь и менее эксплицитные, часто протекающие бессознательно следствия — например, укрепление пресловутого культурного релятивизма и бесконечного покаяния, ничего не меняющего ни в сознании, ни в материальном положении его адресатов. Уже сейчас можно сделать вывод, что одной исламской глобальности можно противопоставить только другую исламскую глобальность (здесь неважны схоластически выстроенные и политически мотивированные случаи вывода всех радикалов из ислама; речь идет о некоторой исторической «манifestации» духа в горизонте, который агенты этой манифестации понимают как всемирно-исторический исламский горизонт). В фундаменте исламской традиции лежит принцип универсальности и подлинной историчности: этого не могут не осознавать (с большей или меньшей ясностью) сами мусульмане и не включать осознание этого положения в самопонимание исламской культуры. Поэтому описание сложившегося всемирно-исторического момента без выделения его внутреннего исламского измерения, без прояснения характера всемирно-исторического горизонта, присущего исламу — т. е. его описание без нередуктивного вписывания локальных традиций ислама в общий проект современности — приведет к негативным последствиям.

Это приведет к тому, что исторический ислам, раздробленный на множество групп и течений, будет раз за разом возвращаться как *вытесненный*

объект актуальной всеобщей истории. Для эффективного противодействия терроризму, говорящему от лица ислама, требуется действительно качественное изменение понимания того, что ныне составляет всемирно-исторический горизонт множества отдельных культур. Требуется переформатирование философско-исторического дискурса, реальных связей с мусульманскими организациями и неформальное (т. е. серьезное и содержательное) укрепление исламских смыслов в публичном поле. Причем подразумевается такое укрепление, которое не подобно тому, что реализуется в случае очередных идеологем «мультикультурализма», которые люди просто терпят; нет, необходимо расширение образцов нашего «мультинатурализма» (термин бразильского антрополога Вивейруша де Кастру¹), т. е. перспектив понимания и способов обращения с природной данностью — иными словами, перспектив становления свободы, путей преодоления культурной инерции. Речь не идет об оправдании кого бы то ни было. Речь идет о снижении числа деструктивных общественных связей и о повышении числа продуктивных, если свершится приведение осознания масштаба собственной цивилизации как всемирно-исторического явления, свойственного мусульманам, в соответствие с признанием этого осознания европейцами в качестве среды для *самопонимания*. Можно сказать, что даже без формального принятия ислама европейцы способны осуществить некоторое становление в рамках исламской универсальности, сопровождаемое проживанием этого опыта как самоценного опыта разума и применения свободы. От степени интенсивности и многоуровневости этого становления зависит актуальный облик «всеобщей истории», т. е. дорефлексивно принимаемая в качестве «благой» и «разумной» телеология цивилизационного развития. Это преобразование не должно носить искусственного характера, а значит оно во многом зависит от упорства самих мусульман — от их умения предложить миру иную универсальность в сцеплении центральных категорий сознания и общественной жизни. Для 'Абдо такой исходной, *принципиальной* универсальностью ислама является выстраивание целостности исторической жизни вокруг согласованных веры и разума. И вера, и разум имеют предназначение друг в друге, однако не смешиваются и не меняются местами.

Крайности и преувеличения в вопросе соотношения веры и разума, по мнению 'Абдо, были главной причиной внутренних раздоров мусульманской общины. Именно они препятствовали полноценной цивилизационной интеграции ислама в исторически динамичный, целостный и открытый иному мир (прежде всего — культурно-религиозному иному), охватывающий

¹ Вивейруши де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017.

проявлениями своего духа целый универсум. 'Абдо критикует противостояние крайних рациональных теологов и ханбалитских буквалистов за их неспособность понять позиции друг друга, за неспособность перевести спор в дискуссию о наиболее корректном словоупотреблении. Так, египетскому мыслителю было очевидно, что Ахмад ибн Ханбал, еженощно возглашавший Коран своим голосом, признавал сотворенность (словесного) Корана в том же самом смысле, в котором это делали ашариты и матуридиты, хотя предпочитал делать акцент на несотворенных смыслах Писания и неразрывной связи между словесной формой и данными смыслами¹. Иначе говоря, очень многие вероучительные разногласия внутри исторического ислама (это лишь один пример) были обусловлены либо политическими причинами, либо фанатической преданностью формуле, едва ли сопровождаемой желанием отступить или пойти на небольшой компромисс, поскольку осмысленность для занятия более умеренной позиции постоянно вытеснялась как слабость и малодушие.

Что касается политических конфликтов, то это обычный исторический феномен, который, по мнению 'Абдо, должен минимизироваться в исламском обществе. По самой своей природе (если сохраняется общая вероучительная основа) политические конфликты со временем будут преодолены, исчерпаны, оставлены, попросту завершены в ту или иную пользу, и люди смогут осторожно вернуться к определенному политическому единству. К сожалению, утверждает 'Абдо, в исламской традиции все пошло несколько иначе: вместо того, чтобы отступить перед лицом стержневого вероучительного минимума, уникальной религиозности, собственно и делающей мусульманина участником всемирной истории, политические конфликты были теологизированы и расширены в сферу вероубеждения. Для разных групп перечень признаков, необходимых для того, чтобы считаться истинным мусульманином, варьировался в своем объеме и пунктах; тем не менее значительная часть этих критериев появилась уже после рождения в мире арабо-мусульманского гения. Если раньше бытие мусульманином не требовало соответствия некоторым сектантским критериям, то и сейчас не требует, а критерии эти — лишь маркеры партийной принадлежности в той самой смешанности политического и религиозного, о которой говорил Гегель.

Как мы видим, отсутствие четкой дихотомии религиозного / светского (впрочем, в некоторых отношениях она является проблемной и для европейской традиции) не мешает при осуществлении конкретных исторических описаний в качестве причины указывать именно политические или узкорелигиозные (т. е. вероучительные) расхождения. Кроме того, ислам знает

¹ *Абдо М.* Трактаг о единобожии. С. 69.

различие *му‘āmalāta* и *‘ibādāta*, а также не считает получение правоверным награды в ином мире достаточным основанием, чтобы отказываться в подобающей награде в этом мире (например, выплата работнику по договору). В этом контексте ‘Абдо может вполне осмысленно сформулировать и формулирует свой тезис, согласно которому упадок мусульманской общины связан с неверностью мусульман собственной религии. Кому-то покажется, что это всего лишь апологетическое оправдание *ad hoc*, однако сама идея неверности представителя определенной цивилизации исходному *принципу*, лежащему в ее основе, показывает именно универсальный потенциал ислама. В его рамках, в отличие от жестких племенных структур, большие группы людей могут быть в некотором роде нетождественны сами себе, т. е. сознавать и действовать как носители разумности в целом, а не особого ее гештальта, сформированного гармонией разума (осознающего свои ограничения) и веры (понимающей собственные границы). Тот факт, что мусульмане могут быть «ниже» исторически поставленной перед ними задачи, свидетельствует об их свободе; а также о том, что если поставленная задача и будет достигнута, то ничуть не в порядке *природной необходимости*, а *действительно исторически*, т. е. сквозь и через человеческую свободу.

Конечно, в своей теологии истории ‘Абдо не называет конкретно-исторические причины и переломные моменты трагического затормаживания исламской исторической традиции. Это задача философа в собственном смысле слова и ученого. Богослов, религиозный мыслитель очерчивает принцип, целокупность начал религиозной традиции как практической сферы. Тем самым он напоминает о том, что сделал Пророк: своей жизнью, включая высказывания, молчаливые одобрения и поступки, он очертил сферу действий, оставаясь в пределах которой мусульманин практикует подлинное благочестие. Практика подлинного благочестия не сводится к нескольким ритуальным действиям (хотя все они обязательны) и поддержке некоторых внешних атрибутов мусульманской идентичности. Это — практика, которая касается всех возможных каналов применения человеческой свободы в ее взаимоотношениях с иными проявлениями свободы: права, торговли, религиозного культа (более узкого по смыслу понятия, чем религия), искусства, организации государства, общественных объединений негосударственной природы (цехи, гильдии мастеров, тайные группы, сообщества ученых, философские школы и т. д.), образования (опять же в узком смысле), ценностей и т. д.

Согласно ‘Абдо, всю эту тотальность связей необходимо наполнить *разумным* содержанием (прежде всего посредством фиксации отношений между свойствами явлений, в том числе во временном порядке причинно-следственных связей) максимально допустимым образом, чтобы разум не столкнулся пророческую религию с ее места общественного разума. Религия — это всегда общий смысл, который могут разделить все члены сообщества. Религиозный

смысл не сводится к смыслу, извлекаемому разумом из опыта самопонимания (в столкновении с иным, «более чем мысленным» или «иным мысленным» содержанием). Тем не менее в тех ситуациях, где разум ('ақл) и традиция (нақл) в форме авторитетного текста *по видимости* сталкиваются, последнее слово остается за разумом. Текст не изменится и сохранит свой фундаментальный статус, однако разум позволит ему более непосредственно и адекватно войти в практический контекст верующего. В действительности, мы имеем дело не с конфликтом 'ақл и нақл, а с конфликтом прежнего разумного осмысления нақл и едва только начинающегося. В ходе интерпретации 'ақл спорит с 'ақл, а потому именно 'ақл обладает решающим голосом. Случается, что в дело вступает внутренняя разумность текста. Иными словами, 'ақл — это не только наш разум как интерпретаторов, но и то разумное содержание, которое само собой раскрывается нашему разуму в процессе чтения. Но даже в этом случае дело остается за 'ақл, помещенным в принципе в «однородную» среду: ему требуется выявить и исследовать взаимосвязи вещей, практические последствия той или иной интерпретации этой взаимосвязи, обнаружить канал наиболее продуктивного приложения свободного усилия, оценить наличие разумных оснований для того или иного решения. В общем и целом, разные проблемные случаи иногда могут решаться по-разному и это не должно влечь за собой вероучительного раскола. В случае же принципиальных двусмысленностей (айатов *муташибихāt*, например) разум может либо оставить смысл Богу, либо дать аллегорическую интерпретацию, согласную с правилами арабского языка.

'Абдо выступает против *автоматического* приоритета буквального смысла в рамках интерпретации. Он призывает более внимательно изучать соответствующие языковые контексты и находить их аналогии в текстах, не входящих в число источников ислама. Скажем, выражение о руках Аллаха, простертых над мусульманской общиной, в словоупотреблении арабов обрело свое первичное значение именно как иносказание: например, Его власть, могущество, благословение простертые над этой общиной, она особым образом отмечена среди других¹. Помимо того, что перед нами комплекс из лексических единиц «рука», «Аллах», «простерта», «община» и т. д., составляющих повествовательное предложение, предложение это не только *повествует*, но также и *изображает* некий жест, который в арабской культуре может обозначать покровительство. Собственно говоря, описание этого жеста — и есть самое буквальное текстуальное изображение покровительства Бога над своей

¹ См., например, аят: «Воистину, те, которые присягают тебе, присягают Аллаху. Рука Аллаха — над их руками. Кто нарушил присягу, тот поступил во вред себе. А кто был верен тому, о чем он заключил завет с Аллахом, тому Он дарует великую награду» (К. 48: 10). Существует также несколько хадисов, упоминающих «руки» Аллаха.

общинной. Таким образом, иносказанием оно является только по отношению к данному предложению с иным пропозициональным содержанием, чем в кораническом высказывании. Инаковость контекста, обеспечивающего иное пропозициональное содержание (высказанный фактический смысл), предполагает доказательство через апелляцию к тем особенностям текста, которые заставили бы нас думать, что перед нами не общий, а частный контекст, составляющий, скорее, исключение. В рассматриваемых коранических высказываниях этого нет.

Вообще верность 'Абдо разуму не наделяет его готовыми надежными алгоритмами решения проблем и не избавляет от необходимости думать. Так, порой рациональная интерпретация коранического отрывка значит для 'Абдо придание тому смысла, связанного с недавним научным открытием. Порой (в редких случаях) она значит буквальное толкование, порой — аллегорико-метафорическое. Порой же она значит воздержание от приписывания окончательного смысла, особенно если ни один из потенциальных смыслов не отображает прослеживаемую связь с практикой, включая умственную практику фиксации и изучения акцидентальных взаимосвязей. Да, поскольку самая отвлеченная идея выражает себя прагматически, действуя исподволь и незаметно для человеческого сознания (ведь разум, подвергаемый образованию, *Bildung*, — не всегда самый верхний сознательный слой), ее необходимо интерпретировать самым разумным образом. Это так, если идея «приглашает» к подобной интерпретации. В противном случае иногда наиболее разумным оказывается перенаправить усилия разума на то, что поддается его упорству.

'Абдо можно назвать «рыцарем разума» — тем самым производится отсылка к знаменитому кьеркегоровскому «рыцарю веры». Подобно датскому мыслителю, рассуждавшему в этой связи о вере, 'Абдо видит в разуме не просто ментальный автомат, а особую экзистенциальную сферу, требующую решительного прыжка. В какое-то мгновение жизни верующий человек (именно верующий человек) переживает цельный духовный опыт, высвобождающий его стремление жить согласно разуму, т. е. жить свободно и по совести. По убеждению 'Абдо, жить полнотой ума — не значит жить в противостоянии с верой. Таково его сложное понимание разума — как главного авторитета, главной жертвы (через закрепощение цепями таклида) и главного принципа исламской религии в ее историческом развитии. Конечно, на вероучительном уровне разум характеризует вполне определенная манера поведения: прежде всего — вопрошание или возражение, вытекающее из сомнения. Лучше, чтобы твой вопрос получил ответ, а твое сомнение было снято благодаря кораническому тексту или хадисам пророка Мухаммада, нежели они уйдут глубоко внутрь души и постепенно подточат веру. Однако нужно понимать, что и Коран, и достоверные хадисы часто разворачивают свою имманентную

систему аргументации. И непредвзятый разум, открытый в отношении веры (напомним, что религиозность — это естественная склонность человека, по 'Абдо), обнаруживает в богооткровенном тексте Корана или в хадисе доводы и идеи, в которых разум достигает *большего* самопонимания, нежели при помощи своих же формулировок.

Добровольная слепота, если ты зрячий, является случаем насилия над своей природой, случаем принуждения. Следовательно, слепота есть «осквернение религии». Человеку прощается невежество лишь настолько, насколько он практикует разум в доступных ему границах. 'Абдо полагает, что таклид за кем-то возможен только в виде вдумчивого, вопрошающего, исследующего таклида — и всегда таклида временного¹. Даже в случае Пророка, когда речь заходит о должном поведении мусульманина, мы имеем дело не со слепым следованием (хотя мы и знаем об обязанности следовать Пророку), а с вдохновением нашего разума от соприкосновения с разумом Мухаммада: в разуме есть такие уровни, которые допускают непосредственное убеждение, в известной мере «внушение». Эти уровни принадлежат религии, а не свободному рассуждению, однако они же становятся первой добычей слабостей человеческого «Я», которым противодействует разум². Другими словами, такое непосредственное убеждение отличается от *неубедительности*, которую требуют не критически воспринять для сохранения мусульманской идентичности.

Резюмируем позицию 'Абдо: смысл веры состоит не в том, чтобы приучать человека к добру по аналогии с дрессировкой животного. Смысл разума и его универсальный размах неисчерпаемы, что позволяет ему охватить поистине всемирно-исторический горизонт, включив в него прошедшие сквозь уразумение богооткровенные тексты. Разум, таким образом, не сводится к процедуре аподиктического доказательства. В первую очередь, это способность соотнести представленные смыслы со своим собственным

¹ «Ислам, волею предопределения, ополчился против бездумного следования авторитетам (*тақлид*). [Пророк] развеял тьму последнего, окутавшую души, вырвал его корни, проникшие в умы, и сокрушил его основы, на которых покоились верования народов. [Ислам] громко окликнул разум, пробудив его от мертвящего сна и направив на него луч истины, шептавший устами жрецов храма домыслов: “Спи, ибо ночь темна, дорога — ухабиста, цель — далека, верблюды — утомлены, а провиант — почти иссяк”. Ислам возвысил свой голос перед искушениями преступников и объявил, что человек не был создан, словно скот, для бесконечного понукания — но его следует вести ясными указаниями и знаками, знаменами Вселенной и доказательствами дел» (*Абдо М. Трактат о единобожии. С. 202–203*).

² «Религия больше походит на природное вдохновение, чем на свободное рассуждение; она — одна из величайших сил человека, подвластная, тем не менее, человеческой же слабости... Религия есть общее чувство, способствующее раскрытию недоступного разуму счастья, в то время как сам разум служит познанию этого чувства, направлению его в нужном русле и подчинению [человеческого естества] открытым верованиям и пределам [действия]» (Там же. С. 167–168).

мышлением, впустить их в себя как *образующие*, т. е. *формирующие* (еще раз вспомним немецкое Bildung) образ мысли и практическое выражение данного образа. Задача разума не ограничивается требованием доказательства и опровержения. Есть множество иных путей разумного раскрытия смысла текста или любого внетекстового феномена: озарение; принятие, но не слепое, а настроенное на предвосхищаемую перемену от воздействия текста; буквальная трактовка; аллегорическая; опыт потрясения (там, где разум не прячет себя, но при этом не может найти твердого основания для утверждения достоверности); понимание как таковое (например, понимание одного поступка в качестве благого, а другого — в качестве порочного; причем, такое понимание не может быть рационально реконструировано, т. е. описано как цепочка доказательств, однако оно и не является слепым). В целом разум, взятый как способность души, включает в себя различные виды вкушения (*завкъ*) смысла, случаи вбирания его в характерное для собственной души формообразование, меняющее ее очертание и ориентированность в мире¹. Коротко говоря, даже там, где вера не может быть разумной в смысле научно подтвержденной, она все еще может оставаться разумной как не требующая умерщвления разума. Развитие науки, философии и общества в целом, наряду с устойчивым смыслом религиозного текста, образуют два полюса, между которыми должен пребывать понимающий разум, дабы вера оставалась верой, а не упорядоченными бессмысленными движениями.

Одной из центральных трагедий исламской истории 'Абдо считал крах философских школ. В ряде мест он достаточно презрительно отзывается о группах исламских философов, но всегда по одной-единственной причине: поскольку они смешали собственные проблемы разумного постижения и осмысления мироздания беспредпосылочной мыслью с вероучительными проблемами². Будучи заражены ядом почти религиозного таклида по отношению к греческим философам, фалясифа полагали, что отвечают на догматические вопросы. Тем самым они с неизбежностью выходили за

¹ Универсальную роль разума в системе 'Абдо хорошо понял Насутион: «Разум как человеческая способность является великой силой. Он может прийти к знанию о Боге и загробной жизни. Он даже способен достичь более высокого знания, ибо благодаря ему человек, как отмечает 'Абдо, может узнать, что знание Бога необходимо, что добродетель является основанием его счастья, а злодеяние – причиной его несчастья в загробной жизни... В то время как творение, жизнь, интуиция и Откровение являются типами отношений Бога к миру, именно разум формирует отношение противоположного типа, восходящее от мира к Богу. И подобно тому, как среди всех классов видимых *мавджудāt* [сущих] лишь человек обладает разумом, только он имеет эту противоположную связь, направленную от творения к Творцу. И, следовательно, только человек находится в двусторонней, или взаимной, связи с Богом: в отношении разума, восходящего к Богу, и в отношении Откровения, нисходящего от последнего к первому» (*Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. P. 31*).

² *Абдо М. Трактат о единобожии. С. 41.*

пределы минимального набора вероубеждений мусульманина, навязывая свое мнение или даже мирскую истину в качестве религиозного положения. Однако с философией в целом дело обстоит аналогично тому, как оказались проблематизированы иные области арабо-мусульманской цивилизации: в идеально-нормативном смысле философия, по мнению 'Абдо, не преследует ничего большего, нежели приобретение знания путем умозрения. Ислам, в свою очередь, освящает любое бескорыстное познание. В мире имеется бесконечное множество вещей, поддающихся осмыслению, бесчисленные пути усовершенствования общественного порядка, множество мудрых политических советов и сложнейших взаимосвязей, раскрываемых внимательным наблюдением и продуманной гипотезой. Всему этому посвящали себя философы и ученые, взятые под опеку первыми мусульманами.

Тем не менее стремление фалсафа заниматься вопросами о Боге, пророчестве, спасении, вечности или временности мира и вообще всем тем, что является прерогативой спекулятивной теологии, отвратило от них защитников веры из числа крупных богословов и религиозных ученых. Так, ал-Газали, по мнению 'Абдо, изучил все ключевые работы фалсафа о материи, субстанции, акциденциях, природе времени, Боге, движении, вечности и пр. и дал им опровержение на их же языке. К несчастью, разумная критика фалсафа была принята за ниспровержение философии как таковой, в чем не самую последнюю роль сыграл авторитет ал-Газали. Фалсафа как особый род практики могла восстановиться после этого удара, сделать работу над ошибками, приобрести бóльшую универсальность, даже частично ответить на претензии — словом, начать лучше соответствовать своему имени. Однако популярное мнение, будто ал-Газали опроверг «философию», нанесло непоправимый ущерб интеллектуальной культуре ислама, преградив путь многим грядущим достойным философам, абсолютно не причастным к газалиевским разоблачениям¹. В итоге из исламской цивилизации был исключен важный и не заменимый ничем другим элемент — важный именно как исторически-действенный фактор, как традиция свободного и непредвзятого мышления. Целостность исламской цивилизации была нарушена очередным изъяном. В очередной встрече люди разума и люди религии, полагает 'Абдо, не сумели прийти к гармонии и показать истинную взаимосвязь веры и понимания. Философия была полезна, кроме того, как процесс, дисциплинирующий ум. Дисциплинированный ум, вне всяких условий, мог бы принести большую пользу и в понимании религиозных текстов, и в укреплении справедливого социального порядка.

¹ «Некоторые поздние [мутакаллимы] настолько переусердствовали в [деле] критики [философии], что вышли в этом за пределы умеренности. Так пал авторитет [философов]: их оставили простолюдины и не приняла элита [мыслителей]. Время унесло и то, что исламский мир ждал от их жажды [к познанию]» (*Абдо М.* Тракта́т о единобо́жии. С. 42).

Если попытаться суммировать взгляды ‘Абдо на общекультурную роль разума, то нужно сказать следующее. Для ‘Абдо разум — высший судия в любых вопросах, в том числе в вопросах религиозных (при том условии, что ему не дано отменять и дискредитировать сами религиозные тексты). Разум — это достаточно пластичное формообразование, позволяющее человеку понимать все те измерения, которые он затронул своими чувствами и практическими занятиями. Разум наполняет конкретный акт смотрения, чтения, вслушивания в смыслы, отделяя его от праздного глядения, невнимательного скольжения по смысловой поверхности. Проще говоря, разум — это канал, по которому души достигают «образующие» импульсы культуры, а культура, в свою очередь, наполняется новым «овнешненным» содержанием, которое становится откликом на снижение исторической динамики традиции. Пророческая религия — это своеобразный аналог разума в масштабе всего общества. Она разделяет вопросы на те, которыми можно продуктивно заниматься (совершенствуя при этом свою душу), и пустые изыскания, которые никогда не получают ответа, поскольку никогда не являлись настоящим вопросом, значимым для возникновения у мусульманина наставления в мире.

По мнению ‘Абдо, разум открывает человеку существование Бога, что логически позволяет считать некоторые книги ниспосланными от Него. Таков Коран, который содержит систему аргументов в пользу собственной «невьдуманности», неподражаемости и богооткровенности. Мы не понимаем в полной мере абсолютный коранический смысл, однако понимаем его неместимость в ряд любых естественных смыслов. Посредством разума мы сознаем, что коранический смысл сам имеет смысл исключительно как сверхъестественный. И только как сверхъестественный он может предложить руководство, которое не унижало бы разум обязанностью следовать за относительным мирским авторитетом, попутно понуждая его к слепоте, глухоте, немоте и непониманию. Разум предвосхищает возможность веры при встрече с источником, этой веры достойным, он сопровождает веру, очерчивая круг вопросов, в действительности имеющих к ней отношение, и является средством веры — средством убеждения других и борьбы с собственными сомнениями. Поскольку борьба с подобными сомнениями — дело глубоко индивидуальное, ислам, исключая ряд основ (‘у‘с‘у‘л), открыт множеству различных толкований и не требует приведения оных к общему знаменателю, если для них имеются разумные основания в тексте и вне его. Из разумности ислама вытекает, что если верующий сам открыто не отрекся от веры и для его трактовки спорного вопроса существуют разумные основания (хоть одно), то такого человека нельзя считать кяфиром.

Именно такой — великодушной, разумной и терпимой — была раскрыта исламская религия в период жизни Пророка, его сподвижников и их последователей. Именно к этому и призывает вернуться «салафит» ‘Абдо:

не к исторически преодоленным социальным отношениям, совершенно не релевантным религиозным смыслам, а к тому *восприятию* ислама, которое господствовало в эпоху чистоты религии, — к тому импульсу, который исходил из искренней (и разумно обоснованной, конечно) веры в возможность разумной религии. Мы должны вернуться именно к разумному отношению к исламской религии, характерному для пророческого этапа, а не к каким-то конкретным мнениям предшественников (хотя это не возбраняется при наличии разумных оснований). Пророки, по мнению ‘Абдо, суть антиподы священства: так, хотя в исламе присутствуют тайны, недоступные никому из рядовых верующих, в нем нет особой касты распорядителей священного, авторитетных хранителей тайн, исполнителей таинств. Между Богом и человеком не поставлен внешний последнему авторитет (например, священнослужитель), которому необходимо «благочестиво» поклониться или контакт с которым имеет особую сотериологическую значимость. Пророк — это прежде всего воплощенный практический разум, который может наставить нас на правильный путь именно потому, что не обращается к нам без доводов. Между нами и нашим спасением стоит только Бог, а не ограниченный смертный. Таким образом, люди в исламе и не должны претендовать на роль религиозных авторитетов, если под теми не понимать своего рода ученых или мыслителей, способных аргументировать ту или иную идею понятным для остальных образом. Они также не должны подкреплять свое правление религиозной легитимацией.

Что касается политической власти, то ‘Абдо убежден, что хотя в исламе она и имеет определенное религиозное значение, все же значима она именно в качестве защитника справедливого порядка и объединяющего начала социальной общности, благодаря которому община может стать всемирно-историческим фактором¹. Наличие сильной власти позволяет проводить реформы в жизнь, следить за соблюдением права и вершить правосудие. Тем не менее власть остается сильной до тех пор, пока правитель возводит корни своей власти к умме и ее негласной воле, т. е. к содружеству «граждан» / «подданных», идентифицируемых через религиозный критерий («община мусульман»), но лишенных какого бы то ни было религиозного алиби (в этом смысле умма для ‘Абдо — вполне «мирское» образование). Власть, которую люди готовы поддерживать добровольно как следствие собственного выбора, эффективнее влияет на конечную селекцию вариантов выбора и лучше подталкивает именно к тому варианту, который исполнительная власть считает предпочтительным. Чем меньше власть укоренена в согласии народа, тем более деспотический

¹ Об отношении ‘Абдо к политической власти, в частности, о признании им права на восстание против несправедливого правителя см.: *Haddad Y. Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform // Rahnema A. (ed.) The Pioneers of Islamic Revival. London — New Jersey, 1994. P. 52–55.*

характер она вынуждена принимать. Это ведет к учащению угроз насилием и реальному применению насилия. Будучи «точной», «ситуативной» мерой, насилие непродуктивно в качестве формы властного контроля — это дорогой ресурс, требующий непосредственного контакта. Конкретный режим, то и дело прибегающий к насилию, может выстоять, однако чем больше его наследники поддерживают данную модель управления, тем более деградирует сама государственность. Последняя может существовать сколь угодно долго (без давления извне), однако будет лишена потенции к всестороннему преобразованию общества и не сумеет использовать возможности культурно развитых, образованных граждан, место которых займет подавленное, скованное страхом и неуверенное в себе население.

Религиозное значение власти при этом вовсе не абсолютно: любая власть, подобно любому тексту, помимо Корана, принципиально открыта для критики. Подобная критика не должна быть хариджитским стремлением к идеалу, разрушающим едва начатую постройку. Кроме того, после упадка интеллектуальной культуры Халифата власть захватили невежды, пользовавшиеся тем, что им никто не может возразить. Но даже в этом случае свержение власти не является религиозной обязанностью — религиозной обязанностью является изменение характера этой власти, а потенциальный набор инструментов — дело случая. По крайней мере ясно, что возрождение настоящих динамических целостностей исламской цивилизации — проблема *системной трансформации*, а не точечного наказания несправедливых и невежественных. Важнейшая проблема исламского обновления, как можно понять из рассуждений ‘Абдо, состоит в том, чтобы организовать общественные связи, центрированные на религии, таким образом, чтобы по возможности они сами действовали как социальный фильтр по отношению к не самым достойным членам общества. Активный исламский призыв и преодоление (мнимо вероучительных) расколов — два процесса, способствующих исцелению исламского общества.

Развивая мысль ‘Абдо, можно сказать, что исцеленная умма с помощью разума освободит душу от остатков ресентимента и, наконец, окажется готовой к качественно иной (ненасильственной) глобальности. Всемирно-историческое становление исламской цивилизации явит миру иной, но не менее универсальный дух, раскрытие которого даст мощный толчок к развитию также и европейского культурно-исторического мира и, в конечном итоге, к расширению *всеобщих смыслов*, формирующих человека, без необходимости унификации исторической действительности в единственную всемирно-историческую культуру. Скорее, в случае успешного обновления веры и возрождения исламской цивилизации *всемирная история* станет по-настоящему многомерным (на уровне внутренних отношений культур, через которые она становится) темпоральным образованием. Успех ислама в качестве культуры, вновь вернувшейся к масштабу всеобщей истории, станет успехом *всего* человечества,

обогащая его исламской универсальностью и сдерживая деструктивные псевдоисламские глобальности (мы развиваем эти идеи в главе 6 и заключении к данной книге). ‘Абдо мечтал, что всемирно-исторический ислам будет культурой наместничества — культурой человеческой ответственности, свободного дерзания и цивилизационного подъема. Это будет культура не пустых словопрений о природе предопределения (*кадар*), а возведенной в духовный образец деятельной жизни. Разум, носимый этой деятельной жизнью, признает правомерность двух на первый взгляд противоположных тезисов: с одной стороны, Бог предопределил всему строгую меру, а с другой — человек свободен той мерой мощи разума и физических способностей, которую Бог и предопределил ему. Концепция «присвоения» (*касб*), принятая в форме, близкой к матуридитской, стала для ‘Абдо формулировкой разума, защищающей в Боге конечный источник, а в человеке — свободного агента преобразования мира. Пожалуй, здесь ясно намечается общий подход ‘Абдо к вероучению: оно должно удостоверяться разумом, быть минималистичным и не провоцировать межгрупповые склоки мусульман. При этом оно должно оправдываться не «метафизической строгостью», а силой прагматического наставления — умением воспитывать в человеке исламскую духовно-этическую ориентацию.

Быть может, для многих расширительная трактовка разума, которую предлагает ‘Абдо, представляется сомнительной и, скорее, скрадывающей реальные проблемы, нежели решающей их. Мы бы сказали, что, в действительности, теология ‘Абдо часть проблем решает, а часть создает. Понимание разума как источника наполнения смыслом всякой непосредственности, с которой сталкивается человек, принципиально важна, если мы хотим избежать неверия — глухоты, слепоты и немоты души, подражающей движениям своего «образца благочестия» подобно тени, следующей за своим хозяином. Египетский мыслитель утверждает, что любое вероучительное положение, аят Благородного Корана или же достоверный хадис, которые рассказывают о значимой теологической проблеме, доступны разуму хотя бы в качестве пищи для размышления. И важно размышлять, пока размышление возможно, пока оно разворачивается в своем материале, а не индифферентно парит над ним. Однако наше размышление должно остановиться у той самой границы, за которой оно превращается в источник путаницы внутри разума верующего или же бессмысленного конфликта групп верующих о том, чего они толком и не в состоянии уразуметь. Разум, вера, свобода, цивилизация, универсальность, преодоление фитны, справедливый социальный порядок, исторически динамичная целостность, прагматизм, общественное благосостояние, конец смещения политического и религиозного (но не конец их связи) — такова, пожалуй, мировоззренческая формула муджадидда Мухаммада ‘Абдо. Она важна прежде всего в контексте его усилий по религиозной реформе, отдельными глубокими соображениями и как пример вдохновляющей умеренной

духовности, но, на наш взгляд, не в качестве *систематического* осмысления идеи «современности» в исламской перспективе. Если же в мысли 'Абдо слышать прежде всего призыв, то это призыв к *обновлению разума*, необходимому в контексте возрождения исламской цивилизации.

§ 1.8. Возобновление традиции и неомодернизм

Исламская традиция — это процесс актуализации наследия (*турāс*), знающий явления прерывности и непрерывности, утрату некоторых линий преемственности и возникновение новых. Традиция исторически трансформируется, изменяя действующим преданием разум своих носителей. Порой итогом данного процесса выступает утрата традицией измерения *классичности* — нормативности, которая транслируется в истории ее смысловых воздействий как сохраняющая устойчивость перед напором совокупности критических рецептов. В свете этого таджид (обновление) традиции следует рассматривать как попытку опосредовать традицию историческим сознанием интерпретатора в направлении возобновления ее *классичности* — длящейся непреходящей значимости. Опосредующий традицию разум обновителя сам является историческим моментом традиции, стремящимся прочертить (антиципировать) перспективу ее возобновления в будущих поколениях. Предвосхищая традицию в образе, который задает перспективу ее становления в качестве действующей основы понимания мира будущими поколениями, обновитель реартикулирует ее смыслы на уровне несущего принципа. В случае исламской традиции таким принципом является таухид. Обновитель пытается понять, восстановить и пересобрать структуру исторического сознания, отраженного традицией, в качестве продолжающего интерпретировать мир именно в свете таухида.

Тем самым он интерпретирует таухид как смысл, исполняющийся в общественных связях, схемах мысли и действия, культурных образцах, механизмах трансляции знания и пр., из чего образуется традиция. Он осуществляет переход от таухида в статусе частной религиозной идеи к таухиду в статусе *собирающего начала* и оптики рассмотрения отдельных элементов традиции. Обновление — это попытка сделать смысл единобожия, конкретизированный в исламском послании, многомерным смыслом, который свершается во всей целокупности связей, образующих историческое состояние традиции. Иначе говоря, обновление возвращает таухиду силу нормативной инстанции, вшитой в историческое сознание носителей традиции как критерий разделения исламских и неисламских способов отношения к миру.

Таджид не довольствуется чем-то *имеющимся, традицией-как-данностью*, зачастую вполне удовлетворяющей традиционалистское сознание.

Люди, посланные Всевышним для осуществления обновления, ясно видят, что смыслы существуют в собственной исторической динамике, проходят ряд опосредований в сознании представителей разных поколений, мутируют, депотенцируются и т. д. Однако регулятивная идея различия *правильной и неправильной артикуляции* смыслов сопровождает их включение в историческое сознание интерпретатора. Имея, разумеется, лишь *имеющуюся* традицию в качестве опоры для обновления, обновитель не ограничен ее *наличным* устройством. В горизонте понимания *имеющегося* предстает в виде совокупности варьируемых смыслов, проекций возможного, требуемых преобразований, линий становления, перспектив сопоставления должного и сущего. Таково устройство исторического сознания и пребывания в традиции. Оно предполагает не просто пассивное усвоение *традиционного* в качестве *образца*. Транслируя те или иные смыслы в качестве образцовых, традиция не утверждает их неизбежного тождества с реальным положением дел. Напротив, она может включать образцы и авторитеты в историческое сознание через содержательное указание на свое им несоответствие. Когда масштаб данного несоответствия заставляет усматривать в нем начало свершающегося разрыва между поколением и наследуемой традицией — настолько, что уже трудно вести речь о наследовании, — возникает нужда в обновлении, восстанавливающем преемственность.

Когда много поколений подряд образцы и авторитеты транслируются через свое радикальное несоответствие реальности, они могут утратить в понимании верующих место образцов и авторитетов — просто потому, что сформированное реальным становлением традиции сознание перестанет слышать в них настойчивый призыв к исполнению. Обновление — это попытка возобновления традиции, обращенной к современникам ясным голосом своих авторитетов. Данная ситуация отличается от попыток придать авторитетность случайным обычаям в рамках самой традиции, к чему склонен традиционализм. Отличается она и от попыток закрепить *новое* любой ценой. Традиция, затрагивающая наш разум вдохновляющими образцами и авторитетами, не заставляет разум умолкнуть и не претендует занять его место. Более того, исламская традиция стремится сообщить авторитетность самому разуму (в тех или иных интерпретациях этой идеи). Обновление в принципе стремится снять абстрактное противоположение разума и традиции, преодолевая «объективированность» последней (ее преимущественную представленность в виде совокупности внешних предметов, включая внешние для разума авторитеты). Благодаря обновлению традиция становится подвижным имманентным содержанием и модальностью самого исторического разума, что позволяет ему усваивать новый опыт и продолжать тем самым преемственное бытие в истории.

Каждый из рассмотренных в данной главе муджаддидов имел свои уникальные понимание и способ реализации обновления, о которых подробно

рассказывается в соответствующих параграфах. Каждый из них сумел основать линию преемственности в исламе, которая обеспечила тому историческую динамику в форме живой традиции, обращенной к мусульманам в виде определяющих вопросов и ответов, проблем и решений. Масштаб их воздействий не всегда был соразмерен трансформации глобальной уммы, однако история воздействий продолжается и не всегда протекает на очевидном уровне.

Центральными для тадждид в его многообразии стали темы соотношения разума и Откровения, иджтихада и таклида, закона и ненормируемой практики, человеческого творчества и непререкаемых авторитетов, исторического и вечного, ядра религии и ее периферии, справедливого и несправедливого социального порядка, открытости и закрытости перед лицом иных цивилизаций и т. д. Несмотря на то что тадждид обычно инициировали одиночки, де-факто он всегда был общим делом (в этом плане модернистское прочтение тадждид более релевантно, чем классическое). Так, опосредование исламской традиции историческим сознанием индивидуальных мыслителей раскрывало способ понимания, который был обращен к другим мусульманам в качестве *образца исламского понимания* мира. Следовательно, опосредование, о котором идет речь, расширялось (разумеется, при этом трансформируясь) в порядке своего *образующего воздействия* на исламские массы. Включенность последних в поддержание, распространение, практическое воплощение идей обновителей — неотъемлемая часть процесса обновления, без которой тот был бы лишен смысла в качестве возобновления традиции. Традиция возобновляется добровольным усердием поколения принять на себя историческую преемственность. Принятие исторической преемственности зависит от того, понимает ли историческое сознание мусульман свое положение в современном мире через эту традицию или же нет, от того, становится ли та подлинной средой самопонимания.

Подчеркнем, что разговор об исторической динамике не ограничивается христианской, исламской, европейской, западной и прочими «большими» традициями. Речь может идти (что особенно актуально для современного мира) о либеральной традиции или же иных относительно молодых традициях разной природы, т. е. о любом историческом движении смысловых целостностей, воздействующих на нас собственными авторитетами и вводящих в некоторую универсальную рамку. Как правило, политические традиции входят в состав более широких традиций, способных предложить «дело жизни» и помочь человеку погасить «долг смысла» (термин М. Аркуна). Однако инерция почтительного обсуждения некоторых больших традиций способна несколько затемнить для нас факт утраты ими собственной медиальности, т. е. умения полагать среду смыслов, образующих человеческое понимание, практики, формы жизни. Нередко подлинная традиция самопонимания человека не совпадает с его религиозной самоидентификацией. Если религиозная

традиция и сохраняет определенную меру авторитета, а не просто служит источником эстетических переживаний и ностальгии, то она вполне может находиться на периферии сознания субъекта. Она утратит центрирующую силу поддерживать содержательное *согласие разных* субъектов вокруг жизненно важных для нее образцов, можно сказать — порождающих моделей. Скажем, некое сообщество, «внешне» презентующее себя как исламское, не вполне очевидно для собственных членов (включая политическую верхушку) начнет не столько возобновлять в исламе динамичную традицию, действенное историческое предание, сколько превращать эту традицию в инструмент легитимации власти, покоящейся на вполне автономных от ислама образцах.

Охранение культурно-бытовых атрибутов, т. е. поддержание ислама преимущественно в виде средства *политики идентичности*, находится достаточно далеко от его возобновления как традиции, т. е. медиального пространства, среды понимания, фундированного наиболее авторитетными и образцовыми смыслами. Исторически транслировать свою «универсальность» (лучше сказать — тотальность), включая в орбиту формирующих смыслов огромные массы людей, всеми силами старались и политические традиции XX в., особенно те из них, которые порой называют «политическими религиями» (большевизм, национал-социализм, фашизм, крайний либерализм и т. д.). В эпохи, предшествовавшие модерну, долгосрочную трансляцию своей универсальности в преемственной форме могли позволить себе прежде всего религиозные традиции, которые укрепляли свою устойчивость к влиянию исторических событий на твердом фундаменте убеждения в обладании сверхисторическим ядром. В какой-то исторический момент (например, при столкновении с иной цивилизацией) утрата историческим сознанием оптимальной гибкости вследствие самоуверенного воспроизводства традиционных форм, тщательно оберегаемых от контакта с какими бы то ни было «испытывающими» смыслами, оказывалась для традиции роковой. В изменившихся условиях эти формы продолжали функционировать в качестве «превращенных», маскирующих за внешним фасадом изменение внутреннего смысла — например, недостаточность имеющихся образцов для включения в свою орбиту *инокультурного* содержания, модифицированного в порядке расширения горизонта традиционного исторического сознания. Не умея усвоить определенное *инокультурное* содержание как свое и подвергнув то соответствующей интерпретации, традиция становилась уязвимой перед притязаниями другой традиции. Последняя не обязательно выступала в роли активного колониального поработителя — порой она просто представляла молодому поколению авторитеты и смысловые траектории, которые оно не находило в традиции своих отцов (как минимум, язык, на котором молодые люди могли обсуждать волновавшие их проблемы — волновавшие, а следовательно, требовавшие интерпретации).

История таджидда — это история *общего дела* мусульманской общины, не исключающего, разумеется, разделения ролей. Как уже отмечалось, в XIX–XX вв. набирает популярность идея о том, что муджаддидом, артикулирующим исламские смыслы в современности и современность через исламские смыслы, может выступать *коллективный субъект* — группа пребывающих в идейном взаимодействии теологов, светских мыслителей, научных специалистов, политиков, общественных активистов и других людей, связанных узлами единомыслия. Речь не обязательно идет о формальном вхождении в некоторую организацию; скорее, главное здесь — рост числа мусульман, чей образ мысли можно было бы назвать обновительским и традиционным одновременно, рост *исторически мыслящих* мусульман.

С возникновением в XX в. неомодернизма расширяется круг тем и вопросов, подлежащих пониманию в перспективе исламских смыслов. Таковы темы и вопросы, которые ставятся перед мусульманами самой современностью — более глобальной и «тесной», чем когда-либо. Одновременное сосуществование рядом разных культурных форм жизни требует от исламской традиции более активного развития в режиме *сверх-себя-бытия* — умения включить иное содержание как инобытие своего собственного, усвоить преподносимый иными традициями и культурами урок, возвысившись до по-настоящему всемирно-исторической традиции. Становление исламской традиции по-настоящему всемирно-исторической, разумеется, предполагает ее *сохранение* — растворившаяся традиция просто перестает быть собой, т. е. перестает быть, а вовсе не универсализируется опосредованием нового опыта. Проблема модели соотношения открытости, от которой зависит историческая действенность традиции, с угрозой растворения, тождественной окончательному ее обрыву, является одной из насущных тем исламского неомодернизма. Именно к анализу его различных форм мы и переходим.

ГЛАВА 2.
НЕОМОДЕРНИСТСКАЯ ТЕОРИЯ
ФАЗЛУРА РАХМАНА

Фазлур Рахман Малик (1919–1988) — крупнейший мусульманский мыслитель второй половины XX в., лидер обновленческого движения, исламовед, философ и общественный деятель. Его роль в развитии неомодернистской мысли в исламе сопоставима с ролью Мухаммада ‘Абдо в развитии модернистского направления. Рахман сочетал в себе две образовательные традиции: классическую исламскую и западную исламоведческую. Он был также неплохо знаком с европейской философией. Рахман разработал оригинальную герменевтику Корана, ориентированную на этическое, контекстуальное и холистическое прочтение. Ему принадлежит первая глубоко продуманная методология переосмысления Корана, Сунны, фикха и калама, которая учитывает принцип историчности и контекст современности. Проект Рахмана по *систематической реконструкции исламских наук* затрагивает все сферы социальной и интеллектуальной жизни. Значение его идей трудно переоценить: используя метод деконструкции мусульманской интеллектуальной традиции и развивая оригинальную историософию, он фактически заложил концептуальную основу для новой школы исламской мысли.

В данной главе мы рассмотрим базовые концепции Фазлура Рахмана. В § 2.1 будут приведены биографические данные и описаны основные этапы его творческого пути. В § 2.2 мы проанализируем взгляды Рахмана на природу Откровения. В § 2.3 мы коснемся герменевтического подхода к Корану, который был разработан мыслителем. В § 2.4 будут рассмотрены теория двойного сдвига и идея контекстуального иджтихада. В § 2.5 мы проанализируем оригинальную концепцию Сунны, развитую Рахманом. В § 2.6 будут вкратце описаны историософские взгляды пакистанского мыслителя. В § 2.7 мы рассмотрим основные составляющие проекта по систематической реконструкции исламских наук. В заключительном § 2.8 будут представлены выводы из нашего анализа.

§ 2.1. Биография и основные этапы творчества

Фазлур Рахман Малик родился 21 сентября 1919 г. в регионе Хазара (в наше время это территория Пакистана). Его отец был известным алимом, тесно связанным с учреждением «Дар ал-Улюм Деобанд». Под руководством отца Рахман овладел индивидуальным учебным планом этого учреждения, который включал правоведение, теологию, хадисоведение, герменевтику, логику и философию. Арабский язык Рахман изучал в Пенджабском университете, там же он защитил свою магистерскую диссертацию. В 1946 г. он отправился в Оксфорд, где защитил докторскую диссертацию по работе Ибн Сины «Книга спасения» (*Kitāb an-Nadžāt*)¹. С 1950 по 1958 г. он преподавал арабо-мусульманскую философию в Даремском университете. Затем Рахман отправился в Канаду и приступил к работе в Университете Макгилла, где вплоть до 1961 г. преподавал исламоведение. После этого он вернулся в Пакистан, чтобы присоединиться к амбициозному проекту президента Мухаммада Айюб-хана, который предполагал приведение пакистанской политической и правовой системы в соответствие с исламскими принципами. В рамках этого проекта был создан Центральный институт исламских исследований, который Рахман возглавлял в 1961–1968 гг. Он также работал в Консультационном совете по исламской идеологии, являвшемся высшим политическим органом Пакистана. В этот период Рахман стал объектом многочисленных нападок со стороны консерваторов, стремившихся сорвать правительственный проект реформ, в результате чего возникла угроза его жизни². В 1968 г. Рахман принял решение покинуть Пакистан и отправиться в США. Там он сделал блестящую карьеру преподавателя и ученого. С 1968 г. и вплоть до самой смерти в 1988 г. Рахман работал профессором исламской мысли в Чикагском университете.

В творчестве Рахмана можно выделить два принципиально разных периода. Со студенческих лет и до начала 1950-х гг. он пытался разрешить вопросы веры и исторического познания с опорой на арабо-мусульманскую философскую традицию, чем, в частности, и был обусловлен его интерес к Ибн Сине. Но, как отмечает глубокий знаток его творчества Ибрахим Муса, рациональность, основанная на метафизике, постепенно стала ударяться

¹ Опубликована в виде монографии: *Rahman F. Avicenna's Psychology*. New York, 1952.

² Этому периоду посвящена его автобиографическая статья: *Rahman F. Some Islamic Issues in the Ayub Khan Era // Little D. (ed.) Essays on Islamic Civilization, Presented to Niyazi Berkes*. Leiden: Brill, 1976. P. 284–302. Представляет интерес и другая автобиографическая работа: *Rahman F. My Belief in Action // Berman Ph. (ed.) The Courage of Conviction*. New York, 1985. P. 153–159. Более подробно об этом важном периоде в истории Пакистана см.: *Белокреницкий В. Я., Москаленко В. Н. История Пакистана. XX век*. М., 2008. С. 139–234.

о стену историзма: «Авиценновская рациональность, укорененная в устойчивой метафизике и космологии, утратила в современном мире весь свой блеск. Напор историзма подорвал уверенность, которая была унаследована от средневекового ислама. На место идей старой метафизики был поставлен новый метафизический тезис, утверждавший, что лишь история раскрывает потенциальные возможности человека... Перед лицом этой проблемы, как представляется, Фазлур Рахман придерживался исключительной и единственной метафизической истины — Откровения в его взаимодействии с историческим процессом»¹. Именно попытка сочетать идею Откровения с принципом историзма характеризует второй период творчества Рахмана. Мыслитель отошел от метафизических вопросов и сосредоточил свое внимание на герменевтике Корана и проблеме соотношения идеалов Корана с исторической традицией ислама. Это потребовало детального анализа, с одной стороны, коранического учения, а с другой, предшествующей традиции. Подобный анализ был представлен в ряде работ Рахмана: в обобщающем труде «Ислам» (1966)²; в книге «Основные темы Корана» (1980)³; в работе «Исламская методология в истории» (1965)⁴, которая посвящена детальному рассмотрению формативного периода исламской мысли; в труде «Ислам и современность» (1982)⁵, где подробно разбирается трансформация системы мусульманского образования и намечаются перспективы ее будущего развития; в книге «Возрождение и реформа в исламе» (2000)⁶, посвященной неудавшимся обновленческим проектам средневекового и современного периодов; и др.

Творчеству Рахмана присуще несколько важных черт. Во-первых, он смотрит на все явления в широкой *исторической* перспективе; он редко обращается к проблемам классической «статичной» метафизики, его анализ сосредоточен на проблемах, получивших отражение в истории, — данный подход оставил заметный след на его понимании природы и функции Корана. Во-вторых, Рахман всегда акцентирует внимание на *контекстуальности* феномена, т. е. на его интегрированности в широкую культурную матрицу; это отразилось

¹ Moosa E. Introduction // Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford, 2000. P. 23. (Русский перевод: Муса И. Фазлур Рахман: жизнь и учение // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 64–97).

² Rahman F. Islam. Chicago, 1979.

³ Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis, 1980. (Русский перевод: Рахман Ф. Основные темы Корана. М., 2023).

⁴ Rahman F. Islamic Methodology in History. Karachi, 1965.

⁵ Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago, 1982. (Русский перевод избранных глав: Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 202–243).

⁶ Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford, 2000.

в его подходе к герменевтике Корана и к проблеме практической реализации коранических установлений в ту или иную эпоху. В-третьих, методологии Рахмана свойственна *холистическая* перспектива, т. е. стремление к конечному всеобъемлющему взгляду на феномен, что наиболее ярко представлено в восприятии им Корана как *целого* и в понимании общих тенденций исторической традиции ислама. В-четвертых, Рахман делает акцент на *этике*, он переориентирует внимание с теоцентризма и метафизики на человека и его поступки. Наконец, в-пятых, пакистанский мыслитель явно или неявно переводит исторические и теологические проблемы в плоскость *современности*; его интересует, к каким последствиям для современного мира ведут те или иные интеллектуальные решения. Обновленческий проект Рахмана ориентирован на реконструкцию исламских наук, реформу правовой и политической системы и достижение эгалитарного социального устройства.

§ 2.2. Природа Откровения

Основные положения рахмановского проекта по обновлению исламской мысли и социальных институтов укоренены в предложенной им *оригинальной интерпретации способа бытия Корана и устройства Откровения*. Традиционный подход к Корану подвергается им критике сразу в нескольких аспектах. По мнению Рахмана, та безапелляционность, с которой постмудра-зилитская исламская традиция настаивала на «несотворенности» Корана, привела к ограниченному и одностороннему взгляду на сложный богооткровенный процесс. Предполагаемая традицией абсолютная «инаковость» Писания заботам и проблемам представителей арабского общества VII в. исторически продолжается в его абсолютной «инаковости» заботам и проблемам современных мусульман, а его «трансцендентность» оборачивается разрывом с предельными вопросами их жизни. Тем самым «мейнстрим» классического подхода фактически лишает Коран возможности быть подлинным духовно-этическим *руководством для человечества*. Полемизируя с этим подходом, Рахман развивает другое понимание «инаковости» богооткровенного текста. Он убежден, что «инаковость» Корана по отношению к исторической ограниченности достигается не безразличной «запредельностью» в отношении изменчивого культурного контекста, а *непреходящей* при любых переменах актуальностью содержания. Если Коран характеризует себя в качестве всеобщего руководства для человечества, а бытие человечества сущностным образом исторично, то согласие с указанной характеристикой заставляет признать достаточность коранического потенциала для *освоения* всего исторического многообразия форм жизни. Процесс разворачивания идеальных значений богооткровенного текста в новых границах следует строго

отличать от пассивного приспособления к обстоятельствам. Человек призван принять деятельное участие в историко-критическом обосновании новых интерпретаций и деконструкции тех интерпретаций, которые не способны выявить духовно-этический принцип, лежащий в их основании, и которые представляют собой произвольное обобщение специфического.

Свои взгляды на феномен Откровения Рахман подробно изложил в книге «Ислам», впервые опубликованной в Лондоне в 1966 г. Когда в 1968 г. был подготовлен ее перевод на урду, он вызвал в Пакистане большой скандал. Вспоминая те события, Рахман писал:

«Как я и опасался, главным предметом дискуссий стал тезис о природе Корана как богооткровенной книги. Я отстаивал идею о вербальном ниспослании Корана, что является универсальным исламским вероубеждением. Однако мне казалось, что обычные ортодоксальные объяснения Откровения рисуют механическую и чисто внешнюю картину отношений между Мухаммадом и Кораном: Джибрилл приходит и передает сообщения Бога подобно тому, как почтальон приносит письма. В самом Коране говорится, что ангел нисходит в сердце Мухаммада. Я высказал предположение, что Коран всецело является Словом Бога, и он сам по себе непогрешим и абсолютно чист от лжи, однако, когда он нисходит в сердце Пророка и затем попадает на его язык, он также оказывается всецело его словом»¹.

В переводе на урду эта идея приобрела такой вид, будто *содержание* Корана было результатом *совместной* работы Бога и Мухаммада. Рахман стремился прояснить свою позицию, но, как уже упоминалось, кампания, запущенная против него консервативными религиозными группами, стала столь масштабной, что ему пришлось покинуть страну.

При разработке своей концепции Рахман отталкивается от критики традиционного подхода, согласно которому Откровение является чем-то вроде «записи под диктовку». Этот взгляд ограничивает функцию Пророка получением сообщений от Бога. Пророк понимается как канал передачи Божьего Слова, подобный, например, простому переписчику или прибору звукозаписи; он лишь фиксирует сообщение в его буквальной форме — его звуки, слова и предложения, а затем передает получившийся «текст». Рахман полагал, что эта точка зрения является ошибочной, поскольку ревелативный процесс в структурном плане гораздо более сложен.

¹ *Rahman F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. P. 299.*

Нет сомнений в том, что Пророк получил законченное, вербальное Откровение от Бога — в самом Коране даются свидетельства того, что он является Словом Божьим (*калām Аллāх*): «Этот “Другой” посредством некоего канала “передал” Коран, имея абсолютный авторитет. Голос из глубин жизни говорил отчетливо, безошибочно и властно. Об этом свидетельствует не только слово *кур’āн*, которое означает “рецитацию”, но и прямые утверждения в самом Коране, согласно которым он передавался *вербально*, а не посредством лишь “значений” и идей»¹. Однако отталкиваясь от этого факта, Рахман стремится выявить *психологический аспект* творческого процесса, происходившего в разуме Пророка, и показать, что источник и основание этого творческого процесса лежат за пределами обычной человеческой деятельности; в то же время он утверждает, что «этот процесс во вполне определенном смысле происходит в сознании действующего лица»². Общее заключение таково: «Поскольку весь процесс происходит в сознании Пророка, следовательно, в той степени, в какой рассматривается процесс, это — *его слово*; однако оно также является *Божьим Словом*, поскольку его источник лежит за границами способностей Пророка»³. Ввиду того что «слово» не означает только «звук», нет никакого противоречия между утверждением о том, что Коран является Словом Божьим, и утверждением о том, что он является словом Пророка. На самом деле, имеется тесная связь между чувствами, идеями и словами. Во время вдохновения, даже если речь идет о вдохновении поэта, эта взаимосвязь столь сложна, что *чувство–идея–слово* может рассматриваться как целостный комплекс, имеющий самостоятельное бытие»⁴.

Рахман полагает, что в процессе откровения идеи и слова рождаются в сознании Пророка, однако их источником не может быть *только* сознание Пророка — в действительности, этот источник «должен рассматриваться как лежащий за пределами сознания Пророка»⁵. В этом плане делается попытка отделить Божественное Откровение от других видов вдохновения — поэтического, мистического, художественного и пр. Хотя Божественное Откровение «в психологическом аспекте подобно другим видам вдохновения и является высочайшей формой творческого вдохновения», все же «в религиозном и этическом плане Коран является чем-то принципиально иным, и он не подобен никакому другому типу творческого мышления или художественного творчества»⁶. Источник и корень «психологии творческого процесса Мухаммадова

¹ *Rahman F. Islam. P. 30–31.*

² *Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // Hamdard Islamicus. 1 (2). 1978. P. 111.*

³ *Ibid.*

⁴ *Rahman F. Islam. P. 33.*

⁵ *Rahman F. Divine Revelation and the Prophet. P. 114.*

⁶ *Ibid.*

сознания» лежит за пределами того, что обычно достижимо человеческой деятельностью. Рахман стремится провести различие между источником Откровения и процессом откровения. По его мнению, пророчество в связи со своим источником было внешним Пророку, но в отношении своего актуального процесса — внутренним. По факту пророчество состоит из исхождения (эманации) из внешнего источника, т. е. Бога, а также внутреннего процесса, в рамках которого Пророк играл определенную роль. Кроме того, Рахман утверждает, что, хотя пророческое сознание должно было преодолеть определенные стадии, прежде чем стать получателем Откровения, экстраординарный разум и личность Пророка сами по себе являлись Божественным даром. Это значит, что, хотя Мухаммад и должен был самостоятельно подготовиться к своей пророческой деятельности, в нем *уже содержалось* дарованное Богом «потенциальное Откровение»¹.

Другая важная функция Пророка состояла в том, чтобы раскрыть в себе «духовное измерение», а также ментальные слова и видения, облекая их в «акустические» слова в контексте тех обстоятельств, которым они принадлежали. Рахман утверждает: «Сначала Коран целиком был спущен до самого нижнего неба (т. е. сердца Пророка), а затем, когда это было необходимо, порождались соответствующие словесные фрагменты»². В этой схеме Пророк наделен мощной способностью, позволявшей ему «автоматически переводить свои чувства в идею, а идею автоматически выражать в словах»³. При этом нужно проводить различие между природой слов, которые Пророк слышит в Откровении, и природой тех слов, которые он использует, обращаясь к своей аудитории: первые являются «нефизическими» словами, тогда как последние предполагают «физический» способ существования. Для своей аудитории Пророк использовал свои собственные слова (физико-акустические), однако они соответствовали ментальным словам (или видениям), воспринятым в процессе откровения. По этой причине, помимо той центральной роли, которую Пророк играет в актуальном процессе откровения, он выполняет задачу трансформации ментальных слов (или того, что для него предстает как «идеи-слова») в акустические слова (или в то, что для него предстает как «звуки-слова»). В данном отношении Коран является частью речи Мухаммада; он заключает в себе как вербальный характер Откровения, так и глубинную связь с религиозной личностью Пророка. В своем актуальном виде он является одновременно и Божественным, и человеческим.

¹ *Rahman F. Major Themes of the Qur'an*. P. 101.

² *Ibid.* P. 97.

³ *Rahman F. Muhammad and the Qur'an // Lacocque A. (ed.) Commitment and Commemoration: Jews, Christians and Muslims in Dialogue*. Chicago, 1994. P. 10.

Следует обратить внимание на принципы *историчности* и *контекстуальности*, отраженные в интерпретации природы Откровения Рахманом. По мнению пакистанского мыслителя, Откровение является результатом встречи двух реальностей: несотворенной и сотворенной. Во время этой встречи Пророк был «вдохновлен» Богом, притом измерению сотворенного, т. е. миру Пророка и его сообщества, было отведено важное место, в результате чего Коран оказался тесно связан с исторической ситуацией VII в. н. э. Ожидания, беспокойства, проблемы и интересы Пророка и его ближайших соратников получили отражение в Коране, и этому факту должно быть придано большое значение.

Рахман постоянно подчеркивает, что Откровение — это не «книга», которая была ниспослана одномоментно; напротив, оно являлось *процессом*, который совпал с пророческой миссией Мухаммада, длившейся более двадцати двух лет. Переменчивые обстоятельства, в которых находился Мухаммад, а также характер Пророка и особенности его сообщества оставили след в Коране. Коран не должен пониматься как «готовая» книга, спущенная из несотворенного мира в сотворенный мир и не связанная с контекстом сотворенного мира. Выраженные в Коране беспокойства, интересы и руководства напрямую соотносятся с языковой, культурной, политической, экономической и религиозной жизнью людей Аравии. Вне этой соотнесенности Откровение имело бы мало смысла для Пророка и его соратников, не говоря уже о том, чтобы быть мудрым руководством для всего человечества.

С точки зрения Рахмана тесная связь между Откровением и его контекстом была проигнорирована в период становления исламской теологии и правовой теории, что привело к последующей стагнации исламской мысли. Имелась тенденция к тому, чтобы всячески подчеркивать трансцендентное происхождение Корана, и в итоге весь текст стал осмысляться как «атрибут» Бога, что хорошо заметно в дебатах вокруг проблемы «сотворенности Корана» (*халқ ал-Қур'āн*), в особенности в позиции ранних традиционалистов, которая затем повлияла на крайне популярную ашаритскую теологию. Трансцендентность Бога стала приписываться и самому Корану (как Божьей речи, *калām Аллāх*), что лишь усилило «инаковый» статус Откровения. Эта точка зрения предполагает, что Откровение в своей основе является неисторичным и оно непостижимо для человечества. Возражая против традиционного взгляда, Рахман отмечает, что *для нас* Откровение не функционирует за пределами истории, и если мы хотим понять тесную связь между Кораном и сообществом, которому он был изначально адресован, нам необходимо учитывать это¹.

¹ *Rahman F. Islam and Modernity. P. 143–145.*

Следствием традиционного понимания Откровения как сущностно лежащего за пределами социально-исторического контекста является тезис о том, что Коран с его *конкретными* установлениями применим ко всем будущим эпохам и обстоятельствам. Бог имеет абсолютное знание о прошлом, настоящем и будущем, и поскольку Коран — это Слово Божье, то содержащиеся в нем указания также должны быть актуальными во все эпохи и при любых обстоятельствах. Откровение, таким образом, является событием, предопределенным всезнающим Богом, и оно необязательно связано с заботами людей, к которым оно адресовано. По мнению Рахмана, эта «инаковость» и «трансцендентность» Корана была догматизирована в исламской теологии в постмутазилитский период. Исламский фикх был приспособлен к этому факту, и вместе с теологией они оказали влияние на другие дисциплины — в частности, в науке истолкования Корана (*тафсир*) была принята та же самая позиция, согласно которой социальное и юридическое содержание текста по умолчанию не имеет исторических и временных ограничений (т. е. истолкователь исходит из презумпции универсальности: если ограниченность гипотетически и возможна, то ее нужно доказывать для каждого конкретного случая).

Рахман приводит несколько наглядных примеров того, как коранические установления оказывались *деконтекстуализированы* в правовой мысли, где они получили статус абсолютных и неизменных законов¹. Одним из примеров является полигамия. Так, в аяте 4: 3 провозглашается, что мужчина теоретически может брать в жены до четырех девушек. Однако, согласно Рахману, это установление, касающееся полигамного брака, было вырвано факихами из коранического и социокультурного контекста и абсолютизировано. Если же учесть оба этих контекста, то окажется, что ситуация с полигамным браком является гораздо более сложной.

Обсуждение полигамии в Коране происходит в связи с конкретной проблемой девушек-сирот. В аяте 4: 2 выражается недовольство тем, что опекуны злоупотребляют имуществом доверенных им сирот, незаконно присваивая его. В аяте 4: 127 говорится о том, что опекунам лучше брать девушек-сирот в жены, когда они достигнут соответствующего возраста, чем возвращать им их имущество. В аяте 4: 3 говорится, что если опекуны не могут сохранить справедливость в отношении имущества детей и если они настаивают на женитьбе на них, то могут взять в жены до четырех девушек при условии, что будут способны относиться к ним по справедливости. Если же таковое отношение невозможно, то нужно жениться лишь на одной. С другой стороны, в аяте 4: 129 оговаривается, что сохранить справедливость в полигамном браке в принципе невозможно. Внешне это выглядит как противоречие:

¹ *Rahman F. Interpreting the Qur'an // Inquiry. 3. 1986. P. 45–49.*

разрешая жениться на четырех женщинах при способности относиться к ним по справедливости, Коран в то же время утверждает невозможность сохранения справедливости в полигамном браке.

Факихи классического периода решали указанную проблему следующим образом: разрешение иметь до четырех жен они считали имеющим юридическую силу, в то время как требование справедливого отношения к ним рассматривалось в качестве простой рекомендации, лишенной обязательного характера. По мнению Рахмана, подобный подход, предполагающий возведение конкретного и специфического аята в обязанность и отведение общему принципу роль рекомендации, является ошибочным. Напротив, *именно общий принцип должен мыслиться как обязательный для исполнения, а конкретный и специфический аят имеет вторичную важность, и его следует понимать лишь с учетом особого социокультурного контекста*. Таким образом, аят о справедливости в браке должен иметь первоочередной статус в сравнении с конкретным аятом о разрешении иметь до четырех жен. Приоритет, отдаваемый в данном случае аяту о справедливости, в дальнейшем поддерживается повторяющейся и настойчивой коранической темой о необходимости соблюдения справедливости¹.

Другой пример деконтекстуализации коранических положений в традиционном фикхе, который приводит Рахман, связан с опьяняющими напитками. За редким исключением, они были объявлены факихами классического периода запретными. Однако, по наблюдениям Рахмана, коранический контекст является более сложным. В ранней суре говорится о том, что алкоголь является одним из Божьих благословений, наряду с молоком и медом (16: 66–69). В Медине некоторые из сподвижников призвали Пророка запретить алкоголь, после чего был ниспослан аят: «Они спрашивают тебя об опьяняющих напитках и азартных играх. Скажи: “В них есть большой грех, но есть и польза для людей, хотя греха в них больше, чем пользы”» (2: 219). Еще позже группа мединцев употребила алкоголь и пришла в нетрезвое состояние, при этом один из ее членов неправильно прочитал Коран. Вслед за этим был ниспослан следующий аят: «Не приближайтесь к молитве, будучи пьяными, пока не станете понимать то, что произносите» (4: 43). Еще одна попойка привела к драке и вызвала серьезный разлад между последователями Пророка, после чего был ниспослан аят: «Опьяняющие напитки являются скверной из деяний дьявола. Он хочет посеять между вами вражду и ненависть и отвлечь вас от поминания Аллаха и молитвы. Неужели вы не прекратите?» (5: 90–91). На основе этого постепенного запрета алкоголя факихи заключили, что последний стих аннулирует все предыдущие. Обосновывая

¹ *Rahman F. Interpreting the Qur'an*. P. 49.

это положение, они прибегли к тому, что Рахман называет «принципом градации»: согласно этому принципу, Коран стремился избавить мусульман от некоторых укоренившихся привычек постепенно, не используя внезапный запрет. Рахман полагает, что идея отменяющих и отмененных айатов, а также принцип градации, обеспечивают лишь *частичную* контекстуализацию коранических положений, однако они не способны обеспечить *полноценную* контекстуализацию, которая возможна лишь в том случае, если мы будем учитывать кораническое послание в целом. Кроме того, эти инструменты методологически ущербны, поскольку общепринятая система периодизации коранических айатов отсутствует.

Подлинным решением проблемы должно являться всестороннее понимание контекста, которое позволяет извлечь общий этический смысл того или иного положения. В связи с рассматриваемой проблемой Рахман отмечает, что в мекканский период, когда ниспосылались айаты, разрешающие применение опьяняющих напитков, мусульмане были небольшой группой в рамках общества, при этом употребление алкоголя в этой группе никоим образом не являлось обычной практикой. Но когда на более позднем этапе видные мекканцы приняли ислам, у многих имелась привычка употребления алкоголя. Эволюция этого меньшинства в сообщество, а затем — в религиозную структуру совпала с растущей проблемой потребления алкоголя; поэтому окончательный коранический запрет был наложен на все виды одурманивающих веществ. Рахман заключает: «Мы видим, как фон всех этих айатов делает для нас понятными даже те случаи, которые чрезвычайно трудно объяснить как с точки зрения принципа аннулирования (*наسخ*), так и с точки зрения одного лишь принципа градации. Вот что мы имеем в виду, говоря о необходимости принимать во внимание контекст. Чистый вывод, в той мере, в какой это касается нашего вопроса, конечно же, заключается в том, что, когда люди объединяются в общество, алкоголь становится вредоносным до такой степени, что его потребление не может допускаться»¹.

Рахман утверждает, что его понимание природы Корана находит параллели у ал-Газали, Сирхинди, Шаха Валиуллаха Дехлеви и Мухаммада Икбала, хотя «никто из них не выражал указанную точку зрения в такой ясной и резкой манере»². Разбирая взгляды Сирхинди, Рахман обращает внимание на то, что в его теории Божественное слово в трансцендентном плане является «одним-единственным актом»³. В качестве же проявленного действия оно раскрывает себя в истории в нескольких различных формах, а значит, Тора, Евангелие

¹ *Rahman F.* Interpreting the Qur'an. P. 47.

² *Rahman F.* Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. P. 299.

³ *Rahman F.* Divine Revelation and the Prophet. P. 66.

и Коран выступают историческими формами одного и того же предвечного Слова. Сходную мысль Рахман обнаруживает и у Шаха Валиуллаха, согласно которому «вербальное Откровение раскрывается посредством словесных форм, идиом и стиля, уже существовавших на тот момент в уме Пророка»¹. В этих идеях прослеживается влияние классического суфизма, в частности системы Ибн ‘Араби. Рассуждая о том, почему взгляды вышеуказанных мыслителей не были выражены в ясной и доведенной до логического конца манере, Рахман пишет: «Во всей средневековой мысли не было необходимых интеллектуальных инструментов, чтобы соединить и выразить в одной формулировке догму инаковости и словесной природы Откровения, с одной стороны, и его тесную связь с работой и религиозной индивидуальностью Пророка — с другой. Иначе говоря, она была лишена достаточной интеллектуальной силы, чтобы сказать, что Коран в полной мере является Словом Божьим, но также в полной мере является и словом Мухаммада»².

Стоит отметить, что, помимо упомянутых выше мыслителей, на специфическое понимание Рахманом феномена Откровения, по-видимому, оказали существенное влияние и представители фальсафы — ал-Кинди, ал-Фараби и Ибн Сина, с творчеством которых он был хорошо знаком. Сходство между теорией Рахмана и идеями этих мыслителей проявляется в пяти положениях³:

- Откровение состоит не из обычных физико-акустических слов, а, скорее, из видений, образов и ментальных слов.
- Вкладом Пророка в Откровение стала подготовка своего интеллекта, разума и души. Для озарения Откровением его разум должен был находиться в состоянии наивысшей восприимчивости.
- При передаче Откровения в Пророке протекал определенный внутренний психический процесс.
- Благодаря своим экстраординарным ментальным и имажинативным способностям, Пророк обладал возможностями для получения Откровения. Эти способности были дарованы ему Богом.
- Посредством особой внутренней силы Пророк был способен ясным и лаконичным способом передавать свой богооткровенный опыт.

¹ *Rahman F. Divine Revelation and the Prophet.* P. 67.

² *Rahman F. Islam.* P. 31.

³ Более подробно об этом см.: *Akbar A. The Origins of Fazlur Rahman’s Theory of Revelation // Proceeding of the 3rd International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization, 14–15 March 2016, Kuala Lumpur, Malaysia. Kuala Lumpur, 2017.*

Таким образом, с опорой на традицию и собственные размышления Рахман развил историческое и гуманистическое понимание природы Откровения, которое позволило ему преодолеть традиционные представления о «трансцендентности» коранического текста и поставить вопрос о необходимости новой контекстуальной, холистической и этической герменевтики Корана.

§ 2.3. Герменевтика Корана

В своем творчестве Рахман сосредоточен на разработке адекватного метода истолкования Корана. По его мнению, несмотря на большой объем литературы по тафсиру и фикху, «базовые вопросы, касающиеся методологии и герменевтики, никогда не рассматривались мусульманами напрямую»¹. Тем не менее средневековые системы исламского закона работали довольно успешно. В основном это было обусловлено прагматизмом мусульман, которые заимствовали обычаи и институты завоеванных стран и изменяли их в свете коранического учения, с которым они объединялись. Но попытки вывести законы путем извлечения конкретных установлений из аятов Корана — как в случае с уголовным правом, *худо́д* — оказались неудовлетворительными. Это было связано с тем, что аналогическое рассуждение (*кийās*), являвшееся инструментом для дедукции закона, не было продумано в должной мере. Ввиду неспособности понять внутреннее единство Корана и использования «атомистического» подхода, который заставляет фокусироваться на отдельных аятах, «законы часто выводились из аятов, которые по внутреннему смыслу вовсе не были правовыми»². Рахман также подчеркивает, что в современный период понимание Корана только ухудшилось, поэтому формирование «адекватной герменевтической методологии сейчас необходимо вдвойне»³.

Рахман критикует распространенное среди мусульман мнение о том, что Коран является законодательной книгой. Он полагает, что Коран никогда не был книгой закона, и в нем нет притязаний на это. Как и другие Писания, Коран является руководством для человечества, и в нем выражено требование того, чтобы верующие жили в соответствии с его указаниями, которые по большей части являются не правовыми, а *этическими*. Следовательно, мусульмане остро нуждаются в *реконструкции коранической этики*. Не найдя ни одной работы, специально посвященной этой теме, Рахман попытался

¹ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 2.

² *Ibid.* P. 2–3.

³ *Ibid.* P. 4.

разработать этику с опорой на Коран, поскольку без эксплицитно сформулированной этической системы невозможно правильно оценить исламский закон. В связи с этим он пишет:

«Мусульманские ученые никогда не подходили к осмыслению этики Корана (систематично или как-либо еще). Однако при внимательном изучении Корана невозможно не удивляться его этическому пылу. На самом деле, этика — это его сущность, и она является необходимым связующим звеном между теологией и законом. Верно, что Коран тяготеет к конкретизации этических принципов, к воплощению общего в парадигме частного и к переводу этических принципов в правовые или квазиправовые указания. Но именно это и является свидетельством его этического пыла, поскольку Коран не довольствуется только допускающими обобщение этическими утверждениями, а стремится перевести их в актуальные парадигмы. При этом, как я неоднократно отмечал, Коран всегда открыто говорит о целях и принципах, составляющих сущность его законов»¹.

Рахман подчеркивает, что сам Пророк являлся прежде всего «нравственным реформатором человечества», который «редко прибегал к законодательству общего характера как к способу продвижения исламских принципов»². В Коране «законодательство общего характера образует очень ограниченную часть исламского учения»³. Рахман утверждает: «Даже правовая или квазиправовая часть Корана имеет явно ситуационный характер. Вполне очевидно, что ситуационными являются, например, коранические утверждения, касающиеся войны и мира между мусульманами и их противниками, — утверждения, которые действительно выражают общие идеи, касающиеся идеального поведения сообщества в состоянии войны с врагом, но которые при этом столь сильно привязаны к контексту, что они могут рассматриваться лишь как квазиправовые, а не как узко- и специфически правовые»⁴.

Этико-правовое содержание Корана должно читаться в свете ориентации на «социальную справедливость», которая является основной темой Писания. В любом истолковании Корана, соотнесенном с конкретным периодом, необходимо придавать большое значение понятиям, связанным с социальной

¹ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 154.

² *Rahman F. Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period // Islamic Studies*. 1(1). 1962. P. 10–11.

³ *Ibid.*

⁴ *Rahman F. Islamic Methodology in History*. P. 10.

справедливостью, таким как «сотрудничество, братство, самопожертвование во имя общего блага»¹. Все исламское движение и учение Корана должны рассматриваться как «направленные на создание глубоко продуманного и реального равенства между людьми; как таковая исламская цель не может быть реализована, пока исконная свобода людей не будет восстановлена и пока не будет обеспечена свобода от всех форм эксплуатации — социальной, духовной, политической и экономической»². Свобода от всех форм эксплуатации является условием возможности совершения осмысленного морального выбора. На социальном уровне различия между богатыми и бедными, могущественными и слабыми, высшими «кастами» и низшими «кастами» полностью противоположны идее социальной справедливости. Рахман находит подтверждение этому в Коране, который стремится минимизировать любые социальные разделения. Одним из приоритетов Пророка была социальная реформа с целью укрепления позиций угнетенных и обездоленных групп, включая сирот, женщин и стариков, в преуспевающем и меркантильном мекканском обществе. Пакистанский мыслитель пишет:

«Пророк, безусловно, был “опьянен Богом”, а сам Коран представляется теоцентричным. Однако это глубокое богоосознание творческим и органичным образом связано с установлением этического социально-политического порядка в мире, поскольку, согласно Корану, те, кто забывает Бога, со временем начинают забывать и себя (К. 59: 19), а их самостоятельные и сплоченные индивидуальности начинают разделяться. Именно это богоосознание вывело Мухаммада из пещеры Хиры, в которой он привык уединяться, во внешний мир, и он более не возвращался в ту пещеру, как и к уединенному образу жизни. Из его пещерного опыта родилось не только стремление к уничтожению многобожия, но и устойчивая и определенная стратегия по достижению социально-экономической справедливости. Он поставил себе цель основать сообщество во имя блага и справедливости в мире; это то, что я назвал базирующимся на этике социально-политическим порядком “под руководством Бога”, т. е. порядком, установленным согласно тому принципу, что этические ценности не могут создаваться или уничтожаться человеком по собственной воле или по соображениям удобства и не должны эксплуатироваться или отвергаться, исходя

¹ *Rahman F.* Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan // *Islamic Studies*. 6(9). 1967. P. 103.

² *Ibid.*

из представления о выгоде. Мухаммад хотел наделить властью угнетенные слои общества и освободить их, а также лишить привилегированные слои их преимуществ в религиозной сфере (клерикалы), в политической сфере (авторитарное или олигархическое правление) и в социально-экономической сфере (чрезмерное экономическое или гендерное превосходство). Мистер Максим Родинсон справедливо охарактеризовал Мухаммада как сочетание Карла Великого, распространившего христианство среди саксонских племен для укрепления и консолидации империи, и Иисуса, чье царство было “не от мира сего”¹.

В другом месте Рахман добавляет: «Из указаний Корана и действий Пророка становится совершенно понятно, что моральное и духовное благо невозможно без продуманного и справедливого социально-экономического фундамента. Можно сделать вывод о том, что с позиций ислама честная и нравственная жизнь должна быть проверена и в конечном счете воплощена в этой деятельности по обустройству общества»². В качестве примера Рахман приводит стремление к достижению социальной справедливости в отношении женщин, отраженное в этико-правовом содержании Корана:

«Коран строго запрещает мужчинам эксплуатировать женщин на том основании, что мужчины сильнее и занимают более стабильное общественное положение, и ислам вводит целый набор мер — как правовых, так и моральных, — благодаря которым гендерная эксплуатация должна быть полностью истреблена. Он запрещает обращаться к полигамии в нормальных обстоятельствах, позволяет женщине владеть имуществом и зарабатывать на нем. Он провозглашает женщину равноправным партнером в обществе, отмечая и исправляя все те несправедливости, с которыми ей приходилось сталкиваться в обществе того времени. Коран ставит в основу супружеской жизни взаимную любовь и привязанность, утверждая, что супруги подобны одежде друг для друга. Он четко регулирует обстоятельства развода»³.

Тем не менее, как полагает Рахман, в дальнейшей исламской истории не было уделено должного внимания цели Корана, и, вследствие нерегулировавшейся

¹ *Rahman F.* Islam and Modernity. P. 15–16.

² *Rahman F.* Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan. P. 106.

³ *Rahman F.* The Impact of Modernity on Islam // Journal of Islamic Studies. 5 (2). 1966. P. 111.

полигамии, разводов и негативного влияния всего этого на детей, мусульманское общество в средние века деградировало. Этой тенденции, характерной и для нашего времени, необходимо всячески противиться.

Рахман с сожалением отмечает, что как *самостоятельная дисциплина* этика так и не сформировалась в исламском мире. Все работы по этой теме были написаны вне шариатского контекста и с опорой на греческие и персидские источники¹. Это особенно странно в свете того, что в тексте Корана повсеместно расставлены нравственные ориентиры. Пропасть между этикой, с одной стороны, и фикхом и теологией — с другой, казалась пакистанскому мыслителю особенно проблематичной, поскольку всякий индивидуум действует, прежде всего, исходя из этических соображений, и лишь затем с учетом закона.

Фундаментом исламской этики, по мнению Рахмана, является *тақвā* («богоосознание», «богобоязненность»), которую он определяет как особое состояние разума, когда последний способен различать правильное и неправильное. Таква имеет среди коранических нравственных качеств наивысший статус. Целью Корана является формирование этического сознания, увеличение нравственной энергии и распространение этой энергии через подходящие каналы. Однако понимание таквы как этического принципа возможно только после отхода от узкого истолкования Корана, согласно которому он является набором правовых установлений. Рахман пишет:

«Подлинно эффективным проектом было бы возведение системы универсальных этических ценностей на основе анализа нравственных целей Корана. Но занимались ли чем-то подобным суннитские факихи? Этого можно было бы достичь посредством разработки этической системы, дедуцируемой из коранических принципов, которые либо даны в Коране в явном виде, либо могут быть извлечены из его *rationes legis*. Вместо этого факихи довольствовались тем, что применяли свой правовой принцип рассуждения по аналогии (*қийāс*), притом совсем несистематично и *ad hoc*. В результате каждый мусульманский мыслитель, который хотел бы вывести из Корана жизнеспособное исламское законодательство, должен начинать с нуля, развивая аутентичную этическую систему ценностей с опорой на Коран»².

¹ Между тем не вызывает сомнения то, что переориентация мысли самого Рахмана на этическую проблематику и эгалитарное послание Корана произошла под влиянием *исламского* направления мысли, а именно мутазилизма. См.: *Moosa E.* Introduction. P. 19; *Hourani G. F.* Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar. Oxford, 1971.

² *Rahman F.* Revival and Reform in Islam. P. 61.

И в другом месте:

«Разнообразные цели и принципы Корана должны быть объединены, чтобы составить единую и всестороннюю нравственную теорию, опирающуюся всецело на Коран и соответствующие ему указания в Сунне. Нужно публично признать, что эта задача не была осуществлена в прошлом, и хотя кораническое учение о социальных и моральных вопросах имеет вполне определенный характер, оно так и не было сформулировано как всесторонняя и последовательная доктрина»¹.

Новый этический подход, согласно Рахману, существенно отличается от метода аналогии (*қийās*), который факихи активно использовали для проекции правового и квазиправового материала Корана на другие ситуации и проблемы через посредство действенной причины (*‘илла*). Расширение с использованием *қийаса* представляется искусственным. Более продуктивным является обращение к «социальной и этической теории», а не к принципу *‘илла* как основанию для расширения или ограничения применимости определенного текста.

Пакистанский мыслитель полагает, что этико-правовые установки Корана *функционируют на двух уровнях*: идеальном и ситуационном (ср. приводившиеся выше примеры с полигамией и алкоголем). На *идеальном уровне* выражена конечная цель, к которой должны стремиться верующие. Этот идеал мог и не достигаться во времена откровения. С другой стороны, *ситуационный уровень* содержит все, что было необходимо во времена ниспослания айатов, учитывая структурные ограничения, связанные с живым сообществом и условиями времени. Близость Корана к конкретной ситуации требовала, чтобы его указания касались проблем того времени и специфических обстоятельств, но при этом выявляли или намекали на *идеал*, к которому мусульмане должны стремиться, когда они движутся от одной ситуации к другой, от одного времени к другому.

Рахман считает, что лучшим средством для различения идеального и ситуационного в коранических предписаниях является *исторический критицизм*, который может прояснить контекст и мотивацию для указания. Так, в случае с полигамией применение историко-критического подхода подталкивает к следующему выводу: Коран стремится обеспечить максимально счастливую семейную жизнь, и для этой цели лучше всего подходит моногамный брак; однако эта

¹ *Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law // New York University Journal of International Law and Politics. 12 (2). 1979. P. 221.*

нравственная установка применяется в реалиях арабийского общества VII в. н. э., где полигамия была столь глубоко укоренена, что ее прямая отмена могла бы повредить исконной этической цели. Как следствие, в Коране дан компромиссный вариант, согласно которому на правовом уровне полигамия признается в ограниченной форме, но в качестве идеала провозглашается моногамный брак, к которому и должна стремиться община Пророка¹.

В связи с контекстуальным подходом Рахман уделяет много внимания литературе, посвященной «обстоятельствам ниспослания айатов» (*'асбāб ан-нузūл* или *ша'н ан-нузūл*) и оставившей следы в тафсирах. Именно в ней, по его мнению, частично отражена связь между Откровением и социально-историческим контекстом. Однако, будучи интегрированы в тафсиры, материалы *'асбāб ан-нузūл* стали играть вторичную роль, связанную с идентификацией определенных мест, лиц, топонимов и пр.; в фикхе эти материалы стали использоваться для установления хронологии ниспослания айатов и для трактовки непонятных мест. Из этих двух функций *'асбāб ан-нузūл* хронологическая функция оказалась более важной, поскольку она позволяла понять, когда был ниспослан определенный аят, касающийся юридической нормы, и какой из противоречащих друг другу айатов является более поздним и потому отменяющим предыдущий. Рахман пишет:

«Сами биографы Пророка, собиратели хадисов, историки и комментаторы Корана сохранили для нас информацию об общем социально-историческом контексте Корана и деятельности Пророка; особую важность представляют обстоятельства ниспослания (*ша'н ан-нузūл*) определенного фрагмента Корана, несмотря на наличие в некоторых случаях несоответствий. Разумеется, это было сделано лишь по той причине, что они были убеждены в необходимости данного контекста для нашего понимания Корана. Однако довольно странно, что никогда не предпринималась систематическая попытка понять Коран в том хронологическом порядке, в котором он был ниспослан, т. е. с помощью расположения специфических “обстоятельств ниспослания” (*шу'ун ан-нузūл*) в соответствии с общим порядком деятельности Пророка (в соответствии с *Сунной* в подлинном смысле слова) и ее социальным окружением. Если этот метод будет взят на вооружение, то наиболее произвольные и странные интерпретации сразу отпадут, поскольку появится достаточно определенная точка опоры»².

¹ *Rahman F.* The Impact of Modernity on Islam. P. 121–122.

² *Rahman F.* Islam and Modernity. P. 143.

Относительно малый интерес факихов к материалам *'асбāб ан-нузūл* получил отражение в общем принципе *'усūл ал-фиқх*, согласно которому, если постановление или запрет даны в Коране и аят является достаточно общим по смыслу, то не нужно пытаться ограничить его особыми обстоятельствами, по поводу которых он был ниспослан. Иными словами, сфера его применимости должна мыслиться как максимально широкая. По мнению Рахмана, подобная методология отводит на периферию специфические обстоятельства ниспослания айата и делает акцент на общей применимости юридической нормы. Стремясь создать исчерпывающую правовую систему, факихи вдохновлялись идеей о том, что кораническая директива должна быть распространена на как можно большее число ситуаций и ее не следует ограничивать каким-то одним условием. Как следствие, коранический текст читался в отрыве от конкретного контекста, а в наше время эта практика получила еще большее распространение.

Рахман утверждает, что разделению между идеальным и ситуационным не было уделено достаточно внимания в процессе формирования исламского права и традиции истолкования Корана. Тем не менее, если мусульмане стремятся произвести реформу, актуальную для нашего времени, эта позиция должна быть изменена. Согласно Рахману, факихи ошибочно приняли значительную часть содержания Корана, например *худūd* и семейное право, за идеальные нормы и интегрировали ее в исламское право. Если принять различие идеального и ситуационного, а также учесть исторический контекст Откровения, то законы, выводимые из правовых или квазиправовых установок Корана и касающиеся уммы, могут быть осмыслены и сформулированы более адекватно.

§ 2.4. Теория двойного сдвига

Методологическая новация Рахмана в области интерпретации этико-правовых установок Корана заложена в его теории *«двойного сдвига»* (double movement). С одной стороны, эта теория является очевидной вариацией на тему герменевтического круга: сначала происходит движение от частного к общему, а затем от общего к частному; с другой стороны, она вполне эксплицитно генетически связана с целеориентированным пониманием фикха (Рахман здесь часто ссылается на аш-Шатиби), предполагающим приоритет «общих целей шариата» и «общего коранического духа» над частными предписаниями. Образ двух фаз — от частного к общему и от общего к частному — призван подчеркнуть взаимную зависимость разнонаправленного движения¹.

¹ Стоит отметить, что на теорию двойного сдвига также оказала влияние герменевтическая методология Э. Бетти. См.: *Moosa E. Introduction*. P. 18–20; *Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе*. М., 2011.

Первый сдвиг — это движение от исследования специфических коранических контекстов к выделению общих духовно-этических принципов (справедливость, свобода, равенство и т. п.). Согласно Рахману, на данном этапе важно внимательно изучить литературу по «обстоятельствам ниспослания» (*'асбāб ан-нузūл*), что позволит обнаружить *мотивы*, стоящие за этико-правовыми установлениями. Обнаружение мотивов способствует пониманию характера проблем, которые решались при помощи этих установлений. Отметим, что в некотором смысле выделение общих принципов из специфических контекстов оказывается возможно лишь постольку, поскольку исследователь *уже имел* предварительный опыт понимания общего в качестве *общего* в его отличии от *частного*. Однако Рахман обосновывает методологическое первенство сдвига от частного к общему тем, что искомое общее, т. е. этический принцип, оказывается не всегда доступным элементом этико-правовых установок Корана (по крайней мере, он часто упускается из виду истолкователями). В результате первого сдвига мы сначала приходим к *мотивам*, очерчивающим контекст конкретного применения установки, и только после осмысления ряда мотивов, подлежащих абстрагированию из конкретных ситуаций и универсализации, возникает возможность вывести из них общие принципы.

Революционность своего подхода, по сравнению с концепциями традиционалистов и многих модернистов, пакистанский ученый видит в применении *историко-критического метода* не только к фикху, Сунне, но и к самому Корану. Он подразумевает при этом, что распространенный, в том числе в модернистских кругах, тезис, согласно которому Коран предоставляет нам «принципы», а Сунна позволяет перевести эти принципы в плоскость конкретных решений, является ошибочным. На внешнем текстуальном уровне, утверждает Рахман, Коран содержит не так уж много действительно общих принципов. Многие коранические формулировки этико-правовых установок относятся к ситуационному контексту, намекая на идеальный принцип, который еще не был достигнут во времена откровения. Основную же часть принципов необходимо гипотетически реконструировать, осмысляя мотивы, абстрагированные из «конкретных подходов к актуальным проблемам». Иначе говоря, общие духовно-этические принципы и цели — не готовые рецепты, которые предоставляет нам внешний слой коранического текста, а плод усилий ученых и мыслителей. Открытость для прямого воздействия коранических смыслов не ввергает в «докритическую» наивность и не противоречит строгости научного анализа. Напротив, согласно Рахману, всестороннее изучение контекста формирования и причин деконтекстуализации ряда концепций исламского наследия, которые уже не способны осуществлять духовное руководство, позволяет по-новому различить идеальный принцип и его ситуационное применение, что создает возможность для дальнейшей конкретизации коранического мировоззрения в условиях современности.

Второй сдвиг — от полученных общих принципов к разработке конкретных решений современных проблем. Строго говоря, попытки конкретизировать общие принципы в современном контексте все еще уточняют формулировки данных принципов. Достаточно ясное понимание различия частного и общего более-менее установится в ходе создания жизнеспособного и укорененного в коранической этике исламского «законодательства». Согласно Рахману, для успешного осуществления второго сдвига требуется активное участие не только традиционных улемов или исламоведов, но и широкого круга специалистов из самых разных научных областей. Они повышают общую осведомленность участников второго сдвига о специфике современности. Такими участниками могут быть как мусульмане, так и немусульмане. Если посредством двойного сдвига удастся предложить действительно *универсальную* формулировку духовно-этических принципов, то участие немусульман в процессе ее воплощения на социально-политическом уровне кажется вполне естественным.

Суть своего подхода Рахман описывает следующим образом:

«Мусульмане, и особенно модернисты, часто утверждали, что Коран предоставляет нам “принципы”, в то время как Сунна или наше размышление способны перевести эти фундаментальные установки в конкретные решения. На самом деле, такой подход является опасным и ошибочным, поскольку он далек от истины. Если мы вчитаемся в Коран, то заметим, что в действительности он не предоставляет большого числа общих принципов, ведь во многих случаях он указывает решения и правила для специфических и конкретных исторических проблем. Тем не менее, как я уже сказал, он также предоставляет (явно или неявно) мотивы, лежащие в основе этих решений и правил, и именно из мотивов *можно вывести общие принципы*. Это — единственный надежный способ правильно понять учение Корана. Обобщения необходимо производить на основе коранического подхода к актуальным проблемам, детально рассматривая социально-историческую ситуацию того времени, поскольку, хотя в Коране можно найти некоторые общие утверждения и принципы, все же они в основном интегрированы в конкретные подходы к актуальным проблемам, из которых они должны быть абстрагированы. Главный вывод, который можно сделать из вышеприведенных соображений, состоит в следующем. *В процессе создания аутентичного и жизнеспособного набора исламских законов и институтов необходимо произвести двойной сдвиг: во-первых, от конкретных коранических анализов проблем, притом учитывая необходимые и актуальные социальные*

обстоятельства того времени, к общим принципам, к которым сводится учение в целом; во-вторых, от этого общего уровня должен быть произведен сдвиг назад к конкретному законодательству, притом учитывая необходимые и актуальные социальные условия уже нашего времени»¹.

Интеллектуальный элемент в обоих сдвигах Рахман определяет как *иджтихад*, а общий процесс выведения правовой нормы — как *контекстуальный иджтихад*, который трактуется им как «усилие понять значение релевантного текста или прецедента из прошлого, содержащего правило, и видоизменить это правило посредством расширения, ограничения или любой другой модификации таким образом, чтобы новая ситуация могла быть отнесена к нему с помощью нового решения»².

Рахман видит в контекстуальном иджтихаде единственную альтернативу буквализации и секуляризации ислама, которые в одинаковой мере ведут к истощению его преобразующей силы. Он признает потенциальную неисчерпаемость контекстуальных иджтихадов и отказывает отдельной интерпретации в праве претендовать на статус конечной истины. Однако он столь же решительно критикует идею автоматической равнозначности любых интерпретаций, так как отсутствие абсолютно достоверного основания не снимает с нас бремя поиска наилучшего варианта из доступных. Данный подход позволяет установить зависимость истолкования Корана как минимум от двух факторов: от успеха историко-критического исследования исламской традиции и от решимости в преодолении господствующих интерпретаций в случае обнаружения их недостоверности. Принять Коран в качестве руководства — значит позволить ему «истолковать» нашу жизнь, наполнить ее новыми смыслами, которые не сводятся к предсказуемым последствиям прежнего опыта. Рахман пишет:

«Исполнение коранических предписаний в наше время не должно осуществляться с использованием буквалистского метода, поскольку это может привести к отходу от исконных целей Корана. Хотя открытия факихов и улемов ислама, делавшиеся ими на протяжении последних тринадцати столетий, должны подробно изучаться и им следует уделять внимание, все же вполне может оказаться, что во многих случаях предложенные ими решения либо были ошибочными, либо удовлетворяли потребностям общества только их

¹ *Rahman F. Islam and Modernity. P. 20.*

² *Ibid. P. 8.*

времени. Предложенный мною метод столь революционен и столь сильно отличен от подходов, использовавшихся до сих пор, по той причине, что в его рамках историческому критицизму подвергаются не только фикх и Сунна Пророка, но и сам Коран, а на это не решались даже модернисты (не говоря уже о традиционалистах). Однако мне представляется, что это наиболее честный и откровенный подход к оценке исторической деятельности мусульман, и он необходим для аутентичного осуществления целей Корана и Пророка. Разумеется, такой метод, и в особенности результаты, к которым он приводит, вызовут жесткое сопротивление. Однако можно ожидать, что в течение десятилетия или более длительного периода значительная часть либеральных мыслителей придет к чему-то подобному. Если этого не произойдет, то я не вижу другой альтернативы, кроме той, что ислам со временем превратится в набор ритуалов, который будет вызывать у верующих лишь эмоциональную привязанность»¹.

Резюмируя интерпретационную стратегию Рахмана, сформулированную в рамках его общей герменевтической теории и идеи двойного сдвига, можно отметить несколько важных вещей. Рахман убежден, что ответ на вопрос о природе единства и предназначения текста Писания задает направление в области герменевтической теории. Этим он стремится подчеркнуть целостность исследуемого проекта и невозможность произвольной изоляции отдельных идей из поля их соотносительности с другими идеями. Данный проект исходит из того, что форма существования отдельной идеи включает в себя и уникальный способ ее связи с другими идеями. По этой причине последовательная реализация традиционного «атомистического подхода», как его называет Рахман, вызывает слепоту к целостной структуре текста и завершается неизбежным искажением идеи, которую мы стремились усвоить в акте интерпретации. Атомистический подход отвергается в пользу методологического холизма — установления связей между значимыми деталями в свете предварительного определения объединяющего начала текста: квалификации характера, концептуальной организации, внутренней целесообразности, главных принципов.

Текст Корана не является исключением из основополагающих правил герменевтики. Тем не менее, как напоминает пакистанский мыслитель, в истории развития коранической герменевтики де-факто утвердился атомистический подход. Редкие попытки экзегетов рассмотреть общий контекст производились *ad hoc*, а развитие базовых холистических интуиций не принимало форму последовательного методологического проекта. Традиционная литература,

¹ *Rahman F. The Impact of Modernity on Islam. P. 127.*

посвященная «обстоятельствам ниспослания» айатов, выполняла исключительно вспомогательную функцию, отличалась крайней разрозненностью и не использовалась для решения задачи определения полного хронологического порядка ниспослания Корана. И хотя знание правильной хронологии играет чрезвычайно важную роль в *историко-критическом* исследовании, все же объединяющее начало Корана, благодаря которому становятся ясны масштаб, место и значимые связи отдельных элементов текста, следует искать не в фактической последовательности времени, а в *пространстве духовно-этического опыта*. Иначе говоря, применение холистического подхода позволяет сделать вывод о духовно-этической природе Корана. Следовательно, с содержательной точки зрения истолкование Корана является систематической реконструкцией коранической этики.

Мы видели, что, согласно Рахману, только духовно-этическое понимание способно задать универсальную перспективу взаимодействия с кораническим содержанием. Все альтернативы неизбежно замыкаются в своей партикулярности и упускают значительный объем коранических идей, а потому оказываются несостоятельными и в плоскости методологии. Неприемлемая для пакистанского мыслителя трактовка Корана в качестве законодательной книги является главной причиной распространения атомистического подхода, который облегчал разработку правового учения, однако не мог подвести под него аутентичное кораническое основание. Обращаясь к удивительному «этическому пылу Корана», Рахман усматривает в стремлении воплотить *универсальное в частном* важную черту исламского Откровения. Благодаря этому Откровение подчеркивает социальную конкретность этики и, словами исследователя, переводит ее положения в «актуальную парадигму». Универсальность законов зависит исключительно от полноты реализации *этических* идеалов. Таким образом, постижение этико-правовых установок Корана требует перенести логическое ударение наших интерпретаций с привычного «правового» компонента на более важный «этический».

§ 2.5. Понимание Сунны

Вплоть до IX в. *понятие Сунны* четко отделялось от хадисов, однако в средние века, а еще в большей степени — в современный период, представление о Сунне стало отождествляться мусульманскими учеными и основной массой верующих с представлением о достоверных хадисах¹. Важная заслуга

¹ Подробнее см. § 6.5, а также: Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and Its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) *The Sunna and Its Status in Islamic Law*. New York, 2015. P. 1–12.

Рахмана состоит в том, что он был одним из первых реформаторов, усомнившихся в адекватности подобного подхода. Изучив раннюю историю концепта Сунны, пакистанский мыслитель смог сформулировать такое ее понимание, которое само по себе *не зависит от хадисов* (т. е. «нехадисоцентричную» теорию Сунны).

Наиболее подробно указанная тема рассматривается в книге Рахмана «Исламская методология в истории» (1965)¹. В ней проводится четкое понятийное различие между Сунной и хадисами как системами знания. Сунна понимается как общий нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающая нормативную практику, которая не может быть исчерпывающе зафиксирована в тексте. Рахман также трактует Сунну как понятие, допускающее интерпретацию и адаптацию. Он считает, что это так, поскольку сама Сунна включает частные рассуждения (*ра'й*) и суждения по аналогии (*кыйās*) Пророка и его сподвижников.

Рахман выделяет *два вида* Сунны: пророческую и живую. *Пророческая Сунна* тождественна «идеальному наследию деятельности Пророка»². Именно этот вид Сунны обладал легитимностью в ранний период ислама, и с такой Сунной тесно связан Коран, который не может быть понят (по крайней мере, в буквальном смысле) вне ее рамок. Рахман пишет: «Ничто не способно придать логическую связность учению Корана, кроме реальной жизни Пророка и окружения, в котором он действовал; так что огромной наивностью XX в. является предположение о том, что люди, которые были близки к Пророку, принципиальным образом отделяли Коран от его практического выражения в жизни Пророка и были способны придерживаться одного, игнорируя при этом другое, т. е. были способны видеть одно отдельно от другого»³.

Будучи системой нормативного этико-религиозного поведения, пророческая Сунна изначально не являлась слишком широкой и не претендовала на охват всех сфер жизни, поскольку на практике никогда не бывает так, чтобы две ситуации являлись идентичными с точки зрения их моральных, психологических и физических обстоятельств. Дополнительный аргумент в пользу того, что исконное понимание Сунны не было тождественно концепту, представленному в классической литературе по хадисам и фикху, состоит в том, что учение Корана является сущностно этическим, а деятельность пророка Мухаммада была направлена на реформу нравственных норм. Правовая активность Пророка отличалась от деятельности законодателя, стремящегося детализировать все социально-правовые вопросы, и она во многом являлась

¹ *Rahman F. Islamic Methodology in History.*

² *Rahman F. Social Change and Early Sunnah // Islamic Studies. 2 (2). 1963. P. 206.*

³ *Ibid.*

ситуационной. Именно поэтому правовые и иные действия Пророка не должны рассматриваться как абсолютно нормативные и универсальные¹.

Живая Сунна представляет собой творчески развитую пророческую Сунну, адаптированную к новым условиям; подобная адаптация стала происходить сразу после смерти Пророка. Рахман полагает, что в ранний период Сунна являлась гибкой и динамичной и она не была связана с какими-либо текстами, в том числе с хадисами; она получала реализацию в локальной и конкретной практике мусульманской общины. Со временем возникла тенденция к расширению и детализации Сунны, и такой тип живого наследия Пророка был легитимирован мусульманским сообществом через консенсус (*'иджма'*). При этом специфика нового типа живой Сунны состояла в том, что она была слабо связана с хадисами и потому характеризовалась внутренней стройностью. Однако с развитием массового движения по собиранию хадисов (что было обусловлено стремлением к унификации поместных вариантов религиозной практики) происходило нарушение логической связи между Сунной и консенсусом; кроме того, живая Сунна стала постепенно смешиваться с пророческой Сунной. В результате весь структурно сложный концепт Сунны, не связанной с хадисами, преобразовался в идею Сунны, полностью зависящей от хадисов, а позднее и вовсе возобладали точка зрения о том, что хадисы вмещают в себя всю Сунну; сами же хадисы приобрели богооткровенный статус — статус нерецитируемого в ритуале Откровения (*вахй зайр матлӯ'*). Все эти идеи были закреплены в авторитетных трудах имама аш-Шафи'и (767–820).

Итак, согласно Рахману, в ранний период существовало два вида Сунны: *пророческая Сунна* как идеальная модель поведения Пророка и *живая Сунна* как творческая адаптация содержания этой модели в новых обстоятельствах. Необходимость такой адаптации была обусловлена тем, что усилия Пророка были направлены на нравственную реформу современного ему общества, а потому были связаны с решением конкретных проблем его времени. В рамках такого понимания Сунны абсолютной нормативностью и универсальностью обладают вовсе не сами *поступки* Пророка, а исторически отраженные в них *общие принципы и цели* Корана, которые каждое поколение призвано воплощать адекватно своим неповторимым обстоятельствам.

Несмотря на критику возобладавшей в более поздний период «хадисоцентричной» концепции Сунны, Рахман ни в коей мере не является коранистом, поскольку он не отвергает важность хадисов, в связи с чем риторически вопрошает: «Если все хадисы будут отброшены, то что останется между нами и Пророком, кроме зияющей бездны?»². В другом месте он замечает: «Если

¹ *Rahman F.* Revival and Reform in Islam. P. 10.

² *Ibid.* P. 70–71.

литература по хадисам как целое будет отброшена, то фундамент историчности Корана окажется полностью подорван»¹. Рахман критикует коранитов и некоторых модернистов, которые во имя «прогрессивности» стремятся отмахнуться от хадисов и пророческой Сунны; такие попытки он оценивает как абсолютно неадекватные и анахронистичные. В то же время его нельзя назвать и сторонником традиционного подхода, возобладавшего после аш-Шафи‘и, т. е. теории «двойственного Откровения», согласно которой Коран является рецитируемым в ритуале Откровением, а хадисы — нерцитируемым². Рахман отвергает реверсивную основу хадисов и утверждает, что хадисы необходимо мыслить как «масштабный набор афоризмов, произведенных самими мусульманами, и эти афоризмы [мусульмане] склонны приписывать Пророку, хотя и неверно было бы говорить, что они в историческом плане вообще не связаны с ним»³. Он также утверждает, что хадисы являются «истолкованным духом пророческого учения» и масштабной фиксацией живой Сунны, которая ранее была динамичной, но приобрела устойчивый вид. Хадисы могут служить историческим материалом для реконструкции Сунны, жизнедеятельности Пророка, обстоятельств ниспослания айатов и вообще ранней истории ислама, но сами по себе они не должны некритически приниматься в качестве источника права; к тому же хадисы ни в коем случае не должны противоречить Корану, который является единственным прямым источником Божественного руководства. Позиция пакистанского мыслителя по этому вопросу удачно резюмирована его последователем А. Саидом:

«Рахман всегда отдавал предпочтение тому, что говорится в Коране, в особенности его общему посланию. В тех случаях, когда это послание противоречило хадисам, Рахман всегда уверенно принимал позицию Корана, поскольку именно Коран полноценно отражает наследие Пророка. По его мнению, при истолковании конкретного этико-правового содержания Корана предпочтение должно отдаваться актуальным, ясным и универсальным аспектам послания. Рахман полагал, что двумя главными проблемами для мусульман, препятствующими переосмыслению коранической герменевтики для соотнесения ее с современными потребностями, являются исторически сложившаяся вера в то, что хадисы вмещают Сунну Пророка, и убежденность в том, что коранические

¹ *Rahman F. Islam*. P. 73.

² Анализ многочисленных традиционных и нетрадиционных теорий Сунны см. в сборнике: *Duderija A. (ed.) The Sunna and Its Status in Islamic Law*. New York, 2015.

³ *Rahman F. Islam*. P. 76.

предписания, касающиеся поведения в обществе, должны буквально исполняться во все времена. Он писал: “Эти убеждения подобны неподвижной горе, которая встает на пути существенного переосмысления социального содержания ислама”. Следовательно, оба убеждения должны быть поставлены под сомнение и переосмыслены»¹.

Представляет интерес отношение Рахмана к востоковедческой традиции критики хадисов. В целом он признает заслуги западной критики, соглашаясь с фактологическим материалом, собранным в работах И. Гольдциера, Й. Шахта и других авторов, из которого следует, что значительная часть хадисов, традиционно считающихся достоверными (*сахîх*), на самом деле не восходит к Пророку. Тем не менее в этом несоответствии он видит не обман, а творческий процесс адаптации пророческой Сунны. Ввиду того что пророческая Сунна не была детализированным правовым кодексом, но выступала обобщением поведенческих норм и процессом интерпретации, мусульмане в рамках живой Сунны стремились адаптировать свою систему права к меняющимся обстоятельствам. Эта практика получила широкое распространение среди сторонников независимого суждения (*'ахл ар-ра'и*), которые обращались за правовыми принципами к словам и делам пророка Мухаммада. Рахман полагает, что этим должен объясняться факт переработки многих хадисов: ранние правоведы формулировали заключения, к которым они пришли в результате творческой интерпретации Сунны, влагая их (намеренно или ненамеренно) в уста Мухаммада. Таким образом, живая Сунна в значительной степени является произведением самих мусульман, действовавших органично в соответствии с принципами, унаследованными от Пророка, через мысленный акт иджтихада для создания новых законов. Признание же новой части Сунны в качестве авторитетной обеспечивалось консенсусом общины².

Рахман полагает, что хадисы нуждаются в проверке в соответствии со стандартами современной исторической критики; это необходимо для того, чтобы выяснить, были ли они частью оригинальной Сунны, «живительной влагой которой являлось свободное и прогрессивное толкование»³. Как только это будет определено, мусульмане получат возможность продолжить традицию там, где остановились факихи, когда Сунна была «заморожена»

¹ Saeed A. Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an // Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford, 2006. P. 56.

² Rahman F. Islamic Methodology in History. P. 15–16.

³ Ibid. P. 40.

в IX в. н. э. Рахман признает ценность критики иснада для установления факта фальсификации. Этот метод, однако, может рассказать нам только то, что хадис является поддельным. Он не может гарантировать то, что он не является поддельным. Для этого необходимо задействовать весь аппарат современной исторической критики.

§ 2.6. Общие историософские взгляды

Рахман был не только религиозным мыслителем, но и профессиональным исламоведом, притом особое внимание в своих исследованиях он уделял формативному периоду исламской мысли (VII–X вв.), когда, по его мнению, возобладали те ошибочные модели интерпретации ислама, которые привели умму к интеллектуальному, духовному и социальному кризису. Оригинальное понимание природы Корана, новая герменевтическая методология, идея контекстуального иджтихада и своеобразная теория Сунны развиваются в его работах в контексте анализа истории исламской мысли, т. е. в контексте *оригинальной историософии ислама*. Частично эта историософия уже была затронута в предыдущих параграфах. В данном параграфе мы остановимся на ней более подробно.

В центре исламской истории, конечно, находится событие ниспослания Корана, поэтому понимание коранической вести лежит в основе всей рахмановской историософии. Реконструкция коранического мировидения представлена в фундаментальном труде «Основные темы Корана» (1980)¹. Труд Рахмана был создан в рамках второго этапа его творчества — этапа, когда он обращался в большей степени к исторической и практической стороне изучения религии, отойдя от «метафизических» вопросов богословия и философии. Тем не менее это не помешало ему разработать на основе коранического материала оригинальную теологическую систему. Говоря об идейных установках своего подхода, Рахман отделяет его от тех тенденций, которые до 1980-го г. преобладали в западном корановедении. По его мнению, они были представлены, во-первых, апологетическими трудами об иудейском и христианском наследии в Коране, и во-вторых, трудами о хронологических и исторических вопросах происхождения Корана, в которых порой необоснованно ставилась под сомнение принадлежность Корана своей эпохе. Исключительно описательные работы также занимали большое место в востоковедческой традиции, тогда как труды самих мусульман зачастую

¹ *Rahman F. Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis, 1980. (Русский перевод: *Рахман Ф. Основные темы Корана*. М., 2023).

страдали от недостаточной методологической точности, которую могли предоставить лишь критически ориентированные западные науки.

Сам Рахман называет целью вышеупомянутой работы введение читателя в основные темы Корана, что позволит, по его мнению, передать универсальный дух коранического послания, стоящий за всеми частными деталями (апелляции к этому духу, как мы уже видели, нередки в его творчестве). Это достигается через прочтение ключевых аятов и их интерпретацию в рамках выделенных магистральных тематик. Таким образом, Рахман стремится к тому, чтобы восполнить образовавшийся в научной и публицистической литературе о Коране пробел, подготовив обзор основных коранических тем с помощью исторической и критической методологии, но в то же время с позиции верующего мусульманина, т. е. подчеркивая принципиальность обозначенных тем для коранического мировоззрения как целого. Можно сказать, что «Основные темы Корана» — это исследование и реконструкция *коранического мировидения*, притом работа сделана, с одной стороны, с опорой на принцип истолкования Корана через сам Коран, а с другой, с учетом достижений исламской герменевтической традиции и мирового исламоведения. Рахман стремится дать логически стройную экспликацию главных тематических блоков Корана, т. е. пройти от наиболее масштабной и фундаментальной темы — темы Бога — к более практико-ориентированным темам, таким как формирование мусульманского сообщества и его императивных установок. Ниже мы резюмируем представленную им реконструкцию темы Бога (рахмановские интерпретации отдельных аятов мы опускаем).

Начиная свой анализ с вопроса о специфике коранической *теофании*, Рахман отмечает, что заложенный в Писании теоцентризм, в сущности, является формой своеобразной онтологии, предполагающей зависимость тварных вещей от Бога и их укорененность в Боге. Бог — это измерение, которое делает возможными все другие измерения: Он придает всему смысл и жизнь. Он всеобъемлющ, бесконечен, и притом бесконечен только Он. Все остальное несет в самой фактуре своего существования отличительный признак конечности и тварности. Бытием в собственном смысле слова является только Бог, потому что всякий раз, когда кто-то пытается представить себе более одного Бытия, он уходит от едино-божия.

По мысли Рахмана, Коран обладает особой суггестивной мощью, выступая практическим напоминанием (*зикр*) о Боге (точнее, напоминанием Бога о Самом Себе) и тем самым переводя человека из области профанического мировоззрения в область коранического мировидения, т. е. в область *практического* таухида. Основные смысловые моменты этого непрекращающегося «напоминания» таковы: 1) всё, кроме Самого Бога, зависит от Бога, включая всю полноту мира природы (в котором есть как «метафизическая», так и «нравственная» составляющие); 2) Бог со всей Его мощью и славой есть

в первую очередь Милостивый; 3) оба предыдущих аспекта с необходимостью влекут за собой надлежащие отношения между Богом и человеком — отношения господина и слуги — и, следовательно, надлежащие отношения между человеком и человеком¹. По естественной необходимости, если угодно, эти нормативные отношения влекут за собой закон о правосудии, о приговоре, выносимом человеку как индивиду и как роду, или как социальному существу. Как только мы поймем три этих позиции, мы поймем и абсолютную центральность Бога во всей системе существования. Рахман парадоксальным образом утверждает: несмотря на онтологическую и тематическую центральность Бога, для Корана таким же центром является и человек, ведь цель Писания — наставить *человека* на правильный нравственный путь. Иными словами, Коран одновременно и теоцентричен, и антропоцентричен — можно сказать, *теоантропоцентричен*.

Рахман отмечает, что одно из ключевых понятий Корана — понятие Божьего Могуущества (*қадар*) — мыслится в терминах «измерения» вещей, порождения их в соответствии с определенным порядком или *мерой*, а не случайно или вслепую². Это связано с тем, что в арабском языке существительное *қадар* означает как «могущество» («силу»), так и «измерение», «меру» — оба значения производны от глагола *қ-д-р* «быть способным, мочь; ограничивать, определять». В доисламской Аравии этот термин (чаще всего во множественном числе — *'ақдār*) использовался для обозначения «судьбы», слепой силы, которая «измеряла» или переопределяла вещи, находившиеся вне контроля человека, в частности его рождение, развитие и смерть. Коран принял этот термин, но сменил концепцию слепой и неумолимой Судьбы на идею всемогущего, разумного и милосердного Бога (это является частным случаем коранического подхода, который в большинстве ситуаций не отказывался от джахилийного наследия полностью, но предлагал его новое, «правильное» осмысление)³. Этот всемогущий Бог через Свое милосердное творчество «измеряет» все, наделяя вещи диапазоном их возможностей, законами поведения и благими чертами, представляющими собой блеклое отражение Его собственных черт. Такое измерение, с одной стороны, обеспечивает упорядоченность и благообразность Вселенной, а с другой, выражает самое фундаментальное, непреодолимое различие между природой Бога и природой человека: природа Создателя подразумевает бесконечность, для которой по определению нет меры, природа же человека — как и все сущее — является

¹ *Rahman F.* Major Themes of the Qur'an. P. 2.

² *Ibid.* P. 8–9.

³ Ср. с интересными соображениями М. Б. Пиотровского: *Пиотровский М. Б.* Ислам и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 92–97.

чем-то принципиально размеренным. Непризнание именно этого убеждения порицается Кораном как *ширк* «соучастие», т. е. придание Богу сотоварищей, постулирование чего-то со-размерного¹.

Тотальная зависимость сущего от Бога, его размеренность Богом, не противоречит идее «естественной причинности»: природа обладает имманентными законами, которые есть не что иное, как вложенный в нее замысел Всевышнего. В той же мере, в которой все *напрямую* связано с Богом, все (т. е. каждая из вещей или сущностей) также связано с Богом через посредство и в свете отношения к другим вещам. В таком понимании Бог — это сам *смысл* реальности; смысл, который проявляется, проясняется и возвращается на свое законное место во Вселенной при дополнительном посредничестве человека. Несмотря на то что законы природы созданы Богом в соответствии с Его мудрым замыслом, эти законы познаваемы, а значит, человек способен открыть их и применить для своего блага. Более того, Коран призывает к открытию этих законов и их использованию. Так, Бог установил законы, согласно которым сперматозоид оплодотворяет женскую яйцеклетку, и впоследствии в утробе матери формируется ребенок. Само по себе это не означает, что человек не может открыть принципы процесса, посредством которого сперматозоид и яйцеклетка встречаются, а затем (в определенных условиях) формируют совершенного ребенка; и после этого применить указанные законы для каких-то своих целей. Многие люди думают, что это «соперничество» с Богом и попытки вмешаться в Его работу и разделить Его божественность, но настоящая проблема, по мнению Рахмана, не в том, что человек способен «заменить» природу или Бога (он не может этого сделать ни при каких обстоятельствах), а в том, что он способен нарушить нормальное течение вещей и моральный закон, т. е. способен посягнуть на *норму*.

Человек в равной мере восприимчив к Откровению как сформулированному в своем историческом контексте посланию (т. е. к Корану и другим пророческим посланиям) и к раскрытию Божественного всемогущества в сотворенном мире. В этом плане можно провести параллель между местом человека в сотворенном Богом мире и его же ролью толкователя в теории «двойного сдвига». Человек внимает языку природы, в котором выражаются всемогущество Бога и его творческая сила, и, обладая средствами понимания этого мира, устанавливает его принципы и законы — иными словами, доходит до общих предустановленных Богом оснований. Затем он в своей практической деятельности применяет эти понятия им законы к существующим реалиям, т. е. человек фактически выступает центральным актором

¹ *Rahman F. Major Themes of the Qur'an*. P. 9.

осуществления Божественного замысла. Таким образом, роль толкователя в теории «двойного сдвига» является частным случаем метафизической роли человека во Вселенной.

Вместе с тем именно этим положением человека открывается возможность греха, возможность преступления положенной меры. В связи с возложенной на человека задачей понимания и интерпретации становится особенно важно осознание того, что простое следование определенному «кодексу» незыблемых правил неизбежно должно привести к отступлению от верного пути. По указанной причине принцип противостояния «таклидному мышлению» занимает важнейшее место в системе Рахмана и является ключевой частью его концепции таджидид. Таджидид в этом аспекте можно рассматривать как ответ на историческую тенденцию социально-религиозного упадка; он ориентирован на остановку этого упадка и восстановление сообщества в идеальном состоянии, в котором ислам осуществлялся бы полноценно и безупречно.

Напряжение между историческим обновлением и неприемлемым нововведением отражает более общую метафизическую проблему «неустойчивого положения» человека, возникающего из его узкого видения и мелкого ума; оно же выявляет основные моральные противоречия, в рамках которых человеческое поведение должно функционировать, чтобы быть стабильным и плодотворным. Такие крайности являются не столько «проблемой», которую нужно разрешить теологической мыслью, сколько напряжением, с которым нужно «жить», если человек хочет быть по-настоящему «религиозным», т. е. служить Богу. Таким образом, ощущение полного бессилия и восприятие себя как меры всех вещей, безнадежность и гордость, детерминизм и «свобода», абсолютное знание и чистое невежество — в сумме, совершенно негативное самоощущение и «чувство всемогущества» — суть крайности, которые представляют собой естественные препятствия для правильного человеческого поведения. Это — «данные Богом» рамки человеческих действий. Ввиду того что основная цель Корана состоит в максимизации моральной энергии, Рахман считает абсолютно необходимым, чтобы человек не нарушал баланс противоположных напряжений. Самым интересным и самым важным фактом моральной жизни является то, что нарушение этого баланса в любом направлении приводит к «сатанинскому состоянию», которое ассоциируется с этическим нигилизмом. Гордый человек или безнадежный, самодовольный или самоотверженный, — в любом случае результатом является искажение и, в конечном итоге, разрушение нравственной основы человеческой личности¹.

¹ *Rahman F. Major Themes of the Qur'an.* P. 18–19.

В другой работе Рахман указывает на то, что уже в первые годы ниспослания Корана в нем была сформулирована *суть Откровения*, которая заключается в тройном учении — о единобожии, о необходимости социально-экономической справедливости и о Страшном суде. При этом вера в Бога и идея ответственности человека выполняют в Коране преимущественно «утилитарно-практическую» функцию, поскольку главная тема Писания — это поведение человека. В кораническом контексте подлинная нравственность невозможна без регулятивных идей Бога и Страшного суда. Сама их нравственная функция требует того, чтобы они являлись частью этико-религиозного опыта и не мыслились как всего лишь интеллектуальные постулаты, в которые «нужно верить». Рахман пишет: «Бог — это трансцендентная точка опоры для таких качеств, как жизнь, творчество, сила, милосердие и справедливость (в том числе воздаяние), и для этических ценностей, на которые должно ориентироваться любое человеческое сообщество, если оно хочет жить и процветать»¹.

Пакистанский мыслитель постоянно подчеркивает, что ядро коранического учения составляет представление о необходимости *деяния в земном мире* — оно эксплицитно ориентировано на установление справедливого миропорядка. Несмотря на то что Пророк был сосредоточен на Боге, а сам Коран представляется теоцентричным, все же этот теоцентризм органично связан с установлением этического социально-политического миропорядка, поскольку, согласно Корану, люди, забывающие Бога, со временем забывают и себя, что ведет к психологическому и социальному раздору (иными словами, как мы уже указывали, такой теоцентризм может быть назван *теоантропоцентризмом*). Сама идея Бога, согласно Рахману, существует в сознании человека, чтобы руководить его поведением. Главная беда средневекового ислама состояла в том, что руководящее начало, т. е. Бог, стало основным предметом опыта и превратилось в самоцель. Такой псевдотеоцентризм в основном «либо был нейтральным в отношении социальной этики, либо характеризовался отрицательной связью с ней»².

В противоположность средневековому подходу исконный коранический подход предполагал *социальную реформу эгалитарного типа*. Пророк стремился освободить угнетенные слои общества и наделить их властью. Предложенная им социальная реформа характеризовалась двумя особенностями. Во-первых, под каждое масштабное преобразование долгое время готовилась *почва*. Никакое преобразование не осуществлялось до тех пор, пока для него не созрели все предпосылки. Именно поэтому имеется столь разительный

¹ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 14.

² *Ibid.*

контраст между мекканскими и мединскими сурами: если в Мекке Пророк не обладал властью и коранические указания касались широких этических проблем, то в Медине, где Пророк получил политическую и административную власть, коранические указания стали более конкретными, т. е. появилась тенденция к реализации коранической этики в актуальных правовых парадигмах¹. Характеризуя этико-правовую деятельность Мухаммада, Рахман пишет:

«Не вызывает сомнения, что Пророк остерегался поспешных решений по важным вопросам, которые касались общественной сферы, и ждал “ниспослания Откровения”. Пророк по своей природе был осторожным и сдержанным человеком, и он не вмешивался в дела людей, если они шли хорошо, поэтому его изображение в более поздней правоведческой литературе как человека, постоянно предлагающего те или иные решения (при этом чаще всего противоречивые!) для реальных или гипотетических проблем, очевидно, является ложным. Безусловно, он никогда не предлагал решения для чисто гипотетических проблем и для проблем, к которым не было привлечено его внимание. С другой стороны, несмотря на его сдержанность, в его характере проявляется в такой же степени непреклонная воля, которая не мирится ни с какими компромиссами по фундаментальным вопросам. Нет смысла напоминать, что человек, сочетающий в себе столь противоположные интеллектуальные черты и осознание, как сказано в Коране, “трудной миссии”, должен быть постоянно вовлечен во внутреннюю диалектическую борьбу — это, согласно Корану, является идеальным этическим состоянием для человека... Если бы в мире был актер, который мог бы изображать чистые моральные состояния, то образ Пророка явился бы наиболее интересным, привлекательным и значительным»².

Второй особенностью коранической социальной реформы, по мнению Рахмана, является ее *контекстуальность*. Правовые решения Корана

¹ Стоит отметить, что принципиальное различие между мекканскими и мединскими сурами отмечалось еще средневековыми авторами, такими как Ибн Таймийя и аш-Шатиби, а в современный период оно особенно активно подчеркивалось суданским реформистским мыслителем Махмудом Мухаммадом Тахой. Сейчас эти взгляды развивает его ученик Абдуллах Ахмед ан-На'им. См.: *ан-Наим А.* На пути к исламской реформации. М., 1999. Обзор взглядов ан-На'има см.: *Оруджев Р. Э.* Политическая концепция «исламского государства» Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима. Автореферат дис... канд. полит. наук. М., 2003; *Мухетдинов Д. В.* Современные исламские мыслители. С. 80–86, 385–394.

² *Rahman F.* Islam and Modernity. P. 16–17.

и частные действия Пророка связаны с конкретными социокультурными условиями. Это было известно уже в ранний период, следствием чего явилось формирование отдельной дисциплины коранической науки, посвященной обстоятельствам ниспослания аятов ('*асбāб ан-нузūл*). Рахман обращает внимание на то, что подлинное значение обстоятельств ниспослания не было осмыслено в традиционном фикхе, в частности осмыслению не подвергалась релевантность контекста для понимания значения конкретной директивы и ее последующего применения. Вместо этого возобладал принцип, согласно которому кораническое постановление априори является универсальным, вне зависимости от его исконной связи с конкретным контекстом. Такая правовая установка сформировалась под влиянием целой группы факторов. Прежде всего сами сподвижники Пророка не позаботились о том, чтобы лично зафиксировать обстоятельства ниспослания и разъяснить их функцию; несмотря на то что у последующих поколений имелся некоторый объем информации об обстоятельствах ниспослания, они до конца не понимали их подлинную функцию и судили о ней через призму своих правовых теорий. Кроме того, арабское общество было довольно консервативным, и оно опиралось на набор поведенческих моделей, обладавших сакральностью и именовавшихся словом *сунна*. Как только Коран получил устойчивый социальный статус, арабы, учитывая их приверженность поведенческим моделям, начали естественным образом противиться отходу от его буквального смысла¹.

Согласно Рахману, существует *два метода*, с помощью которых кораническое учение может применяться к той или иной ситуации. Первый метод предполагает познание «этического духа Корана», или коранического учения как целого, а второй метод зиждется на историко-критическом анализе Корана и Сунны. Пакистанский ученый пишет:

«Существует два способа, посредством которых учение в целом может прилагаться к определенной ситуации, вне зависимости от того, является ли она социальной, политической или экономической. Прежде всего кто-то может на жизненном опыте познать это учение и тем самым полностью интернализировать или усвоить его, так что, когда возникает конкретная ситуация, такой человек судит о ней в свете принятого им. Что касается второго способа, то он является по природе интеллектуальным и этим отличается от первого, который можно назвать опытным. Второй способ предполагает исторический и систематический анализ учения Корана и Сунны. Иными словами, он требует развертывания

¹ *Rahman F. Islam and Modernity. P. 18.*

Корана и Сунны в исторической перспективе, что необходимо для понимания их значения, а затем ценности систематически ранжируют в порядке первичности и вторичности, ставя частные ценности в зависимость от более общих и универсальных, и тем самым из этой системы извлекается решение для конкретной проблемы или ситуации»¹.

Рахман полагает, что первый метод, базирующийся на интернализации сути коранического учения, был характерен для сподвижников Пророка и их окружения. Когда мусульмане распространили свою власть за пределы Аравийского полуострова, они столкнулись с не имевшими прецедента проблемами политического, административного и правового плана. В их распоряжении были Коран и личный пример Пророка, однако они не обладали детальной и проработанной системой мысли и методологией, которая давала бы унифицированные ответы на конкретные вопросы. Сталкиваясь с новыми вызовами, первые мусульмане реагировали на них с опорой на интернализированное кораническое учение, т. е. с опорой на свое представление о том, как в этическом плане следовало поступать в конкретной ситуации; при этом они редко опирались на *отдельные* аяты Корана, исключая случаи, когда подобные аяты были напрямую и непосредственно связаны с рассматривавшимся вопросом. Прекрасным примером реализации такого подхода является отказ халифа 'Умара после завоевания Ирака распределять землю среди солдат в качестве добычи, что было нормальной практикой Пророка в Аравии, получившей отражение в коранических аятах. Рахман отмечает в связи с этим: «'Умар полагал, что пророческая практика, касавшаяся племенных территорий, не осуществима в тех случаях, когда дело касалось завоевания целых стран. Находясь под устойчивым давлением со стороны оппозиции, 'Умар ссылаясь на аят 59: 10 для подтверждения своей точки зрения, при этом он не цитировал ни один аят, касавшийся конкретной проблемы, но указывал на общее кораническое требование соблюдать социальную справедливость и вести себя честно»². Таким образом, сподвижники Пророка и их окружение действовали, исходя из своего опыта целостного понимания Корана, а к конкретным аятам обращались лишь в исключительных случаях.

Второй метод применения коранического учения к определенной ситуации предполагает исторический и систематический анализ. Этот метод, согласно Рахману, получил детальное развитие при двух поколениях мусульман, живших после сподвижников. Эти два поколения уже не были

¹ *Rahman F.* Islam and Modernity. P. 23.

² *Ibid.* P. 24.

свидетелями ниспослания Корана и миссии Пророка. Именно в этот период получила распространение практика обращения к *отдельным* айатам Корана и текстам хадисов для вынесения правового решения, а сама правовая мысль достигла невиданного расцвета. С другой стороны, именно во II в. хиджры возобладал ошибочный подход, предполагающий абсолютизацию конкретных предписаний Корана. Факихи обращались к двум основным методам — опоре на ясный текст (*насс*) и аналогическому рассуждению (*кийās*). Если был доступен в достаточной мере ясный текст, то решение считалось «установленным» раз и навсегда; если же такового текста не обнаруживалось, то тогда следовало найти другой текст, который был бы довольно близок к рассматриваемой теме, так что проблему можно было бы решить, исходя из аналогии. При этом, по наблюдению Рахмана, уже ранние факихи ханафитской школы осознали, что один и тот же ясный текст может выступать «доказательством» для различных вещей, в зависимости от того, как данный текст понимается правоведом. Что же касается аналогического рассуждения (*кийās*), то здесь ситуация оказалась еще более запутанной, поскольку этот метод был весьма субъективным. В результате с каждой новой попыткой разработать адекватную, гибкую и непротиворечивую методологию мусульманские ученые только сильнее запутывали исламскую правовую теорию и вносили смуту в умы людей:

«Появление [метода аналогического рассуждения] в середине II в. хиджры естественным образом дало хаотические результаты и породило пугающее многообразие правовых мнений в исламе. Учитывая то, что даже “ясный текст” способен породить несколько мнений, трудно себе представить ситуацию, при которой *кийās*, предполагающий рассуждение по аналогии, мог бы дать единообразные правовые результаты. Если, по мнению одного факиха, определенный аят Корана или прецедент в поведении Пророка является основанием для аналогического рассуждения в данном случае, то, с точки зрения другого факиха, для аналогии с данным случаем больше подходит совершенно иной текст или прецедент. На этой стадии факихи могли бы произвести систематическое осмысление ценностей и принципов Корана, вместо того чтобы использовать столь ненадежные средства, и тогда результаты были бы абсолютно другими. Конечно, различия во мнениях вряд ли бы исчезли — впрочем, это и невозможно, и нежелательно, — но по крайней мере эти различия могли бы быть минимизированы и, что более важно, их можно было бы построить на более осмысленной и легитимной основе, чтобы диалог между представителями разных точек зрения стал осуществляться проще. Вместо

этого позиция аш-Шафи'и, согласно которой хадис, даже если он является "изолированным" и переданным только по одной цепочке, должен быть принят как легитимное основание и в свете такого хадиса никакое рассуждение недопустимо, казалась наиболее приемлемой, поскольку давала точку опоры посреди того, что представлялось бесконечным противоречием личных мнений. Но даже такая позиция оказалась неадекватной, поскольку уже во времена аш-Шафи'и и особенно в течение последующего века появился доступ к огромному числу хадисов, выражавших и подтверждавших различия во мнениях, которым, как предполагалось ранее, введенный аш-Шафи'и принцип положил конец»¹.

Рахман оспаривает распространенную точку зрения о том, что кризис исламского мира наступил после падения Аббасидского халифата (1258 г.). По его мнению, «дух ислама стал внутренне статичным задолго до этого; на самом деле подобная стагнация была заложена в фундамент, на котором возводился исламский закон»². Выше мы уже видели, что здесь имеется в виду: если первые мусульмане действовали с опорой на интернализированную сущность коранического учения, то у последующих поколений не было возможности интернализировать эту сущность напрямую; им следовало использовать правильный метод чтения и адаптации Корана, который требует учета обстоятельств ниспослания и выстраивания иерархии ценностей во главе с неизменными этическими принципами (справедливость, свобода, равноправие и др.); вместо этого за основу был взят буквалистский и законнический подход, что с каждым новым витком развития правовой теории только усугубляло ее положение; повальное увлечение собиранием хадисов и их буквалистское прочтение внесло еще бóльшую неразбериху. В итоге на фундаменте ошибочной методологии было выстроено сложное, запутанное и гротескное здание исламской правовой мысли, оказавшейся со временем полностью оторванной от реальности и ушедшей в область чистых спекуляций.

По мнению пакистанского мыслителя, сходные тенденции были характерны для становления исламской теологии (*каләм*). Ортодоксальная теология в виде ашаризма претендовала на статус «защитницы оснований исламского закона». Однако в действительности ее представители обосновывали воззрения, которые, согласно Рахману, отражают доисламскую картину мира и принципиальным образом противоречат кораническому вероучению. К таким воззрениям относятся отвержение причинно-следственных

¹ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 25–26.

² *Ibid.*

связей, отвержение продуктивности человеческой воли, отказ от телеологии, догматизация атомистической теории пространства и времени и др. При этом более рациональная и умеренная теологическая система ал-Матуриди была со временем отведена на второй план (под влиянием ашаризма), что является еще одним признаком доминирования ригористского мышления. В связи с этим тезисом Рахман не забывает упомянуть и суфизм, который в виде доктрины «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) способствовал распространению негативных тенденций; однако отношение пакистанского мыслителя к суфизму является двойственным. Он пишет: «Вполне очевидно, что примерно с XII в., т. е. в контексте бесплодности “официального” ислама (права и теологии), наиболее творческие умы мусульманского мира тяготели к суфийскому движению. Тем не менее возникает следующий вопрос: имеет ли такой суфизм, учитывая его пантеистическую матрицу, какое-то отношение к теологии и социальному посланию Корана, а также к образу жизни Пророка и первых поколений мусульман?»¹

Последующее развитие права и теологии в средневековый период Рахман описывает как опиравшееся на разработки первых веков ислама и достаточно медленное. Для него было характерно постепенное размывание шариатской системы, доминирование «ортодоксальной» позиции в области мысли и отведение на периферию всего того, что не вписывалось в нее. Рахман отмечает, что со времени своего зарождения правовая исламская литература носила почти исключительно теоретический и отвлеченный от прагматических вопросов характер. Конечно, значение такого рода литературы нельзя приуменьшать, ведь она позволила разработать принципиальные проблемы морали (в своих легалистских рамках), однако перекося в сторону «духовных» в узком смысле ценностей нанес ущерб науке о фикхе с точки зрения ее реальной применимости. Шариат стал отдаляться от правоприменительной практики в мусульманских государствах Нового времени, а попытки создать централизованную систему права на его основе не везде привели к успеху (хотя Рахман отмечает положительный опыт поздней Османской империи, в своем законодательстве пользовавшейся и средневековыми моделями).

Что касается секуляризованного права в исламских странах, то Рахман однозначно заявляет: «Стремление некоторых современных мусульманских государств заместить шариат чисто светским законодательством является в основном результатом интеллектуального поражения»². При этом тенденции к половинчатой секуляризации права можно отметить еще

¹ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 27–28.

² *Ibid.* P. 29.

в Средневековье, когда она проводилась на основании принципов «общественных интересов» и «социальной необходимости». Сами по себе эти принципы могут быть благотворны, но они применялись, в сущности, светскими правителями, захватывавшими для себя большую власть в обществе при одобрении со стороны лояльных им факихов. Когда правители стали чувствовать себя достаточно свободными, чтобы издавать собственные законы, опираясь на принципы социальной необходимости и общественного блага в отсутствие систематического переформулирования и переосмысления исламского закона, результаты оказались пагубными для самого исламского закона — это привело к размыванию принципов шариата и ослаблению его авторитета.

По убеждению Рахмана, застой в области исламской правовой мысли был отчасти обусловлен утверждением понятия консенсуса (*'иджмā'*) в качестве ключевого. Всякая «неортодоксальная», неординарная и революционная мысль исламских теоретиков — а таких имеется в достатке в истории идей — могла быть отброшена как исключительная, «идиосинкратическая» («редкая», *шāzz*). При этом образ такого мыслителя в целом включался в традицию в нейтрализованном, сглаженном виде. Даже отдельные прорывы и перевороты, вызванные оригинальными теориями выдающихся правоведов, инкорпорировались в господствующую теорию и лишь способствовали ее укреплению, не ведя к значительной реформации.

Несмотря на такое «размывание» шариата, внедрение в него элементов секулярного (*қанун*) законодательства и элементов региональных традиций обычного права, улемы все-таки отстаивали два его основных аспекта: с одной стороны, «пять столпов» ислама, т. е. исповедание веры, молитву, пост, закят и хадж, а с другой, *худūd* — указанные в Коране определенные наказания за конкретные преступления, такие как убийство, прелюбодеяние, воровство. Рахман обозначает первую категорию как «минимальный» ислам, а вторую — как «негативный» или «карательный» ислам. Какой-либо цельной теоретической подоплеки, которая могла бы свести «минимальный» и «негативный» ислам воедино, никогда не существовало: «Целостное учение Корана и историческое усилие Пророка, которые предоставляли социально-этический контекст этим директивам и институтам, связывая их воедино, уже были упущены из виду»¹.

Таким образом, ко времени столкновения с модерном исламская цивилизация уже в течение длительного периода находилась в состоянии кризиса, что, согласно Рахману, было обусловлено *изначальной* шаткостью концептуального фундамента, на котором она строилась. В результате исламское общество оказалось совершенно не готово к вызовам, поставленным перед ним европейской

¹ *Rahman F. Islam and Modernity. P. 31.*

цивилизацией. Конечно, имелись попытки преодоления кризиса. Рахман обращает внимание на тот вклад, который в расшатывание традиционной системы мысли внесли салафиты и модернисты. Более того, он в целом положительно оценивает деятельность мусульманских реформаторов кон. XIX — нач. XX в., однако постоянно подчеркивает, что их попытки реформы оказались несостоятельными по причине отсутствия адекватной и логически стройной методологии. Рахман убежден, что, благодаря предложенной им методологии, можно исправить сложившуюся ситуацию, и для этого необходимо произвести *систематическую реконструкцию исламских наук*.

§ 2.7. Систематическая реконструкция исламских наук

Идея систематической реконструкции исламских наук была сформулирована Рахманом под влиянием Мухаммада Икбала. В фундаментальном труде «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (1930)¹ Икбал представил новый подход к исламской религиозно-философской традиции. Среди прочего он утверждал, что внутренний импульс Корана был ориентирован на действие в этом мире и установление справедливого миропорядка. Оценивая вклад Икбала в развитие исламской мысли в целом положительно, Рахман, тем не менее, обращает внимание на то, что, как и у других модернистов, у него не было продуманного метода интерпретации Корана и Сунны. Икбал обращался к Корану лишь для подтверждения и иллюстрации своих воззрений, однако реконструкция этической системы Корана им так и не была произведена. Кроме того, Икбал находился под сильным влиянием западной философии, в частности теорий А. Уайтхеда и А. Бергсона², а при формировании новой исламской теологии использовал упрощенные интерпретации квантовой механики. Тем не менее, как полагает Рахман, «вполне возможно отделить прозрения Икбала в глубины ислама от учений, в терминологию которых он облакал эти прозрения»³.

Фундаментом систематической реконструкции исламских наук, предложенной Рахманом, является его методология интерпретации и выведения правовых установлений из Корана и Сунны (см. § 2.3–2.5 выше). Этот метод актуален лишь в более широком концептуальном контексте, предполагающем разделение нормативного ислама и исторического ислама. Пакистанский

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.

² Более подробно об этом см.: Ховард Д. Анри Бергсон и мусульманская мысль // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 448–463.

³ Rahman F. Islam and Modernity. P. 154.

мыслитель пишет: «Если искра модернизации старого исламского образования и исламизации нового и должна возникнуть, то только путем возрождения исконного лейтмотива ислама — Корана и Мухаммада; и посредством этого должны быть выявлены соответствия и несоответствия исторического ислама исконному образцу»¹. Очевидно, указанный подход является вариантом *интеллектуального салафизма*². Однако Рахман не призывает игнорировать традицию — напротив, он считает, что отдельные компоненты развитого им метода могут быть найдены в самой интеллектуальной традиции ислама. Так, информация об обстоятельствах ниспослания (*'асбаб ан-нузул*) собиралась муфассирами, мухаддисами и другими учеными именно потому, что они были убеждены в важности исторического контекста, хотя систематический способ выведения правовых норм и не получил развития в их трудах. Сам Рахман нередко ссылается на аш-Шатиби, ал-Газали, Ибн Сину и других мыслителей, находя в их работах идеи, которые близки ему. Кроме того, пакистанский ученый убежден, что традиция не может быть отброшена *в принципе*, поскольку именно исторический ислам обеспечивает непрерывность интеллектуального и духовного существования *данного* сообщества; если мусульмане отбросят историческое наследие, то, обратившись к Корану, они даже приблизительно не смогут понять его³. Мусульмане нуждаются не в отказе от традиции, а в более глубоком осмыслении традиции, которое позволит осознать *сложную судьбу исламской мысли*. Согласно Рахману, необходимо подготовить фундаментальные исследования по истории правовой, теологической, философской, мистической и политической мысли ислама. Это должно стать одной из важнейших задач мусульманской элиты. В данной сфере важен именно мусульманский взгляд, поскольку подготовленные материалы должны применяться в чисто практической области реформы исламского образования⁴.

Масштабный проект Рахмана по переосмыслению традиции покоится на фундаменте его герменевтической методологии, касающейся Корана и Сунны. Подчеркивая принципиальную важность этой методологии, Рахман отмечает, что она должна предполагать систематическое изучение Корана как целого и что полученные с ее помощью результаты не могут быть идентичными

¹ *Rahman F. Islam and Modernity. P. 141.*

² Ср. с тем, что о Рахмане пишет Муса: «В его личном словаре подлинным “фундаменталистом” именовался человек, приверженный проекту реконструкции или переосмысления. Подобный человек признает, что он живет в “новую эпоху”, однако одновременно с этим правдиво, с надлежащим интеллектуальным пониманием и верой постигает послание Корана в зеркале именно данного исторического момента» (*Moosa E. Introduction. P. 10.*)

³ *Rahman F. Islam and Modernity. P. 146–147.*

⁴ *Ibid. P. 151.*

у разных авторов. Таким образом, в основе систематической реконструкции исламских наук лежит концепция *плюралистичной герменевтики*. Приведем его рассуждение по этому поводу:

«Конечно, серьезная интерпретация Корана не может быть абсолютно единообразной. Противоположное утверждение очень далеко отстоит от истины. Во-первых, из многочисленных преданий мы знаем, что сами сподвижники Пророка иногда по-разному понимали отдельные коранические айаты, и это было известно Пророку. Во-вторых, Коран, как я не устаю повторять, является источником, который сформировался в определенном контексте и который соотносится с действительной историей; он, таким образом, столь же “прямолинеен” и логически сообразен, сколь и сама жизнь. Любая попытка подойти к нему с позиции буквалистской и узкой формалистичности и безжизненной схематичности способна “стереть его тонкие крылья в порошок”, если использовать слова А. Дж. Арберри...

Таким образом, настаивать на абсолютном единообразии интерпретаций невозможно и нежелательно. Что действительно важно, так это прежде всего использовать описанный мною метод, который поможет избавиться от расхожих интерпретаций. Кроме того, необходимо, чтобы истолкователь эксплицитно соотнес свои общие предустановки с коранической интерпретацией в целом, а специфические допущения и предположения — со специфическими темами и фрагментами. Если его предустановки прояснены, то дискуссия между различными истолкователями будет возможна, а степень субъективности уменьшится...

Подобные попытки интерпретации могут предприниматься самостоятельными учеными, но они также возможны и со стороны рабочих групп. Очевидно, должно существовать по меньшей мере несколько масштабных попыток, чтобы посредством дискуссий и дебатов сообщество в целом могло принять одни интерпретации и отвергнуть другие. К тому же нет никакой необходимости в том, чтобы определенная интерпретация, будучи однажды принята, продолжала приниматься и в дальнейшем; всегда существуют пространство и необходимость для новых интерпретаций, поскольку это на самом деле непрерывный процесс. Подобные искренние попытки со стороны компетентных ученых являются, как я уже говорил, единственным способом разорвать порочный круг вопроса о том, “с чего начать” процесс реформы исламского образования...

Величайшая трудность, с которой придется столкнуться, заключается не столько в самом новом движении, сколько в вытаскивании ног из застойной воды старой коранической экзегезы, которая, хотя и может содержать большое число жемчужин, все же в целом препятствует подлинному пониманию Корана. Разумеется, комментарии к Корану имеют разную ценность — одни являются чисто субъективными искажениями, другие же представляют огромный интерес и важны для новых прозрений и получения исторических сведений; однако отстаиваемый мною подход является новым в сравнении с ними, хотя, как я уже говорил ранее, все его элементы могут быть обнаружены в самой традиции. Новый шаг заключается в том, чтобы исследовать Коран в его общем и специфическом контексте, притом систематически и в историческом порядке, а не только аят за аятом или фрагмент за фрагментом с учетом изолированного “обстоятельства исполнения” (*ша’н ан-нуз’ул*)»¹.

Рахман убежден, что с опорой на новый герменевтический принцип перестройке (или реконструкции) должны быть подвергнуты все основные исламские науки. Так, по его мнению, в сфере исламской *теологии* доминируют воззрения, которые далеки от исконного учения Корана. Первым шагом к ее реконструкции должна стать историческая критика теологических разработок. Такая критика способна выявить степень несоответствия между кораническим мировидением и различными школами теологической мысли, а также указать путь к новой теологии. Как замечает Рахман, любые теологические формулировки несут на себе печать своего времени, однако можно было бы ожидать, что эти формулировки будут связаны с базовой структурой идеи той религии, которую они призваны репрезентировать. В случае с исламом ожидания не оправдываются. Ни мутазилизм, ни ашаризм, ни построения исмаилитов и суфиев не репрезентируют кораническое мировидение (то, как его понимает Рахман, изложено в работе «Основные темы Корана»). Это — пример того, что системы теологии могут являться логически стройными, но полностью ошибочными с точки зрения той религии, которую они стремятся репрезентировать². Такое удручающее положение в сфере теологии не было преодолено ни салафитами, ни модернистами, которые либо просто критиковали традиционную теологию, не имея собственной позитивной программы, либо копировали европейские идеи, не задумываясь

¹ *Rahman F.* Islam and Modernity. P. 144–145.

² *Ibid.* P. 152.

об их релевантности с точки зрения Корана. Редкими исключениями, которые положительно оцениваются Рахманом, являются попытки Мухаммада 'Абдо реанимировать «рационализм мутазилитского типа» и прозрения Мухаммада Икбала в глубины исламского вероучения, которые, впрочем, оказались облечены в форму западных философских теорий¹. Кризис исламской теологии является свидетельством в пользу необходимости применения новой методологии к изучению и реконструкции имплицитной теологии Корана:

«Для теологических и метафизических утверждений, содержащихся в Коране, специфический контекст ниспослания не является чем-то необходимым — по крайней мере, в той степени, в какой он необходим для социально-правовых утверждений Корана, — и по этой причине комментаторы обычно не указывают его; тем не менее вполне очевидно, что без систематического исследования Корана его мировидение не может быть понято. Конечно, любая подобная интерпретация с необходимостью будет подвержена влиянию современных моделей мышления; впрочем, это необходимо в том смысле, что только таким путем послание Корана может стать актуальным для современной ситуации. Однако совсем другое дело — пытаться загнать кораническое послание в терминологические границы определенной теории, вне зависимости от ее кажущейся привлекательности, сенсационности или популярности; в действительности, чем более популярна теория, тем она менее пригодна для выражения вечного послания»².

Другая область исламской мысли, нуждающаяся в систематической перестройке, — это *закон и этика*. По мнению Рахмана, специфика исламских традиционных наук состоит в том, что в них не проводилось четкое разделение между законом и этикой, а сама этика как дисциплина если и развивалась, то только под влиянием внешних интеллектуальных традиций; систематического осмысления этического послания Корана в истории исламской мысли не было никогда. Смешение этики и закона привело к тому, что исламский «закон» фактически никогда не являлся законом в западном смысле слова, поскольку всегда содержал имплицитную этическую составляющую; это смешение «придало исламскому закону специфический вид, а именно уникальную педантичность, позволившую сохранить этическую мотивацию, без которой любой закон становится игрушкой в руках хитрецов и манипуляторов, наводняющих собой

¹ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 153–154.

² *Ibid.* P. 154.

правовую сферу»¹. Рахман положительно оценивает наличие этой этической составляющей, однако он полагает, что необходимо избавиться от смешения закона и этики, сохранив при этом органичную связь между ними. Основой нового исламского закона должен стать этический принцип богобоязненности, или богоосознания (*тақвā*), определяемый Рахманом как «ментальное состояние ответственности, исходя из которого человеком производятся действия, но которое предполагает осознание того, что критерий суждения о действиях находится за его пределами»². Главная этическая цель Корана — привести человека к такому состоянию, поэтому подлинно исламская система закона должна иметь его в качестве ориентира. Рахман подчеркивает, что именно по этой причине чисто светское законодательство — в той степени, в какой оно мыслит это состояние безразличным по отношению к законопослушности, — неприемлемо для мусульманина. Одна из причин нравственного кризиса западного мира состоит в том, что западная правовая система оказалась оторвана от нравственности и приобрела черты механистичности³. С другой стороны, без нравственной основы лишен смысла даже «религиозный» закон — и это замечание Рахмана касается уже исламского мира. Он пишет:

«Бог, который не обращается ни к интеллекту человека, ни к его сердцу, а также не способен создать систему ценностей для человека, — гораздо хуже, чем ничто, и такой Бог заслуживает смерти. Нравственные ценности являются главной опорой всеобъемлющей системы в целом, и из них выводится закон. Таким образом, закон является последним элементом этой цепочки, и он руководит всеми “религиозными”, социальными, политическими и экономическими институтами общества. Ввиду того что закон должен формулироваться на основе нравственных ценностей, он по необходимости будет органически связан с ними. Но поскольку он руководит повседневной жизнью общества, предполагающей социальные изменения, то он должен постоянно реинтерпретироваться. Если процесс реинтерпретации приостановится, то общество либо станет инертным, либо взбунтуется и выберет путь секуляризма. В таком случае целостная структура теологии, этики и закона постепенно разрушится»⁴.

¹ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 155.

² *Ibid.* Более подробно о том, как Рахман понимает такву, см.: *Rahman F. Major Themes of the Qur'an*. P. 19–21, 25–40.

³ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 155.

⁴ *Ibid.* P. 156.

Рахман констатирует, что вследствие многовековой стагнации законодательных институций во главе с улемами, подготовка законов в исламских странах стала прерогативой государства и парламента. Вернуться к старой расстановке, по его мнению, уже невозможно¹. Следовательно, подготовка вышеописанной системы исламского закона должна осуществляться прежде всего путем ознакомления общественных групп с исламскими ценностями. Данный процесс предполагает всестороннее осмысление коранической этики и популяризацию работ по этой теме среди широкой публики, в том числе среди студентов; он также предполагает глубокое изучение ранних работ по исламской правовой теории. Рахман уверен, что со временем подобная популяризация приведет к тому, что будет воспитано новое поколение юристов, которое сможет интегрировать исламские ценности в законодательство. Этот процесс можно ускорить посредством создания международной комиссии мусульманских факихов, в которую входили бы ведущие специалисты в области закона и теорий права различных средневековых школ².

Еще одна область исламской мысли, нуждающаяся в систематической перестройке, — это *философия*. Как справедливо отмечает Рахман, философия, отождествляемая со средневековым течением *ал-фалсафа*, имеет дурную репутацию в исламском мире. Это обусловлено сильным влиянием греческой традиции на фальсафу, средневековыми дебатами между фалсясифа и ортодоксами, а также неправомерным отождествлением всей философии с фальсафой. Рахман выступает категорически против такого подхода. По его мнению, «философия является вечной потребностью, и ей следует позволить развиваться ради нее самой и ради других дисциплин, поскольку она воспитывает крайне важный аналитический и критический подход и порождает новые идеи, которые становятся важными интеллектуальными инструментами для других наук, в том числе для религии и теологии; следовательно, люди, отказывающиеся от философии, обрекают себя на отсутствие свежих идей — фактически они совершают интеллектуальное самоубийство»³. Рахман видит главную функцию философии в «созидании идей». Как таковая, философия не создает определенных убеждений, касающихся природы реальности; скорее она ориентирована на анализ информации, полученной из опыта, т. е. чувственной, эстетической, религиозной и другой информации. В этом плане философия является не конкурентом, а союзником теологии, поскольку цель теологии — построить мировоззрение

¹ Эта идея была развита современным авторитетным исламоведом В. Халляком, согласно которому классическая институциональная система шариата уже давно разрушена и не может быть восстановлена. См.: *Hallaq W. The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*. New York, 2012.

² *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 157.

³ *Ibid.* P. 157–158.

с опорой на Коран и с использованием интеллектуальных инструментов, предоставляемых отчасти и философией. Пакистанский ученый убежден, что было бы большой ошибкой отождествлять всю философию с фальсафой и на основе этого утверждать, будто любая философия противоречит теологии. Напротив, он считает, что возможно бесконечное число разных философий, а само созидание идей является крайне продуктивной деятельностью, поощряемой Кораном. Он пишет: «Я могу сказать, не боясь столкнуться с противоречием, что с точки зрения Корана познание, т. е. созидание идей, является наиболее ценной деятельностью. Если бы было иначе, то зачем бы в Коране выражался призыв к Пророку продолжать молиться за “приумножение знания”? Почему Коран неумолимо подчеркивает важность изучения Вселенной, истории и внутренней жизни человека? Совместим ли запрет свободомыслия с такого рода требованием? Чего исламу следует бояться, когда речь идет о человеческом мышлении, и почему? На эти вопросы должны быть найдены ответы теми “друзьями религии”, которые хотели бы держать свою религию в теплице, куда не проникает свежий воздух»¹.

Наконец, еще одной областью исламской мысли, нуждающейся в реконструкции, является *социальная теория*. Рахман отмечает, что дисциплинарный статус социология получила только в эпоху модерна, поэтому говорить о реформе «исламской социологии» затруднительно. Впрочем, значительная часть Корана посвящена тому, что можно назвать «социальной мыслью», поскольку в нем часто повествуется об истории обществ, о нравственном упадке народов, об условиях процветания цивилизаций и др. Это является свидетельством единства человеческой истории и единства базовых законов, которым подчиняются все общества. Рахман полагает, что, несмотря на структурную сложность современной цивилизации, она также подчиняется этим законам, которые касаются правильного и неправильного: «Универсальные этические ценности — это центр бытия общества: дебаты об относительности нравственных ценностей в обществах рождены либерализмом, который в процессе либерализации подвергся такому искажению, что начал стремиться уничтожить те самые нравственные ценности, которые он устанавливал и освобождал от догматических ограничений»². По мнению Рахмана, из социальных наук наибольшей значимостью обладают макроистория и макро-социология. Предоставляемые ими материалы дают возможность осмыслить развитие человеческой цивилизации и определить, какое направление движения общества является наиболее благоприятным³. Подобное осмысление

¹ *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 158–159.

² *Ibid.* P. 160.

³ *Ibid.* P. 160–161.

должно происходить в свете коранического «социального» учения, которое нуждается в систематизации. Особая важность социальных наук для Рахмана обусловлена тем, что в рамках его теории двойного сдвига второй интеллектуальный вектор направлен от универсальных этических ценностей Корана к современной ситуации. При этом для применения коранической этики в современном контексте необходимо досконально знать сам этот контекст. Рахман резюмирует свою позицию:

«Прежде чем решать, куда следует двигаться обществу, крайне важно определить с точностью, где общество находится в данный момент. Если кто-то рассуждает о реформировании общества, не определив до этого, каково положение общества в данный момент, то он подобен доктору, лечащему пациента, не ознакомившись с историей болезни и даже не осмотрев его. На самом деле, можно ожидать, что даже осмысленная концептуализация коранической мысли будет зависеть от такого эмпирического исследования и от правильного метода, необходимого для интерпретации фактов; впрочем, обратное утверждение также верно. Иными словами, подобно другим областям, рассмотренным выше, изучение социальных наук — это процесс, а не что-то раз и навсегда установленное. В действительности, в случае социальных наук данный тезис еще более актуален, поскольку их предмет — социальное поведение — постоянно находится в процессе созидания»¹.

Таким образом, Рахман предложил масштабный проект систематической реконструкции исламских наук, фундаментом которого выступает этическая, контекстуальная и плюралистичная герменевтика. Его проект предполагает реконструкцию теологии, закона, этики, философии и социологии. Он убежден, что это — единственный путь выхода мусульманского сообщества из интеллектуального, социального и духовного кризиса и единственный адекватный способ решения проблемы соотношения ислама и современной эпохи.

§ 2.8. Выводы

Итак, попытаемся резюмировать основные идеи Фазлура Рахмана, касающиеся герменевтики, историософии и мусульманской реформы.

¹ *Rahman F. Islam and Modernity. P. 162.*

1. Анализируя феномен Откровения в историческом, контекстуальном и гуманистическом аспекте, Рахман разработал своеобразное *учение о природе Корана*. По его мнению, сущность Корана как нечто целостное и Божественное превосходит историю. Однако известный нам текст является историческим развертыванием Откровения, поэтому его языковое оформление, тематика, структура и хронология тесно связаны с фигурой Пророка, его общиной и более широкой культурной парадигмой Аравии VII в. н. э. Коран является Словом Божьим, но в то же время и словом Пророка. Поэтому его контекстуальный аспект должен обязательно учитываться в герменевтическом процессе. Догматизация традиционалистской идеи о том, что известная нам манифестация Корана является несотворенной и трансцендентной (даже в виде умеренного учения о несотворенности смысла), привела к ошибочному восприятию природы Откровения и деконтекстуализации его положений.

2. Рахман развил оригинальную этическую, холистическую и контекстуальную *герменевтику* Корана. Ввиду того, что Коран связан с конкретными «обстоятельствами ниспослания» (*'асбāб ан-нузūл*), его указания и запреты должны рассматриваться с учетом этих обстоятельств. При этом, как подчеркивает пакистанский мыслитель, Коран по природе является не законодательным, а этическим текстом. Предписания Корана направлены на смягчение и исправление арабских правовых норм VII в. н. э., и за ними легко увидеть этическую мотивировку. Мусульмане нуждаются в *реконструкции этического учения Корана*. Это учение необходимо мыслить холистично, т. е. целостно и с учетом всех социокультурных нюансов. Новаторство такого подхода состоит в том, что вышеперечисленные принципы применяются именно к Корану, а не только к хадисам и локальным установлениям фикха (как делали многие реформаторы). Впрочем, по замечанию Рахмана, у него в данном отношении имеются предшественники в традиционной правовой мысли, идеи которых, к сожалению, были отведены ортодоксией на периферию.

3. Рахман разработал *теорию двойного сдвига*, согласно которой при истолковании текста Корана сначала необходимо детально изучить конкретный аят и обстоятельства его ниспослания, стремясь при этом вычлнить этический мотив, стоящий за ниспосланием. Затем требуется актуализировать этот этический мотив, который относится к сущности коранического учения, применительно к правовой или любой другой социальной проблеме нашего времени. Интеллектуальный компонент движения от конкретного к общему и от общего к конкретному Рахман характеризует как *иджтихад*, а весь описанный герменевтический процесс именуется им *контекстуальным иджтихадом*. Только обращение к контекстуальному иджтихаду способно спасти ислам, с одной стороны, от буквализма и архаизации, а с другой, от полной секуляризации.

4. Рахману принадлежит реформаторская *концепция Сунны*, согласно которой Сунна не имеет органической и обязательной связи с хадисами. Он понимает Сунну как общий нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающую нормативную практику, которая не может быть исчерпывающе зафиксирована в тексте. Сунна имеет этическую и интеллектуальную природу, она допускает контекстуальную интерпретацию и адаптацию. Пакистанский мыслитель критикует традиционную теорию «двойственного Откровения», согласно которой Коран и Сунна являются двумя различными аспектами единого Откровения. Тем не менее он не отвергает хадисы полностью. По его мнению, хадисы могут служить историческим материалом для реконструкции Сунны, жизнедеятельности Пророка, обстоятельств ниспослания аятов и вообще ранней истории ислама, но напрямую они не являются источником права.

5. Рахман развил логически стройную и оригинальную *историософию исламской традиции*, что само по себе является редкостью среди мусульманских мыслителей. Главный тезис Рахмана состоит в том, что дух ислама стал внутренне статичным задолго до падения Аббасидского халифата, поскольку основные герменевтические и методологические ошибки были допущены еще в формативный период мусульманской мысли, а последующая стагнация средневековой традиции является просто справедливым итогом. Рахман положительно оценивает деятельность салафитов и модернистов по расшатыванию фундамента ортодоксии, однако он также отмечает отсутствие у них надежного метода, с помощью которого можно было бы представить альтернативу традиционному подходу.

6. Пакистанский мыслитель обосновал проект *систематической реконструкции исламских наук*. Базисом проекта являются герменевтическая методология Рахмана и его теория двойного сдвига. Его важным компонентом выступает историософская рефлексия над судьбой исламской интеллектуальной традиции. В рамках указанного проекта предполагается реконструкция (т. е. возрождение и преобразование) теологии, права, этики, философии и социологии. Рахман убежден, что это единственный путь выхода мусульманского сообщества из кризиса и единственный адекватный способ решения проблемы соотношения ислама и современности. Тем не менее он признает, что в пределах этого проекта возможен широкий разброс мнений, поэтому сам по себе он является *плюралистичным*.

Как мы уже отмечали ранее, Рахман заложил концептуальную основу для новой школы исламской мысли, которую он сам же охарактеризовал как *неомодернистскую*. Его роль в становлении неомодернистского движения сопоставима с ролью Мухаммада 'Абдо в развитии реформаторства и модернизма. Рахман также сильно повлиял на становление исламского феминизма и на западное исламоведение в целом. Стоит отметить, что потенциал его мысли

еще не проработан полностью, и в ближайшие десятилетия следует ожидать появления новых попыток углубления и практической реализации его идей. Это особенно актуально для «второго движения» в рамках теории двойного сдвига, ведь, по сути, оно и предполагает реализацию того проекта реконструкции, который задумал Рахман. Очевидно, воплотить его на практике может только группа мусульман и исламоведов — ядро той интеллектуальной элиты уммы, о которой так много рассуждают, но которая на данный момент находится лишь в стадии формирования. В 1985 г. Рахман писал, что «уверен в конечном успехе чистого ислама Корана — свежем, многообещающем и прогрессивном; однако потребуется некоторое время и трата значительных усилий, чтобы нынешний обскурантизм был захоронен в своей могиле»¹.

Важный вывод из анализа теории Рахмана состоит в том, что основоположник неомодернизма — а вместе с ним и его последователи — не порывает с исторической традицией ислама как таковой, а предлагает ее переосмысление, демонстрирует попытку раскрытия ее внутреннего потенциала, так что можно сказать, что в его лице мы видим *имманентное обновление традиции*. Самоидентификация в качестве продолжателя дела упоминавшихся ранее классических мыслителей, чей интеллектуальный инструментарий оказывается усовершенствован достижениями науки и философии XX в., исключает любую претензию на абсолютную новизну и независимость от прошлого. Напротив, через признание и внимательное исследование освободительного потенциала исламской традиции Рахман подчеркивает многообразие способов работы с ее наследием, собственную к ней причастность и необоснованность резкого противопоставления «традиции» и «модерна». В подобных взглядах отражается особая черта неомодернистов *par excellence*: они требуют не отказа от традиции в пользу современности, а преодоления отношения к традиции как к ригидному воспроизводству старых форм, в котором вполне совпадают позиции традиционалистов и ряда модернистов прошлого. Иначе говоря, они различаются не столько пониманием возможностей подходов, присутствующих в традиции, сколько направленностью даваемой оценки.

Изучение концепции Рахмана как в некотором смысле *парадигматической* для совокупности не сводимых друг к другу версий неомодернистского дискурса позволяет высоко оценить их успех в утверждении нового подхода к соотношению традиции и современности. Очевидный шаг мыслителей-неомодернистов вперед по сравнению с типичными подходами традиционалистов, модернистов и некоторых классиков западного исламоведения (в разной степени обремененных предрассудками узкого рационализма, колониализма или редукционизма) состоит в принципиальной трансформации взгляда на сам

¹ *Rahman F. My Belief in Action.* P. 159.

феномен традиции. Выдающиеся представители неомодернизма видят подлинную суть традиции не в канонизированном *частном содержании*, а в *универсализируемом* исторически-действенном *предании*, которое удерживает в своем истоке возможности творчески обновляться и сохранять открытость изменяющимся во времени обстоятельствам. Новый теоретический контекст способствует радикальному переосмыслению места «человеческого» в историческом процессе, в том числе в *историческом* событии откровения, и позволяет защитить себя от абсолютизации человеческой субъективности. Одно из наиболее ярких выражений описанной выше тенденции — стремление Рахмана примирить утверждение исторической относительности контекста Откровения с признанием Божественности его источника. Внимание к обеим сторонам Откровения и сознательный отказ от элиминации любой из них помогают прояснить специфику так называемого гуманистического подхода к Корану, в котором пакистанский мыслитель усматривает настоящую альтернативу традиционному подходу. Его нельзя воспринимать как воплощение какой бы то ни было готовой *идеологии гуманизма*, сформулированной вне сущностной связи с феноменом Откровения и поддерживаемой некритической трансляцией в рамках отдельного сообщества (как хотели бы это представить критики из числа традиционалистов). Скорее, этот подход производит смещение акцентов в понимании самого Откровения: как утверждает Рахман, Откровение осуществляется в *событии встречи* «сотворенного» и «несотворенного», которое с необходимостью предполагает человеческое участие и темпоральное измерение (т. е. измерение перманентного *обновления*).

ГЛАВА 3.
**КРИТИКА ИСЛАМСКОГО РАЗУМА:
ПРОЕКТ МУХАММАДА АРКУНА**

Мухаммад Аркун (1928–2010) — крупнейший представитель неомодернизма, ведущий исламовед и один из оригинальных мыслителей. Разработанная Аркуном методология сочетает в себе традиционные исторические и теологические подходы с новаторскими подходами гуманитарного знания второй половины XX в. Интеллектуальное становление Аркуна происходило во Франции в 1950–1960-е гг., поэтому он лично участвовал в развитии французской социологической, исторической, антропологической и философской школ, и в своих работах он демонстрирует хорошее знание трудов ведущих мыслителей современности. Более того, для многих из них Аркун был важным собеседником и критиком. Развитый Аркуном эпистемологический проект *критики исламского разума и переосмысления ислама* является наиболее радикальной формой исламской неомодернистской мысли. Он сформулирован в контексте экзистенциального кризиса современности и с учетом глубокого понимания трагического конфликта между *смыслом* и *властью*. Проект Аркуна обладает огромным интеллектуальным, исследовательским, эмансипационным и даже революционным потенциалом, который касается не только мусульманских обществ, но и современного человечества в целом.

В данной главе мы рассмотрим базовые принципы методологии Аркуна и основные идеи его эпистемологического проекта¹. В § 3.1 будет представлен краткий анализ биографии Аркуна и его главных трудов. В § 3.2 мы

¹ Ранее мы посвятили философии Аркуна несколько статей: *Мухетдинов Д. В.* Эпистемологическая критика «исламского разума» в неомодернистском проекте Мухаммада Аркуна // *Вопросы теологии.* 2 (4). 2020. С. 533–549; *Он же.* Мухаммад Аркун о положении и задачах интеллектуала в исламских контекстах // *Научная мысль Кавказа.* 3. 2019. С. 59–67; *Он же.* Мухаммад Аркун об идеях счастливой жизни и поиске спасения в исламской мысли // *Вестник Московского университета.* Сер. 7. Философия. 1. 2019. С. 36–48. Этот материал был включен в данную главу лишь частично.

рассмотрим основные теоретические понятия, которыми пользуется мыслитель. В § 3.3 будет проанализирована проблема Откровения в исторической перспективе. В § 3.4 мы коснемся герменевтического подхода к Корану, который был развит Аркуном. В § 3.5–3.6 будет рассмотрен его эпистемологический проект критики исламского разума и переосмысления ислама. В заключительном § 3.7 мы представим выводы из нашего анализа.

§ 3.1. Биография и главные труды

Мухаммад Аркун родился в 1928 г. в Алжире в берберской семье. Уже в детстве ему пришлось столкнуться с многочисленными формами дискриминации, которым подвергались в то время берберы. Аркун с детства знал французский и арабский языки, что способствовало его социализации как в алжирском, так и во французском обществе и одновременному усвоению им двух интеллектуальных традиций — исламской и европейской. Высшее образование он получил в Университете Алжира (по литературоведческому направлению) и затем в Сорбонне (по арабскому языку и литературе). В 1956 г. Аркун уезжает в Страсбург, где начинает преподавать в школе и университете. В этот период происходит его становление как мыслителя, которое в немалой степени было связано с французской интеллектуальной атмосферой 1950–1960-х гг. В 1970 г. Аркун защитил докторскую диссертацию, посвященную Ибн Мискавейху и арабскому гуманизму X в. После работы старшим преподавателем в Сорбонне и доцентом в Лионе он получил место профессора на кафедре исламской истории идей в Венсенском университете, а затем в Сорбонне. В 1980 г. ему была предложена профессорская должность в Университете Париж III Новая Сорбонна, а также должность декана факультета арабской и исламской истории идей. Аркун читал лекции во многих европейских университетах и получил широкую известность как оригинальный мусульманский мыслитель и исламовед. Он был удостоен высших наград Франции — ордена Почетного легиона и ордена Академических пальм. Умер Аркун в Париже в 2010 г.

Мировоззрение Аркуна сформировалось под влиянием целой группы факторов. Сам философ подчеркивал особую важность «экзистенциального опыта» в этом формировании. Он описывал себя как «размышляющего исследователя», т. е. критического мыслителя, использующего методы гуманитарных и социальных дисциплин, чтобы подвергнуть анализу исламскую интеллектуальную традицию в соответствии со стандартом философской критики. Не вызывает сомнений, что его интеллектуальный стиль выкристаллизовался в процессе изучения творчества двух исламских философов классического периода — Ибн Мискавейха (932–1030) и Абу Хайяна ат-Таухиди

(ум. ок. 1023). Оба мыслителя принадлежали к исламскому перипатетизму, т. е. фальсафе, были хорошо знакомы с греческим и персидским наследием и придерживались широких гуманистических взглядов. Также можно предполагать влияние на Аркуна автохтонной реформистской традиции Магриба, но об этой теме известно очень мало¹.

Ибн Мискавейху Аркун посвятил несколько работ² и подготовил французский перевод его главного труда — «Воспитание нравов»³. В арабо-мусульманской традиции Ибн Мискавейх имеет статус «Третьего Учителя» (после Аристотеля и ал-Фараби). Аркун обращает внимание на то, что он был первым мусульманином, сумевшим предложить всестороннее осмысление греческой этики и объединить ее с исламским вероучением. В результате была создана уникальная форма исламского гуманизма, отличная как от античного, так и от более позднего ренессансного. Кроме того, заслуга Ибн Мискавейха состояла в том, что он стал одним из основателей исламской социологии, поскольку разработал теорию общественного развития, которая не базировалась на религиозных идеях. Другой его важной заслугой является осмысление феномена исламского секуляризма, крайне актуального для нашего времени. Аркуна поразили степень плюралистичности взглядов Ибн Мискавейха и его умение гармонично сочетать исламскую религиозность с элементами философского знания. Для алжирского мыслителя он стал примером свободного мусульманского интеллектуала.

Аркун также посвятил несколько исследований Абу Хайяну ат-Таухиди⁴. Он акцентировал внимание на принадлежности ат-Таухиди к исламскому гуманистическому направлению, которое отлично от привычного представления

¹ Об указанной традиции см.: Дьяков Н. Н. Традиции и реформаторство на мусульманском Западе: Магриб и Аль-Андалус от реконксты к колонизации. XV–XIX вв. // Традиционные и новые религии в изменяющейся Евразии и Африке: история и современность. СПб., 2011. С. 71–95; *Он же*. Религиозные братства в социально-политической системе арабского Магриба в Новое и Новейшее время // Основные тенденции политического и экономического развития стран современной Азии и Африки. СПб., 2011. С. 87–114.

² *Arkoun M. Deux Epîtres de Miskawayh, édition critique. Damas, 1961; Он же. L'humanisme arabe au IV/X siècle, J. Vrin, 2e éd. 1982.*

³ *Arkoun M. Traité d'Éthique, Trad., introd., notes du Tahdhîb al-akhîlâq de Miskawayh, 1e éd. 1969; 2e éd. 1988.* Русский перевод фрагментов этого труда: *Ибн Мискавейх. Воспитание нравов // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 155–186.* Также см.: *Ибн Мискавейх. Трактат о природе справедливости // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 286–300.*

⁴ *Arkoun M. L'humanisme arabe au IV/X siècle d'après le Kitâb al-Hawâmil wa-l-Şawâmil // Studia Islamica. 5 (14). 1961; Он же. L'humanisme arabe au 4e/10e siècle.* Также см.: *ат-Таухиди А. Х. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 547–572; Фролова Е. А. Рационализм и стойко-скептические мотивы в философии Абу Хайяна ат-Таухиди // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 170–193.*

о гуманизме как о торжестве индивидуализма и рационализма. Согласно Аркуну, уже в X в. ат-Таухиди смог осмыслить (особенно в своих суфийских трудах) тот разрыв между разумом и реальностью, рационализмом и мистицизмом, который был подробно описан европейскими экзистенциалистами XX в. Ат-Таухиди усматривал сущность человека в экзистенциальном опыте, тем самым указывая путь к тому, что алжирский мыслитель называет «критикой разума». Стоит отметить, что в процессе изучения творчества исламских гуманистов X в. Аркун не только пришел к конкретным теоретическим выводам, но и разработал детали своей методологии, которая касалась исторического анализа форм диалектического противостояния и взаимодействия ментальных структур в определенный период (со всеми присущими ему частными обстоятельствами).

Общая ориентация на критический анализ ментальных структур получила отражение в сборнике Аркуна «Очерки исламской мысли» (1973)¹. В этой работе алжирский мыслитель подробно развивает методологию и основные понятия критического анализа, такие как *ортодоксия*, *догматическая ограда*, *немыслимое*, *воображаемое* и пр. (см. ниже § 3.2). Свой подход к истории ислама он именует «*прикладной исламологией*». По его мнению, в X–XI вв. исламская интеллектуальная традиция оказалась зажата в узкие рамки «логоцентрической и догматической ограды», поэтому для ее переосмысления необходим подробный анализ (деконструкция) того, как это происходило. Решающее значение в этом анализе будет иметь выявление условий, при которых разум подпал под влияние власти и религиозной ортодоксии, монополизировавших религиозный дискурс, в том числе подходы к истолкованию Корана.

Проблема герменевтики Корана подробно рассматривается Аркуном в двух книгах: «Арабское мышление» (1975)² и «Чтения Корана» (1982)³. В первой книге Аркун анализирует сложные взаимоотношения между Кораном как устным словом и Кораном как текстом. Он пытается осмыслить последствия фиксации корпуса Корана и переориентации арабской культуры с устного слова на текст. Вторая книга является одной из наиболее важных работ Аркуна. В ней он развивает плюралистичный подход к кораническому тексту, обращаясь к забытым традициям истолкования и методологии современных социальных и гуманитарных наук. Полученные в процессе истолкования результаты затем используются для разработки «антропологии Откровения», которая охватывает священные писания христианства, иудаизма

¹ Arkoun M. Essais sur la pensée islamique, 1e éd. Paris, 1973; 2e éd. 1984.

² Arkoun M. La pensée arabe, 1e éd. Paris, 1975; 2010.

³ Arkoun M. Lectures du Coran, 1e éd. Paris, 1982; 2e Aleef, Tunis 1991.

и неавраамических религий. По сути, в этих трудах развивается оригинальная философия религии.

В качестве дополнения к ним могут рассматриваться работы «К критике исламского разума» (1984)¹ и «Ислам: критический подход» (1989)². В них Аркун эксплицирует свой проект деконструкции ортодоксии и критики рациональности классического типа (см. ниже § 3.5). Он исходит из того, что исламская мысль базируется на вере в определенный тип разума, имеющий божественное происхождение и проявляющий себя в Коране. С опорой на это представление была сформирована специфическая исламская ортодоксия, которая отождествила свою позицию с Божественным руководством как таковым. Аркун полагает, что необходима деконструкция этих взглядов и обращение к тем интеллектуальным пластам, которые остались непомысленными в рамках классической традиции.

В поздний период своего творчества Аркун вернулся к этической проблематике и выпустил монографию «Этический и правовой вопрос в исламской мысли» (2010)³. Изначально она задумывалась как новое введение к переизданию трактата Ибн Мискавейха, однако в процессе написания было решено, что вопрос об этике необходимо рассмотреть во всех его исторических и современных измерениях, причем не только в его арабо-мусульманском выражении, но и с учетом его разработок в западной традиции, а также многочисленных кризисов этих разработок. Аркун ставит перед собой амбициозную задачу: проанализировать проблему этики и права, а также различных «режимов истины», чтобы освободить арабо-мусульманскую мысль из новой догматической ограды, создаваемой с 1970-х гг. идеологической экспансией радикализма. В монографии демонстрируется, что исламистский дискурс игнорирует эмансипационный потенциал модерна, тем самым лишая себя инструментов критического мышления и познания, что не позволяет ему стать реальным актором современных политических процессов. Разрешение этических, правовых и духовных проблем зашло в тупик в результате длительного отказа от плодотворных дебатов между основными инстанциями критического мышления: теологическими, философскими, правовыми, политическими, экзегетическими, герменевтическими, историческими, лингвистическими, социологическими и антропологическими. Аркун предлагает ряд проектов, которые призваны преодолеть сложившийся кризис. Эта работа, наряду с ориентированной на широкую аудиторию монографией «Гуманизм

¹ *Arkoun M.* Pour une critique de la Raison islamique. Paris, 1984.

² *Arkoun M.* L'islam, approche critique. Paris, 1989.

³ *Arkoun M.* La question éthique et juridique dans la pensée islamique. Paris, 2010.

и ислам: сражения и суждения» (2005)¹ и посмертно изданным сборником «Когда ислам пробудится» (2018)², может рассматриваться как резюме его многостороннего творчества.

Стоит отметить, что стиль работ Аркуна крайне сложен, и потому многие его утверждения подлежат различным интерпретациям. Анализируя положительные и отрицательные стороны его подхода, крупнейший современный специалист по его творчеству, немецкая исследовательница Урсула Гюнтер пишет:

«Плюралистичный подход Аркуна сочетает в себе много- и междисциплинарность с широким спектром методов, заимствованных из социальных и гуманитарных наук и перестроенных в творческом синтезе. Это воодушевляет, ибо кажется, что все возможно — что каждый из этих дискурсов получает возможность высказаться. Аркун выступает за “растворение дихотомий” (таких как “периферия” и “центр”, “верхний” и “нижний”, “ортодоксия” и “инакомыслие”), а также за акцент на равном сосуществовании подразумеваемых различий без их нивелировки. В то же самое время его подход кажется обескураживающим и, возможно, даже отталкивающим из-за присущего ему риска эклектики, а также по причине требования, чтобы исследователь хорошо разбирался в аркуновской терминологии, в достижениях социальных наук и в исламской истории. Кроме того, существует проблема, вызванная отсутствием ясной систематизации его мысли в целом и его концептов в частности»³.

§ 3.2. Основные теоретические понятия

Дискурс Аркуна характеризуется набором устойчивых терминов, к которым он часто обращается. Без их понимания невозможно вникнуть в содержание того, о чем говорится в его текстах; в то же время анализ их семантики

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. Paris, 2005.* (Русский перевод: *Аркун М. Гуманизм и ислам: сражения и суждения. М., 2023*).

² *Arkoun M. Quand l’islam s’éveillera. Paris, 2018.* (Русский перевод статьи из сборника: *Аркун М. Введение в эмерджентный разум: подход к монотеизму на примере ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022*).

³ *Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought // Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an. Oxford, 2006. P. 36.* (Русский перевод: *Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 98–139*).

в значительной степени позволяет очертить каркас мысли алжирского исследователя. Рассмотрим эти теоретические концепты¹.

Лейтмотив творчества Аркуна — *критика исламского разума*. Сразу стоит отметить, что аркуновское понятие *критики* следует мыслить философски. В нем соединились западные кантовские идеи (критика как выявление условий возможности существования и исходной структуры чего-либо: «условия возможности опыта вообще суть вместе с тем *условия возможности предметов опыта*»²) и полемическое использование этого понятия (*нақд*) в арабской философской литературе³. Подход Аркуна не является критикой религии в просвещенческом духе. Скорее, он старается выявить то, что остается непомысленным в исламской интеллектуальной традиции, и то, что остается за пределами оппозиции религиозного и светского, агрессивного религиозного экстремизма и не менее агрессивной антиклерикальной позиции. Аркун полагает, что любому историческому анализу должно предшествовать критическое осмысление сложившейся эпистемы, направленное на то, чтобы освободить мышление из плена догм и указать ему новые горизонты.

Аркун придерживается универсалистских взглядов на *разум* как таковой, однако он выделяет четыре разных вида разума: *религиозный*, *научный (телетехнонаучный)*, *философский* и *эмерджентный*. Последний вид относится к метауровню и в каком-то смысле охватывает все другие виды (см. § 3.5). Одной из характеристик разума является его естественное стремление к гегемонии. Каждый вид разума претендует на единственно верное отражение действительности и старается ограничить сферу применимости других видов; лишь в редкие исторические периоды удается сохранить баланс между ними.

Аркун считает, что *исламский разум* является видом религиозного разума. Он возник в контексте *коранического* и *исламского факта / события* — в ходе того, что Аркун называет «мединским опытом», когда конкретные исторические события были преобразованы в «мединскую модель», или в историю спасения. Таким образом, исламский разум опирается на религиозные постулаты, берет их за самоочевидную истину и не подвергает критической оценке. Можно сказать, что исламский разум гегемонистичен, поскольку сознательно

¹ Более подробно о специфической терминологии, используемой Аркуном, см.: Günther U. Mohammed Arkoun: ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft. Würzburg, 2004; Она же. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought.

² Кант И. Критика чистого разума. М., 2006. С. 279.

³ Фролова Е. А. Дискурс арабской философии. М., 2016. С. 140–144. Аркуновский проект «критики исламского разума» развивался параллельно с концепцией «критики арабского разума» М. ал-Джабири. Подробнее об этих и других арабо-мусульманских проектах концептуализации классического наследия (*турāс*) см. наш ежегодник: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022.

препятствует развитию других видов разума (но в этой своей характеристике он ни в коем случае не является уникальным).

Критика исламского разума (и всякого догматического разума вообще), осуществляемая путем применения метауровневого эмерджентного разума, требует для себя особого рода «гуманистической установки». Если вспомнить, что на развитие мысли Аркуна огромное влияние оказал И. Кант, то становится ясно, что вслед за немецким философом у Аркуна разум как таковой по сути является установкой к миру как целому. Любая же модуляция разума (т. е. вышеназванные виды разума) обладает своей особенной установкой к миру и выражается в ней. Итак, критический, эмерджентный разум выражается в гуманистической установке. Содержание и смысл этой последней Аркун почерпнул не только и не столько в западной мысли, сколько в исламской, а именно в традиции исламского гуманизма, прежде всего у ат-Таухиди:

«Ат-Таухиди ясно выразил основную цель всякой гуманистической позиции: постоянно искать смысл не столько в его абстрактных риторических выражениях, которые он разоблачал со всей строгостью, сколько в его конкретных психологических и исторических воплощениях. Он знал, что глубина и жизненность смысла пропорциональны взаимной расположенности умов, которые создают и разделяют его на уровне принятия и отрицания субъективностями, подвергающимися испытанию в средневековых *disputatio*»¹.

Эмерджентный разум и присущая ему гуманистическая установка с необходимостью предполагают особое пространство диалога, в котором будет участвовать абсолютно открытое сообщество говорящих. Этот диалог должен осуществляться как письменно, так и устно, т. е. включить в себя и раскрыть все возможности тех медиумов высказывания, которые присущи человеку от рода. Этими медиумами являются речь и письмо². Согласно Аркуну, приме-

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 9. Важно отметить, что, с точки зрения Аркуна, исламские гуманисты классической эпохи сыграли главную роль в утверждении и распространении интеллектуального этоса, который впоследствии нашел воплощение в фигуре интеллектуала эпохи модерн на Западе. Гуманисты претворяли в жизнь императив сбора, углубления, расширения и упорядочивания знаний, а также обновляли и совершенствовали методы всех существовавших тогда научных дисциплин: математики, астрономии, права, языкознания, истории, географии, медицины и т. д. Следовательно, апелляция Аркуна к западным интеллектуалам подразумевает апелляцию к вариантам развития исконного исламского наследия, которое, впрочем, является по своей сути универсальным.

² Философская концептуализация письменной и устной речи и их противопоставление принадлежат Ж. Деррида, и они находят отражение в его работах по теории знака и различия как такового — дифферанса (*différance*). Подробнее см.: Деррида Ж. Различие <*Différance*> // Поля философии. М., 2012. С. 24–51. Нет никаких сомнений, что это противопоставление

ром подлинного гуманистического раскрытия и преобразования устной речи является арабский прообраз средневековых европейских *disputatio* — *munāzara*, которые ат-Таухиди подробно описал в таких своих работах, как «Извлечения» (*Ал-Мукāбасат*) и «Книга услады и развлечения» (*ал-Имтā' ва ал-му'āнаса*). Отсюда проистекает другая фундаментальная характеристика гуманистической позиции: письменная артикуляция гуманистического дискурса прежде всего должна уважать и преследовать общие цели участников диалога, при этом сочетая в себе собственные речевые траектории участников. Установка на «совместное письмо» (*écrit de l'ensemble*) позволяет охватить единым критическим взглядом как действительные задачи каждого приводимого аргумента, так и конечную цель всякой дискуссии. В результате оказывается, что письмо, принимающее гуманистическую установку, по своему смыслу и устройству стремится к устной речи (однако никогда не становится ею).

С концептом религиозного (и, в частности, исламского) разума у Аркуна тесно связано понятие *ортодоксии*. Ортодоксия — это официальная форма религии, установленная в результате сотрудничества клерикалов (в случае ислама — улемов или лидеров местных религиозных братств) с государственным образованием¹. Она имеет религиозно-политический и идеологический характер. Ортодоксия — это также система верований, с помощью которых сообщество воспринимает и конструирует собственную историю; она отражает субъективные интересы сообщества, однако само сообщество не подозревает о субъективности своей точки зрения. Аркун видит в феномене ортодоксии не только негативные, но и позитивные черты: в частности, ортодоксия обеспечивает безопасность сообщества и его жизнеспособность.

По мнению Аркуна, сферу исламского разума и дискурса с X–XI вв. окаймляет *догматическая ограда*, которую он под влиянием французских постструктуралистов иногда называет *логоцентрической оградой* (хотя способ употребления Аркуном термина «догматический» здесь опять же восходит к критическому проекту Канта). Догматическая ограда — это результат разрыва в истории исламской мысли, который завершает инновационный период ее развития, свидетельством чего является закрытие врат иджтихада. Догматическая ограда служит орудием в руках ортодоксии. Она гарантирует согласованность

оказало огромное влияние на Аркуна, особенно в том, что касается важнейшего для него различия устной и письменной культуры. Специфика этого противопоставления заключается в том, что устная культура зачастую принадлежит к маргиналиям диалектики общественных сил, тогда как письменная культура является тем, что обладает наиболее высокой волей к власти (ср. «власть-знание» у М. Фуко), и, соответственно, тем, на чем зиждется ортодоксия и догматическая ограда. Потому можно смело сделать вывод о том, что на принципиальную диалогичность гуманистической установки Аркуна повлияла «этика диалога» Деррида, которую он разрабатывал в поздний период своего творчества.

¹ Аркун говорит и о суннитской, и о шиитской ортодоксии.

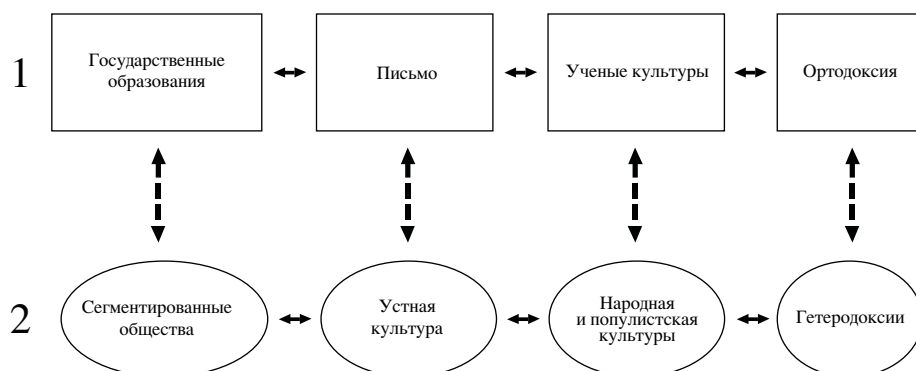
и непротиворечивость традиции, проводя демаркацию между общепринятыми способами восприятия и мышления и трудными вопросами, которые не подвергаются рефлексии и исчезают в сфере *непомысленного* и *немыслимого*.

Последние два понятия также очень важны для теории Аркуна. Алжирский философ исходит из того, что, во-первых, любая мысль в каждый момент времени раскрывает как свою позитивную, так и свою негативную часть; во-вторых, любая традиция мысли создается путем определения *внутреннего* и *внешнего*, исключая и маргинализируя другие интеллектуальные тенденции. Таким образом, ортодоксальный дискурс устанавливает границы сферы *мыслимого*, фиксируя в то же время сферу *непомысленного* и *немыслимого*. Иначе говоря, *мыслимое* охватывает все то, что член сообщества способен думать и выражать в конкретных исторических обстоятельствах; для исламского разума эта сфера оказывается ограничена теми подходами и моделями, которые были предложены классической экзегетической традицией. За пределами *мыслимого* оказывается *немыслимое*; оно включает в себя все то, что исторически / политически недопустимо (или весьма затруднительно) мыслить или выражать. Данный запрет устанавливается во имя истины, определяющей исламское мышление. *Непомысленное* равно сумме всего *немыслимого*, т. е. включает в себя все, что выходит за границы возможных знаний в определенный момент времени. Аркун полагает, что к сфере непомысленного и немыслимого в исламе принадлежат следующие проблемы: история текста Корана и хадисов, исторические и культурные условия разработки шариата, феномен Откровения, вопрос о сотворенности Корана, преобразование религиозного символизма в государственную власть, правовая система, статус личности, юридический статус женщин, соотношение традиции и ортодоксии, идеология секуляризма, джахилийное мировоззрение и многое другое.

Формирование ортодоксии, а также того или иного присущего ей режима истины (т. е. способа именованья *чего-либо* истиной и того, с помощью каких процедур она обосновывается в тех или иных частных случаях) связано с особым феноменом, который Аркун называет *диалектикой властных сил и остатков* (*La dialectique des puissances et des résidus*). Описанию алжирским мыслителем этого феномена следует уделить особое внимание, поскольку оно является ключом как к его концепту «догматической ограды», так и к тому, что он называет «эмерджентным разумом». Под диалектикой властных сил и остатков Аркун понимает разворачивание в едином социальном пространстве, ограниченном некоторыми политическими рамками, непрерывного динамического противостояния четырех направленных на гегемонию *властных сил* (*puissances*), стремящихся свести к состоянию *остатков* (или, точнее, уничтожить) четыре прямо антагонистичные им силы. Последние, в свою очередь, борются за выживание, по возможности — за автономию, а в ряде случаев — и вовсе за замену чужой гегемонии на свою. Здесь Аркун, по собственному признанию, заимствует

и усложняет теорию Ибн Халдуна о династических последовательностях трех поколений. В результате он предлагает схематическую иллюстрацию этой диалектики (см. рис. 2) и размещает по верхней горизонтали (1) четыре силы, стремящиеся к гегемонии: *государственное образование* (*la formation étatique*) (= Г. О.), *письмо* (*l'écriture*) (= П.), *ученые культуры* (*les cultures savantes*) (= У. К.), куда включены и те, кто является их производителями и защитниками; четвертой властной силой является вышеназванная *ортодоксия* (= О.), в которой совершается альянс или компромисс между религией и политикой. По нижней горизонтали (2) Аркун помещает антагонистические силы, являющиеся *сегментарными, неинтегрированными обществами* (= С. О.), к которым принадлежат: *устная традиция* (= У. Т.), *народные культуры* (= Н. К.), сегодня уже являющиеся популистскими (= п.), и *ереси* (= Е.).

Рис. 2. Диалектика властных сил и остатков



Диалектическое взаимодействие осуществляется на каждой горизонтальной линии между четырьмя антагонистическими силами и на вертикальных линиях — между восемью. Эта диалектика разворачивается одновременно и тем самым производит общее социальное пространство, открытое для тех или иных действий индивидуальных акторов и их объединений. В качестве примеров таких объединений Аркун приводит разномастные кланы и племена, обитающие на подвижных политических границах. Другим примером являются этнокультурные группы и социальные классы, существующие в пространствах, политически контролируемых суверенными государствами, склонными к централизации. Двусторонние стрелки на схеме отражают эту диалектику, интенсивность которой меняется в зависимости от социальной среды, целей участников и текущей исторической конъюнктуры.

В связи с вышесказанным для алжирского мыслителя само собой разумеющимся является то, что на протяжении всех вертикальных и горизонтальных линий регулярно возникают частные случаи, промежуточные ситуации и условия, которые оказывают более или менее существенное воздействие на ход общей диалектики властных сил и остатков. Эти непредсказуемые явления обозначены прерывистостью линий. По отношению к религии ортодоксия определяется теми, кого Аркун называет «управляющими священным» (для него этот термин является широким обозначением разного рода клерикалов), а по отношению к политике — государством, которое является либо секулярным, либо религиозным. Здесь в ходе диалектики возникает противостоящая ортодоксии *гетеродоксия*, которая включает в себя как верования и доктрины, отвергаемые поборниками ортодоксии, так и тех акторов, которые восстают против «легитимного» государственного режима. Этот пункт Аркун поясняет примером из современной внутренней политики Марокко: она осуществляется сообразно оппозиции между домашней территорией, управляемой центральной властью (*ал-махзан*), и «дикой» территорией беспорядка и восстания (*ас-сибā*).

С помощью концептуализации этой диалектики Аркуну удастся связать воедино «более или менее неустойчивые политические темпоральности и пространства, долгоиграющие темпоральности (вроде систем религиозных представлений и верований), системы мышления с их *эпистемами*, антропологические структуры воображаемого, разнородное содержание коллективных памятей, культурные кодирования “ценностей” с присущей им произвольностью»¹. Отсюда алжирский мыслитель делает вывод о том, что уровень властных сил разделяет некоторые «глубокие темпоральности» с уровнем остатков. Иными словами, каждое звено диалектики особым образом укоренено во времени и вообще образует это время как таковое (в качестве некоторой «эпохи» или «истории»). В ходе диалектики возможны смены темпоральностей (смена исторических парадигм).

Выявление этой исходной диалектики становится ключевой задачей эмерджентного разума. Такое выявление позволяет проследить смысловой и событийный генезис догматических оград и их разнообразных следствий. По указанной причине применение эмерджентного разума, которое по своему смыслу всегда является освободительным, Аркун характеризует как *разрушение*, или *ниспровержение* (*subversion*)². Для Аркуна такое разрушение не носит

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 98.

² Понимание Аркуном акта применения разума как «разрушения [догматических оград]» также восходит к мысли Канта, где философия неизбежно должна быть критикой в указанном выше смысле. Помимо этого, «разрушение», несомненно, наследует концепции «деконструкции», выдвинутой Деррида, которая в свою очередь является развитием метода «деструкции», разработанного Хайдеггером. Из этого можно сделать вывод о том, что в своем критическом

расхожего негативного смысла «отрицания». Напротив, оно стремится пробиться сквозь все случайные человеческие нагромождения к тому, что разрушению *не поддается*. О негативных же коннотациях выдвинутого термина алжирский мыслитель говорит следующее: «Интеллектуальное и духовное разрушение, которое я проповедую, не может быть спутано ни с уничтожением террористическим неистовством, ни с таким же смертоносным, деструктивным и антигуманным контрразрушением этатистских коалиций»¹.

Когда Аркун говорит о разрушении религиозного мышления с его мифо-историческими конструкциями веры или же современного мышления с его мифоидеологическими следствиями, то он имеет в виду прежде всего возобновление философского жеста Просвещения XVIII в., нацеленного на такое открытие новых горизонтов смысла, понимания, знания, которое всегда было бы ориентировано на «освещение пути революционного исторического действия и его движение»². Для аркуновской концептуализации Просвещение обладает патетической актуальностью. Его интеллектуальный и духовный жест прежде всего отсылает к жестам «пророческих голосов, указавших человеческому бытию продолжительные, надежные и плодотворные пути экзистенциального раскрытия»³. Согласно Аркуну, все лингвистические и антропологические прочтения Библии и Корана показывают, что пророческий дискурс по своей сути структурно и символически «разрушителен»⁴. Он предшествует и выдвигает себя в качестве некоторого места накопления сил для «солидарных действий», направленных на «постоянное созидание человечности человека в самых разнообразных местах и эпохах»⁵. Именно

проекте Аркун наследует прежде всего так называемой континентальной традиции в современной западной философии и применяет ее к тому, что именуется им «исламскими контекстами».

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam*. P. 162. В другом месте он пишет: «Когда я говорю о ниспровержении исламской мысли, я имею в виду мобилизацию групп исследователей, мыслителей, писателей, художников для выполнения двух исторических задач: 1) в так называемых исламских обществах необходимо переформулировать ожидания, надежды, требования, на которые не было адекватного ответа ни со стороны государств, ни со стороны религиозных «авторитетов»...; 2) на основе собранных таким образом данных нужно проследить генезис структурного насилия, осуществляемого и используемого различными социальными субъектами с момента обретения независимости» (*Arkoun M. L'islam: réformer ou subvertir // L'islam en France*. Paris, 2004. P. 715).

² *Arkoun M. Humanisme et islam*. P. 162.

³ *Ibid.*

⁴ Отсюда следует, что Аркун стремится не только к чистому философскому мышлению (которое по своей сути несет человеческому существу его исконную свободу), но и к пророческому. Однако пророческое понимается им как разрушительное, т. е. освободительное. Это обстоятельство в свою очередь приводит к тому, что философское («Афины») и пророческое («Иерусалим») в сущностном плане совпадают.

⁵ *Arkoun M. Humanisme et islam*. P. 162–163.

в той мере, в какой религиозное воображаемое сохраняет некоторую связь с возможностью антиципации пророческого дискурса, современные фундаменталисты преуспевают в психологической и социальной мобилизации. В результате этого массы угнетенных нищих людей, маргиналов, находящихся в состоянии безнадежной обездоленности (которых в огромных количествах производит глобализация), попадают в расставленные фундаменталистами сети — как, впрочем, и противостоящие им «культурные» массы с высшим образованием.

Еще одним важным понятием теории Аркуна является *воображаемое*. Этим термином, заимствованным из французской социологии, обозначается сфера восприятия и синтеза образов и фантазий, касающихся реальности, которую в определенном историческом контексте формирует конкретная группа. Аркун различает три формы воображаемого: религиозное воображаемое, содержащее все убеждения, принятые, осмысленные и выраженные в качестве истины в пределах веры; социальное воображаемое — динамическое сочетание идей, сил, восприятия, интерпретации и выражения реальности, связанное с определенными человеческими группами; индивидуальное воображаемое, которое принимает участие в создании социального воображаемого. Аркун следующим образом оценивает важность данной категории для деконструкции истории исламской мысли:

«Пролить свет на то, как *воображаемое*, в прошлом и в настоящем, берет верх над позитивистским мышлением исторического филолога, последовать циклическим операциям, с помощью которых данное *воображаемое* воспроизводит само себя и продолжает играть ключевую роль в истории сообществ, а также поставить требование ясности для сферы, брошенной на произвол слепым силам коллективной души (*psyche*), — все это, на мой взгляд, новые, оригинальные и эмансипационные задачи историка ислама»¹.

Аркун использует специальные термины и для характеристики современного состояния ислама. Он настаивает на том, что цели и задачи современной интеллектуальной жизни исламом проигнорированы, а также заслонены идеологией борьбы против Запада, который, как ни странно, в наше «постколониальное» время оказывается куда более влиятельным в отношении «исламского мира», нежели в период колониальных оккупаций. Интеллектуальная же современность, которая с 1950-х гг. стала источником потрясающих

¹ Arkoun M. Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique // Lewis B. et al. (eds.) As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West. New York, 1985. P. 100, 109.

научных революций, остается отвергнутой и дисквалифицированной мифо-идеологической инстанцией ислама. Согласно Аркуну, сегодня эта инстанция сводится к трем функциям: *укрытия (refuge)* для исключенных, маргинализированных людей без постоянной занятости и надежды на лучшую жизнь; *убежища (repaire)* для социальных акторов, выступающих против правящих режимов на местах; и идеологического *трамплина (tremplin)* для карьеристов и популистов¹. Кроме того, ислам теперь всегда служит иллюзорной инстанцией для легитимации политических и эпистемических режимов, которые настолько далеко ушли по своему «особому пути», что не имеют возможности мыслить о каких-то альтернативных моделях. Они лишь твердят о «реформировании» ислама, «об открытии заново мифической двери к *иджтихаду*, никогда не очерченному в своей действительности и своих исторических границах»².

Но как в связи с этим остается возможен серьезный, не вступающий в состояние самопротиворечивости разговор об исламе и о том, что принято называть «исламским миром»? Неужели процедура разрушения, исполненная эмерджентным разумом, оставляет исследователя и мыслителя буквально ни с чем и никак не позволяет подступить к привычному объекту антропологического, социологического, исторического и, наконец, философского исследования? Нет, напротив, реализация эмерджентного разума и разрушения в том числе исследовательских, научных догматических оград только впервые и дает исследователю основание для такого метода, который позволил бы наконец-то не промахнуться мимо цели изыскания. Таким основанием является понятие *контекста*, в случае ислама — *исламского контекста*.

Итак, Аркун предпочитает (кроме особых случаев) не гипостазировать ни «исламский мир», ни ислам в качестве монолитного, всюду ясного и отчетливого элемента религиозного дискурса. Разговор об исламских контекстах для него означает историческое, социологическое и антропологическое исследование того, «что единообразно, абстрактно, произвольно связывалось с Исламом, ставшим словом-резервуаром (*un mot-sac*) с заглавной буквы»³. По мнению Аркуна, исследование, отталкивающееся от понятия «исламского контекста», крайне необходимо для науки тогда, когда речь идет об изучении исламской мысли, а также метафизических и религиозных доктрин, следующих из нее. Метод и метафизические постулаты истории так называемых деконтекстуализированных идей оказываются куда более вредоносными в случае исламской мысли, чем в случае систем мысли в западных

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 73.

² Ibid. P. 74.

³ Ibid. P. 61.

контекстах. Аркун полагает, что расширение поля исследований жизни различных этнических групп, их культур на устном и письменном уровнях, их народных наречий и религиозных идентичностей пока остается уделом по преимуществу изолированных специалистов, со слабой поддержкой со стороны государств и научного сообщества. Говоря об исламских контекстах, алжирский мыслитель подразумевает в том числе зороастрийские, манихейские, месопотамские, арабские (доисламские), христианские, иудейские верования и идеи, существовавшие во всех своих мультязычных выражениях еще до того, как арабский язык стал языком власти и знания. Это обстоятельство нужно иметь в виду в первую очередь для понимания того, насколько сложносочиненным на деле оказывается то, что с научной санкции огульно называется «исламским миром» и «исламской религией». Аркун полагает, что корень проблемы во многом связан со сложным взаимоотношением власти и религии в «исламских контекстах»:

«С научной точки зрения неприемлемо смешивать под ярлыком “ислам” так много источников, верований, систем представлений, остающихся живыми под глобальным политическим контролем халифата или султаната, а сегодня — уже секуляристских государств, вынужденных, однако, проводить показную религиозную политику из-за давления исламской оппозиции. Старая и все еще актуальная ставка на ортодоксальность догматических позиций в Исламе, оспариваемом в качестве идеологического трамплина, всегда скрывала процессы идеологизации и мифологизации, которым сегодня содействуют как улемы, или управляющие священным, так и манипуляторы, принадлежащие к разным социальным и политическим группам, однако одинаково невежественные относительно исламской классической традиции и мысли»¹.

Таким образом, позиция Аркуна состоит в том, что историк должен овладеть таким понятием исламского контекста, которое больше бы не воспринималось в качестве инструмента и следствия идеологического и культурного распространения «единственного и всемогущего Ислама», победившего на всех социальных пространствах, захваченных силами Омейядов, Аббасидов и разнообразных империй (Османской, Сефевидской, Могольской) начиная с 661 г. и вплоть до упразднения Ататюрком Османского султаната в 1924 г. Ислам как система верований и представлений является скорее фактором столкновения, обмена и взаимодействия множества живых и плодотворных

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam. P. 62.*

культурных и интеллектуальных традиций на землях от Инда до Андалусии, от Аравии до Малой и Средней Азии. И в этом необъятном движении обмена и апроприации (верований, ритуалов, символов, мифологии, институтов, способов мышления) наука и философия еще удовлетворительным образом не выявили преэссенциальность, повторяемость и реактивизацию механизмов репрезентации и артикуляции общего смыслового горизонта (то, что Аркун вслед за французской гуманитарной традицией называет *sens commun*). Иначе говоря, то, что скрывается за вывеской «Ислама», еще должно быть дешифровано, поскольку «слово-резервуар вместило в себя все сложности, манипуляции и воображаемые экспансии, производимые тем, что сводится к трем другим словам-резервуарам: фундаментализму, интегризму и терроризму»¹.

Наконец, следует сказать о том, как Аркун понимает *веру*. Алжирский мыслитель различает подлинную веру (*'īmān*) и авторитарную веру (*taṣdīq*). Подлинная вера — это внутреннее, обретенное в переживании знание, которое стало твердым убеждением, подкрепленным философскими размышлениями и экзистенциальным опытом. Авторитарная же вера предполагает опору на человеческий авторитет, закрытость, эксклюзивизм, слепое следование кому-либо. Именно такой тип веры возобладал в исламе после формирования ортодоксии. Алжирский мыслитель призывает вернуться к подлинной вере, на что и ориентирован его историко-критический проект. Однако эти две «разновидности» веры пребывают в сложных взаимоотношениях: можно сказать, что каждая из них в той или иной степени присуща человеку и человеческим сообществам. Тем самым они образуют нечто вроде неустрашимых, сложносплетенных экзистенциальных измерений. Поэтому Аркун выдвигает особый объединяющий термин *система верований*, обозначающий оба смысла веры, а также то или иное наличное отношение, в котором они пребывают. Для того чтобы подчеркнуть неотъемлемость измерения веры в любых человеческих сообществах, Аркун предлагает говорить не только о системах верований, но и о системах *не-верований*. Не-верование здесь имеет двоякий смысл. С одной стороны, существуют не только верующие, но и как бы «неверующие» сообщества (например, общества, живущие при коммунистических режимах). С другой стороны, всякая вера предполагает и меру некоторого неверия (например, следование одной религии предполагает запрет на следование другой религии).

Наш список ключевых концептов и терминов Аркуна не претендует на то, чтобы быть исчерпывающим. Скорее, он является эскизом, который позволит в более свободном духе осуществлять дальнейший анализ. Некоторые

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam. P. 63.*

используемые Аркуном термины, которые требуют своего пояснения, но не упоминаются в настоящем параграфе, будут отдельно разъяснены ниже.

§ 3.3. Проблема Откровения и религии в исторической перспективе

Одной из характерных черт подхода Аркуна к Откровению является *историзация* этого феномена. Отталкиваясь от идеи о том, что нам, как ограниченным существам, понятен лишь тот аспект Слова Божьего, который явлен в истории, он настаивает на необходимости помещения Откровения в исторический контекст. Кроме того, подобный подход объясняется простой правдивостью, которую принесла с собой эпоха модерна. Как справедливо отмечает Аркун, когда мы открываем для себя функцию социального воображаемого, состоящую в производстве групповой истории, то мы более не можем поддерживать «теорию Откровения в той форме, в которой она была разработана ранее», т. е. в форме «образов, произведенных сложным феноменом пророческого посредничества»¹.

С помощью деконструктивистской методологии Аркун стремится понять причины доминирования ортодоксального взгляда на феномен Откровения и ограниченность этого взгляда, что отчасти достигается путем переоткрытия забытых учений. Критика ортодоксального взгляда не означает критики самого Откровения. Он пишет:

«Тема Откровения является достаточно тонкой, особенно если мы хотим выйти за рамки “ортодоксальных” учений и обновить их — я имею в виду те самые учения, которые набожно повторяются в каждой монотеистической традиции. Речь не идет об игнорировании или низвержении этих учений; скорее, наука о религиях стремится понять их теологическое и историческое происхождение, их идеологические и психологические функции, их семантические и антропологические границы и слабые стороны»².

Аркун подходит к феномену Откровения с широких плюралистических позиций. Точкой отсчета для него является, конечно, Коран, однако он также

¹ Arkoun M. Rethinking Islam Today // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 588. 2003. P. 36. (Русский перевод: Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 244–272).

² Arkoun M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Boulder, Colorado, 1994. P. 30.

рассматривает другие писания, в частности Библию, Тору, индуистские и буддийские священные тексты. С опорой на историко-антропологический подход он определяет сущность пророчества в связи с феноменом «великого человека» в истории¹. С этой точки зрения пророк является мудрым лидером, одаренным огромной духовной силой и воображением. Имея постоянное вдохновение от Бога, он способен проникнуть в неизвестное и расширить человеческое знание. Эти особые психологические черты, воплощенные в личности пророка, проявляются в разные исторические периоды. Пророки отличаются от героев и военачальников не столько по природе, сколько по типу их миссии и по психологическим и социальным импульсам, которые используются для привлечения последователей².

Стремясь объяснить Божественную весть и сохранить при этом свободу человеческого разума, пророки руководят людьми без принуждения и насилия. Их цель не в том, чтобы мобилизовать людей, ссылаясь на авторитет свыше, а в том, чтобы принести новые «смыслы бытия». Эти смыслы могут подвергаться модификации и интерпретации с опорой на рациональный подход, характерный для людей в целом. Однако один лишь факт привнесения новых смыслов бытия не способен объяснить огромное влияние, которым обладают пророки. По мнению Аркуна, это влияние обусловлено не только природой Откровения, но и психологическими установками людей. Люди склонны связывать смысл своего существования с высшим Бытием (Бог, Судьба, государство, народ и пр.). Делая это, они ощущают перед Бытием постоянное экзистенциальное обязательство, которое Аркун называет «долгом смысла». Поскольку Откровение выполняет функцию стимулятора психологических импульсов народа, то в людях особенно остро пробуждается ощущение «долга», и они следуют за пророками. Аркун полагает, что в исламском контексте поиск новых смыслов привел к фиксации основных идей в Коране, Сунне Пророка и у благочестивых предков (*ас-салаф ас-сāлих*), притом эта фиксация оказалась столь жесткой, что большинство мусульман в дальнейшем отказывались принимать какие-либо идеи или новшества, не находящие явного подтверждения или прецедента в этих трех почитаемых источниках³.

Пророческая модель поведения способна выполнять свою функцию лишь в рамках эпистемы, которая характеризуется доминированием мифа над историей, духовности над прагматизмом и воображения над

¹ Arkoun M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London, 2002. P. 117. См. также: Salihu A. *Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique // Intellectual Discourse*. 14 (1). 2006. P. 19–32.

² Arkoun M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. P. 117.

³ Arkoun M. *Present-Day Islam: Between Its Tradition and Globalization // Daftary F. (ed.). Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000. P. 192.

рациональностью. Коран замещает древние символы альтернативными символами, в то время как наш прагматический рационализм склонен критиковать все виды символов и мифов, предлагая в качестве альтернативы естественнонаучное мировоззрение. Если современный человек осознал историчность пророческой модели в рамках общего исторического процесса порождения смыслов, то он больше не способен вернуться к этой пророческой модели. Отсюда следует, что неизбежна постепенная *секуляризация пророческой вестии*.

Ставя Коран в один ряд с Писаниями других религий, алжирский мыслитель подчеркивает, что принцип историчности должен применяться в одинаковой мере к наследию всех народов и что не существует другого способа интерпретировать какой-либо тип Откровения, кроме как путем соотнесения его с другими откровениями и с историческим контекстом. Он вполне однозначно говорит об историчности Корана¹. Аркун утверждает, что подобная историческая методология является частью *немыслимого* в исламской научной традиции — того, что находится за догматической оградой, но при этом сама по себе она не способна оказать разрушительное воздействие на Коран. Напротив, она является частью *нового иджтихада*, который способен пошатнуть общепринятые интеллектуальные подходы и обогатить историю мысли, предоставив лучшее понимание Корана².

Осмысление историчности ислама связано с развенчанием того, что Аркун называет «*антропологическим треугольником*», который является фигурой взаимоотношенности *насилия, священного и истины*. Институциональные, объективированные формы Откровения структурированы сообразно отправлению некоторого насилия: оно направляется против определенной группы неугодных, которая в смысле своей отделенности является сакральной. Декларируемое сакральное / священное (например, нерушимость догм) становится прочным, только лишь опираясь на противопоставление греховному и неверному. Последнее так или иначе обретает свою плоть и кровь в ходе историзации Откровения, т. е. в процессе возникновения религиозных институтов и соответствующих им систем верований. Эти взаимные оппозиции образуют *режим истины*, внутри которого что-либо только и может быть определено как ложное. Важно отметить, что здесь истина (и ложь как противоположность истине) понимается как некоторая достоверность (что на самом деле является следствием самодостоверности сознания), залогом которой становится высшая инстанция, раз и навсегда полагающая систему различий. Такая система является основанием, на котором выстраивается та или иная историческая религия.

¹ Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 89.

² 'Аркун М. Мин ал-иджтихад илā нақд ал-‘ақл ал-ислāмийй. Лондон, 1991. С. 79–80.

Из сказанного становится ясно, что религиозный разум (французское слово *raison* обладает двояким смыслом «ума» и «основания», «причины») есть и это самое основание (установленная система различий), и истинностные процедуры внутри указанной системы. Смысл этих процедур заключается в отнесении всякого встречающегося феномена к тому или иному флангу в системе различий (впрочем, допускается и безразличное отношение). Кроме того, возможны ситуации, когда некоторые случаи сами способны менять системы различий, но не принцип различения. В этих ситуациях мы имеем дело с переучреждением той или иной системы религиозного разума, но не с отказом от самого принципа.

Отказ от религиозного исламского разума, но не отказ от ислама в смысле Откровения — таков замысел Аркуна. Это сближает его проект с идеями Дж. Ваттимо о «выходе из религии», или о возможности «постхристианства»:

«Гуманистическая позиция, защищаемая в настоящей книге, нацелена не только на реформирование того, что находится внутри догматической ограды, но и на выход из нее в том смысле, в котором Марсель Гоше и многие другие авторы, такие как Джанни Ваттимо, говорят о “выходе из религии” или о “нерелигиозном христианстве”»¹.

Перед тем как отреагировать на проблемы, поставленные «выходом из религии», Аркун считает важным сделать одно уточнение, касающееся идеологического усиления и расширения социологической основы догматической ограды в так называемых мусульманских обществах второй половины XX в.² Он считает, что в форме политики согласованной и управляемой материально-технической модернизации в них происходит явная или скрытая игра четырех конститутивных сил исторического становления любых человеческих обществ.

Первой такой силой является *Бог*, который затем замещается *народным суверенитетом* (можно отметить, что в западных обществах процесс замещения все еще происходит). Последний, в свою очередь, становится уже источником *суверенитета политического*, но не духовного. Политический суверенитет является источником бесконечных конфликтов между гражданами, которые больше не располагают инстанцией духовного авторитета. «Государственная духовность» предоставляет лишь его эрзац, который по

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 152–153.

² Им регулярно подчеркивается повсеместная ошибочность, иллюзорность и излишняя претенциозность имени «мусульманское(–ие) общество(–а)», потому он предпочитает выражаться указанным выше способом, который в оригинале звучит как *la société dit islamique*.

своей сути является только политическим (в духе политической теологии). Духовный суверенитет как таковой выражается в долге смысла (*dette de sens*) по отношению к Богу, его посланникам и посредникам.

Второй силой является политическая власть, воплощенная в государстве и находящаяся в перманентном поиске легитимности, хотя часто ей недостает даже собственной легальности. В качестве третьей силы Аркун обозначает стремящуюся к верховенству экономическую власть, которая с помощью влияния (лобби, корпорации, мафия) управляет теми слабыми демократиями, что соблюдают лишь внешние процедурные нормы. Четвертой силой он называет сексуальность как источник всяческих побуждений, определяющих жизнь индивидуальной души¹. Эти побуждения испытывают давление со стороны архаических нормативных установлений, которым подчиняется та или иная социальная группа.

В этой связи первостепенной важностью обладает то обстоятельство, что противостояние четырех сил затрудняет доступ субъекта к чистому осознанию того, что он (в качестве исторического актора, принадлежащего к группе, сообществу или нации) участвует не только в воображаемых институтах общества, но и *прямо причастен к духу как таковому*. Это осознание является условием допуска к эмерджентному разуму, т. е. к разуму в собственном смысле, и к его применению — разрушению. Поэтому Аркун задается вопросом о том, как эти четыре взаимодействующие силы направляют историческую судьбу общества в зависимости от того, преобладает ли в некотором *hic et nunc* так называемый религиозный или же так называемый светский режим истины. Иначе говоря, совершается ли безраздельное правление религиозного разума только в рамках религиозной догматической ограды или же еще и в рамках современного разума, находящегося, по словам Аркуна, в тисках ныне слабеющих материалистических, этатистских и либеральных идеологий (которые оказываются не менее отчуждающими от духа и опасными в «гуманитарном» плане)? Ответ на этот вопрос для Аркуна звучит положительно, в результате чего вопрос о выходе из религии, о «нерелигиозном исламе» усложняется, ибо он не решается простой секуляризацией и опережающей погоней за «локомотивом современности»². Ситуация усугубляется еще и нарастающей этатизацией религии (что тоже является своеобразной формой ее секуляризации).

По словам Аркуна, предлагаемая им интеллектуальная стратегия касается человеческого субъекта, рассматриваемого одновременно в качестве критического сознания, или гражданского индивида, подчиненного законам,

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam. P. 153.*

² *Ibid. P. 154.*

действующим в каждом обществе, и в качестве личности, надеющейся на освобождение и свободу, которые принесут с собой проекты устройства будущей жизни. В этом пункте Аркун отмечает, что сейчас становится особенно заметна та пропасть, которая по меньшей мере с XVIII в. разделяет субъекта как гражданского индивида, возникшего в современных демократиях, и субъекта, подчиненного догматической ограде, «где в извращающей дух путанице складываются политическая тирания и сопутствующее ей религиозное мракобесие»¹. Провал постколониальных государств случился не только по экономическим или социальным причинам. В гуманистической перспективе этот провал куда ярче проявляется в области разума, смысл которого в этих государствах извращается настолько, что едва ли не отрицается. В рамках национальной образовательной системы именно отсутствие политической культуры и оскорбительная этатизация «религиозных дел» продолжают систематически воспроизводить догматизм в умах растущих поколений (причем Аркун полагает, что аналогичный процесс имеет место и на Западе). Модернистская религиозная позиция по отношению к религии и стремление инкорпорировать ее в государственную машину лишь усугубляют то, что репрезентируют исламский фундаментализм и радикальный традиционализм. Их противопоставление является мнимым, так как движение смысла в обоих случаях гомологично. Более того, модернизация религии не может быть успешной ни по западному, ни по ближневосточному сценарию.

Для алжирского мыслителя религиозная политика (как западная, так и имеющая место в «мусульманских» странах) является особенно возмутительной, поскольку она обнажает «безнадежную интеллектуальную безответственность» альянса государства, узурпирующего инстанцию духовного авторитета, со штатными клерикалами (будь то традиционные «улемы» или же так называемые ученые и интеллектуалы).

«Этот союз имеет место и в демократических европейских правительствах, которые мирятся с тем, что мигрантами-мусульманами руководят мракобесные имамы, невежественные вплоть до того, что не знают языка той страны, которая их приняла, и “сформировавшиеся” в такой догматической ограде, которая в значительной степени интеллектуально и культурно отстает от догматической ограды классического ислама. На сегодняшний день ислам во Франции, управляемый министром внутренних дел, оставлен на попечение имамов, которые, кроме нескольких хорошо известных исключений, остаются чужими или даже враждебными

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam. P. 154.*

республиканской культуре (это хорошо показывает вопрос о ношении хиджаба). В этой области производства сегодняшней истории обществ бывшего третьего мира больше нельзя взывать к участию Запада, причем это касается даже экономического, финансового и технологического секторов; напротив, происходит обратное воздействие на социологический балласт (*pesanteurs sociologiques*) в демократических обществах»¹.

По этой причине, полагает Аркун, с некоторыми оговорками необходимо считать установленным, что *религиозный закон, чье непреклонное приложение является повсеместно распространенным, определяет место, представления и функции четырех сил, задающих пространство человеческой экзистенции*. Это положение он иллюстрирует следующим образом. Во время гражданской войны в Алжире (и в других подобных конфликтах) противоборствующие стороны питались идеей о том, что подчинение наделенной властью инстанции перестает быть необходимым, когда оно приводит к неподчинению Богу (*lā tāt'at li-maхлūк fī ma'сиййат ал-хāлиқ*). «Легальная» власть, обнажающая свой недостаток демократической легитимности, оправдывает репрессии с помощью манипуляции не менее древней идеей о том, что лучше подчиняться несправедливому правительству, нежели предпочесть отсутствие какого бы то ни было правительства, что привело бы к анархии и гражданской войне (*фитна*). Государство и исламистская оппозиция вовлечены в одни и те же *торги за обладание ортодоксией* и в ходе этого процесса занимаются манипуляциями с шариатом относительно соблюдения канонических обязательств и норм, определяющих персональный статус человека (*ахвāl шахсиййа*). Действительный же смысл призыва к установлению шариата всегда заключается в присвоении власти, которая, будь то светской или фундаменталистской, застигает горизонт современных смыслов и закрывает выход из догматической ограды. Даже если бы эти горизонты не были загорожены, никакой гарантии выхода из догматической ограды исламского религиозного разума не существовало бы. Напротив, в ситуации современности имеет место не менее опасная угроза тотальной секуляризации и сциентизации².

Однако проблемы возникают не только на уровне властных сил и суверенитета. По мнению алжирского исследователя, контроль за сексуальностью с помощью многочисленных табу, связывающих по рукам и ногам женщин, в особенности молодых, а также с помощью той непомерной власти, которая

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 154.

² Ibid. P. 155.

вверяется семейным укладом взрослому женатому мужчине, обеспечивает надежное и длительное воспроизводство догматической ограды и религиозного разума. Это происходит благодаря интериоризируемому каждым поколением предписаниям и обычаям, которые уже давно увековечили почти рефлекторное подчинение детей — отцу, сестры — своим братьям-ровесникам, жены — мужу, младших — старшим. За пределами семьи верующий подчиняется доктринальному авторитету алима, ученик-послушник — духовному наставнику (шейху) в случае братств, и все вместе они подчиняются эмиру, султану, халифу или имаму (вождю, президенту, генеральному секретарю партии и т. д.). Воинствующим исламистам эта «шкала рабов и господ» видится моральной и религиозной ценностью, находящейся под угрозой сил секуляризации современных обществ; властные же режимы выдают ту же самую вертикальную структуру господства за формальную процедурную демократию. «Я бы кратко сформулировал суть этой ситуации следующим образом: теологически ислам является протестантским, но политически — католическим»¹.

В свете всего вышеизложенного Аркун делает вывод о том, что догматическая ограда не является следствием одних лишь религиозных принципов. Последние только подвергают сакрализации древние традиции, обычаи, ритуалы, культурные установления, верования, «ценности» и политические практики. Все это оказывается связано с вопросом о символическом и социально-экономическом порядках и той власти, которая ими руководит. Отсюда возникают вопросы: можно ли в такой логике думать о выходе из систематического альянса догматических оград и вертикальной властной структуры там, где террористическая активность и авторитарные режимы подвергают массы невинных людей эксплуатации колониального типа, делегитимизируют интеллектуальный модерн и подчиняют демократию процедурам и махинациям политико-финансовых лобби?² Можно ли «в имеющем теперь место мировом хаосе и господстве чистого насилия» определить условия этого выхода? На эти вопросы Аркун дает положительный ответ: в интеллектуальном плане он обосновывается проектом критического эмерджентного разума, а в политическом плане предполагает применение этого разума и создание союза народов всего мира на фундаменте общих гуманистических принципов (что снова отсылает к проектам Канта и Деррида)³.

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 156.

² Подробнее о взглядах Аркуна на демократию см.: Аркун М. Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? // Отечественные записки. 6 (15). 2003.

³ Подробнее об этом см.: Arkoun M. Rôle et place du fait islamique dans la construction de l'espace eugoméditerranéen // Prologues. 31. 1994. P. 17–32; Он же. Penser l'espace méditerranéen // Diogène. 206. 2004. P. 122–150.

§ 3.4. Герменевтика Корана

Кораническая герменевтика занимает важное место в творчестве Аркуна. Его герменевтическая теория касается двух главных интерпретационных вопросов. Первый является онтологическим: «Какова природа Корана, или того, что должно истолковываться?» Второй вопрос является методологическим: «Как интерпретировать Коран?» Ответ на второй вопрос в значительной степени зависит от ответа на первый.

Аркун отвергает односторонние классические подходы к изучению Корана и призывает к использованию разнообразных подходов, взятых из гуманитарных и социальных наук¹. Отвечая на нападки в свой адрес относительно того, что в герменевтической практике он использует западные идеи и методы, Аркун утверждает, что применение концепта человеческого и исторического текста в отношении Корана имеет важные прецеденты в самой исламской истории. При этом он отвергает и радикально секуляристское, сциентистское отношение к феноменам человеческой веры.

«Когда я пытаюсь заменить чтение Корана в рамках веры на чтение в рамках истории и лингвистики, мусульманская публика всегда выражает свое негодование, так как расценивает такое чтение в качестве десакрализирующего. “Как вы смеете касаться чего-то святого?!” — удивленно и тревожно спрашивают меня. И напротив: в секуляризованных обществах культура неверия с прохладцей отвергает такой вид научной любознательности; верующие же принимают его, но без того, чтобы изменить свое отношение к прежде усвоенным истинам. В любом случае те дела, которые заслуживают особенного внимания, остаются либо слишком взрывоопасными, либо слишком сложными даже для так называемой образованной публики»².

Для примирения этих полярных позиций и обоснования собственной методологии Аркун ссылается на мутазилитское представление о сотворенности Корана, которое, по его мнению, в действительности означает, что Коран нуждается в человеческом посредничестве. Утверждение о сотворенности Корана, по мнению Аркуна, лишь подразумевает, что он выражен на

¹ Его методология подробно изложена в работе: *Arkoun M. Lectures du Coran*. Paris, 1982. См. русский перевод отдельных глав: *Аркун М. Как читать Коран сегодня? // Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 5. М., 2021. С. 279–326; *Он же. Чтение суры «ал-Фатиха» // Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 4. М., 2020. С. 263–292.

² *Arkoun M. Humanisme et islam*. P. 178.

человеческом языке, т. е. на арабском языке, и что люди обязаны понимать и истолковывать его. Говоря о прецедентах исторического и контекстуалистского взгляда на Коран, он ссылается на Ибн Мискавейха и ат-Таухиди.

Аркун выделяет несколько уровней Корана¹. Первый уровень — это Слово Бога, которое относится к Небесной Книге, названной в Коране *ал-Лавх ал-Махфӯз* «Хранимая Скрижаль» (85: 22) и *Умм ал-Китāб* «Матерь Книги» (43: 4). Второй уровень — коранический дискурс, который является устной передачей этого Слова Мухаммаду. Данный тип Корана, именуемый Аркуном «профетическим дискурсом» (*ал-китāб ан-набавийй*), опирается на взаимодействие трех акторов: Бога как отправителя, Пророка как адресата и людей как дополнительных адресатов. К последним относятся те, кто был сподвижником Пророка и слышал Коран непосредственно от него. Позднее этот устный дискурс трансформировался в текст (*мух̣аф*) и в конечном счете стал «закрытым официальным корпусом». Трансформация устного дискурса в записанный текст имеет три важных следствия: 1) радикальные изменения в языковых и семиотических процессах, характерных для коранического дискурса; 2) приписывание зафиксированному тексту священного статуса; 3) повышение роли письменной культуры в ущерб устной культуре².

В свете представления об этих трех уровнях Аркун утверждает, что ашаритская и ханбалитская школы ошибочно отождествили *мух̣аф* с трансцендентным Словом Бога, проигнорировав многолетний процесс устной передачи и факт трансформации слова в текст. В отличие от ашаритов и ханбалитов, мутазилиты были убеждены в сотворенности Корана в аспекте его устной передачи Пророку на арабском языке и его специфического исторического контекста, но не в его трансцендентном аспекте, который не доступен людям.

Аркун полагает, что «сотворенный» аспект, сыгравший важную роль в формировании текста, делает Коран объектом герменевтики со стороны людей. В процессе истолкования Корана необходимо учитывать все три уровня, особенно переход от устного дискурса к зафиксированному тексту. Специальное внимание должно быть уделено значению метафор и семиотических структур коранического дискурса.

Аркун признает, что его подход, который он вслед за французскими историками и социологами называет «антропологией прошлого», все еще находится в стадии становления и характеризуется спекулятивностью³. Начальным пунктом

¹ Arkoun M. The Notion of Revelation: From *Ahl al-Kitāb* to the Societies of the Book // Die Welt des Islams. 28. 1998. P. 62–89.

² Ibid. P. 75.

³ 'Арқун М. Ал-фикр ал-усулий ва истих̣алат ат-та'сйл. Лондон, 1999. С. 43–44.

этого подхода является «археологическое раскапывание» значения слова, его происхождения и его смысловых оттенков в прошлом и в наше время. Затем производится анализ того, как данное слово используется в Коране, что осуществляется путем его интеграции в социально-политический контекст Аравии VII в. Наконец, производится рассмотрение того, как указанное слово функционировало в традиции — в исторических хрониках, хадисах, сирах, тафсирах и т. д.¹ Здесь мы отчетливо видим влияние на Аркуна структуралистского подхода, согласно которому свою значимость единица языка или культуры (в данном случае — слово) получает только в соотношении с другими единицами.

Целью подобного археологического анализа является не столько определение правильности или неправильности конкретного мнения, сколько деконструкция социального воображаемого, которое получило оформление и структуру под влиянием мусхафа. Такой подход, предполагающий изучение религиозной литературы как продукта *имагинативной способности* верующих, согласно Аркуну, является более полноценным, чем узкий филологический метод, сконцентрированный на лексических и тематических влияниях. Важнейшей задачей нашего времени является раскрытие историчности коранических событий, которые сам Коран окутал в священные одежды. Иными словами, современные ученые должны «историзировать то, что было систематически деисторизировано»². Для достижения этой цели необходимо использовать три подхода к истолкованию Корана: историко-антропологическую интерпретацию, лингво-семиотическую интерпретацию и теолого-экзегетическую интерпретацию³. Наибольшей важностью обладает теолого-экзегетическая интерпретация, однако осуществить ее возможно лишь после применения двух предыдущих методов.

Главной целью *историко-антропологического подхода* является соотношение текста Корана с обстановкой Аравии VII в. Аркун начинает с анализа истории Корана. Он отвергает традиционную мусульманскую точку зрения, согласно которой Коран передавался устно и частично записывался еще во времена Пророка, а спустя несколько десятилетий после его смерти был кодифицирован и приобрел свой окончательный вид. С опорой на исламоведческие работы своего времени Аркун предлагает иной взгляд на историю Корана. Он делит эту историю на два периода: период откровения, или формативный период, и период собирания и письменной фиксации. Формативный период охватывает мекканские и мединские откровения, когда Коран распространился устно

¹ Аркун М. Ал-фикр ал-усулий ва истихалат ат-та`сийл. С. 52–55.

² Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 241.

³ См. также: Salihu A. Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique. P. 24–28.

среди сподвижников Пророка. Период собирания и фиксации начинается после смерти Пророка и заканчивается в X в. Согласно Аркуну, свой окончательный вид Коран приобрел лишь в X в.¹ Коран раннего периода он обычно именуется «кораническим дискурсом», или «профетическим дискурсом», а его более позднюю зафиксированную версию — «закрытым официальным корпусом». Определяя Коран в целом, он пишет, что это «завершенный и в то же время открытый корпус, выраженный на арабском языке, к которому мы не имеем иного доступа, кроме как через текст, зафиксированный после IV/X в.»².

Сравнивая статус устной и зафиксированной форм Корана, Аркун отмечает, что Коран был более священным, когда он циркулировал в виде «коранического дискурса». Это так, поскольку в своей устной форме Коран был открыт для разных смыслов и интерпретаций. Использование же письменных принадлежностей, таких как перо, бумага и пр., понизило божественный статус Корана, сделав его земной книгой. Иными словами, мусхаф не имеет священного статуса, но, несмотря на это, мусульманская ортодоксия возвысила его до самой Божьей Речи³.

Обращаясь к *лингво-семиотическому подходу*, Аркун стремится продемонстрировать историчность коранического языка и содержания. Он выступает за семиотический анализ Корана по двум причинам: во-первых, ввиду необходимости выявить историчность коранического языка; во-вторых, чтобы показать, как из Корана могут быть извлечены новые смыслы, притом без обращения к традиционному способу прочтения. В связи с проблемой историчности Аркун ставит следующий герменевтический вопрос: как мы можем мыслить священное, духовное и трансцендентное измерение, приписываемое Корану, если весь его язык либо напрямую касается исторической тематики, либо косвенно определяется историческим планом?⁴ Как следствие, им отрицательно оценивается распространенная мусульманская практика рецитации Корана по всем возможным поводам. Он называет эту практику «семиотической манипуляцией», поскольку она способствует отделению Корана от его социально-исторического и лингвистического контекста и навязывает Корану свой собственный контекст, стремясь сделать его «удобным» для данной ситуации (разумеется, Аркун не отвергает практику рецитации в принципе, но говорит лишь о тех случаях, где она используется в манипулятивном ключе).

¹ Arkoun M. Lectures du Coran. P. 43, 46. Это мнение отражает близкую Аркуну ревизионистскую теорию Дж. Уонсбро и не соответствует современному уровню развития корановедения. См.: Резван Е. А. Введение в коранистику. Казань, 2014. С. 324–338.

² Arkoun M. Lectures du Coran. P. 46.

³ Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 51.

⁴ Arkoun M. The Concept of Authority in Islamic Thought // Ferdinand K., Mozaffari M. (eds.) Islam: State and Society. London, 1988. P. 70.

В связи с проблемой выявления новых смыслов Корана алжирский мыслитель отмечает, что язык в целом и коранический язык в частности состоит из определенных знаков и символов, а с семиотической точки зрения эти знаки и символы указывают на объекты случайным образом, т. е. за этим указанием нет никакой естественной связи. Арабский язык здесь не является исключением. По этой причине им ставится под сомнение сакральный статус всех вариантов чтения Корана (*қир'а*) самих по себе — они в большей степени связаны с нормами раннего мусульманского сообщества, чем с подлинным смыслом Корана (т. е. ввиду конвенциональности всякого языкового знака нет прямого пути от рецитации Корана к его смыслу, поэтому неверно сакрализовывать исторические варианты рецитации). Ввиду того что нужды и нормы нашего века существенно иные, необходимо новое прочтение Корана. Кроме того, Коран содержит бесконечное число значений, и потому ни одна его интерпретация в принципе не может быть исчерпывающей¹.

Наконец, наибольшей важностью обладает *теолого-экзегетический подход*. Аркун утверждает, что его применение возможно лишь после осуществления первых двух способов прочтения. Лежащая в его основе теология не тождественна традиционной (ханбалитской, ашаритской или матуридитской), но является плодом историко-антропологической и лингво-семиотической интерпретаций. Аркун полагает, что если мы продолжим рассматривать Коран как божественный и трансцендентный текст, то наш анализ быстро закончится на том, что мы погрязнем в многочисленных теологических и философских проблемах, которые едва ли разрешимы. Следовательно, необходима иная теология, которая является «рациональным вероубеждением» и при этом базируется на столкновении между доминирующей в данный момент эпистемой и проблемами, поставленными религиозным текстом. На самом деле Аркун называет теологический подход «ритуальным прочтением», а первые два подхода характеризует как «более академичные и сложные»². Им не признается ни один тип теологического прочтения, кроме того, который он называет «секулярной теологией». Отвергая распространенное мнение о том, что в исламе не проводится различие между духовным и мирским, он утверждает, что секуляризм является неотъемлемой частью ислама: «Секуляризм интегрирован в Коран и мединскую социальную практику»³. По его мнению, в пользу этого тезиса можно привести множество исторических аргументов.

¹ Arkoun M. Pour une Critique de la Raison Islamique. P. 132. Эта идея также получила широкое развитие в суфийской герменевтике, см.: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Основные принципы суфийской герменевтики // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016. С. 382–437.

² Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 61.

³ Arkoun M. The Concept of Authority in Islamic Thought. P. 71.

Осмысляя свой проект, Аркун пишет: «Нам необходимо произвести деконструкцию закрытой ортодоксии изнутри. Однако это невозможно сделать, пока мы не станем исследовать недогматизированную историю, ведь только она способна подвести нас ко входу в секуляризацию ислама»¹.

Хотя алжирский мыслитель разработал детальную методологию истолкования Корана, он не так часто прибегал к анализу конкретных коранических аятов и оценке их релевантности для нашего времени. Исключение составляют отдельные фрагменты работы «Чтения Корана», где Аркун применяет свою герменевтику на практике². Стоит отметить, что именно за редкое обращение к конкретным кораническим проблемам его критиковали многие специалисты. Гюнтер дает этому факту следующее объяснение:

«Хотя Аркун и приводит некоторые примеры применения собственных понятий к конкретному материалу, значимость его работы состоит именно в обеспечении нас *незаурядной концептуальной и теоретической моделью* для изучения ислама. Несмотря на то что многие поставленные вопросы так и остаются без ответа, а в действительности даже порождают новые вопросы, все же было бы несправедливо ожидать от Аркуна той же эффективности на практическом уровне приложения его идей, какую он демонстрирует на теоретическом и концептуальном уровне»³.

§ 3.5. Эмерджентный разум

В предыдущих параграфах уже говорилось о том, что философская, мировоззренческая и этическая позиция Аркуна в поздний период его творчества была отражена и воплощена им в концепции «эмерджентного разума». Прежде чем перейти к разъяснению смысла этой концепции, обратим внимание на то, что было вложено алжирским мыслителем в нее на лексическом

¹ Аркун М. Та'рихийят ал-фикр ал-'арабийй ал-исла́мийй. Бейрут, 1986. С. 286. Идея о том, что «правильный» секуляризм является исконной частью ислама, имеет долгую историю, уходящую в раннюю модернистскую мысль (и отчасти в позднюю средневековую). Апогея развития она достигает в индонезийском неомодернизме, где подробно развивается идея о том, что индонезийская секулярная идеология «Панчасила» отражает исконные принципы исламской секулярности, в частности «мединской модели». См.: Мухетдинов Д. В. Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М., 2023; Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Lund, 2005.

² См. крайне любопытную главу: Аркун М. Чтение суры «ал-Фатиха».

³ Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought. P. 153–154.

уровне, на уровне ее названия. Итак, *la raison émergente* мы передаем как «эмерджентный разум», поскольку многозначное французское прилагательное *émergente* весьма сложно перевести на русский язык, не потеряв значительного пласта его смысла. Слово *émergente* может быть передано как «новейший», «зарождающийся», «выступающий», «появляющийся». Стоит вспомнить и однокоренной глагол *émerger*, который, среди прочего, означает «выходить из трудного положения», «разрешать проблему». Все эти смысловые оттенки важны для понимания специфики эмерджентного разума, той философской интенции, которую вкладывал в это понятие мыслитель. При этом важно держать в уме, что Аркун едва ли стал бы прилагать к понятию эмерджентного разума некое наукообразное определение, которое могло бы исчерпать его природу и при этом быть раз и навсегда зафиксированным. Напротив, представление о природе эмерджентного разума можно получить прежде всего из практики этого разума — из *самих работ* Аркуна, поскольку они служат воплощенными экземплярами этой концепции в живой мысли. Алжирский ученый не отказывается в принадлежности к лону эмерджентного разума многим другим мыслителям, исследователям, писателям и на страницах своих книг и статей приводит множество ссылок на работы, результаты которых могут внести вклад в формирование и развитие *зарождающегося разума*.

Определяя свою концепцию, Аркун строго отвергает любую фиксированную и надежную позицию разума, будь то теологическая, метафизическая, прагматическая и т. д. Напротив, новейший разум по своей сути предоставляет место «для всех проблем, конфликтов, разногласий и поэтому придерживается эвристических гипотез в ходе всех открытых дебатов, осуществляющихся в рамках общества»¹. Потому важнейшим результатом построения эмерджентного разума является этика коммуникации, интеллектуального и культурного обмена, исследований и дидактической передачи знаний. Такой разум не скрывает своих фундаментальных теоретических постулатов, основоположений, своего истинного исторического генезиса. Наоборот, одной из его основных черт является непрестанная историческая саморефлексия.

Цель эмерджентного разума — пролить свет на то, что вытеснено в сферу неммыслимого, т. е. на то, о чем не принято размышлять в ту или иную социокультурную эпоху: будь то в силу табу, ограничений когнитивной системы и формы доминирующей рациональности, либо просто потому, что говорящий субъект не способен этого сделать, так как подчиняется тем или иным лимитирующим данностям своего времени и пространства. Аркун пишет:

¹ *Arkoun M. La question éthique et juridique dans la pensée islamique. P. 38.*

«Я выбрал такое название для эмерджентного разума для того, чтобы избежать тех легковесных ярлыков, которые на меня произвольным образом навешивают читатели, ограничивающиеся беглым чтением журнальных рецензий на мои книги и доклады или просто слухами о них. Одни отвели мне неопределенное место в структуралистской конторе, другие — в семиотической лавочке, а третьи — в компании постмодернистов. Всякий раз, когда читают или слышат о логоцентризме и деконструкции, позволяют себе одобрять или отвергать “длинную аргументацию”, которая на деле представляет собой целый путь деяний и сражений *преподавателя-исследователя-мыслителя*. Такой образ действий, помимо прочего, — это способ скрыть или цензурировать мышление, которое становится неуместным для ортодоксии, партии, чьих-то личных взглядов (или очень часто личных охов и вздохов) или чьего-то огромного эго. Довольно грустно становится известным с помощью произвольных классификаций (вот уж действительно!), объясняемых безудержным распространением одноразового мышления и культуры, управляемой законами рынка»¹.

Эмерджентный разум должен всегда быть созвучен своему времени — со всей строгостью и глубиной вникать в его проблемы и открыто выступать за эмансипацию человеческой личности. Подобного рода борьба за эмансипацию человеческого бытия предполагает постоянный вызов устоявшимся предрассудкам и преодоление устоявшихся канонов и жанров. Это положение приобретает дополнительную значимость в связи с тем, что, по мнению Аркуна, преодолевать нужно не только и не столько локальные догматические ограды, сколько глобализированный и в результате этого разложившийся модерн, который теперь угрожает перспективам всего человечества. Вытащить мышление из-под завалов рушащейся современности и указать ему новую перспективу — главная задача эмерджентного разума:

«Сегодня всевозможные современные, антисовременные, постсовременные, метасовременные, гиперсовременные позиции просто-напросто подчеркивают всестороннее поражение разума, еще недавно господствовавшего и уверенно ведущего человечество к “подлинному” Спасению с помощью научного знания, демократии, мудрого государства и универсального гуманизма. Действительно, это поражение обладает разными последствиями и разной

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam. P. 136.*

интеллектуальной значимостью для тех или иных обществ или тех или иных его членов. Неoliberalизм заменяет победоносный разум опорой на освободительные добродетели законов рынка, приватизацию средств производства и каналов обмена, заключенные договоренности, финансовое неравенство, неограниченную конкуренцию, уменьшение государственного контроля, коммерциализацию культурных и символических благ, свободу выражения всех индивидуальных, коммунитарных, коммунитаристских, категориальных, синдикальных, политических, конфессиональных составляющих гражданского общества. Ясно, почему после признания политического поражения постколониальных обществ и последующих провалов интеллектуальной современности в Европе / на Западе я был вынужден затеять разговор об эмерджентном разуме»¹.

Вместо того чтобы говорить о «постмодернизме», Аркун подчеркивает, что мы вступили в *эпоху эмерджентного разума*, который работает над преодолением всех форм рациональности, унаследованных как от религиозной традиции, так и от проекта «наивного» модерна, который теперь принадлежит к истории систем мысли:

«Вопрос о современности больше не ставится в терминах обязательного прохождения через все стадии того, что историки зовут первым и вторым основаниями Просвещения. Мы вошли в эру эмерджентного разума, который преодолевает все формы рациональности, унаследованные либо от религиозного мышления, либо от современного и отныне принадлежащие истории систем мысли. Речь идет об ответе на вызов со стороны сил, осуществляющих глобализацию мышления, экономики, телетехнонаучного разума, национального и международного права и антропоисторического переопределения религиозного и политического фактов»².

Как мы уже упоминали, эмерджентный разум понимается Аркуном в тесной связи с тем, что он называет «гуманистической установкой». Данная установка лежит в основе всякой светской и демократической практики и заключается в том, чтобы подвергать критике как религиозные убеждения, так и светские доводы. Эта критика осуществляется с помощью особого когнитивного

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 135.

² Ibid. P. 21.

инструментария — набора «субверсивных операций»: *переступания (трансгрессии), перемещения и превосхождения*¹. Такой трехсторонний подход требует объединения работы историка и философа. Исследовательская работа историка необходима философу, поскольку первый предоставляет последнему данные, связанные с различными политическими, историческими и социальными контекстами, в которых то или иное поведение или практика приобретают свой смысл. Тогда как работа философа необходима историку в силу того, что любое историческое исследование неразрывно связано с концептуальными, когнитивными рамками, в которых оно проводится. Конструкцию и деконструкцию этих рамок осуществляет именно философ (при этом, разумеется, речь не обязательно идет о двух отдельных людях — скорее, подразумеваются концептуальные фигуры или модели мысли).

По словам ученика и последователя Аркуна, марокканского философа Рашида Бензина, в контексте концептуализации исламского факта эмерджентный разум нацелен на выявление всего «немыслимого», которое было сформировано в этой связи: история текста Корана и хадисов, исторические и культурные условия формирования шариата, вопрос о том, был ли Коран «сотворен» Богом, статус личности, статус женщины². В указанном процессе эмерджентному разуму свойственна устойчивая *этическая* позиция, поскольку без фундаментальной этики разум перестает отвечать своему имени: «Разрушение, производимое эмерджентным разумом, сопряжено с интеллектуальной аскезой, смирением, верой в себя, надеждой, строгостью эвристического поиска и решительностью действия»³.

В этой перспективе Аркун сначала пытается показать структуру и последствия исторических фактов⁴ и начинает с собственной традиции мысли и слова — арабо-мусульманской традиции, в которой ислам «стал недешифруемым из-за того, что им манипулировали как мусульмане, так и его западные интерпретаторы»⁵. Осознавая громадную сложность своего замысла, Аркун

¹ Разъясняя эти операции, Аркун пишет о необходимости «*переступить*» (transgresser) границы догматической ограды, не стирая их идолоборческим жестом, а *перемещая* (déplaçant) их (вторая операция) в пространства понимания, открытые научными революциями, начиная с первых атак современности на средневековую мысль в ее совокупности; с помощью третьей операции нужно *превзойти* (dépasser) когнитивные и интерпретативные стратегии, которые вплоть до наших дней обеспечивали выживание правовых систем, чьи теологические или философские основания становятся все более и более шаткими» (Arkoun M. Humanisme et islam. P. 225).

² Benzine R. Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris, 2004. P. 110.

³ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 165.

⁴ Имеется в виду не некий единичный факт, дата, а *факт* как *событие*, задавшее рамку того, что имеет смысл называть (тем или иным) историческим контекстом. Ср. ниже о кораническом факте и исламском факте.

⁵ Arkoun M. La pensée arabe. Paris, 2010. P. 9.

отмечает, что гуманистическое вопрошание трудно вести, не изменяя ни холодной строгости исторического знания, ни актуальности и критическому радикализму философских поисков смысла, не поддаваясь притяжению иллюзорных ценностей и не путая эффекты смысла с истиной как объективной, устойчивой структурой реальности¹.

В исламских контекстах алжирский мыслитель выступает за повторное присвоение интеллектуалами той гуманистической позиции, которую исламская мысль разработала в X в. (имеется в виду феномен «арабского гуманизма», прежде всего творчество Ибн Мискавейха и ат-Таухиди). Согласно Аркуну, в позднейший период (окончательно — после смерти Ибн Рушда) исламская мысль и гуманистическая позиция были заменены идеологией борьбы, стоявшей на службе у исторических государств. В исламских обществах перестали пестовать свобода духа и прикладываться усилия к ее реализации, в результате чего выстроилась «догматическая ограда», характеризующаяся манипуляцией дискурсом и интерпретациями, реакционной политикой и установлением режима «диалектической борьбы властных сил и остатков» (см. выше). С тех пор в исламских контекстах так и не была предпринята настоящая попытка деконструкции догматической ограды, ее преодоления и уничтожения — как мы увидим ниже, альтернативы догматической ограде не смогло предложить даже реформистское движение. Именно этой важнейшей чертой «исламские контексты» отличаются от западноевропейских, которые в ходе своего исторического развития прошли этап Просвещения. Тем не менее Аркун подвергает радикальной критике и дух самого исторического Просвещения:

«Дискурс двойных стандартов является наследием политических теологий, которые легитимируют универсальные, незыблемые и вечные *режимы Истины*, данные в Откровении Бога или от имени некоего Мудреца. Этот дискурс был идеологически переопределен и присвоен Просвещением XVIII в., прикрывшим вуалью современности старую бинарную метафизику, в которой совпадают манихейские оппозиции: платонические идеи и аристотелевский субстанциализм-эссенциализм. Важная идея, которую несет в себе эмерджентный разум, заключается в том, что западный дискурс легитимации применения насилия повторно использует те богословско-метафизические основания, на которые ссылаются все контрдискурсы освободительных движений (как в секулярной Европе / на Западе, так и в колонизированных обществах) в сочетании с использованием военной силы и обещаниями

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 71.

“национального освобождения”. Тот исторический факт, что Просвещение XVIII в. было первым в мировой истории движением, способствовавшим прогрессу демократической культуры и философии прав человека, не препятствует постоянной реактивизации в самой же Европе откровенных проявлений дискурса двойных стандартов. В основании спора о политической легитимности должна лежать когерентность философской критики, на которой базируется эмерджентный разум. Но чего стоит ее когерентность в ситуации фактического примата политической легитимности, сводящейся к легальности, которая восходит к так называемому всеобщему избирательному праву, или, что еще хуже, к невыносимой легальности, учрежденной тираном?»¹

Аркун сопоставляет три когнитивные рамки применения разума, отсылающие к трем различным моментам, которые, однако, всегда находятся в противоборстве с исторической эпистемологией: 1) рамка ниспосланного Откровения или древней мудрости, трансформированная в догматическую ограду богословско-правовым разумом; 2) рамка критического знания, согласующегося с разумом эпохи Просвещения и его различными «научными революциями»; 3) рамка эмерджентного разума в контексте глобализации. Эта последняя находится в процессе завоевания своего собственного статуса, обобщая критическую деятельность по отношению ко все еще живому наследию двух предыдущих позиций и к силам глобализации, осуществляемой телетехнонаучным разумом.

В пределах своего исследовательского проекта, призванного действенным образом проиллюстрировать ход осуществления разработанной им тройной процедуры трансгрессии, перемещения и превосхождения, Аркун применяет эту процедуру к исторически сложившемуся исламскому правовому дискурсу. Трансгрессия осуществляется через отказ от старого знания с помощью построения нового знания. В пределах исследования различные интерпретации, унаследованные от тех или иных исламских ортодоксий, должны уступить место новому исследованию, основанному на новых научных знаниях и методологических инструментах. В ходе этого процесса также осуществляется перенос старых тем и вопросов в поле действия новых критических оснований мысли, а также выход за рамки схем и прототипов прошлого для удовлетворения потребностей настоящего и будущего; при этом всегда следует держать в уме то, что *каждая* эпоха имеет свои исторические и эпистемологические рамки.

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 12.

Для того чтобы эксплицировать непомысленное, которое веками копилося в исламском интеллектуальном поле, Аркун предлагает два основных проекта. *Первый проект* — это трансформация геоисторического пространства Средиземноморья («перемещение»), которая может быть осуществлена путем реинтеграции истории ислама и коранического Откровения в средиземноморский социально-исторический контекст. Все эти действия должны осуществляться в тесном сотрудничестве с двумя другими монотеистическими традициями — иудаизмом и христианством. Перестройка геоисторического пространства Средиземноморья нацелена на то, чтобы восстановить единую основу иудаизма, христианства и ислама и устранить эксклюзивистские догмы, являющиеся позднейшими наслоениями, созданными *ad hoc*.

В своей лекции «Введение в эмерджентный разум: подход к монотеизму на примере ислама» (2006) Аркун изложил исследовательскую программу, призванную решить те неотложные задачи, которые встают в перспективе выстраивания межкультурного и межрелигиозного сотрудничества в средиземноморском пространстве, направленного на согласованное управление культурным, интеллектуальным, традиционным и религиозным наследием¹. В этом контексте алжирский ученый призывает осуществить переход от ориентации на библейский / евангельский / коранический факт к ориентации на иудейский / христианский / исламский факт соответственно; иначе говоря, проделать путь от наивных попыток воспроизводства пророческого дискурса к познанию *реального религиозного факта*. Это предполагает переход от исследования Слова, рассматриваемого в контексте непосредственной межличностной коммуникации, к анализу различных типов и уровней дискурса: мифического, мифоисторического, мифоидеологического, поэтического, эзотерического, логоцентрического.

Далее Аркун предлагает перейти к построению того, что он называет «рефлексивной историей» противоборства, взаимодействия, взаимоисключения, разрывов между различными формами и стадиями человеческой мысли, которые продолжают существовать на сегодняшний день и лежат в основе многочисленных споров, смысл которых к настоящему моменту следует признать устаревшим. Среди этих форм и стадий мышления, а также тех «режимов истин легитимности» (*régime de vérité de la légitimité*), которые им отвечают, алжирский мыслитель выделяет пророческий, богословско-правовой, философский и метамодернистский режимы. Кроме того, в этом контексте Аркун предлагает выявить пункты разрыва между непосредственным

¹ Arkoun M. Introduction à la raison émergente: approche du monothéisme à partir de l'exemple de l'islam // Quand l'islam s'éveillera. Paris, 2018. (Русский перевод: Аркун М. Введение в эмерджентный разум: подход к монотеизму на примере ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 483–520).

мистическим опытом божественного и массовой религией, управляемой богословско-политической Элитой (Magistère). При этом он также предлагает обратить внимание на противоречия между сферой религиозного как таковой, и тем, что он называет «социально-историческим», которым управляет фило-софско-политическая светская Элита и в котором в наше время господствует телетехнонаучный разум.

Среди других неперемennых задач, стоящих сегодня перед эмерджентным разумом, Аркун называет исследование масштабов и последствий доминирования «культуры неверия» над «культурой веры» ввиду тройкой «интеллектуальной, научной и политической победы» разума Просвещения, господствующего сегодня во всех высших инстанциях политических, экономических, культурных, образовательных и геополитических решений. При этом он указывает на необходимость учитывать высокую изменчивость разума Просвещения начиная с XVIII в. и вплоть до наших дней.

Второй проект, касающийся экспликации непомысленного, должен быть осуществлен в контексте исламской традиции (и, соответственно, двумя другими монотеистическими религиями в рамках их традиций). Здесь алжирский мыслитель выступает за преодоление ортодоксального прочтения и интерпретации Корана. По его мнению, мусульманам необходимо демистифицировать свою традицию и культурное наследие, исследуя биографические тексты и официальный коранический текст («закрытый официальный корпус») на предмет того, что в них является историческим, а что — мифическим. К тому же требуется освободиться от мнимых исторических конструкций, тенденциозно изображающих развитие ислама, которые были сформулированы в позднейшие периоды его истории. Согласно Аркуну, каждая группа в борьбе за власть прибегала к инструментализации интерпретаций текстов и манипулированию ими в собственных идеологических целях. Данный проект является последовательным приложением общего принципа, согласно которому всякая традиция конституированной мысли обязательно сопровождается соответствующим ей непомысленным и немислимым. «Линейная природа» дискурса и человеческого действия предполагает, что, следуя по одному пути мысли и действия, человеку приходится отказываться от других возможных путей¹.

При всем этом Аркун резко критикует сегодняшние общества, в том числе и западные, за то, что они «продолжают производить основополагающие мифы, которые тяготеют к идеологии борьбы в большей степени, чем к плодотворному исследованию символической функции; мифоидеология заменяет мифоисторию древних повествований»². Таким образом, принципы,

¹ Arkoun M. Pour une critique de la raison islamique. P. 58.

² Arkoun M. La question éthique et juridique dans la pensée islamique. P. 123.

устанавливаемые Аркуном, являются универсальными критическими методами, которые, согласно его подходу, *можно и должно* приложить ко всем традициям религиозной и светской мысли.

Выше мы уже упоминали, что Аркун предлагает *ниспровергать / разрушать* (*subvertir*), а не *реформировать* в обычном значении этого слова (хотя в некоторых контекстах он говорит о субверсии как о реформе нового типа). Это связано с тем, что *ниспровержение* выходит за рамки классической реформы, по сути основанной на возвращении к текстам. Ниспровержение позволяет мысли обратить взор на то, что накопилось за долгие века — в том числе на исторический и политический контекст, связанный с самим формированием закрытого официального корпуса Корана. В этих обстоятельствах классический реформизм становится лишь способом перестройки «внутреннего пространства» догматической ограды, из которой непременно необходимо выйти — на что и ориентировано ниспровержение:

«Это предполагает отказ от ошибочных спецификаций, надуманных “различий”, режимов идеологического производства “Истины”, отчуждения разума и механической или циничной манипуляции социальными воображаемыми. Именно в этом заключается смысл выбора между “воспроизводством” (в социологическом смысле) невежества, вдалбливаемого людям в голову с самого детства их же семьями, школами, медиа, в мечетях и в других местах культурного и религиозного выражения, институтами всех уровней, и *политикой разума* — особенно в сфере исследований и образования, — которая в конце концов освобождает все творческие силы и таланты»¹.

Таким образом, сложность критического процесса мышления и многомерность его результатов преодолевают ограду религиозного поля и догматического разума, которые, по мнению Аркуна, оказались монополизированы фундаменталистскими теологами и политическими деятелями, прибегающими к жестокой манипуляции религиозными и политическими верованиями масс людей для мобилизации коллективного воображаемого в собственных идеологических и политических целях².

Стоит отметить, что очень часто критика Аркуна адресована самим социальным наукам, академическим кругам в целом, а также СМИ. По его мнению, большинство социологов по-прежнему предлагают «культурологическое» прочтение религий — этнографические описания некогда зафиксированных

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 159.

² Ibid. P. 98.

ритуалов и верований; при этом религиозный разум как таковой они сводят к выражениям фундаментализма. Алжирский ученый утверждает, что необходимо не только радикально обновить методы во многих областях гуманитарных и социальных исследований (в том числе связанных с исламом и незападными культурами), но где-то даже низвергнуть их, обратившись к критическому рассмотрению всех форм рациональности — как уже созданных, так и тех, которые только будут построены¹. Ввиду этого эмерджентный разум основан на «конфликте интерпретаций», и он не удовлетворяется «одним интерпретационным методом», которому можно слепо следовать. Эмерджентный разум также не отдает предпочтения какой-либо одной форме рациональности, даже научной, — он остается открытым, сопоставляющим и преодолевающим всякие догматические ограничения. Его девиз — не отстаивать некую раз и навсегда данную нормативность и не замыкаться в ней. Это требует обязательного соблюдения процедуры постоянной верификации собственных положений.

Метод деконструкции направлен на разбор онтоологии, а также историко-трансцендентальной и политической теологии. Деконструкция осуществляется как в синхроническом аспекте (разбор интерпретаций в соответствующих им исторических контекстах и расшифровка языка их времени), так и в диахроническом аспекте (рассмотрение исторических трансформаций интерпретационных моделей). Метод Аркуна является практической реализацией этой установки — критически открытой многообразию дискурсов, репрезентаций, концепций и идей.

В контексте критического изучения мусульманской традиции речь идет об уяснении того, что является *мыслимым*, *немыслимым*, а также того, что *некогда стало* немыслимым в мусульманской мысли. Возвращение к генезису различных интеллектуальных течений позволяет понять, почему «консервативный» подход путем сбора многочисленных текстов воедино в итоге навязал и утвердил себя в качестве единственно правильного, в результате чего постепенно были забыты его генезис, его борьба за власть и пути ее достижения. Это восхождение позволило ему обосновать свою легитимность и, как следствие, сформировать закрытый официальный корпус и классифицировать различные противоречащие дискурсы в качестве еретических. Хотя Аркун не отвергает религиозную традицию и не преуменьшает ее исторического значения, все же он противопоставляет рутинизированным формам «экзегезы» живую мысль, сформированную под влиянием сразу нескольких интеллектуальных традиций. Следуя своим принципам, он стремится держать равную дистанцию свободы и разума по отношению к различным фундаменталистским, секуляристским, популистским

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 35.

и прочим идеологическим дискурсам: «Когда я говорю о религии, я имею в виду не только богооткровенные религии и все системы верований, которые они породили; “современные” идеологии также должны быть подвергнуты критическому исследованию научного разума... Разум растет, когда он без самодовольства критикует свои собственные продукты»¹.

Отдельно Аркун подчеркивает, что в эпоху глобализации эмерджентный разум должен стать источником глобального ответа на глобальные же угрозы. Поэтому указанный тип разума действует вне рамок гегемонии какого-либо сообщества. Напротив, он нацелен на создание такого пространства, такого мирового сообщества, из которого не будет исключено ни одно человеческое существо и в котором оно сможет найти подлинную защиту от институционализированного беспредела, повсеместно наблюдаемого сегодня. Важно, что создаваемое эмерджентным разумом пространство не будет соответствовать цивилизационному Западу в старом смысле, и даже корениться в нем, подобно силам сегодняшней глобализации:

«Этот Запад не останется лишь только секуляризовано христианским; в нем воплотится и находящийся в процессе становления народный суверенитет, неотступно, твердо и верно поддерживаемый эмерджентным разумом, который перестанет быть элитарным, абстрактным, отдаленным, холодным, высокоученым и гегемонистически западным по отношению ко всему тому, что Европа-Запад начиная с XIX в. провозгласила чужим, примитивным, варварским, недоразвитым, третьим миром, народным, популистским, незападным, нехристианским, мятежным, фанатичным, жестоким, фундаменталистским, интегристским, террористическим и, наконец, “проходимцами” и “остальным миром”... Это — длинный скучный перечень эпитетов, отсылающих к долгой истории, которая подчинена так никогда и не преодоленной диалектике *властных сил и остатков*»².

Эмерджентный разум, стремясь критически распутать клубки немислимого, непомысленного и семантический беспорядок, создаваемый обществом спектакля и потребления («одноразового мышления»), не должен оставаться в позиции пассивного созерцателя и «удовольствоваться философией истории, сведенной к эстетическому созерцанию сингулярностей»³. Применение эмер-

¹ Arkoun M. Tensions prophétiques et réalités historiques de l'islam // Arkoun M. et al. L'islam. Religion et société. Paris, 1982. P. 90.

² Arkoun M. Humanisme et islam. P. 173.

³ Ibid. P. 163.

джерджентного разума должно перманентно отсылать к свободной, беспрепятственной, демократической (в широком смысле слова) общественной дискуссии. Согласно Аркуну, результатом этой дискуссии станет интенсификация ниспровержения / разрушения всех предшествующих конструкций разума, которые «либо не сумели выявить познавательные неудачи, искажения, заблуждения, познавательные ошибки и те ложные сознания (*les fausses connaissances*), которые их порождают, либо не смогли надежно преодолеть самые негативные уступки человеческого существования»¹. При этом эмерджентный разум обязан непреложно следовать своей фундаментальной этической позиции, т. е. он должен со всей скромностью постоянно задавать себе следующий вопрос: «Коль скоро я могу выявить, объяснить, назвать и изложить исторические и эпистемические условия неудач или имманентных недостатков религиозной и современной Моделей исторического действия, то что я могу сделать, что я могу знать и могу ли я надеяться в большей степени преуспеть на текущей стадии исторического пути?»² К этому вопросу прилагается еще один: какие социальные акторы способны возложить на себя задачи и ответственность, *предписываемые эмерджентным разумом*, в существующих социальных, политических, экономических, культурных, интеллектуальных и духовных условиях?³

Насколько нам известно, в своих опубликованных работах Аркун нигде не представил в систематическом виде то, что можно назвать *онтологией разума*. Конечно, он подробно рассматривает различные виды разума, их отношение к друг другу, но из всего этого сложно сделать однозначный вывод о статусе разума как такового и о характере его эмерджентной ипостаси. В этой связи представляет интерес попытка истолковать эмерджентный разум в качестве сущности разума вообще (точнее, в качестве наиболее полного раскрытия сущности разума, известного на данный исторический момент) — эта идея сформулирована в работе российского исследователя С. Ю. Бородай⁴. Он отмечает, что в рамках аркуновского проекта происходит проблематизация сложного положения человека эпохи модерна — положения, которое характеризуется неустойчивостью, «пребыванием на грани», т. е. динамическим конструированием собственных границ как исторического существа. Это конструирование в новоевропейскую эпоху происходит в форме «критики» — выявления «условий возможности» исторической фактичности, в которой

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam. P. 164.*

² *Ibid. P. 164–165.*

³ *Ibid.*

⁴ *Бородай С. Ю. Исламский неомодернизм: критический взгляд // Ислам в современном мире. 17 (1). 2021. С. 101–124.*

одновременно отражено и какое-то отношение к традиции (как и сам образ традиции); притом критика впервые осознается именно *как* критика («различение»). Указанная критическая установка есть не что иное, как глубинное свойство эмерджентного разума, который именно в эпоху модерна начинает проявлять себя более полно, что достигает апогея в наше время:

«Главную экзистенциальную проблему Аркун формулирует как противостояние *власти* и *смысла*, эмерджентный же разум — это тот потенциально присутствующий, но не всегда актуализируемый тип разума, который обладает деконструирующей функцией; именно он способен высвободить смысл от властного давления, из-под власти. Во всякой форме разума власть подавляет смысл, не дает ему проявиться, стать явленным в *чистом* виде, не зараженном структурами подавления, вытеснения и податливости. Так понятая власть обладает *распределенным* характером; это не какой-то конкретный социальный институт (хотя в некоторых обществах она может получать институциональное воплощение), но сама проективная и исчисляющая организация социальных, интеллектуальных, дискурсивных взаимодействий — диспозитив. В этом плане критическая установка модерна, будучи, по сути, установкой эмерджентного разума, подразумевает имеющее ретроспективный взор “снятие” властных напластований над смыслом; такое снятие позволяет более рефлексивно понять, *что* есть мы сами в текущей ситуации, т. е. в нашем *бытии* (в данном плане “деконструкция” в понимании Аркуна ближе к “деструкции” Хайдеггера, чем к значению этого термина у Деррида). Ввиду того что сама ситуация исторична и находится в постоянной динамике, процесс деконструирования является перманентным; это даже не какой-то особый процесс, а, скорее, всегда актуализированная интеллектуальная установка. Модерн для Аркуна является особым периодом, который позволяет “легитимно” ниспровергать догматические ограды, сама же метафора ниспровержения может пониматься и в смысле подкопа под догматические ограды, поднятия, извержения, выхода из-под земли тех историчных отложений, на которых они базируются (именно такие коннотации имеет франц. *subversion*, которое используется в том числе в психоаналитической литературе)»¹.

¹ Бородай С. Ю. Исламский неомодернизм: критический взгляд. С. 104–105.

Бородай предлагает считать проект Аркуна — человека, тексты которого написаны так, что нередко заставляют задуматься о светскости автора (хотя он прямо говорил о своей мусульманской идентичности), — в глубинном плане *мистически инспирированным*. Это так, поскольку для алжирского мыслителя главным вопросом является вопрос о *предельном смысле*, т. е. о такого рода знании-бытии, которое не находится под давлением власти, а значит, пребывает вне рамок объективации. В текстах Аркуна можно найти указания на то, что подобный «субверсивный» поиск воспроизводит жест исламских мистиков, боровшихся с любым видом идолатрии (вплоть до поклонения собственным «образами» трансцендентного), — мотив, хорошо известный, например, из текстов Ибн ‘Араби и Руми. Однако это воспроизведение происходит на несколько иных основаниях: в отличие от большинства мистиков, Аркун (по крайней мере, так считает он сам) отдает себе отчет в *историческом измерении* истины, т. е. в ее неизбежной «воплощенности». Грань между объективацией и воплощенностью очень тонка, и она не может определяться заранее, до практической реализации ниспровержения; притом вполне вероятно, что нечто, кажущееся «воплощением» истины в данный момент, через некоторое время лишится (не субъективно, а онтологически) этого статуса и канет в лету. В проекте Аркуна важна именно *динамичность* конструирования границ субъективности и попыток прорваться к предельному смыслу через воплощенность. Истинность в этой модели означает историческую действенность — своего рода «точечный» прорыв трансцендентного в историю через воплощенность и последующее постепенное угасание импульса. Мыслитель является не столько созерцателем указанного акта, сколько активным реципиентом. Преимущество эпохи модерна в том, что она более полно выявила характер этой «активной рецепции», но у этого есть и оборотная сторона — глубокое осознание «беспочвенности» и опасность скатиться в вульгарную идолатрию:

«Переводя на язык классической мысли, мы можем сказать, что в контексте предельного вопрошания больше нет конечного авторитета (который так или иначе связан с инстанцией власти), ибо каждый сам “становится” абсолютным авторитетом, оказывается перед необходимостью практиковать “абсолютный иджтихад” (*иджтихād мутлақ*). В действительности модерн здесь ничего не добавил к реальному положению дел: природа бытия человека такова, что он всегда находится именно в такой позиции. Однако традиция старалась камуфлировать это проблематичное положение. Модерн лишь сбросил все эти внешние одеяния, поставив классическую форму религиозного разума под вопрос. На каком-то уровне во всех “религиозных” смыслах и символах человек теперь

обречен находить только самого себя (даже Бог может стать наибольшей концентрацией человеческого эго). Фактически человек модерна остался наедине с самим собой»¹.

Имеется два пути преодоления описанной ситуации. Первый путь состоит в том, чтобы признать человеческую волю конечной инстанцией и утвердить ее окончательное господство в проекте «самоконструирования» человека и всех форм его идентичности. Второй путь — и его избирает Аркун — заключается в стремлении увидеть в собственной воле указание на внечеловеческую агентивность, в каком-то смысле — «деконструировать» собственную волю (точнее, те объективации, на основе которых она функционирует, «деобъективировать» ее) и увидеть в ней место «открытости» для интуитивно схватываемой (но принципиально не концептуализируемой!) трансцендентности. Иными словами, речь идет о том, чтобы рефлексивно осуществить упомянутую выше «активную рецепцию» — что и является основной функцией эмерджентного разума. Подобная трактовка творчества Аркуна вскрывает *мистическую* составляющую всего его проекта, который, вероятно, глубоко укоренен в суфизме и фальсафе (в связи с этим можно было бы попытаться сблизить «эмерджентный разум» и перипатетическое понимание «активного интеллекта»).

Теперь, если мы обратимся к *социальному аспекту* концепции эмерджентного разума, то увидим, что для Аркуна главными акторами, наделенными социальной функцией его применения, трансляции и установления, являются *интеллектуалы*. В связи с этим он посвящает вопросу об интеллектуалах, в особенности об интеллектуалах в исламских контекстах, множество страниц². По мнению алжирского мыслителя, основной задачей интеллектуала в исламских контекстах является реконструкция генезиса догматических оград и их последующая деконструкция. Напомним, что Аркун не говорит о едином и монолитном «исламском контексте» по той же причине, по которой он не говорит и о едином и монолитном «исламе». Дело в том, что в ходе истории «ислам» настолько по-разному проявлял себя в различных когнитивных, общественных, культурных, экономических и прочих реалиях, что фактически он принимал множество форм, которые порой вступали в противоречие друг с другом. Отсюда проистекает вариативность исламских контекстов, которые соответствуют той или иной историко-культурной форме реализации «ислама»; при этом невозможно сказать, чем является «ислам» сам по себе, независимо от этих контекстов.

¹ Бородай С. Ю. Исламский неомодернизм: критический взгляд. С. 106.

² Подробнее см.: Мухетдинов Д. В. Мухаммад Аркун о положении и задачах интеллектуала в исламских контекстах // Научная мысль Кавказа. 3. 2019. С. 59–67.

Как и подобает выдающемуся мыслителю, Аркун старается быть живым проявлением своей мысли. Поэтому, конечно же, он относил и себя самого к числу интеллектуалов в исламских контекстах. Нижеследующая цитата может быть понята как емкое выражение его интеллектуального кредо:

«Я стремлюсь к разрушению вторичных текстов, комментариев и бесконечных толкований, которые превратили в тюрьму духа “первичные” тексты или речи, чье хронологическое первенство благодаря исторической работе социальных акторов превратилось в Первомент нового режима производства, разворачивания и правления Истины, Справедливости и легитимностей. Это приводит к тому, что действительные содержания так называемых первичных текстов в границах их социально-исторического генезиса искажаются их разнообразными расширениями (expansions), которые равным образом подчинены историчности тех переменчивых контекстов, в которых они были произведены»¹.

Ввиду того что эмерджентный разум не испытывает приверженности к какому-либо конкретному исторически сложившемуся сообществу и придерживается принципа критического нейтралитета, то и критический интеллектуал, находящийся в своем исконном контексте, не должен накладывать на себя никакого частного, внешнего определения, ангажировать себя — подобного рода определение непременно привязывает его к некой доктринальной, политической или даже национальной идентичности. В случае же исламских контекстов интеллектуал в *рамках своей общественной, публичной роли* является мусульманином в той степени, «в которой он разделяет историческую солидарность с более или менее исламизированным обществом, в котором он родился, вырос, чей язык, культуру, элементы коллективной памяти и воображаемых он приобрел»². Такой интеллектуал осознает и подвергает рефлексии процессы манипуляции традиционными формами солидарности, которые осуществлялись на протяжении истории и продолжают осуществляться в наше время, т. е. он следует императиву критики усвоенных «предрассудков». В этом, по мнению Аркуна, состоит та решающая черта, которая отличает интеллектуала, освобожденного от всякого безусловного подчинения всем требованиям традиционных обществ, от того псевдоинтеллектуала, который ставит превыше всего частные интересы того сообщества, к которому он

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 132.

² Ibid. P. 138. Примечательно, что в качестве образцового примера Аркун здесь приводит Ибн Таймийю (вообще сравнение деконструктивистской деятельности Аркуна и аналогичной деятельности Ибн Таймийи могло бы стать темой отдельного исследования).

принадлежит, и тем самым попирает ту нерушимую духовную, этическую основу, которую алжирский мыслитель изящно называл «правом духа», т. е. свободу применения разума¹.

От прочих социальных акторов интеллектуала отличает то, что он размышляет о том, *каким образом различные социальные акторы отвечают себе на вопрос о смысле своих действий*. Здесь ни в коем случае не подразумевается, что он выступает в роли некоего вышестоящего авторитета или эксперта по вопросам истинного и ложного, дозволенного и недозволенного, ортодоксального и еретического и т. д. Иными словами, он не является «сертифицированным экспертом» по вопросам смысла и не обладает монополией на смысл. Задача интеллектуала — *вопрошатель* об условиях артикуляции, передачи, эволюции, искажения или исчезновения смысла. По словам Аркуна, «различение между смыслом и действием смысла, смыслом буквальным и смыслом метафорическим, явленным (*tévélé*) смыслом и его разрушительным генезисом... входит в число первичных задач критической функции интеллектуала»². Это вопрошание нацелено на всестороннюю защиту, на отстаивание прав духа. Защита свободы разума осуществляется посредством подробнейшего изучения эпистемологических, социальных и политических условий разворачивания критического разума, а также обеспечения производства и передачи знаний во всех достигаемых для этой задачи контекстах. Указанные права стоят превыше гражданских прав в том

¹ В связи с этим очень верное наблюдение принадлежит российскому исследователю Г. В. Валиеву: «Весь пафос проекта Аркуна основывается на том, чтобы выйти к чистоте разума и уничтожить, ниспровергнуть любую несвободу, любое поклонение идолам, гетерономию, внешнее принуждение. Для Аркуна свобода является единственным способом осуществления религиозной веры; он ставит между ними знак тождества. Любые апелляции к тому, что свобода веры и мышления покушается на святое, являются для него противоречивыми, поскольку если что-то и можно назвать святым, то это как раз свобода веры и мышления. Единственное царство, которое признается Аркуном, это царство свободы. И это — единственное царство, где вера не закована в кандалы. При этом конкретного, завершенного, зримого образа этой свободы нет. По существу она негативна относительно любой возможной субстанции, понятия, любого возможного “что”. Точнее сказать, она безотносительна относительно них. Поясню, что это означает. Ввиду того что ни один феномен и ни один предмет мысли... не может претендовать на то, чтобы быть чем-то исключительным, служить материальным или логическим основанием бытия вещей, свобода не может обладать никаким конкретным “обликом”. Свобода вообще не есть “нечто”, способное обладать обликом, а критический жест, указывающий на *свободное*, т. е. открытое место. Свобода, критика хранят мировой трон *свободным* от человеческих идолов. Именно эту позицию Аркун называл “критической”, или “гуманистической”. Именно в этом он видел смысл *тавахида* (единобожия), суть коранического послания: обожествленные человеческие конструкты — это *всегда* язычество, всегда идолопоклонство, как бы они ни называли себя» (Валиев Г. В. «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 664–665).

² Arkoun M. Humanisme et islam. P. 138.

смысле, что права духа и их последовательная реализация являются *необходимым условием* гражданских прав как таковых и их действительного осуществления.

Вопрошание и реализация прав духа требуют особой когнитивной и этической установки, восходящей к эпикурейской *атараксии* и являющейся важнейшим условием функционирования критического разума (Аркун называет ее «аскезой разума»). Кроме того, интеллектуалу с необходимостью присуща система добродетелей, образующих то, что именуется «динамическим этосом духа». Определением «динамический» Аркун подчеркивал отход концептуализации данного этоса от эссенциалистского взгляда. В контексте этоса современного интеллектуала, воплощающего подходы эмерджентного разума, речь идет о тех добродетелях, которые всякий раз *обретаются заново* в ходе постоянного претворения в жизнь интеллектуальной ответственности. Иными словами, эти добродетели имеют перформативный характер, и они по природе своей фундируют моральную и политическую ответственность. Такой моральный авторитет, моральный идеал является первоосновой подлинной интеллектуальной жизни — «внутренней жизни субъекта» (*l'intériorité du sujet*).

В качестве интеллектуалов прошлых эпох, которые могли бы послужить ориентиром для людей нашего времени, Аркун упоминает представителей классических школ гуманистической мысли, получившей свое выражение в средневековых иудейских, христианских и мусульманских контекстах. Стоит отметить, что здесь оказывается принципиально важной не конкретная религиозная принадлежность того или иного мыслителя, а единая по своей сути глубинная этическая установка¹. При этом внешняя религиозность отнюдь не является препятствием для того, чтобы выполнять задачи интеллектуала и принадлежать к «сообществу» эмерджентного разума. Более того, интеллектуалу чужды сциентистская, объективистская мораль современности и ее непрерывный контроль за внутренней жизнью, не допускающий проявления каких-либо чувств и эмоций. Таким образом, ледяная дистанцированность эксперта, безразличная нейтральность «объективного» ученого и уж тем более воинственность антиклерикального секуляриста по своей сути противоречат природе эмерджентного разума².

Аркун указывает на то, что традиционные улемы, осуществляя интеллектуальную, моральную и духовную власть путем толкования смысла Корана и других текстов, ставших источниками права, и таким образом формулируя законодательные предписания, составляют отдельную профессиональную

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 138–139.

² Ibid.

категорию, которую нельзя приравнивать к интеллектуалам в исламских контекстах. Это связано с тем, что подлинные интеллектуалы «обязаны своим моральным авторитетом прежде всего своей безукоризненной интеллектуальной честности и способности к оживлению дискуссий всех уровней и видов, касающихся производства новых, более плодотворных стратегий мышления и вопрошания, а также более действенных и всеохватных концептуализаций»¹. Более того: в отличие от тех, кого Аркун называет «охранителями ортодоксии», подлинный интеллектуал способен выходить за пределы собственного когнитивного и культурного контекста и ставить его под вопрос («не нарушает ли он права духа?»). Таким образом, в отличие от улемов, интеллектуал свободен от любых раз и навсегда установленных дискурсивных, когнитивных и процедурных рамок и всегда проводит их глубочайшую ревизию, руководствуясь этосом эмерджентного разума, поскольку всякое интеллектуальное поле, или контекст, всегда определяется историческими обстоятельствами и обладает относительной, а вовсе не абсолютной природой.

Важнейшим этапом истории исламского интеллектуального поля является *реформа-исправление* (*'ислāх*). Именно в ходе реформы была предпринята первая заметная *попытка* выйти за пределы сменяющих друг друга догматических оград, в которых интеллектуальная, духовная, культурная, экономическая и политическая жизнь замкнулась начиная с XIII и XIV в., застыв в ритуальных выражениях и упрощенных исповеданиях веры, осуществляющихся в рамках религиозных братств. Понимание природы реформы необходимо для современного осуществления эмерджентного разума в исламских контекстах, поэтому указанная проблематика занимает одно из центральных мест в позднем творчестве Аркуна.

§ 3.6. Переосмысление ислама как эпистемологический проект

Свой проект *критики исламского разума и современного переосмысления ислама* Аркун представляет, с одной стороны, в качестве развития идей обновленческого и реформаторского движения, но на принципиально иных основаниях («новая находка»), а с другой — в качестве возрождения светских, плюралистичных и рационалистических установок, которые были характерны для раннего ислама и отдельных мыслителей классического периода.

Как мы уже отмечали, на феномен религии Аркун часто смотрит с социологических позиций, что, по его мнению, является более актуальным

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 140.

подходом. В глубинном плане религия — это ниспосланный человеку путь обнаружения Абсолюта, однако она имеет и социальное измерение. Тезис о том, что религия является социальным феноменом (при всей его ограниченности), направлен на расшатывание ортодоксальной установки, согласно которой религия — это принципиально внесоциальное и трансцендентное явление. Аркун считает подобную установку ошибочной и идеологизированной. Он пишет, что «не было предпринято никаких усилий (*иджтихād*) для того, чтобы отделить ортодоксию как воинствующую идеологическую активность, инструмент легитимации государства и ценностей, проводимых в жизнь этим государством, от религии как пути, ниспосланного человеку для обнаружения Абсолюта; это еще одна задача нашего современного проекта *переосмысления* ислама и других религий»¹.

На начальном этапе любая религия характеризуется открытостью к разнообразным смыслам и путям развития. Однако формирование ортодоксии приводит к сковыванию этой открытости и плюралистичности; оно ведет к выстраиванию иерархии и властных отношений, которые чужды религии в ее ранней форме. Гюнтер комментирует эту идею следующим образом:

«Аркун не сосредоточен ни на вопросах веры, ни на критике истинности какой-либо одной конкретной формы веры или веры как таковой, ни на апологии вероубеждения. Скорее, он стремится положить конец иерархическим и поляризующим людей способам восприятия религии (религий) или систем убеждений, принимая при этом веру как одну возможную истину. Следовательно,

¹ *Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 22.* В такой формулировке проект Аркуна сближается с философией Н. А. Бердяева, пафос которой состоит в борьбе с любого рода «внешненными» («объективированными»), а значит — отчужденными от верующего сознания формами религиозности. На это обращает внимание Г. В. Валиев: «Для обоих мыслителей феномен человеческой свободы был центральным. Для каждого из них эта свобода мысли и творчества была исходным пунктом и конечной целью всякого философствования. При этом для них эта свобода мышления и творчества оказывается истоком подлинной религиозной веры: одно немислимо без другого, причем настолько, что различие между ними скорее является недоразумением. С другой стороны, оба мыслителя указывали на феномен “объективации” мышления, духа и веры, на способность превращения духовного опыта в свою застывшую, безжизненную тень: окаменевшие способы мышления, говорения, поклонения и пр. Они не только указывали на этот феномен, но и направляли все свои усилия на то, чтобы мысль и творчество не угасали, не умирали, не задыхались под грузом объективации. Ими дисквалифицировалась любая форма религиозного сознания, которая основывалась на “немислимом” и “непомысленном”, на запретах и догмах, на том, что лишено всяческой жизни, питается кровью, насилием, смертью... Поэтому их взгляд на откровение также совпадает: с одной стороны, оно должно пониматься свободно, потому что оно само говорит о свободе; с другой стороны, при отчужденном, “сциентистском” чтении оно никогда не явит себя. Тот, кто к нему обращается, должен понимать, к чему он обращается» (*Валиев Г. В. «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом».* С. 676–677).

в соответствии с точкой зрения Аркуна, любой анализ религии и религиозного вопроса должен быть встроен в более высокий контекст *вопроса о смысле*. Этот подход отражает его видение философской теологии, соответствующей такой религиозной антропологии, которая не содержит в себе исключительно богословских позиций, но, скорее, встает на точку зрения, находящуюся за пределами догматических пристрастий и теологических предустановок»¹.

На примере ислама различие между начальной установкой и последующей догматической моделью фиксируется в понятиях *коранического факта* и *исламского факта*². Аркун здесь подразумевает переход от устной речи к закрытому официальному корпусу священного текста и соответствующему ему дискурсу; имеется в виду принципиальный смысловой сдвиг между периодом откровения, заданным кораническим дискурсом, который закончился в 632 г. со смертью пророка Мухаммада, и периодом фиксации откровения. Концепты *коранического факта* и *исламского факта* описывают исторический процесс возникновения новой религии, произведенный и поддержанный определенными социальными, политическими и культурными силами. Эти концепты мыслятся как нейтральные, и они не претендуют ни на ориенталистскую критику сложившейся традиции, ни на апологию этой традиции.

Коранический факт характеризуется следующими признаками: он возник на Аравийском полуострове благодаря религиозному, моральному, политическому и экономическому опыту человека, который находился в прямом общении с Богом; смысловое измерение этого опыта неразрывно связано с арабским языком; он эксплицирован в устном виде; он не является систематизированным и не предполагает разрыва между мифическим и рациональным; несмотря на свою историческую конечность, он имеет трансисторический характер, поскольку обращен ко всем людям, которые озабочены поиском экзистенциального смысла. В отличие от него, *исламский факт* имеет следующие признаки: он является одной из возможных исторических проекций коранического факта; его фундаментом выступает Коран в качестве закрытого текстового корпуса; в процессе его формирования Коран был использован в качестве средства в политической и идеологической борьбе, что и привело к созданию ортодоксии; иными словами, для него характерна эксплуатация Корана; он не является трансисторическим, поскольку ограничен

¹ Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought. P. 143.

² Иногда в этом же значении Аркун говорит о *кораническом событии* и *исламском событии*.

арабским языком и догматической оградой; в своем законченном виде он характеризуется замкнутостью, закрытостью и ригоризмом.

Как уже отмечалось, Аркун считает, что ранняя исламская мысль в формативный период *исламского факта*, или *дискурса* (VII–X вв.), была еще достаточно гибкой и разнородной. В этой связи представляет интерес то, как Аркун оценивает мутазилитов — интеллектуалов, которые традиционно считаются наиболее яркими представителями раннего исламского рационализма. Эта тема рассматривается в работе «Исконная исламская мысль и ее трансформация» (1999)¹. Аркун считает, что идея сотворенности Корана в действительности означала сотворенность его внешней манифестации, а значит — его историческую выраженность. Для своего времени это была крайне продуктивная и актуальная идея, которая предполагала иной взгляд на герменевтику Писания и законотворческую деятельность. Тем не менее мутазилиты совершили роковую ошибку, начав сотрудничать с властью и попытавшись догматизировать эту идею. События «михны» (833–849) свидетельствуют о том, что из защитников религиозной терпимости они превратились в гонителей по религиозному признаку. За этим последовала закономерная реакция: перед лицом мутазилитской угрозы произошла консолидация традиционалистов, что при халифе ал-Кадире (947–1031) способствовало догматизации тезиса о несотворенности Корана — иными словами, тезиса о тождестве трансцендентного Слова Божьего и мусхафа. Коран был деисторизирован, что имело широкие последствия для богословской, законотворческой и герменевтической деятельности. Аркун отмечает, что эта догматическая фиксация совпала с социальными изменениями: утратой Багдадом статуса перекрестка торговых путей, ослаблением торговли и экономики, падением значимости городского ремесленного населения, являвшегося социальной базой мутазилитизма и рационалистической мысли.

Среди других факторов формирования догматической ограды Аркун выделяет фиксацию имамом аш-Шафи'и традиционалистской теории Сунны, канонизацию сборников хадисов, кодификацию Корана и закрытие врат иджтихада. Он пишет:

«Ислам представлен и живет как определенная система верований и не-верований (non-beliefs), которые не могут быть подвергнуты какому-либо критическому вопрошанию. Таким образом, он разделяет пространство мышления на две части: немислимое и мыслимое. Оба этих концепта являются в первую очередь историческими, а не философскими. Соответствующая каждому из них

¹ Аркун М. Ал-фикр ал-усулийй ва истихалат аг-та'сйл.

область меняется на протяжении истории и варьируется от одной социальной группы к другой. До систематизации имамом аш-Шафи'и концепта Сунны и его использования *усулийун* многие аспекты исламской мысли были еще мыслимыми. Они стали немыслимыми после триумфа теории аш-Шафи'и, а также разработки достоверных “сборников” [хадисов], о чем уже упоминалось ранее. Подобным же образом, проблемы, связанные с историческим процессом сбора Корана в официальный мусхаф, становились под официальным давлением халифата все более и более немыслимыми по той причине, что с самого начала Коран был использован, чтобы легитимировать политическую власть и объединить умму. Последнее официальное решение, закрывающее любое обсуждение прочтенных получившихся ортодоксальных мусхафов, было принято кади-ем Ибн Муджахидом после дела Ибн Шунбуза (IV/X в.)»¹.

Представляет интерес то, как Аркун оценивает *средневековую систему мысли*, сформировавшуюся в результате догматизации традиции. Он отмечает, что даже гениальные и довольно независимые в творческом плане мыслители не были способны выйти за пределы догматической ограды. В качестве примера приводится известная полемика между ал-Газали (1058–1111) и Ибн Рушдом (1126–1198). Ал-Газали обвинил представителей фальсафы в неверии, исходя из трех положений: они отрицают воскрешение во плоти; они отрицают знание Богом партикулярный, или частных событий и предметов (*джуз 'иййа*); они утверждают, что Бог предшествует миру только в онтологическом, но не в хронологическом плане. Ибн Рушд дал развернутый ответ ал-Газали, используя в том числе методологию фикха. В связи с этим Аркун отмечает: «Самое значительное, чему мы можем научиться, рассматривая эту дискуссию, состоит в выявлении эпистемических пределов и эпистемологических препятствий исламской мысли, как она была использована двумя своими знаменитыми представителями»². Он выделяет несколько интеллектуальных предустановок, из которых исходят оба мыслителя и которые отражают наиболее общие идеи, характерные для догматического ислама:

◦ Оба мыслителя признают приоритет богооткровенной истины, явленной в Коране. Разум должен быть полностью подчинен этой истине, или его следует представить в виде согласованной связи между истиной, учрежденной на основе демонстративных

¹ Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 28–29.

² Ibid. P. 26.

знаний (с использованием перипатетической методологии), и богооткровенной истиной. Первое характерно для ал-Газали, второе — для Ибн Рушда. Притом в последнем случае, по замечанию Аркуна, происходит смешение правовой и философской методологии.

◦ Оба мыслителя стремятся занять «срединную позицию» между религиозными верованиями и правовыми нормами, с одной стороны, и философской методологией и идеями — с другой. Этот факт (как и предыдущий) свидетельствует о неудачности и искусственности попыток сочетать трансцендентно понятую богооткровенную истину и разум, что является следствием деисторизации Корана и придания ему трансцендентного статуса.

◦ Оба мыслителя игнорируют историчность в целом и историчность Корана в частности, поскольку она относится к сфере немислимого и немисленного.

◦ У обоих мыслителей историчность представлена в виде историографии (*ta'riḫ*), которая опирается на хронологию и на представление о времени как об относительно статичной величине. Между временем как историческим динамическим процессом (историчностью) и элементами знаний, собранных историографией, в средневековой мысли не устанавливается никакой связи¹.

Подобная модель, игнорирующая феномен историчности, всецело наследуется, по мнению Аркуна, модернистскими мусульманскими мыслителями, которых он причисляет к сфере *ислахистского мышления* (термин образован от арабского *'islāḫ* — улучшение, реформа). Аркун полагает, что нахда не состоялась в полном виде по той причине, что у мусульманских мыслителей кон. XIX — нач. XX в. отсутствовала адекватная научная методология, и они не смогли выступить единым фронтом. Подобно предшественникам средневекового периода, ислахистские мыслители исходили из веры в то, что вся божественная трансцендентная Истина была ниспослана человечеству в Откровении и получила реализацию в виде пророческой деятельности в Медине. Этот идеал, к которому необходимо стремиться, мыслился ими как трансцендентный и внеисторичный. В результате им не удалось в полной мере порвать с ортодоксией и с навязанными ею дискурсами об исламе.

Аркун обращает внимание на то, что сходные дискурсы доминируют в современном реформаторском движении, приводя в качестве примера идею «исламской концептуальной рамки» (*Islamic framework*), развитую Международным институтом исламской мысли. Он пишет:

¹ *Arkoun M. Humanisme et islam. P. 26–27.*

«[Авторами проекта] предполагается наличие “исламской концептуальной рамки”, всегда надежной, трансцендентной, подлинной и универсальной, которая должна контролировать и правильно интегрировать все виды человеческой активности и все формы инициатив. Поскольку исламская концептуальная рамка является частью “исламского наследия”, нам необходимо всегда *оглядываться назад*, обращаясь к тому времени, когда Истина была сформулирована и реализована, — в модели, установленной либо в Медине Пророком и Откровением, либо признанными улемами-муджтахидами, которые правильно разработали шариат благодаря использованию норм надежного иджтихада. Она в одно и то же время является методологией, эпистемологией и теорией исторического процесса. Разумеется, эта работающая интеллектуальная рамка была использована и увековечена целыми поколениями мусульман в соответствии с моделями размышления и представления о мире, специфичными для ислахистского движения»¹.

Аркун критически оценивает ислахистский подход, причем как в его «модернистской», так и в его «салафитской» версии². По этой причине деконструкция ислахистского подхода является важной частью проекта по переосмыслению ислама. Он отмечает, что кораническое Откровение изначально является стремлением освободить человека от его естественных ограничений, заданных присущим ему биологическим, историческим и языковым положением. Поэтому сегодня всякой попытке «исламизации знания»³ должна

¹ Arkoun M. Humanisme et islam. P. 22–23.

² По его мнению, реформаторское движение развивается в границах той догматической ограды, которая была задана в классический период; более того, своими непродуманными проектами его представители даже способствуют ее упрочению, поскольку, с одной стороны, вызывают реакцию со стороны традиционалистов и основной массы верующих, а с другой — активно используют ее инструментарий и фактически создают ее обновленный вариант, преодолеть который еще сложнее. Исключением, как полагает Аркун, является М. ‘Абдо, который в своем творчестве смог объединить западные модернистские идеи и исламскую традицию; его общественная жизнь религиозного деятеля и интеллектуала в исламских контекстах, собственно, и стала таким наглядным синтезом. Последователи ‘Абдо, однако, не смогли в полной мере оценить характер такой практики и сделали чрезмерный акцент на формальной части его учения. По этой причине современное реформаторское движение зашло в тупик, что, впрочем, не означает тупиковости самой идеи обновления: алжирский мыслитель убежден, что обновление в виде «ниспровержения» будет наиболее активно развиваться «новыми мыслителями ислама» (термин Р. Бензина), т. е. неомодернистами.

³ Речь идет о проекте «исламизации знания», развитом известным палестино-американским мыслителем Исмаилом Раджи ал-Фаруки (1921–1986) и его последователями. Об этом см.: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 117–148; аль-Авгани Т. Исламская мысль: подход к реформе. Введение в структуры дискурса исламской мысли. Острог, 2020.

предшествовать радикальная эпистемологическая критика знания на самом глубинном уровне его конструирования в качестве работающей системы, используемой той или иной группой в данном социально-историческом пространстве.

Природа этой *эпистемологической критики* связана с тем, что Аркун называет «новой эпистемой», которая с конца 1960-х гг. неявно представлена в виде набора концептов, используемых в гуманитарных и социальных науках. Эта новая эпистема принципиально отлична от всех предшествующих форм рациональности, в том числе от исламского разума. Ее главная особенность заключается в полной прозрачности: ее имплицитные постулаты «делаются явными и более не используются в качестве не требующих доказательства несомненных фактов, раскрытых Богом или образованных трансцендентным разумом, но используются как умеренные, эвристические тенденции для исследования»¹. Е. А. Фролова считает, что Аркун говорит в данном случае фактически о различии между предшествующими типами разума и новым разумом постмодерна (хотя стоит отметить, что Аркун не ассоциировал себя с постмодернизмом эксплицитно и, вероятно, более правильно в данном случае говорить просто о «новом» типе разума — собственно эмерджентном разуме). Она пишет:

«Измененное отношение к религии является, по Аркуну, одним из отличий Новейшего времени от времени Нового (*modernité*, *ḥadāsa*), или, в современной терминологии, постмодерна от модерна. Важнейшее измерение модерна в отношении к религии — это иное понимание разума. Сыграв свою великую историческую роль, разум модерна превратился в техно-сциентистский, убивающий веру, религию, не сомневающийся в своей победоносности и, как следствие, порождающий тоталитаризм, деспотизм, варварство. Такой разум ответствен и за усиление фундаменталистских движений, часть которых представляет собой экстремистскую реакцию на негативные радикалистские тенденции, которые прослеживаются в цивилизации модерна... Разум модерна воспринимается сегодня как “блюститель” (*мухаймин*), охраняющий сложившийся веками уклад жизни, устойчивую структуру сознания. Разум же постмодерна выступает как новаторский, исследовательский, совершающий прорыв в будущее. Этот разум “превосходит все виды разума, которые были до этого”. Но и он может стать разрушительным, если будет противиться таким добродетелям, как скромность, осознание безграничности

¹ *Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 23.*

своих притязаний, но одновременно и как философская озабоченность, неуспокоенность»¹.

В рамках эпистемологического проекта переосмысления ислама Аркун выделяет шесть исследовательских эвристических направлений, призванных суммировать исламское знание и сопоставить его с современным научным знанием.

Во-первых, по мнению алжирского мыслителя, следует исходить из представления о том, что общественные отношения выражаются человеком с помощью различных *знаковых систем*. Ключом к критическому анализу Откровения является семиотика, поскольку Священные Писания зафиксированы в знаковых системах, а знак представляет собой «место сходящихся операций (восприятия, выражения, интерпретации, перевода, коммуникации), вовлекающих все отношения между языком и мыслью»². Подобный подход радикально отличен от традиционного подхода, согласно которому арабский язык является привилегированным и священным; традиционный подход ведет к деисторизации арабского языка и формированию консервативной правовой методологии, которая призвана выводить из Корана «божественные законы». Аркун пронизательно замечает, что сердцевина исламской мысли связана с лингвистической и семантической проблематикой.

Во-вторых, необходимо учитывать *историчность*, т. е. контекстуальность и изменчивость, любых порожденных знаковых форм. Сам Коран, будучи знаковой артикуляцией смысла, характеризуется историчностью. Это, по мнению алжирского мыслителя, почти полностью игнорировалось средневековой ортодоксией. Однако из этого важного тезиса следуют два вывода: во-первых, у человека нет доступа к сфере абсолютного самой по себе, но она открывается лишь через темпоральное и историческое измерение; во-вторых, все предшествующие определения ядра онтологии как «истины» и «трансцендентности» упускали из виду историчность в качестве измерения истины. Для компенсации этого упущения в новой методологии используются изменчивые инструменты, концепты, дефиниции и постулаты. Аркун пишет: «Данное направление мышления противостоит всей средневековой мысли, основанной на устойчивых сущностях и субстанциях. Идея откровения должна быть переработана в свете концепции знаковых систем, подверженных историческим трансформациям. В контексте этого направления особого внимания заслуживает мутазилитская теория сотворенной Божественной Речи»³. Иными словами, опираясь на открытия европейской философии (линия, идущая от Канта к Деррида) и гуманитарных дисциплин (особенно тех

¹ Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М., 2010. С. 388–390.

² Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 23.

³ Ibid. P. 24.

их направлений, которые успешно развивались во Франции во второй половине XX в.: структурная антропология, социология, дискурсивный анализ, микро-история, семиотика), Аркун пытается развить «деконструктивистский» и «пост-метафизический» подход к исламской мысли, который сконцентрирован не на «сущности» и «устойчивости», а на «темпоральности» и «событии».

В-третьих, по мнению алжирского мыслителя, в процессе исследования той или иной темы необходимо обращать особое внимание на то, что во французской социологии известно под названием *воображаемого (imaginaire)*. Как уже указывалось выше, воображаемое — это сфера представлений, образов и фантазий, касающихся реальности, которую в определенном историческом контексте формирует конкретная группа. Аркун полагает, что различные виды разума всегда находятся во взаимодействии с различными видами воображаемого, и это видно на примере взаимодействия мифа и логоса, символа и понятия, явного и скрытого и т. д. *Воображаемое* заслуживает изучения как коллективный феномен, игравший важную роль в разные эпохи исламской мысли. Кроме того, в современных мусульманских обществах роль воображаемого является ключевой, что обусловлено слабой развитостью рационалистического аспекта культуры.

В-четвертых, как считает Аркун, в процессе исследования исламской мысли необходим учет *дискурса* как идеологической артикуляции реальности. По его мнению, дискурс предшествует вере, поскольку последняя формируется и выражается в дискурсе, хотя после обретения формы она может указывать новое направление существующим дискурсам. Сравнивая такой подход к вере с традиционными взглядами, он пишет:

«Идея или понятие веры, данной Богом, и классические теории свободной воли, благодати и предопределения должны быть переработаны в рамках конкретного контекста дискурсов, посредством которых выражается и усваивается любая система верований. Вера является кристаллизацией образов, представлений и идей, которые общепринятым способом разделяются каждой группой, вовлеченной в определенный исторический опыт. Она является чем-то большим, нежели личным отношением к религиозным убеждениям; скорее, она утверждает духовное или метафизическое измерение, дающее трансцендентный смысл политическим, социальным, этическим и эстетическим ценностям, которые связаны с каждым отдельным человеком внутри любой унифицированной социальной группы или сообщества»¹.

¹ Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 25.

В-пятых, полагает Аркун, традиционная система легитимации (или узаконения), представленная *'уṣūl ад-дīн* и *'уṣūl ал-фиқх*, уже не является актуальной. В наше время имеет место кризис оснований права и теологии, при этом ни одна новая система еще не утвердилась в умме в качестве общепринятой. Ставя задачу разработки новой системы легитимации, Аркун отмечает, что уже с самого начала следует поразмыслить над вопросом о том, возможны ли в наше время *специфически исламские* науки и системы знаний. Вероятно, основания новой легитимации должны быть более универсалистскими, чем те, что были предложены в классических *'уṣūl ад-дīн* и *'уṣūl ал-фиқх*. Подобная универсальная легитимация, возможно, будет охватывать представителей трех авраамических религий или даже всех членов гражданского общества. Ведь в противном случае, вопрошает Аркун, как можно узаконить власть, монополизированную одной группой, над другими существующими группами?

В-шестых, конечной целью проекта должен являться поиск *предельного смысла*, поскольку главной проблемой является вопрос об обосновании всех наших мыслей с опорой на постулат о существовании предельного смысла. Для достижения лучшего понимания взаимосвязи между смыслом и реальностью нам следует «усовершенствовать наш интеллектуальный инструментарий: словарный запас, методы, стратегии, процедуры, определения и горизонт исследования»¹.

Намеченный Аркуном эпистемологический проект имеет широкие последствия как для интеллектуальной сферы, так и для сферы практического действия. В самом широком плане он может быть определен как стремление, исходя из новой эпистемологической перспективы, дать оценку основным чертам и комплексности систем знания — исторических и мифических одновременно². Как считает Аркун, историческое и мифическое, логос и миф, понятие и символ все еще тесно переплетены в человеческом мышлении, и это необходимо вскрыть с помощью новой методологии. Кроме того, проект осмысления ислама ведет к разработке «новой эпистемологической стратегии для сравнительного исследования культур»³. Последнее замечание вновь показывает, что для Аркуна этот проект не является исламским в узком смысле слова, но представляется универсальным и общечеловеческим. В той же статье алжирский мыслитель пишет:

«Проект *осмысления* ислама является базовым ответом на две основные потребности: 1) особую нужду мусульманских обществ

¹ Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 25.

² Ibid. P. 19.

³ Ibid.

размышлять (впервые в своей истории) о собственных проблемах, которые были сделаны *немыслимыми* вследствие торжества ортодоксальной схоластической мысли; и 2) необходимость для современной мысли в целом открыть новые области исследования и раскрыть новые горизонты знания путем систематического межкультурного подхода к фундаментальным проблемам человеческого существования»¹.

Стоит отметить, что предложенный проект учитывает общий исторический контекст современности, который, согласно Аркуну, характеризуется «семантическим хаосом», «обесмысливанием» и «глобализацией». Эти феномены так или иначе связаны с переходом от традиционного общества к модерну и постмодерну. Если в традиционном обществе религия была призвана обеспечить тотальную осмысленность бытия, и она успешно справлялась с этой задачей, то в обществе модерна и постмодерна наука с ее специализацией и дроблением не смогла взять на себя указанную функцию. Социальное воображаемое в наше время не контролируется научным мировоззрением. Оно в гораздо большей степени контролируется различными идеологиями, которые построены на религиозном, светском или смешанном фундаменте и которые обладают мощным мобилизационным потенциалом. Таким образом, проект Аркуна призван в конечном счете ответить на всесторонний *экзистенциальный вызов*, с которым сталкивается современное человечество. Сам Аркун формулирует суть этого вызова следующим образом:

«Кризис смысла начался в тот момент, когда каждый индивид стал утверждать себя в качестве источника всего смысла или истинного смысла. В такой ситуации более нет никакого трансцендентного авторитета. Отношения власти заменяют собой отношения символических обменов смыслом. Кому же мы теперь обязаны вернуть “долг смысла”?»

Нашей задачей является ответить на этот вопрос в нынешней ситуации — после того как человек изменил себя своими собственными инициативами, открытиями, деятельностью и ошибками. Кажется, этот ответ будет только гипотетическим и все больше и больше привязанным к эмпирическим исследованиям, а не к Божественному руководству, которому нас учат традиционные религии. Благодаря Алжирской войне за независимость, я понял, что все революционные движения должны быть подкреплены

¹ Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 28.

борьбой за смысл. И я обнаружил, что смыслом манипулируют силы, вовлеченные в борьбу за власть. Конфликт между смыслом и властью был, есть и будет постоянным испытанием, в процессе прохождения которого человек будет стремиться реализовать свой потенциал мыслящего существа»¹.

§ 3.7. Выводы

Итак, попытаемся резюмировать основные идеи Мухаммада Аркуна, касающиеся исламоведения, философии религии и социологии.

Прежде всего стоит отметить, что Аркун видит себя продолжателем *интеллектуальной традиции*, которая была заложена свободомыслящими и творческими деятелями ислама, такими как Ибн Мискавейх и ат-Таухиди. Подобно своим предшественникам, он стремится сочетать исламскую религиозность и открытость к философскому и научному знанию. В то же время он находится под большим влиянием европейских гуманитарных наук второй половины XX в., о чем сам пишет довольно подробно. Аркун является апологетом *новой рациональности*, которая не похожа ни на средневековую исламскую, ни на классическую модернистскую. Его взгляд, безусловно, устремлен в будущее, хотя методология ориентирована на изучение прошлого, а также настоящего в качестве «эха» этого прошлого. Это обусловлено тем, что, по его убеждению, невозможно идти в будущее, не понимая своего нынешнего состояния, которое является результатом прошлого, и невозможно быть полностью оторванным от традиции, или, скорее, от того, что он называет *исчерпывающей традицией*. Такая исчерпывающая традиция включает в себя и мыслимое, и немислимое в данном религиозном сообществе — фактически в ней явлен весь потенциал, который задан Откровением. В этом плане новые методологические перспективы, открытые европейскими гуманитарными науками, коренятся в самой исчерпывающей традиции, а значит, должны быть возведены к ней. Модерн не может считаться достоянием только Запада: в перспективе универсального Откровения он является в такой же мере «исламским», в какой и «западным».

Важно пояснить, что философский проект Аркуна не является апологетикой так называемого постмодерна. Для последнего (если верить, например, его теоретику — Ж.-Ф. Лиотару или же мыслителям, которых с той или иной долей насилия к постмодерну относят — Ж. Делезу, М. Фуко и пр.)

¹ Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 39.

антропологический «универсализм» Просвещения и больших нарративов, которые ему свойственны, потерпел крах. Аркун же, в свою очередь, не просто не отказывается от классических идей человека, человечности и гуманизма, но, напротив, развивает их и уповаает на них как на единственное достойное основание мышления и истории. В этом состоит его глубочайшее отличие от мнимой «плеяды» философов постмодернизма. Для них свойственно движение дегуманизации, депотенцирования человека, элиминация субъекта, смысла, предела («предельности смысла») и, наконец, разума. Потому вполне закономерен следующий вывод: хотя Аркун по внешним признакам и близок к философскому «течению», характеризующему в качестве постмодернистского, в действительности он сохраняет верность идеалам позднего Просвещения. История уже показала, что эти идеалы куда более долговечны, нежели мода на всеобщую деструкцию и дискурсивную элиминацию.

В целом же мы полагаем, что имеются все основания для отнесения Аркуна к *неомодернистскому течению* исламской мысли, которое сочетает в себе элементы модернизма и традиционализма. При этом подход Аркуна, именуемый им «антропологией прошлого», не ограничен рамками ислама как религиозной традиции и касается всех обществ и культур. Алжирский мыслитель вполне эксплицитно декларирует универсалистский характер своего эпистемологического проекта, который является синтезом Запада и Востока, модерна и традиции, секуляризма и религии, логоса и мифа и др. Кроме того, Аркун надеется, что его проект сможет привести к созданию новой универсальной формы гуманизма. В частности, он пишет:

«Современная мысль до сих пор не распознала позитивный аспект секуляризма в том факте, что он оказывается культурным и интеллектуальным способом преодоления фанатичных разделений, установленных догматическим, суеверным использованием религии. Но в то же время остается незамеченной и вполне определенной роль религии как источника символов человеческого существования... Идея о том, что общества Книги могли бы помочь построить новую форму гуманизма, которая включала бы в себя религии как культуры, а не как набор догм для религиозных общин, не рассматривается серьезно ни в теологии, ни в социальном научном исследовании религии. Но все еще имеется надежда на то, что семиотика и лингвистика смогут создать вариант прочтения религиозных текстов тем новым способом, о котором мы упоминали»¹.

¹ Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 38.

Универсалистский характер аркуновского взгляда выражается и в его понимании *феномена религии*. Алжирскому мыслителю принадлежит оригинальная философия религии, которая базируется на плюралистичном представлении о том, что необходимо в равной степени подробно рассматривать писания всех крупных традиций. Ставя Коран в один ряд с ними, Аркун подчеркивает, что принцип историчности должен применяться к наследию всех народов и что не существует другого способа интерпретировать какой-либо тип откровения, кроме как путем соотнесения его с другими откровениями и с историческим контекстом. Опираясь на эту идею, Аркун развивает *историко-критический взгляд* на Коран, выделяя в Слове Божьем три измерения — Матерь Книги, устную речь и зафиксированный текст. Он также разрабатывает трехступенчатую методологию истолкования Корана, которая включает историко-антропологический подход, лингво-семиотический подход и теолого-экзегетический подход.

Все вышеперечисленные идеи интегрированы в обширный эпистемологический проект, посвященный *критике исламского разума и современному переосмыслению ислама*. Критический проект Аркуна направлен на деконструкцию постулатов средневекового исламского разума и средневековой ортодоксии. Он стремится сделать мыслимым то, что оказалось за пределами догматической ограды, сформировавшейся в X–XI вв. Речь идет о радикальной эпистемологической критике знания на самом глубинном уровне его конструирования в качестве работающей системы. Этот проект включает шесть эвристических тенденций, которые, с одной стороны, являются методологическими, а с другой — выступают направлениями исследования: 1) семиотический анализ; 2) историко-критический и деконструктивистский анализ; 3) изучение сферы воображаемого; 4) анализ дискурса как идеологической артикуляции реальности; 5) поиск новой системы легитимации (узаконения), принципиально отличной от средневековой; 6) анализ проблемы предельного смысла и взаимосвязи между смыслом и реальностью.

Применив эти методологические и исследовательские программы к исламской мысли и вопросу о человеческом существовании в целом, мы, согласно Аркуну, начнем двигаться по направлению к преодолению *экзистенциального кризиса* современности и сможем в конечном счете реализовать на практике свои открытия, построив более осмысленное, плюралистичное и свободное общество. Мысль Аркуна, которая в пестром, но не эклектичном единстве сочетает в себе высшие достижения европейской и исламской традиций, обладает долгоиграющим интеллектуальным потенциалом, чье сохранение и критическое развитие является важной задачей на будущее. Перспективы аркуновского проекта хорошо намечает Гюнтер:

«Нет сомнений в том, что плюрализм Аркуна является по-настоящему трудной задачей, стоящей перед нами. Он выявляет упущения

и недостатки, господствующие в области изучения ислама, и обращен как к мусульманским, так и к немусульманским ученым. Аркун дает новый импульс изучению ислама в целом и изучению Корана в частности. Его обширный проект критики исламского разума (неразрывно при этом связанный с переосмыслением исламской мысли) ставит любого ученого перед затруднением, которое сложно разрешить. Речь идет о деконструкции столетий исламской мысли, принимающей при этом во внимание все концептуальные и методологические схемы, которые дают выход к некоторому метауровню анализа, что позволяет избежать попадания в ловушку любых познавательных ограничений. Эта деконструкция требует существенных затрат энергии и времени, знакомства как с исламской, так и с западной христианской историей, а кроме того — и с недавней эволюцией и новыми дискурсами в области гуманитарных и социальных наук. Таким образом, при толковании Корана следует уделить внимание применению методов лингвистики, семиотики и критического дискурсивного анализа. Классическая экзегеза должна быть пересмотрена путем раскрытия ее вклада в формирование и укрепление *воображаемого, непомысленного и немислимого*. Кроме того, мусульманским теологам следует принять подход, который был бы сравним с подходом П. Тиллиха, Р. Бультмана и К. Барта. Это лишь несколько примеров тех задач и возможностей, которые ожидают ученых, желающих взять на вооружение аркуновские концепты»¹.

В заключение данной главы еще раз уделим внимание основному концепту Аркуна — понятию *эмерджентного разума*. Важно отметить, что призыв Аркуна к утверждению в центре нашей жизни эмерджентного разума — это не призыв к очередному частному виду разума, *наряду* с научным, философским или религиозным. Кроме того, речь не идет о каком-то *сверхразуме*, который характеризовался бы своими особыми, «эмерджентными» смыслами. Скорее, эмерджентный разум как стиль мышления, адекватный новой эпохе, способствует *размыканию* религиозного, научного и философского разумов друг другу. Эмерджентный разум — это умение координировать религиозные, научные и философские смыслы в их взаимной открытости, при которой ни один вид разума не редуцируется к другому и в полной мере сохраняет свою уникальность, *относительную* автономию. Скоординированные религиозные, научные и философские смыслы, не поглощающие друг друга, придают человеческой

¹ Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought. P. 151–153.

жизни искомую целостность. Эмерджентный разум — это эпистемологическое выражение диалектического единства универсальности и плюрализма, к которому всегда стремилось мышление Аркуна.

Говоря об *адекватности* эмерджентного разума новой эпохе, мы не только подчеркиваем его соответствие вызовам времени, но также отмечаем, что сама новая эпоха как по-настоящему *новая* начинается ровно в той мере, в какой эмерджентный разум утверждает себя. Именно он знаменует собой начало нового — невиданного до сих пор примирения плюрального и универсального, множественного и единого. Гуманистическая установка эмерджентного разума преодолевает раскол между автономными сферами разума, не отменяя их автономии, но снимая ее (в гегелевском смысле) в высшем синтезе. В этом синтетическом единстве наука, философия и религия впервые получают свое подлинное место и защиту от эпистемологических интервенций друг друга. Тем самым, как ни парадоксально, они перестают стремиться к самоизоляции, поскольку более не чувствуют давления со стороны иного образа мысли. Не позволяя науке, религии и философии *подавлять* друг друга, эмерджентный разум обеспечивает широкое поле для их продуктивного взаимодействия. Благодаря работе эмерджентного разума религиозное, научное и философское содержание пронизывают друг друга без какого-либо поглощения. Это способствует раскрытию содержания каждого из упомянутых типов разума в универсальной перспективе.

Таким образом, позиция интеллектуала в исламских контекстах — это позиция *конкретного универсализма*¹. Конкретному универсализму, в свою очередь, на эпистемологическом уровне отвечает тот образ мысли и действия, который предполагается эмерджентным разумом. Религиозное измерение эмерджентного разума наделяет его над-интеллектуальной, ценностной ориентацией, без которой невозможна никакая действительно критическая работа. Критическое мышление «наивного» модерна, невосприимчивое к условиям собственной возможности, выдыхается и достаточно скоро превращается в свою имитацию. Свою *энергию* интеллект черпает в том, чему он может послужить, чему он может посвятить себя. Тем не менее религиозный разум не ограничивает ни философский, ни научный разум, не подменяет их собой. Он обеспечивает мышление ориентацией в мире, ценностным горизонтом, вдохновляющей силой, но при этом сохраняет всю полноту его

¹ Как было показано в § 1.7, позиция конкретного универсализма была характерна и для 'Абдо. В этом плане Аркун может считаться продолжателем дела египетского мыслителя. Если копнуть еще глубже, то можно заметить, что в своей концепции эмерджентного разума как примиряющего религиозный, научный и философский аспекты мышления Аркун воспроизводит обновленческую интенцию ал-Газали, касающуюся ограничения, примирения и синергии различных типов мышления внутри ислама (калам, фикх, фальсафа и пр.; см. § 1.3).

самостоятельности, «безоглядности». Философское измерение эмерджентного разума дарует мышлению достаточную широту и универсальность, а научное — скромность, чуткость к «сопротивлению» фактов.

Без союза религиозного вдохновения, философской универсальности и научного внимания к *конкретному* пострадали бы все три сферы разума. Именно поэтому интеллеktуал в исламских контекстах вовлечен в процесс поддержания и развития эмерджентного разума. «Чистый» философ пренебрегал бы конкретно-историческим элементом, т. е. собственно исламским феноменом, рассматривая его как нечто сугубо контингентное. Представитель рациональной теологии, захваченный своими абстрактными схемами, был бы лишен возможности объяснить факторы «падения» исламской цивилизации, а значит — остался бы слеп к тем потребностям в смысле, которые испытывают современные мусульмане. Кабинетный ученый, стремящийся говорить только «языком фактов», погряз бы в эмпирических деталях и не сумел бы обнаружить правильную теоретическую оптику, которая могла бы совместить строгое исследование с заботой об экзистенциальных нуждах верующих. Перспектива научного исследования никогда не задается исключительно научно, поэтому альтернативой гуманистической установке интеллектуала в исламских контекстах в данном случае стала бы конъюнктура академического сообщества, т. е. «интеллектуальная мода».

Как было сказано выше, Аркун далек от того, что можно назвать «постмодернистской теорией». В противоположность мыслителям-постмодернистам, он продолжает разделять ценности Просвещения, по крайней мере в их кантовской интерпретации: обладатель разума должен найти в себе мужество мыслить, причем мыслить самостоятельно. Однако и само Просвещение нуждается в просвещении — в преодолении абстрактного разъединения разума и внеразумного (традиций, авторитетов, религии, настроения, символов и т. д.). Внеразумное не должно поработать разум, занимать его место, но как раз поэтому нам следует ясно понимать подлинную роль внеразумного в процессе мышления. Именно эта задача стоит перед эмерджентным разумом и только при помощи эмерджентного разума ее можно разрешить.

Просвещенное Просвещение предлагает историко-критическую онтологию нас самих — тех, кто укоренен в традиции, но не исчерпал всех ее возможностей, главная из которых — способность к самопревосхождению. Охвату нереализованного потенциала, сокрытого в традиции, ее «виртуальных» горизонтов и динамической изменчивости как раз и служит аркуновский концепт «исчерпывающей традиции». Исчерпывающая традиция, согласно Аркуну, объединяет в себе все *мыслимое*, *немыслимое* и *непомыслимое* в традиционной исламской эпистеме, указывая тем самым на нетождественность традиции как исторически ставшего факта и как фундамента для дальнейшего становления. Это становление не сводится к простому

разворачиванию имплицитного потенциала, но, скорее, обуславливается встречей этого потенциала с иной развивающейся традицией, что придает ему событийный характер.

Становление традиции, ее истинное историческое развитие зависит от нашей способности выявлять и раскрывать присущее ей *непомысленное* содержание, что оказывается возможным благодаря тому вызову, который бросает ей иной образ мысли. Взгляд на исламскую традицию со стороны (по отношению к ее традиционным допущениям и подходам) при одновременной укорененности в исламских контекстах предлагает более многоплановую ее интерпретацию, которая учитывает присутствующие в ней альтернативы и помогает выйти за рамки догматической ограды. Этот процесс и можно назвать деконструкцией. Последняя не является просто интеллектуальной операцией: это и способ прочтения, и способ вслушивания в традицию, и способ пребывания в ней в режиме самого тщательного *разбора*. Французский философ Ж. Деррида, которого, на наш взгляд, напрасно причисляют к постмодернистам, проясняет данный концепт по отношению к философии (эта трактовка может быть распространена на интеллектуальную и духовную традицию в целом):

«“Деконструировать” философию — это будет значить тогда продумать структурированную генеалогию ее концептов самым последовательным, самым вдумчивым образом, но в то же время глядя от некоторого извне, для нее неустановимого, не поддающегося именованию выявить то, что эта история могла скрывать или воспрещать, делая себя историей через это вытеснение, иногда корыстное»¹.

Деконструкция, о которой говорит Аркун, направлена на тщательный разбор, выявление слабых мест, допущений, недосказанного, непомысленного, присущих исламскому разуму как разновидности разума религиозного. Стремление каждого вида разума к гегемонии над другими, характерное и для исламского разума, закрывает его от продуктивного воздействия иных видов разума. Эмерджентный разум, утверждающий себя в процессе деконструкции, воплощается в пространстве неограниченного диалога, превращая тем самым ислам в *диалогический феномен*. Ислам, эмансипированный эмерджентным разумом от исламского разума, освобождается от абсолютизации ряда исторических случайностей, навязанных традицией в качестве безальтернативных перспектив. Размыкаемый эмерджентным разумом ислам вновь оказывается

¹ Деррида Ж. *Позиции*. М., 2007. С. 14–15.

вдохновляющей и подвижной силой, разрушающей мертвый покой всякого застывшего «мировоззрения» (а фактически — идеологии). Эффект этой субверсивной «негативности» самый «позитивный», а именно: открытие для всех причастных исламской традиции новых горизонтов мышления, восприятия и воображения.

На методологическом уровне эмерджентный разум работает как *герменевтическая историзация* научного, философского и религиозного разума. Центральное значение для нас имеет разговор об *историзации* религиозного разума. Она противостоит ортодоксальному *мифу о неизменности традиции* и стремится вернуть нам понимание *антропологической* природы любого разума, включая разум исламский. Человек — историческое существо, его разум изменяется во времени, постоянно проводя заново границу между *внешним* и *внутренним*, а следовательно, между *включенным* и *исключенным*. Традиционалистский миф пытается «сгладить» эту изменчивость, уменьшить *историчность* нашего понимания, тем самым уменьшая *меру понимания* раг excellence. Он мешает понять исторические взаимосвязи, осознать момент бифуркации на историческом пути. В итоге человек, который вытесняет историзирующее понимание мифом традиции, теряется в современности и оказывается дезориентирован. Без наличия у нас понимания исторического измерения религии последняя уже не может выступать каким бы то ни было духовно-этическим руководством. Человек начинает жить *одним* пониманием, определяемым в значительной мере случайными факторами, но постулирует при этом *другие взгляды* — взгляды ортодоксальные. Происходит разрыв между тем, во что человек *верит*, и тем, чем он *живет*. На самом деле именно традиционалист вынужден постоянно подгонять формулы веры под актуальные обстоятельства, маскируя этот факт неизменностью формул. По большей части данный процесс протекает бессознательно.

Гегемония религиозного разума превращает ислам в *аисторический* миф, аисторической становится и сама его историчность. В свою очередь, аркуновская концепция «нерелигиозного ислама», принадлежащего эмерджентному разуму, вводит ислам как действующую силу во все, в том числе нерелигиозные, контексты современности. В каждый контекст *исторический ислам* входит уникальным способом — где-то в качестве образа, где-то в качестве дискурса, открытого пониманию и немусульман, где-то в качестве этической перспективы, и т. д. Историзация религии выводит ее из *самозамкнутости* и соотносит со всей совокупностью жизненных контекстов. Она не приводит к утрате веры: *подлинная вера* остается, в прошлое отходит лишь *авторитарная вера*, которая нуждалась во *внешних* авторитетах, обеспеченных насилием, страхом насилия и логикой идентичности.

Подлинная вера не устраняет настоящие авторитеты, не нуждающиеся в насилии и не сводимые к атрибутам культурной идентичности. Подлинная

вера вытекает из внутреннего переживания (отличающегося от «религиозного чувства») в духе Ф. Шлейермахера), сопровождаемого философским размышлением над конкретными историческими сюжетами. Критика исламского разума как эпистемы не означает сколько-нибудь неуважительного отношения к исламу как производному Откровения. Скорее, она возвращает человека к ситуации, в которой обретение подлинной веры становится более вероятным, чем в ситуации, определенной традиционалистским дискурсом. В любом случае в каждом отдельном верующем (и интеллеktуал в исламских контекстах не является исключением) переплетены и диалектически взаимодействуют оба вида веры. На культурном уровне они воплощаются в *системах верований* и *системах не-верований*, причем важно, что «секулярный ислам», о котором говорит Аркун, не может быть описан в категориях системы *не-верований* и не служит для апологии идеологического *секуляризма*. Секулярный ислам — это в полной мере религиозный феномен (принадлежащий религиозному измерению эмерджентного разума, а не изолированному религиозному разуму), а именно: ислам, свободный от сакрализации институтами насилия; речь идет об исламе, не подлежащем *администрированию*.

Формула секулярного ислама — это подлинная вера (*насколько это возможно*, не смешанная с верой авторитарной), сопровождаемая раскрытием гуманистического потенциала исчерпывающей исламской традиции. У секулярного ислама, возникающего из деконструкции исторически сформированного исламского разума, есть серьезный «оппонент» — в меньшей степени «секулярный ислам», однако возникающий уже в процессе «секуляризации сверху», т. е. со стороны государства. Этатизированный ислам *фактически* является разновидностью секулярного ислама, поскольку сакрализован он исключительно причастностью к государству, идея которого заменяет в жизненных практических ориентациях верующих идею Бога. При этом последователи (вольные или невольные) этатизированного ислама, опирающиеся на административный аппарат и перманентно нарушающие принцип добровольности веры, могут продолжать называть свою позицию «традиционным исламом» и яростно критиковать любые нововведения. Вся эта традиционалистская риторика не дает иммунитета от обожествления государства, от превращения его в *Государство*, задающее горизонт человеческого мышления и практики.

Итак, согласно Аркуну, сегодня мы стоим перед выбором между двумя разновидностями секулярного ислама — органичной частью эмерджентного разума со всем его диалогическим и гуманистическим потенциалом, с одной стороны, и гегемонистским религиозным разумом, в своей гипертрофированности до неразличимости слитого с мирскими силами — с другой. «Государственная духовность» — это пример эрзац-духовности, следствие неудачной секуляризации ислама в политическом поле. Эта неудачная секуляризация

(в форме этатизации) оборачивается постоянным и тотальным опосредованием человеческой веры властными силами общества — тем, что Н. А. Бердяев называл «социализацией религии». Порочный круг этого опосредования, лишаящий человека глубокого духовного опыта и навязывающий ему авторитарный тип веры, не разрывается изнутри самого религиозного разума (конкретнее — разума исламского), который давно заключил крепкий альянс с властными силами мира сего. Именно поэтому алжирский мыслитель столь настойчиво продвигает идею эмерджентного разума. Без «эмерджентизации» человеческого мышления, без его выхода за рамки замкнутых и стремящихся к гегемонии видов разума (научного, религиозного или философского), пусть и с сохранением их относительной автономии, у человечества нет надежды на полноценное соблюдение коранической максимы: «И да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256).

Таким образом, проект Мухаммада Аркуна — один из наиболее интересных примеров *неомодернистской* мысли. Он в полной мере усваивает «новую эпистему» 1960-х гг., когда произошел заметный, качественный скачок в развитии таких гуманитарных дисциплин, как семиотика, антропология, герменевтика, историческая лингвистика, дискурсивный анализ и др. Тем не менее его философская позиция в гораздо большей степени является (условно) «модернистской»¹, нежели «постмодернистской», что особенно ярко проявляется в его акцентах на «экзистенциальных потребностях» верующих, в таких его концептах, как «долг смысла», «исчерпывающая традиция», «гуманистическая установка», в его строгом научном подходе к историко-филологическому исследованию Корана и т. д. Доверие к светскому знанию, отличающее подход Аркуна, внимание к историческому контексту при одновременном акценте на невозможности отделиться от исчерпывающей традиции ислама со всем ее мыслимым, немислимым и непомысленным содержанием позволяют охарактеризовать алжирского мыслителя как исламского гуманиста, наследующего этос Ибн Мискавейха и ат-Таухиди.

Прояснение взаимосвязи аркуновских концептов, как мы неоднократно утверждали на протяжении главы, оказывается чрезвычайно трудной задачей — ввиду их оригинальности, внутренней сложности и из-за интеллектуальной эволюции мыслителя, в ходе которой он выдвигал на передний план различные идеи. В этом заключении мы стремились продемонстрировать особую теоретическую значимость концепта эмерджентного разума — той категории, которая вызывает наибольшие вопросы в контексте проекта критики исламского разума. Наша трактовка эмерджентного разума — как сохраняющего

¹ Хотя, конечно, его нельзя назвать «исламским модернистом», в отличие от представителей ислахистского движения, подвергнутых Аркуном самой обстоятельной критике.

идеальное содержание и относительную автономию религиозного, научного и философского разумов, как координирующего соответствующие смыслы и как вводящего их в пространство диалога — позволяет отвергнуть обвинения Аркуна со стороны религиозных консерваторов в «безбожии», «агрессивном секуляризме» и «неисламской позиции». Эмерджентный разум сохраняет ислам, предохраняет его от секуляризации в формате этатизации, взламывает догматическую ограду, пришедшую из прошлого, позволяет переосмыслить его в настоящем и обеспечить будущее развитие. Ощущая себя причастным *особой* исторической общности, интеллектуал в исламских контекстах стремится к выражению *универсальной* значимости собственного наследия, стремится к поддержанию умственных и практических добродетелей единоверцев в рамках современных форм жизни. Таким образом, проект аркуновский критики исламского разума, проект деконструкции исторической традиции, проект исламского гуманизма и укрепления эмерджентного разума имеет как теоретическое, так и экзистенциальное значение для мусульман.

ГЛАВА 4.
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА
МУХАММАДА ШАХРУРА

Мухаммад Шахрур (1938–2019) — крупнейший представитель реформаторского движения в исламе, классик, труды которого разошлись по всему миру многотысячными тиражами. В то же время он является наиболее дискуссионной и спорной фигурой из всех тех мыслителей, что рассматриваются в данной книге. Среди специалистов принято говорить о «феномене Шахрура»: имеется в виду, с одной стороны, революционность его работ (которые по значимости сравниваются с трудами Лютера), а с другой, активные дебаты вокруг его трудов, несмотря на их сложность и, порой, схоластичность. Шахрур подверг переосмыслению классическую традицию истолкования Корана и Сунны и основные правовые подходы. В результате этого переосмысления ему удалось сформулировать революционную теорию, в рамках которой представлена новая трактовка таких фундаментальных понятий, как Писание (Книга), Коран, Откровение, ислам, иман, пророчество, посланничество, Сунна, иджтихад и др. При этом Шахрур видит свою задачу не в ниспровержении исторической традиции ислама, а в демонстрации ее *ограниченности* определенными историческими рамками. Его теория призвана адаптировать универсальные этические установки Писания, которые также прослеживаются в исторической традиции, к социокультурным условиям современного мира.

В данной главе мы рассмотрим базовые идеи Мухаммада Шахрура. В § 4.1 будет приведена биографическая информация. В § 4.2–4.3 мы проанализируем взгляды Шахрура на понятия *ал-'ислām* и *ал-'īmān*. В § 4.4 мы подробно рассмотрим его теорию Сунны. В § 4.5 будет проанализировано его учение об Откровении. В § 4.6 мы рассмотрим теорию пределов Шахрура, репрезентирующую его вариант реформы фикха. В § 4.7 будут представлены выводы из нашего анализа.

§ 4.1. Биография и главные труды

Мухаммад Шахрур родился в 1938 г. в Дамаске, в районе ас-Салихийя в семье красильщика суннитского вероисповедания. Несмотря на религиозность его семьи (в детстве он совершил хадж вместе с отцом и всегда соблюдал пост), будущий мыслитель рос в либеральной атмосфере. Начальное и среднее образование Шахрур получил в светских школах, а в старшей школе учился в классе с естественнонаучным уклоном. Финансовое положение семьи предопределило его карьерный выбор: он поступил в университет по специальности инженера-строителя. Период его взросления совпал с периодом наименьшей политической стабильности в Сирийской Арабской Республике, наступившим вслед за получением страной независимости в 1947 г. Впоследствии Шахрур обучался по специальности инженера-строителя за рубежом: сначала стажировался в Советском Союзе, а затем получил магистерскую и докторскую степени в Университетском колледже Дублина. При этом он никогда не оставлял своего интереса к теологии, религиоведению и теории познания. Ключевым моментом для формирования его взглядов стали кризис панарабизма и сокрушительное поражение арабской коалиции в Шестидневной войне в 1967 г. Вплоть до 1990 г. он, однако, не публиковал никаких трудов в области философии и религии. Естественнонаучные знания во многом сформировали его мировоззрение и подход к феноменам окружающего мира, будь то религиозные тексты или политические вопросы. На момент появления своей первой и прорывной работы «Книга и Коран»¹ он был (в свои 52 года) неизвестным публике автором. Тогда его часто с осторожностью называли *ал-к̄атиб ал-мухандис* «писатель-инженер». Свою деятельность как мыслитель он вел, совмещая ее с должностью главы строительной фирмы, а до 1998 г. он также был профессором Инженерно-строительного факультета в Университете Дамаска. Источником творческого вдохновения Шахрура никогда не была философская традиция классического ислама или средневековая экзегетика. Куда сильнее на него повлияли сочинения Альфреда Уайтхеда и Бертрانا Рассела, а также немецкая философская традиция. Естественнонаучные принципы и мысль о необходимости плюрализма мнений Шахрур приложил к прочтению Корана, результатом чего и стали его работы, вызвавшие бурную дискуссию в арабоязычном мире. Традиционные улемы с самого выхода его первой книги пытались исключить Шахрура из исламского интеллектуального поля, сначала путем дискредитации и обвинений в пособничестве интеллектуальной войне против

¹ *Шахрур М.* Ал-китāб ва-л-Қур'ан: қирā'а му'āсира. Дамаск, 1990; 2-е изд. Каир, 1994 (далее мы будем ссылаться именно на второе издание).

мусульманской религии, затем — путем детальных опровержений. Это не помешало работам Шахрура разойтись огромными тиражами, а его имени стать символом крайней ветви реформаторства.

Уже в «Книге и Коране» Шахрур предельно ясно задает черты своей концепции, основным понятием которой является «теория пределов». Досконально анализируя Коран, он утверждает необходимость существования пространства свободного толкования коранических установлений и отхода от традиционной интерпретации. Согласно Шахруру, известный нам Коран (который он всегда называет *Книгой*) как Слово Бога может только задавать общие *пределы* для деятельности человека, но никак не являться точным указанием к тому или иному действию или отказу от действия. Свою вторую монографию Шахрур написал в 1994 г. Она называлась «Современное исламоведение о вопросах государства и общества» (*Дирāсат ислāмиййа му'āсира фй-д-даула ва-л-муджтама'*)¹. В ней он применяет свою методологию и эволюционный подход, впервые изложенные в «Книге и Коране», к философии знания, а также к сфере исламской политики, высказываясь о необходимости решительного пересмотра традиционного ее понимания. В 1996 г. выходит третья крупная работа Шахрура — «Ислам и иман» (*Ал-'ислām ва-л-'ймāн*)². В 2000 г. была опубликована работа «К новым основаниям исламского права» (*Нахва 'усул джадйда ли-л-фикх ал-'ислāмийй*)³, в которой Шахрур представляет читателям более систематизированную и продуманную версию своей теории наказаний (*худо́д*) из «Книги и Корана», примененную к исламскому семейному праву и законам наследования⁴. Кроме того, он дает более ясное описание своих воззрений на историчность Сунны Пророка, формируя отправной пункт для революционной по своему характеру ревизии исламского фикха. Наконец, в 2009 г. вышло англоязычное издание работ Шахрура, озаглавленное как «Коран, мораль и критический разум» (под ред. А. Кристманна)⁵. В этом труде собраны пересмотренные и расширенные главы из предыдущих книг Шахрура, а также имеются новые разделы; в переводе с арабского языка и издании прямое участие принимал сам Шахрур. Ввиду того что сирийский мыслитель пережил значительную творческую эволюцию, можно утверждать, что именно указанная работа

¹ *Шахрур М.* Дирāсат ислāмиййа му'āсира фй-д-даула ва-л-муджтама'. Дамаск, 1994.

² *Шахрур М.* Ал-'ислām ва-л-'ймāн. Дамаск, 1996.

³ *Шахрур М.* Нахва 'усул джадйда ли-л-фикх ал-'ислāмийй. Дамаск, 2000.

⁴ О наказаниях Шахрур писал и ранее, см.: *Шахрур М.* Ал-китāб ва-л-Қур'āн: қирā'a му'āсира. С. 453–480.

⁵ *Shahrur M.* The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur. Leiden: Brill, 2009. (Русский перевод отдельных глав: *Шахрур М.* Ислам, иман и сунна // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 303–420).

наиболее полно отражает его идеи. В процессе дальнейшего анализа мы будем опираться преимущественно на нее, дополняя отдельные темы материалом из ранних работ.

Для понимания сложной теоретической системы сирийского исследователя важно учитывать три методологических и терминологических нюанса.

Во-первых, Шахрур придерживается методологии *несинонимичности*, согласно которой в тексте Писания отсутствуют абсолютные синонимы, так что при анализе каждого контекста необходимо учитывать семантическую специфику употребления конкретного термина. Сирийский мыслитель считает «представление о присутствующей в *Книге* синонимичности» коренным изъяном всех традиционных подходов к Писанию. Ввиду того что текст Писания является наиболее важным произведением из когда-либо зафиксированных, долг каждого верующего человека — позволить звучать его выражениям с учетом всех их смысловых обертонов. Исследователь же тем более не вправе лишать изучаемый предмет хоть части присущего тому богатства, нейтрализовывать заложенные в том идеи и облегчать себе задачу, упрощая его внутреннее разнообразие. Иначе говоря, основным мотивом шахруровского подхода оказывается стремление дать слово самому Писанию, а задача эта, в свою очередь, требует напряженных усилий и активной работы исследователя, который не должен игнорировать те или иные нюансы. Важно отметить, что тезис об отсутствии внутренней синонимии не подразумевает абсолютного несовпадения понятийных значений близких терминов или, тем более, их оппозиционности, но, скорее, направляет внимание читателя на тонкие семантические различия и оттенки смысла, которые в некоторых контекстах оказываются определяющими. Это необходимо иметь в виду на протяжении всего дальнейшего анализа.

Во-вторых, вследствие указанного подхода Шахрур проводит четкое различие между *Книгой* (*ал-Китāб*) и Кораном (*ал-Қур'āн*). Понятие *ал-Китāб* является более широким, и оно включает в себя *ал-Қур'āн* в качестве одной из частей. На основании тщательного изучения контекстов употребления терминов, которыми традиционно обозначаются Священное Писание ислама и его части, Шахрур выделяет в рамках *ал-Китāб* несколько групп аятов: книгу послания и книгу пророчества. Первой принадлежат все ясные и недвусмысленные стихи (*'айāt муҳкамāt*), связанные по преимуществу с вопросами законодательства и ритуальной практики. Второй — многозначные стихи (*'айāt муташибихāt*) и особая группа разъясняющих стихов (*тафсйл ал-китāб*). В свою очередь, многозначные стихи делятся на «семь часто повторяемых стихов» (*саб' ал-масāнй*), отражающих, согласно Шахруру, звуки человеческого голоса, и собственно *ал-Қур'āн*, отражающий универсальные законы природы и истории. Таким образом, то, что в исламской и исламоведческой традиции именуется «Кораном», обозначается Шахруром

словом *Книга*, или *Писание* (*ал-Китāб*), а сам *ал-Қур'āн* составляет лишь одну из частей *Книги* (подробнее см. § 4.5).

В-третьих, в своей герменевтике *Книги* Шахрур обычно придерживается трехступенчатой процедуры¹. Сначала он готовит почву для толкования в виде наиболее актуального и разумного понимания реальности, которое учитывает в том числе достижения естественных наук; это означает, что прочтение айата не должно принципиальным образом противоречить разуму человека и эмпирической реальности, хотя частные противоречия, безусловно, возможны (они могут быть вызваны, например, недостатком наших знаний о реальности). Далее Шахрур предлагает читать потенциально многозначные айаты Писания в свете их наиболее актуальной и современной трактовки; если какие-то айаты противоречат современным ценностям и этическим ориентирам, то они должны быть либо аннулированы, либо реинтерпретированы. Наконец, на последней ступени Шахрур призывает отойти от текста и вернуться к внетекстовой действительности, применив к ней универсальные этические нормы *ал-'ислām*. Таким образом, общий герменевтический подход Шахрура находится под большим влиянием его естественнонаучных интересов, прогрессистских установок и этических ориентиров.

§ 4.2. *Ал-'ислām* как смирение перед Богом

В дискурсе Шахрура проводится строгое различие между *ал-'ислām* и *ал-'ймāн*, которое не совпадает с традиционным. Согласно традиционному подходу, *ал-муслимūн* («мусульмане») и *ал-му'минūн* («верующие») тождественны и обозначают последователей определенной религии, *ал-'ислām*, — тех, кто исповедует особую для *ал-'ислām* веру. Проиgnорировав существенные различия между этими двумя понятиями, не отдав должное их специфическому месту в общей системе коранической терминологии, исламские ученые прошлого, как полагает Шахрур, спровоцировали такую ситуацию, когда *ал-'ислām* оказался практически полностью чужд сферы этического руководства, хотя последнее и составляет сердцевину ислама. Было выделено пять столпов *ал-'ислām* и шесть столпов *ал-'ймāн* — причем основанием для различения двух рядов столпов составило различие ритуальной практики и убеждений веры. В итоге к столпам *ал-'ислām* были отнесены:

¹ Подробнее см.: Christmann A. “Read the Qur’an as if it was revealed last night”: An Introduction to Muhammad Shahrur’s Life and Work // Shahrur M. The Qur’an, Morality and Critical Reason, 2009. P. xxxviii–xl. (Русский перевод: Кристманн А. Очерк жизни и творческой деятельности Мухаммада Шахрура // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 79–116).

1) шахада; 2) намаз; 3) закят; 4) ураза; 5) хадж. К столпам же *ал-'имāн* были отнесены: 1) вера в существование Аллаха; 2) вера в Его ангелов; 3) вера в Его писания; 4) вера в Его посланников и пророков; 5) вера в Судный день; 6) вера в Божественное предопределение.

Исключение этики из перечня столпов *ал-'ислām* и *ал-'имāн* имело далеко идущие последствия, в частности способствовало тому, что представители светских, националистических и марксистских движений арабских и, шире, традиционно мусульманских стран стали отрицать за исламом какую-либо преобразующую силу. В конечном счете это привело к ряду не вполне удачных исторических экспериментов, не сумевших опереться на всё лучшее в исламском наследии и потому закончившихся торжеством реакции, т. е. некритическим восприятием этого наследия. Не будучи удовлетворенным сложившейся ситуацией, Шахрур рискнул оспорить традиционную трактовку концептуального различия *ал-'ислām* и *ал-'имāн*, разработав достаточно оригинальный проект коранической экзегезы, к которому мы сейчас и обратимся. Такого рода спор с традицией может быть рассмотрен как деятельное различение области канонизации и области традиции, т. е. как способ продолжения традиции, которая живет своей открытостью и, в отличие от закрытой области канонизированных взглядов и подходов, позволяет собственную критику; подобное отношение, как мы неоднократно отмечали ранее, является важной чертой неомодернизма.

Согласно Шахруру, *ал-'ислām* — это естественная религия человечества. Приведем важный в контексте его рассуждений аят: «Обрати же свой лик к верной религии (*ли ад-дйн ал-ханйф*), будучи праведным. Такова сущность (*фитра*), с которой Аллах сотворил людей. Нет изменения (для) сотворенного Аллахом. Такова правая, прямая вера (*ад-дйн ал-қаййим*), но большинство людей не знают этого» (К. 30: 30). Таким образом, столпы ислама должны соответствовать естеству человека, а потому не могут опираться на что-либо, относящееся к обрядовой сфере. Так, выплата закята не является чем-то, предопределенным природной склонностью человека (скорее, противоречащим ей), а потому не может считаться столпом ислама. Аналогичным образом столпами ислама не являются и хадж, пост в месяц Рамадан, пятикратная молитва и шахада — более того, будь шахада столпом *ал-'ислām*, и именно *ал-'ислām*, мы не смогли бы считать мусульманами (т. е. теми, чья религия — ислам) ни апостолов пророка 'Исы, ни Ибрахима, ни множество других пророков¹, предварявших миссию Мухаммада, что напрямую противоречит тексту Корана². Важно, что когда Коран упоминает о подобных ритуальных обязан-

¹ О пророках см.: *Шахрӯр М.* Ал-китāб ва-л-Қур'ан: қирā'а му'āсира. С. 675–710.

² См.: К. 3: 67; 3: 52; 2: 132; 12: 101; 7: 126; 10: 90; 10: 72–73; 51: 35–36; 4: 103; 2: 110;

ностях, он всегда обращается к верующим — *ал-му'минун*, но не *ал-муслимун*. Отсюда можно заключить, что *ал-'ислām* — это некоторое исходное религиозное состояние, предшествующее обретению *ал-'īmān*, причем как в исторической, так и в личностно-биографической перспективе. Принципы *ал-'īmān* в качестве своего условия требуют первоначального соблюдения *ал-'ислām*, т. е. праведной жизни в соответствии с общечеловеческой природой (по причине чего этика ислама — это общая этика). Для того чтобы стать *ал-му'мин*, такое соблюдение оказывается условием необходимым, но еще не достаточным: «Бедуины сказали: “Мы уверовали” (*'аманнā*). Скажи: “Вы еще не обрели веру (*лам ту'минū*). Поэтому говорите: “Мы подчинились (*'асламнā*)”. Вера (*ал-'īmān*) еще не вошла в ваши сердца...”» (К. 49: 14).

На взгляд Шахрура, *ал-'ислām* — это общая этика, разделяемая всеми людьми и, более того, всяким существом в любой точке Вселенной, способным действовать в соответствии с велениями своего естественного разума¹; таким образом, именовать мусульманами последователей определенной религиозной общины — значит противоречить духу и букве Корана. Можно сказать, что те места Корана, где речь ведется об *ал-'ислām*, не столько предписывают сделать нечто, сколько описывают определенный *этнос* — жизнь, проживаемую в смирении перед Богом, т. е. в соответствии с собственной природой. Исламский *этнос* способствует неискаженному и наиболее полному раскрытию замысла, заложенного Творцом в конституции (*фитра*) того или иного создания. Таким образом, когда Коран говорит о том, что в рай войдут лишь мусульмане, он ведет речь не о представителях какой-либо частной религии, но о тех, кто служит Богу в меру смирения перед Его волей, руководствуясь при этом собственными естественными склонностями. *Ал-'ислām* оказывается наиболее совершенным раскрытием присущих человеку природных свойств. *Ал-'īmān* же, понимаемая Шахруром в качестве частной этики, определяется как вера в посланническую миссию Мухаммада и действия, совершаемые в соответствии с этой верой. В контексте коранической терминологии *ал-му'мин* — это верующие в послание Мухаммада. Шахрур не считает *ал-'īmān* чем-то менее важным, нежели *ал-'ислām*, однако, на его взгляд, все ритуальные обязательства *ал-'īmān* должны вырастать на почве *ал-'ислām* и лишены самостоятельного значения — без полного следования «настоящим столпам *ал-'ислām*», о которых мы скажем позднее, *ал-'īmān* рискует превратиться в пустое обрядоверие.

Первым последователем *ал-'ислām*, т. е. смирившимся перед Богом, мусульманином, которому было ниспослано пророчество, являлся Нух, не

24: 56; 2: 185.

¹ *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān // The Qur'an, Morality and Critical Reason. P. 29.*

выполнявший и, разумеется, не бывший способным выполнять ритуальные предписания, возникшие в период жизни Мухаммада, с приходом которого ниспослание пророчества *ал-'ислām* завершилось. В своем развитии оно прошло несколько этапов, каждый из которых соответствовал более зрелой в интеллектуальном плане публике. Пророчество на каждом из этапов своего развития описывает те способы, посредством которых возможно наиболее совершенное осуществление жизни в рамках аксиоматической системы *ал-'ислām*. Речь идет о праведном поведении (*ал-'амал ас-сāлих*), отражающем (1) веру в Бога и (2) веру в Судный день и посмертную участь. Согласно Шахруру, данные аксиомы, подобно любым другим аксиомам, не подлежат доказательству, но составляют начальный шаг любого рассуждения в рамках религиозного понимания мира. Иными словами, они оказываются некоторым минимумом религии, присущим самому устройству разума (даже в неот-рефлексируемой форме). За их пределами мы имеем дело с чем угодно, но только не с религией. Шахрур полагает, что *ал-'ислām*, единственная Божественная религия, которую знало все человечество, оказывается вместе с тем естественной религией, независимой от следования каким-либо определенным ритуальным правилам. В данном контексте проясняются слова Корана о том, что «религия Аллаха — Ислам» и что Он не может принять никакую иную религию¹. Действительно, если сутью ислама (в широком смысле, придаваемом данному термину Шахруром) оказывается вера в существование Бога, то любая другая «религия» (не в смысле христианства, иудаизма и т. п., которые являются примерами *ал-'ислām*) явилась бы примером несогласия с Богом и отсутствия смирения перед Его волей, а потому в каком-то плане — феноменом антирелигии. Этот момент достаточно важен: для того чтобы лучше очертить то смысловое поле, которое создают вокруг себя термины *ал-'ислām* и *ал-'ймāн*, Шахрур анализирует различные выделяемые Кораном категории «неверующих» или «несогласных с Богом», а именно: *ал-кāфирūн*, *ал-муширикūн* и *ал-муджримūн*.

Ключевым для шахруровского рассуждения оказывается прояснение значения термина *ал-муджримūн*. На путях решения этой задачи ученый обращается к этимологии слова и кораническому контексту его употребления; причем первая помогает правильно понять второй. Шахрур подчеркивает, что корень данного термина *дж-р-м* означает «отсекать» или «обрезать», и таким образом, *ал-муджримūн* — это те, кто отсек все свои связи с Богом, не верил в Его существование и не думал о значимости своих поступков для будущей жизни, а потому после смерти они не будут спрошены о своих

¹ «Поистине, религия у Аллаха — Ислам (смирение с Его волей)» (3: 19). «Если кто желает иную религию, помимо Ислама (смирения с волей Аллаха), это никогда не будет принято от него, и в Грядущей жизни он окажется среди потерпевших урон» (3: 85).

земных делах¹. В период своего земного существования такой человек отсекал собственные связи с невидимым миром, миром Божественного, так что дела его жизни были подчинены удовлетворению личных интересов (даже в том случае, если они могут считаться утилитарно благими для него и его окружающих). Таким образом, в соответствии с Кораном, его прегрешения касаются как теоретической сферы вероубеждения, так и практической сферы поступков. До этого момента сирийский исследователь согласен с общепринятым толкованием, однако далее начинаются разногласия. В частности, согласно традиционной трактовке, *ал-муджримун* относятся к числу тех, кто «не совершал молитву»², т. е. сфера практики редуцируется до ритуальной деятельности, что абсурдно, так как это предполагало бы, что небрежность в совершении молитвы необходимым образом связана с отрицанием существования Бога. Очевидно, что ситуация может быть иной. Следовательно, было бы некорректным объединять столь разнородные элементы в рамках одной категории — *ал-муджримун*. Когда аят 74: 44 говорит о «несовершавших молитву», то, по словам Шахрура, подразумевается не конкретный ритуальный акт (по отношению к которому Коран всегда использует термин *салават*), но хвала Богу (*салат*), когда твои мысли, слова и дела направлены на установление связи с Ним: в этой «отвязанности» от следования сугубо личным интересам и «привязанности» к Творцу и выражается то согласие, которое отличает мусульманина³.

По своей сути *ал-'ислам*, будучи минимальной и фундаментальной формой религии как таковой, сводится к уже упомянутым ранее принципам: вере в Бога, вере в посмертное существование и стремлению к добрым поступкам. Все эти составляющие понятны разумным существам непосредственно. В данном случае, полагает Шахрур, задача исследователя состоит лишь в том, чтобы концептуально прояснить уже интуитивно ясное, обратившись в рамках решения этой задачи к тексту Корана. Столь близкое и интуитивно понятное нам, как это ни странно, достаточно просто упустить, пропустить или неверно истолковать: самое первое впечатление, продиктованное нашей неиспорченной *ал-фитра*, прекрасным творением Аллаха, оказывается загороженным от нас многочисленными словесными конструкциями и мыслительными привычками, выработанными в ходе человеческой

¹ «Грешники не будут (тут же) спрошены об их грехах» (К. 28: 78).

² «Каждая душа является (заложником) того, что приобрела, кроме обладателей правой стороны. (Они будут) в Садах расспрашивать друг друга и (говорить) о грешниках: “Что привело вас в Адский огонь?” (Грешники) скажут: “Мы не были в числе тех, кто совершал молитву. Мы не кормили бедняков. Мы погружались в словоблудие вместе с погружавшимися. Мы считали ложью Последний день, пока к нам не явилась убежденность (в Часе)”» (К. 74: 38–47).

³ *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān*. P. 33–34.

истории и питающими человеческое эго. Здесь не место разбираться с целым комплексом причин, обусловивших подобную ситуацию, но, по крайней мере, ясно одно: для того чтобы увидеть самостоятельное и непреходящее значение всех компонентов исламского этоса, необходимо обратиться за помощью к Корану. Особого внимания заслуживает третий столп *ал-'ислām*, выделяемый Шахруром, а именно — праведное поведение или добрые дела. Причины для такого акцента во многом исторические и заключаются они в том, что «практический разум», если использовать кантианское понятие, или сфера этического, не были на должном уровне осмыслены традиционными учеными ислама. Все это привело к описанной выше ситуации, когда под той формой практики, по которой проходит водораздел между *ал-мус-лимūн* и *ал-муджримūн*, начинает пониматься именно ритуальная активность. В любом случае все три столпа *ал-'ислām* оказываются связаны друг с другом внутренними отношениями, т. е. не могут мыслиться или существовать в отрыве друг от друга. Моральное измерение Корана в виде разного рода этических предписаний, установок и заповедей обладает универсальным статусом и образует то, что мыслитель называет «общей этикой» (*ал-фурқāн ал-'āмм*). На взгляд Шахрура, Корану, по сути, удалось в наиболее совершенной, очищенной и законченной форме выразить и описать то, что и так присутствовало в нравственных кодексах многих религиозных общин на протяжении человеческой истории, начиная от Нуха и заканчивая Мухаммадом. Тем не менее данное моральное измерение не было раскрыто сразу же в виде недостижимо высокой (для определенного этапа культурного развития) формы — оно оказалось «субъектом» того, что Шахрур называет «историей непрерывного созревания», необходимость которого во многом обеспечена педагогическими соображениями. Моральное измерение Корана — это описание «прямого пути», понятого во внеритуальном смысле *поклонения* Богу. Иначе говоря, общая этика — это то универсальное содержание этических предписаний различных религий, которое возвещалось пророками на протяжении истории и ради сохранения и претворения в жизнь которого эти пророки, уже выступая в роли посланников, разрабатывали конкретное законодательство и соответствующее ритуальное поведение. Таким образом, каждое послание, обладающее частным статусом, предлагало некоторую форму для содержания, являющегося сквозным для всех пророчеств, т. е. некоторую «частную этику» — *ал-фурқāн ал-хасс*. Своей вершины частная этика достигает в послании Мухаммада и составляет фундамент *ал-'īmāн*¹.

Следующим шагом в рассуждении Шахрура оказывается выделение заповедей *ал-'ислām* и *ал-'īmāн*. Две группы заповедей неразрывно связаны

¹ *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān. P. 37.*

друг с другом. Заповеди *ал-'ймāн* — т. е. этические предписания тех, кто признает себя последователями послания Мухаммада (*ал-му'минūн*) — содержатся в большом числе в разных частях Корана, и Шахрур приводит лишь главные из них, не претендуя на исчерпывающий список. Они являются своеобразной конкретизацией и видоизменением (обладающим более строгим характером) заповедей *ал-'ислām*, которые выступают по отношению к ним в качестве своеобразных пределов. Стоит отметить, что концепт «пределов» достаточно важен для мысли Шахрура в целом, хотя, безусловно, особо тщательную разработку он получает в его правовой теории (§ 4.6). Шахрур полагает, что на десять заповедей *ал-'ислām* напрямую указывают айаты 6: 151–153, притом первая заповедь имеет теологическую природу, а девять оставшихся — характер конкретных этических предписаний:

«Никого не приобщайте к Нему в сотоварищи, будьте добры к родителям. Не убивайте своих детей, опасаясь нищеты, ведь Мы даем пропитание и вам и им. Не приближайтесь к мерзким поступкам — очевидным или скрытым. Не убивайте душу, которую Аллах запретил убивать, если только у вас нет на это справедливого права. Это заповедал вам Аллах, — быть может, вы уразумете. Не подходите близко к имуществу сироты, кроме того, чтобы исправить, пока он не достигнет возраста полной силы. Наполняйте меру и весы (полной) справедливостью. Мы не возлагаем на человека сверх его возможностей. Когда вы говорите, говорите справедливо, даже если это касается родственника. Будьте верны договору с Аллахом. Так Он заповедал вам — быть может, вы вспомните (назидание). Таков Мой прямой путь. Следуйте по нему и не следуйте (другими) путями, поскольку они собьют вас с Его пути. Так заповедал Он вам, — быть может, вы будете богобоязненны» (К. 6: 151–153).

Первая заповедь — краеугольный камень *ал-'ислām*, составляющий самую его суть, а именно — запрет приобщения Богу сотоварищей (*ширк*). Почему данное установление оказывается столь основополагающим, что его нарушение считается непростительным и автоматически приравнивает человека к категории *ал-муджримūн* (т. е. *ал-муширикūн* — это частный случай *ал-муджримūн*)? Дело в том, что поклонение идолу вместо Бога недостойно природы человека, *ал-фитра*, фундаментальным образом ее искажает — следовательно, Бога «оскорбляет» то, как человек оскорбляет самого себя, т. е. Божественное творение, недостойным человека поклонением. Запрет ширка также призван напомнить, что Бог, в отличие от идола, создаваемого нами по собственной мерке, всегда далек от любых человеческих

описаний, концептуализаций, теорий. В любом случае, как напоминает Шахрур, поскольку «нет принуждения в религии», борьба с идолопоклонством не может приобретать насильственный характер. Далее мы перечислим девять других, уже «практических» заповедей, каждая из которых утверждена в качестве предписания в силу своего соответствия естественным склонностям неповрежденной «природы человека». Открывает список вторая заповедь, объявленная еще Нухом, — почитание родителей. Затем идет третья — запрет на убийство ребенка из опасений нищеты. Четвертая касается запрета «мерзких поступков» в сексуальной сфере и оказывается призывом к целомудрию. Пятая — запрет на убийство (без достаточного на то справедливого основания, т. е. вне закона). Шестая защищает сирот и их имущество. Седьмая предписывает контроль за честным поведением в деловой сфере. Восьмая — это призыв к искренности и непредвзятости при разговоре о ком-то, в частности при даче показаний (даже если они затрагивают родственников человека). Девятая провозглашает необходимость хранить верность данным обетам (в первую очередь *ал-'ислām* как завету с Богом, но также и любым другим клятвам верности, не идущим вразрез с *ал-'ислām*). Десятая заповедь звучит следующим образом: «Таков Мой прямой путь. Следуйте по нему и не следуйте (другими) путями» (6: 153). Она призывает к соблюдению предшествующих заповедей и к воздержанию от сектантской вражды на этом пути — все, что представляет моральный интерес *ал-муслимūн* на пути *ал-'ислām*, сводится к упомянутым ранее заповедям, ни одна из которых не является предлогом для борьбы с другими людьми и не оправдывает подобную борьбу¹.

Как мы уже говорили ранее, согласно Шахруру, заповеди *ал-'īmān* образуют более строгую форму этики, чем общая этика *ал-'ислām*. Если *ал-'ислām* можно сравнить с программой-минимум, то *ал-'īmān* — это программа-максимум, которая, однако, не должна никоим образом противоречить десяти заповедям *ал-'ислām*. В отличие от последних, предписания *ал-'īmān* являлись предметом аннулирования на протяжении истории: каждое последующее послание отменяло противоречащие ему положения предыдущего. В общем и целом, этика *ал-'īmān* базируется на идее мира: верующие должны распространять мир и согласие (отсюда предписание помогать бедным, путникам, жертвовать на благотворительность), а также избегать конфликтов и всего того, что может к ним привести (т. е. злословия, клеветы, неуважения к чужой собственности, необоснованной слежки за другими людьми и т. д.). Напомним, что в шахруровской теории система установлений *ал-'īmān* — это одна из частных форм для универсального содержания *ал-'ислām*. Этика же

¹ *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān*. P. 37–41.

последнего, хотя и затрагивает общественные отношения в целом (т. е. нормы *ал-'ислām* являются и социальными нормами), обращена не столько к коллективу, сколько к каждому отдельному индивиду. Следовательно, регулятивным фактором исламской этики оказывается не социализированный стыд, но зов индивидуальной совести¹. Сирийский мыслитель акцентирует внимание на том, что воспитание детей должно быть ориентировано именно на пробуждение последней, а не на внедрение в их сознание каких-то конкретных рецептов: ни одно конкретное наставление не способно выразить всю полноту *ал-'ислām*. Отсюда следует, что нормы *ал-'ислām*, понятные самому обычному человеку, — это ограничительные пределы человеческой жизни, в рамках которых она может наиболее продуктивно себя осуществить, а не мертвые схемы.

Необходимо добавить, что, несмотря на врожденный характер исламских (в широком смысле) ценностей, их общепонятность и существенную независимость конкретного культурного контекста, они, будучи все-таки ценностями, оказываются чрезвычайно хрупкими и неустойчивыми. Их весьма легко нарушить, даже если нарушитель всегда так или иначе понимает (сознательно или бессознательно), что совершает что-то неблагое. По этой причине общество, которое пусть и не в состоянии контролировать внутренний голос каждого из нас, должно ответственно подходить к применению негативных санкций в отношении тех, кто данные нормы нарушает, соблазняя при этом других, и позитивных санкций в отношении тех, кто неукоснительно им следует. Подобное устройство общества само по себе способствует миру и согласию, а потому соответствует ценностям *ал-'ислām*. Шахрур убежден, что, в силу своей чрезвычайной социальной значимости, формулировки данных ценностей могут стать предметом публичной дискуссии, главную роль в которой играют носители мудрости (он признает философию и науку в качестве важнейших инструментов коранической экзегезы). Они следят за тем, чтобы никакие частные этические наставления не противоречили взаимосвязанной системе ценностей *ал-'ислām*. Необходимо выработать наиболее точные, ясные и недвусмысленные формулировки того, что представлено порой многозначными аятами. При этом следует помнить, что Коран не случайно избирает такой способ описания универсального этического содержания — это обусловлено неисчерпаемостью аятов, а также их способностью быть понятными в любом историческом контексте (чему бы препятствовала излишне определенная и частная формулировка).

Общую этику *ал-'ислām* в трактовке Шахрура можно резюмировать следующим образом:

¹ *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān*. P. 46.

- 1) Кораническая этика — это одновременно социальный и личностно-духовный феномен. Она призвана регулировать взаимоотношения людей в масштабах всего общества.
- 2) Она легитимна и обоснованна для любой социальной, экономической и политической системы.
- 3) Она обращена к представителям любой расы, национальности, возраста, гендера и социальной принадлежности¹.

По мнению Шахрура, недостаточное различие *ал-'ислām* и *ал-'īmān* сыграло роковую роль в истории исламской цивилизации и привело к целому ряду концептуальных и, что важнее, практических затруднений. Даже там, где присутствовало формальное разделение этики, права и вопросов культа, проблемы, относящиеся к данным сферам, в действительности постоянно смешивались. Не была должным образом осмыслена моральная подоплека социального поведения, а все силы оказались брошены на разработку вопросов права и политики. Фактическое отождествление или чрезмерное сближение *ал-'ислām* и *ал-'īmān*, в рамках которого ритуальная практика последнего была понята в качестве столпов первого, нанесло урон и самому *ал-'īmān*. Единственное, что может предотвратить превращение «следования посланию Мухаммада» в пустой ритуализм, — это умение помыслить его действительной основой *ал-'ислām*. Последний, в свою очередь, сможет оказывать более эффективное воздействие на все стороны жизни традиционно мусульманских обществ, если его сумеют концептуально соотнести с конкретным мухаммадовым посланием. Для того чтобы их реальная связь стала более очевидной в глазах общества, между ними необходимо провести различие и расставить в порядке приоритетности: лишь указание на независимый способ существования *ал-'ислām* (первого приоритета) может наполнить живым содержанием *ал-'īmān* (второй приоритет)².

§ 4.3. *Ал-'īmān* как вера в послание Мухаммада

На фоне проведенного анализа *ал-'ислām* нам необходимо обратиться к прояснению понятия *ал-'īmān*. Как уже отмечалось, согласно Шахруру, *ал-'ислām* предшествует *ал-'īmān*, представляя собой иную категорию религиозной веры, а именно веру естественную, изначально заложенную

¹ *Shahrur M.* Al-Islām and al-Īmān. P. 48.

² *Ibid.* P. 49–50.

в *ал-фитра* человека и реализующую себя в следовании врожденному моральному чувству. *Ал-’имāн* же — это частная форма религиозной веры, возникшая в Аравии VII в. н. э., которая основана на признании посланнической миссии Мухаммада. При этом любая форма частной религиозной веры, включая *ал-’имāн*, движется в пределах, положенных ей смирением перед волей Аллаха (т. е. исламом в том смысле, который придает данному термину Шахрур). Последнее держится на трех столпах: на вере в Бога, на вере в посмертное существование и на праведных делах. Отрицание любого из этих столпов именуется «неверием», конкретным случаем которого является ширк — противоречие первому принципу *ал-’ислām*. При этом подлинное «неверие», или *куфр*¹, должно быть выражено во вполне сознательной и откровенно враждебной манере. Каждая из возникавших в истории религий (а точнее религиозных общин, поскольку религия в определенном смысле одна — *ал-’ислām*), включая наиболее совершенную из них — *ал-’имāн*, пыталась по-своему зафиксировать и конкретизировать эти три принципа, в том числе путем дополнения естественных религиозных обязательств некими добровольно взятыми на себя обязательствами, имеющими более частный и строгий характер. Ограничения, установленные *ал-’имāн* и добровольно взятые на себя последователями Мухаммада, всегда расположены в границах природной религиозности.

Коранический термин для обозначения тех, кто держится *ал-’ислām*, — это *ал-муслимūн*, тогда как термин для последователей *ал-’имāн* — *ал-му’минūн*. На европейские языки данное различие может быть передано как «мусульмане (смиренные перед Богом)», и «мусульмане (верующие в послание Мухаммада)». Пожалуй, второй тип мусульман было бы вполне корректно именовать «магометане» (рус.), *Muhammedans* (англ.), *Mohammedaner* (нем.), *Mahométans* (франц.), если не подразумевать в данном случае, что мусульмане (*ал-му’минūн*) поклоняются Мухаммаду, так же как христиане поклоняются Христу. Согласно Шахруру, и *ал-муслимūн*, и *ал-му’минūн* причитается награда, но поскольку последние берут на себя дополнительные религиозные обязанности и веруют в Мухаммада как посланника Аллаха, они будут «вознаграждены вдвойне», «двойной порцией милости». Магометане образуют религиозную общину, подобно тому, как ее образуют иудеи, христиане, зороастрийцы и т. д., а главной задачей этой общины оказывается перевод

¹ По мнению Шахрура, *куфр* является наиболее общим термином, обозначающим «неверие». При этом не любое неверие автоматически выводит человека из числа мусульман и относит к категории *ал-муджримūн*. Для этого, например, недостаточно неверия в пророческую или посланническую миссию Мухаммада (т. е. в сам статус Мухаммада как посланника или пророка), если отрицание этих миссий не сопряжено с сознательным отвержением в них тех элементов, которые по сути своей являются выражением содержания трех столпов *ал-’ислām*. См.: *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān*. P. 55.

этического содержания *ал-'ислām* в конкретные социальные и ритуальные правила. Последние обладают исторически изменчивой природой и не превращаются в идолов лишь в той степени, в какой представители каждой религиозной общины укореняют их в почву *ал-'ислām*.

Итак, *ал-'īmān* — это определенная форма религиозного благочестия тех, кто, по словам Шахрура, уже имеет твердую веру в Бога и будущую жизнь, а также совершает праведные поступки. Столпы *ал-'īmān*, таким образом, возвышаются на крыше, поддерживаемой столпами *ал-'ислām*, т. е. дополняют архитектурный ансамбль, причем наиболее великим из всех исторических религий способом. Перечислим вслед за сирийским мыслителем эти столпы:

- 1) Шахада.
- 2) Молитва в установленное время.
- 3) Милостыня, или социальный налог. Подобного рода пожертвования возможны целиком и полностью в рамках *ал-'ислām*, поскольку отражают нашу врожденную склонность к альтруистическому поведению. Однако специфика пожертвований в *ал-'īmān* заключается в том, что они превосходят обычный и непосредственный этический порыв и превращаются во взятое на себя «сверх обычной нормы» бремя.
- 4) Пост в течение месяца Рамадан.
- 5) Хадж для тех, кто способен его исполнить.
- 6) Принцип совещаний или консультаций (в масштабе целого общества).
- 7) Сражение за справедливость и равенство во славу Бога. Шахрур особо подчеркивает, что речь не идет о сражении за религию, за насильственное обращение в нее представителей другой веры, но именно о вынужденной и необходимой борьбе за справедливость¹.

Ал-му'минūн нельзя ни в коем случае забывать о том, что они в первую очередь *ал-муслимūн* и лишь затем носители определенной *ал-'īmān*. Тех, кто, по словам Шахрура, «перепрыгивает» через *ал-'ислām* и полностью посвящает себя соответствию внешней стороне *ал-'īmān*, Коран называет лицемерами (*ал-мунāфиқūн*)². Действительное отличие *ал-му'минūн* от представителей иных религий лежит в плоскости ритуальной и социальной

¹ *Shahrur M.* Al-Islām and al-Īmān. P. 54.

² См. его рассуждение: *Ibid.* P. 59–60.

практики (выходящей за пределы реализации естественных склонностей), но вовсе не в нравственной сфере, которая является общей для всех богооткровенных религий. Шахрур считает, что это простая мысль, которая не должна вызывать какого-либо ожесточения или неприятия: можно поступать праведно, совершать добрые дела, отражающие смирение перед Богом, но при этом по тем или иным причинам не верить в посланнический статус Мухаммада. Различие между *ал-'ислām* и *ал-'īmān* касается по преимуществу двух аспектов: происхождения и универсальности. Если *ал-'ислām* является чем-то врожденным и универсальным, то *ал-'īmān* оказывается чем-то добровольно принятым и более частным. На взгляд Шахрура, в этой связи вовсе не случайно, что титулом праведных халифов был *'амīr ал-му'минīн*, т. е. «повелитель верующих», а не *'амīr ал-муслимīн*¹.

Ал-'ислām — это один из неизменных параметров человеческого существования, некая антропологическая константа, заложенная Богом во время акта творения. Он является в полной мере естественным, принадлежащим неповрежденной природе (*ал-фитра*), и поэтому в столь же полной мере отражает Божественный аспект бытия. Исторический ислам (т. е. *ал-'īmān*) не считает возвращение или обращение к своему совершенному естеству чем-то невозможным или требующим сверхъестественных усилий. *Ал-'ислām* вполне органично вписан в каждого индивида. По Шахруру, он стал религией всего человечества еще до того, как человек проявил хоть какую-либо активность в деле его принятия на себя. *Ал-'ислām*, в том специфическом смысле, который придает ему Шахрур, всегда уже принят. Люди должны не столько прилагать какие-то усилия, чтобы стать *ал-муслимūн*, сколько не мешать этому «природному» процессу. Совсем иначе обстоит дело с частной формой религиозной веры — *ал-'īmān*. В каком-то смысле *ал-'īmān* служит напоминанием и инструментом возвращения к *ал-'ислām*, обращения нашего внимания на него, а потому требует от человека свободного поступка и активной вовлеченности. В этой связи кажется уместной ссылка Шахрура на следующий аят: «Они попрекают тебя тем, что обратились в Ислам. Скажи: “Не попрекайте меня вашим обращением в Ислам. Это Аллах оказал вам милость тем, что привел вас к вере, если вы вообще говорите правду”» (К. 49: 17). *Ал-'ислām* — это строгое соответствие родовой норме, нижний предел обязательного для живущего религиозным этосом человека, в то время как *ал-'īmān* — это призыв к максимуму индивидуальных усилий (как в социальной, так и в духовно-личностной сфере), различающихся по уровню строгости взятых на себя обязательств и зависящих от персональной духовной силы.

¹ *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān*. P. 56.

Таким образом, можно сказать, что *ал-'ислām* и *ал-'īmān* как общее и частное различаются не только в перспективе понятийного объема, но и в перспективе обращенности (1) к индивиду-как-представителю-человеческого рода и (2) к конкретному индивиду в полноте его персональных сил, т. е. к личности со всеми ее уникальными характеристиками, выработанными в ходе соответствующего социального становления. Следовательно, *ал-'ислām*, в отличие от *ал-'īmān*, представляет собой более или менее устойчивое состояние, которое невозможно в одночасье утратить и которое всегда соразмерно общеродовым способностям человека как человека. В связи с этим Шахрур приводит аят: «Аллах не возлагает на душу больше, чем она может понести» (2: 286). *Ал-'īmān*, напротив, допускает неисполнение предписаний в том случае, если человек не в силах их осуществлять (например, нищий освобождается от закята, а больной человек вправе не держать пост, и т. д.).

Главной моральной категорией *ал-'īmān* является *ал-'ихсān*. *Ал-'ихсān* обозначает стремление к совершенству и максимальной честности (в том числе перед собой) во взаимоотношениях с другими людьми. *Ал-мухсин*, «творящий добро», направляет все свои действия на то, чтобы приумножить мировое благо (в социальной сфере в первую очередь) и, насколько это возможно, компенсировать свершившееся зло¹. Именно этим, как считает Шахрур, *ал-'ихсān* отличается от обычного «праведного поведения» в рамках *ал-'ислām*, поскольку последнее предполагает лишь те добрые дела, которые необременительным образом проистекают из наших естественных склонностей. При этом можно сказать, что *ал-'ихсān*, максимизирующий естественную праведность, оказывается подлинным местом встречи *ал-'ислām* и *ал-'īmān* — без этической самоотверженности и желания претворить в жизнь универсальное нравственное послание *ал-'ислām* специфическим для данного исторического контекста способом *ал-'īmān* рискует превратиться во внешнюю поверхностную религиозность — иначе говоря, в ритуализм². Проблема, на взгляд Шахрура, не в самих ритуальных нормах, а в оценке человека исключительно на основании соответствия этим ритуальным нормам. Даже в случае морального суждения, так или иначе затрагивающего область ритуала, мы должны быть сосредоточены на воплощенном в нем ценностном содержании, а не только лишь на внешней стороне дела. *Ал-'ихсān* всегда контекстуален, носит мирской характер и зависит от социальных условий и конкретной практической (в том числе профессиональной) сферы. Благодаря этому он наполняет человеческую жизнь смыслом.

¹ *Shahrur M.* Al-Islām and al-Īmān. P. 62.

² *Ibid.*

Как мы уже отмечали выше, правила, выработанные в рамках практики *ал-'ихсāн*, исторически изменчивы. Подчеркнем диалектичность мысли Шахрура: для того чтобы соответствовать универсальному этическому содержанию и принципу совершенства, нормы требуют учета конкретного социального контекста, в частности уровня технологического развития, научного прогресса, характера политико-правовых институтов и т. п. Таким образом, если норма *ал-'ихсāн* формулируется и воплощается как что-то самозамкнутое и вневременное, то тем самым она рискует предать то, что действительно составляет в ней нечто вневременное, и превратиться в законсервированный культурный артефакт. Идолопоклонство в отношении какого-либо периода времени является не более допустимым, чем любая другая его форма. Принцип же, согласно которому идея морального совершенства, справедливости и предельной честности во взаимоотношениях с окружающими нас людьми, т. е. *ал-'ихсāн*, должна быть приспособлена к конкретным социально-историческим обстоятельствам, называется *ал-ханīфиййа* — принцип «общины Ибрахима», на которую должны равняться последователи Мухаммада¹. Он предполагает, что всему множеству траекторий человеческого пути предпосланы некоторые пределы и основоположения, однако задача разработки конкретных и партикулярных нормативных систем, правил, образов действия всегда возложена целиком и полностью на плечи каждого человека.

Итак, форма нравственности, вокруг которой центрируется *ал-'īmān*, называется *ал-'ихсāн*. Безусловно, другой неотъемлемой составляющей *ал-'īmān* является конкретная ритуальная практика, завещанная Мухаммадом. Тем не менее в наши дни, когда распространена одержимость внешней стороной дела, гораздо более важным оказывается размышление об *ал-'ихсāн*, которое задает тот жизненный контекст, где только и имеет смысл любая практика, включая ритуальную. *Ал-'ихсāн* становится мостом, который соединяет *ал-'ислām* и *ал-'īmān*. Без такого моста, как считает Шахрур, любые усилия арабо-мусульманской цивилизации обречены на провал. Концентрация мусульман (точнее, *ал-му'минūн*) преимущественно на внешней обрядности и посвящение себя решению исключительно ритуальных проблем не имеет ничего общего не только с исламским возрождением (*ас-саḫва ал-'ислāmиййа*), но и с подлинным пробуждением веры (*ас-саḫва ал-'īmāниййа*). Разграничение этих двух аспектов, *ал-'ислām* и *ал-'īmān*, расстановка приоритетов, в соответствии с которой главным приоритетом всегда остается *ал-'ислām* (праведное поведение, вера в Бога и будущую жизнь), не направлены на уменьшение значимости *ал-'īmān*.

¹ *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān*. P. 63.

Скорее, они позволяют установить действительные взаимосвязи между этими двумя понятиями, выявить условия возможности *ал-'īmān* и указать на укорененность *ал-'islām* в человеческом естестве. Если *ал-му'минūn* не вправе претендовать на монополию на *ал-'islām*, поскольку его принципы потенциально разделяются всеми людьми (а на практике — их абсолютным большинством), то последователи Мухаммада лишаются автоматического нравственного алиби. Им следует отнестись к своему положению со всем вниманием и ответственностью.

По словам Шахрура, настоящее исламское возрождение — это создание таких социальных условий и торжество такой морали, при которых люди сумеют жить в свободном и процветающем обществе. Это не просто вера (первые два столпа), но и неотъемлемые от самой веры дела (третий столп ислама). Сирийский мыслитель связывает исламское возрождение с наличием ясных, разумных и обязательных для всех правил сосуществования, с развитием здравоохранения, благотворительности, экономическим ростом, социальной и правовой справедливостью, заботой о детях, особенно сиротах, и установлением гендерного равноправия¹. В общем, речь идет о развитии тех положительных тенденций, которые уже присутствуют в нашем обществе и связаны с самой природой человека. Благодаря этому создается подлинно исламское пространство, в котором, в свою очередь, становится возможным восстановление веры (*ал-'īmān*), т. е. рост числа молящихся, соблюдающих пост, любящих Посланника и т. д. Нынешнее же «восстановление веры» — как в форме политического ислама, так и форме «аполитичного» ритуализма (не менее политического по своей сути) — оказывается не в состоянии обеспечить социальную солидарность и увеличение благосостояния, поскольку служит деспотизму, препятствующему всякому свободному акту веры. Неспособность его деятелей (в том числе «радикалов») увидеть, сколь мало они совершают для всестороннего преобразования общества, а также их слепоту к узости избранного ими мировоззренческого и практического фундамента Шахрур характеризует не иначе как «форму эскапизма»². Уход от действительных мировых проблем не изменит своей сути, даже если осуществляется не только индивидами, но и целыми коллективами. И все же, как считает сирийский мыслитель, именно последователи Мухаммада, жизнь которых столь неразрывно связана с Кораном (т. е. *ал-му'минūn*), могли бы сыграть важнейшую роль в деле подлинно исламского возрождения.

¹ *Shahrur M.* Al-Islām and al-Īmān. P. 67–68.

² *Ibid.* P. 68.

§ 4.4. Понимание Сунны

Подобно многим другим исламским реформаторам, Шахрур обращается к исследованию вопроса о теологическом статусе Сунны и дает достаточно нюансированный и своеобразный ответ, рассмотрению которого посвящен данный параграф. Задача сирийского мыслителя состоит в том, чтобы осуществить действительную *критику* Сунны, т. е. указать на границы ее применимости, ее природу, ее роль в религии и т. д. Все это позволяет пересмотреть традиционные эпистемологические процедуры, характерные для исламского разума, в частности чрезмерную ориентацию на «рассуждение по аналогии». В конечном итоге подобный анализ заставляет нас иначе взглянуть на соотношение самого *ал-'ислām*, исходной, согласно Шахруру, религии человека (заложенной в его *ал-фитра*), и мышления, способностью к которому Бог наделил человека в момент творения. *Ал-'ислām*, будучи естественной религией, призван помочь человеку в достижении счастливой полноты, расцвета и максимальной реализации его природных сил в сообществе себе подобных. Все пределы для человеческого самоосуществления, которые в явной форме фиксирует *ал-'ислām*, оказываются не какими-то внешними запретами, но актуально существующими внутренними пределами благой жизни, преступание которых в каком-то смысле обедняет человека, вынуждает его уродовать собственную природу, отпадать от себя. По мнению Шахрура, эти пределы непосредственно вытекают из трех столпов *ал-'ислām*: веры в Бога, веры в будущую жизнь и стремления к праведным поступкам (§ 4.2). Следовательно, опираясь в первую очередь на Коран, теолог вправе изучить соответствие данному присущему *ал-'ислām* универсализму (который, скорее, указывает на границы разнообразных этосов, нежели *ограничивает* человека) того или иного исторически сложившегося понимания центральных концептов *ал-'īmān*.

Как становится ясно из сказанного выше, задача переопределения Сунны напрямую следует из той специфической трактовки различия *ал-'ислām* и *ал-'īmān*, которая отличает подход Шахрура. *Книга* включает в себя условное и безусловное содержание: раздел посланничества и раздел пророчества. Условное содержание *Книги* добровольно принимается на себя *ал-му'минūн*, т. е. верующими в посланническую миссию Мухаммада, и представляет собой частную этику. Последняя возможна в рамках общей этики (*ал-'ислām*), о которой возвещает пророчество Мухаммада¹. Пророчество же не требует никакого принятия, но, будучи описанием вечных законов, обладает

¹ В этой связи он относит пророческое содержание *Писания* к *kitāb al-ḡayb*, «книге невидимого», а посланническое — к *kitāb as-sulūk*, «книге путей».

универсальной действенностью и достоверностью помимо человеческого согласия или несогласия. Все люди на земле исповедуют те или иные формы частной этики. Важно, чтобы они не выходили за пределы смирения перед волей Бога, т. е. за пределы *ал-'ислām*. Собственно говоря, именно *ал-'ймān*, как он представлен в *Книге*, согласно Шахруру, является печатью всех посланий и наиболее совершенной формой частной этики (когда соотносится со своим исламским содержанием, а не вырождается в чистый ритуализм). В свою очередь, Сунна Мухаммада, закрепленная в корпусах в виде достоверных хадисов (но понятийно не тождественная им), не является фундаментальной этической категорией. В чем же тогда состоит эпистемологическая и методологическая специфика этого богословского концепта?

Свое исследование Шахрур начинает с критики той роли, которую Сунна (в ее традиционном понимании) со временем стала играть в исламском праве. По сути, она превратилась в первичный источник фетв, особенно по тем вопросам, которые «имеют далеко идущие социальные и политические последствия»¹. Тем не менее Шахрур отвергает идею, согласно которой Божественное слово, в том числе как источник исламского законодательства, нуждается в каком-либо дополнении со стороны человеческого текста. По словам Шахрура, Мухаммад не был непогрешим и, несмотря на все свои достоинства, был избран в качестве посланника не по причине личной святости. Шахрур убежден, что вся многозначительность, неоднозначность (*муташāбих*) и смысловое богатство пророческих аятов Корана («книги невидимого») требуют к себе предельного внимания, а также самых передовых научных и философских методов исследования. Привычная же ориентация на Сунну, манифестирующую лишь один из доступных человеку способов мышления — мышления по аналогии с заданными образцами, приводит культуру исторического ислама к выхолащиванию и нехватке философской глубины. Исправлению подобной ситуации и надеется поспособствовать сирийский мыслитель.

Шахрур последовательно отличает возведенные Мухаммадом пророческие аяты, не содержащие никаких правовых предписаний, от указаний, юридических установлений и правил посланнических аятов. Именно последние (но не Сунна), и только они, могут выступать в качестве основы исламского законодательства. Пророческие же аяты рассказывают нам о событиях отдаленного или ближайшего прошлого и будущего неизвестного мира, которые не могут быть нами постигнуты без помощи проповеди Мухаммада (категория вестей — *наба'*), либо же обращают наше внимание

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet // The Qur'an, Morality and Critical Reason. Leiden: Brill, 2009. P. 71.*

на события прошлого и настоящего, свидетелями которых мы могли бы непосредственно являться (или же достоверно их реконструировать: категория вестей — *хабар*)¹. Таким образом, то знание, которое раскрывает Мухаммад в роли пророка, относится к предельным вопросам бытия человека, космоса, истории, к проблемам творения, конца света, природы добра, зла и реальности. В этом состоит чудесная природа пророчества, которое являет себя в первую очередь «чудом знания». Что касается послания, то его чудесная природа заключается в особой достоверности его предписаний и правового принципа — *ханйфиййа*. В этой связи Шахрур отмечает, что в постпророческий и постпосланнический период функции пророков отчасти наследуют научные учреждения, а функции посланников — законодательные собрания, что по своей сути означает конец эпохи религиозных и моральных экспертов². Парламентская деятельность, не вытекающая напрямую из познания, все же должна принимать во внимание те объективные характеристики реальности, которые изучает наука. Аналогично этому послание Мухаммада разворачивается в Божественных пределах *ал-'ислām*.

Способ бытия *Книги* — в-себе-и-для-себя-бытие³. По словам Шахрура, она принадлежит собственному жизненному становлению, т. е. не просто оказывается текстом для живых, полностью исчерпанным их наличными толкованиями, но и сама живет своей особой жизнью. Герменевтический принцип, которым надлежит руководствоваться, следующий: «Текст фиксирован, но его содержание подвижно». Текстуальная, вербально-фонетическая форма *Писания* именуется Шахруром *аз-зикр*⁴. Именно он остается неизменным на протяжении всех тех веков, которые прошли со времени откровения. Тем не менее текст организован таким образом, что представляет собой зеркало, в котором люди различных эпох видят отражения собственных интересов и проблем. И он дает ответы в меру вовлеченности становления человека в становление самого текстуального содержания — в меру способности человека соответствовать бесконечному смысловому богатству *Книги*. Ни одна человеческая жизнь не в состоянии охватить весь объем тех знаний, которыми та живет. По убеждению Шахрура, человек, пребывающий в историческом движении, обречен лишь вечно приближаться в своем постижении действительности к коранической мудрости: всякое прочтение современно своему историческому периоду, тому «эпистемологическому контексту»,

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 74–75.*

² *Ibid. P. 75.*

³ *Ibid. P. 76–77.*

⁴ На основании аята: «Воистину, Мы ниспослали Напоминание (*аз-зикр*), и Мы оберегаем его (от искажения)» (15: 9).

которым он располагает. Отсюда следует, что и Мухаммад был лишен всей полноты знания о смыслах, отраженных в Коране, а обратная позиция рассматривается сирийским мыслителем как ширк. Иначе говоря, поскольку Мухаммад обладал лишь относительным человеческим знанием, он не был способен написать текст, содержащий абсолютную истину. Согласно Шахруру, уже один этот факт вынуждает нас более критично отнестись к Сунне и не рассматривать ее в качестве абсолютного авторитета в отношении Корана. Как полагает сирийский мыслитель, Сунна — это личный иджтихад / интерпретация коранического текста со стороны Мухаммада, а потому, в отличие от Божественного Откровения, она неизбежно ограничена¹. Из этого он заключает, что только наделенное свойством святости *Писание* является источником как для пророчества, так и для посланничества, а потому лишь оно может лежать в основании права².

Объяснив собственное несогласие с той ролью, которую Сунна играет в сфере законодательства, и, таким образом, выдержав дистанцию по отношению к традиционным взглядам, Шахрур переходит к их непосредственной критике. Критика эта мотивирована тем застоем правовой и, шире, всей теоретической мысли, к которому привела характерная фиксация «становления» арабо-мусульманской культуры на первых трех веках ислама. Данная особенность сформировала тип мышления, противящийся всему новому и работающий посредством механизма аналогии. Одной из причин, породивших эту проблему, является неверное, по мнению Шахрура, понимание следующего аята:

«В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминует Аллаха» (33: 21).

Из неверного понимания вытекает взгляд, который рассматривает природу Мухаммада в качестве сверхчеловеческой. Вследствие этого все хадисы (безотносительно того, касаются ли они трактовки пророчества, посланничества, личных предпочтений, законодательства и т. д.) в равной мере регламентируют и расписывают повседневную жизнь верующего. Подобное возвышение хадисов, согласно Шахруру, вряд ли нашло бы одобрение у самого Пророка и его сподвижников. Кодификация Корана,

¹ Понимание отдельных решений Мухаммада (и других пророков) как личного иджтихада развивалось некоторыми правоведами и в классической традиции. См.: *Алгар Х.* Кораническое основание для иджтихада // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 5. М., 2021. С. 365–392.

² *Shahrur M.* The Sunna of the Prophet. P. 79.

которая началась еще при Абу Бакре, а завершилась во времена халифа ‘Усмана, составляла единственную задачу сподвижников после смерти Пророка¹. По убеждению сирийского мыслителя, сподвижники хорошо знали содержание Корана, в частности правильно понимали аят: «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии Ислам...» (5: 3), — а потому строго отделяли сделанное и сказанное Мухаммадом в качестве обычного человека от передаваемых им Божественных Откровений. Откуда же истекает эта фатальная сакрализация Сунны? Шахрур выделяет шесть ошибочных воззрений, определивших традиционный взгляд на природу пророческого предания. Перечислим их, а затем прокомментируем каждое из них по отдельности:

- 1) Убеждение, что личные слова Мухаммада были вдохновлены Богом.
- 2) Убежденность в непогрешимости и безошибочности поведения Мухаммада.
- 3) Вера в святость Пророка.
- 4) Общее преувеличение той роли, которую Мухаммаду надлежало исполнять в качестве пророка.
- 5) Неверное понимание суры *Ал-хашр* («Сбор»), в частности следующего айата: «Берите же то, что дал вам (*mā’ a’ tātākum*) Посланник, и сторонитесь того, что он запретил вам (*mā naḥākum*). Бойтесь Аллаха, ведь Аллах Сильный в наказании» (59: 7).
- 6) Приравнивание послушания Аллаху к послушанию Его Посланнику².

Согласно Шахруру, первая характерная для традиционного понимания Сунны проблема явилась следствием неверного истолкования следующих айатов: «Он не говорит (что-либо) (*īanṭiq*) по (своей собственной) прихоти. Это — не иначе как по вдохновению (*waḥī*), дарованному (*īyḫā*) ему» (53: 3–4). На самом деле данные стихи были ниспосланы в связи с противостоянием Мухаммада курайшитам во время мекканского периода, дабы указать на богооткровенный характер возвещаемого им пророчества, а вовсе не для того, чтобы приравнять Сунну к Корану. Что касается второй проблемы, а именно тезиса о непогрешимости поступков Мухаммада, то он легко опровергается хотя бы теми стихами, в которых Бог порицает своего

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 81.*

² См.: *Ibid. P. 81–90.*

пророка за проявленное им высокомерие по отношению к слепому сподвижнику¹. Кроме того, Шахрур приводит еще несколько аналогичных примеров с «выговором». В контексте рассмотрения третьей проблемы — веры в особую личную святость Пророка как такового — сирийский мыслитель выделяет те аспекты, в рамках которых мы действительно можем утверждать специфическую пророческую непогрешимость Мухаммада. К ним относится безошибочная передача Божественного текста с его стороны, а также присущее ему моральное совершенство. Последнее обозначает не безгрешность в прямом смысле слова, а тот факт, что все земные поступки Мухаммада совершались в абсолютных пределах дозволенного — *халāl*. В этих границах Пророк осуществлял практический иджтихад, связанный со специфическими обстоятельствами его времени, тем самым обеспечив мусульман примерами деятельности в рамках дозволенного, но он не фиксировал единственно возможные образцы допустимого поведения.

О четвертом заблуждении, которое выделяет Шахрур, следует сказать подробнее. Речь идет о том, что со временем в силу определенных герменевтических привычек Коран все сложнее было читать вне того «практического уточнения», которое предлагает нам Сунна. По словам Шахрура, последнюю стали рассматривать в качестве идеального фильтра *Писания*: ее авторитет стал механизмом отбора коранических фрагментов и расстановки акцентов в Божественном Откровении. Широко известно классическое правовое положение, согласно которому Сунна руководит Кораном, в то время как Коран не руководит Сунной (подробнее см. § 6.5). В ответ на это Шахрур приводит аят: «Пречист Он и Превыше всего, что приписывают Ему!» (6: 100), — и переходит к анализу источника возникшего заблуждения, а именно к следующему аяту: «(Мы направляли их) с ясными знамениями и писаниями. И Мы ниспослали тебе (также) Напоминание для того, чтобы ты разъяснил (*ли-тубаййин*) людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили» (16: 44). Шахрур полагает, что неверной оказывается трактовка глагола *ли-тубаййин* в качестве «делания чего-то ясным, устранения путаницы, пояснения». На его взгляд, который он подтверждает контекстом множества аятов, *б-й-н* означает, скорее, не «пояснение», но «предъявление для взгляда», «делание очевидным/зримым/прозрачным»².

¹ «(Пророк) нахмурился и отвернулся, потому что к нему подошел слепой (прерывая). Откуда тебе знать? Возможно, он бы очистился или помянул бы наставление, и поминание принесло бы ему пользу» (К. 80: 1–4).

² См.: К. 2: 159; 3: 187; 5: 15; 2: 187; 9: 114; 55: 3–4; 75: 18–19; 16: 89; 12: 111; 6: 126 — часть из этих аятов, относящихся к Ибрахиму, показывает, что производные от *б-й-н* означают, скорее, «зримость», «возможность быть воспринятым», «выявленным для чувств», «сделанным очевидным» (в буквальном смысле слова «очевидный»); другая же часть указывает на то, что Бог ниспослал Коран уже разъясненным, в частности: «Таков прямой путь твоего Господа. Мы уже подробно разъяснили (*фақсална*) знамения людям, которые приняли предупреждение» (6: 126).

Строго говоря, *Книга* не требовала никаких «разъяснений» — в данном стихе речь идет о пророческой миссии Мухаммада, которая состояла только в том, чтобы донести в текстуальной, вербальной форме (*зикр*) полученное им и не требующее уточнений Откровение (т. е. известить людей). Причем, согласно Шахруру, Откровение было последовательно манифестировано в сознании Мухаммада уже в вербальной форме.

При обсуждении пятой проблемы традиционного понимания Сунны, т. е. неверного истолкования айата 59: 7, Шахрур обращает наше внимание на глагольную форму, используемую в данном айате. В частности, *mā 'a tākum*, производное от корня '-*m-ā*', указывает на некоторое «возникновение», «приход», источник которого лежит в самом акторе, в отличие от глагола *дж-а-*'. Если Откровение — *дж-а-*', то в данном айате идет речь о чем-то не-боготкровенном, т. е. о персональном человеческом знании Мухаммада. В айате сказано о принятии (и непринятии того, что запрещено — *н-х-й*, в отличие от глагольной формы *х-р-м*) допущенного, дозволенного Мухаммадом в рамках «абсолютных пределов» разрешенного, установленных самим Господом, а не о том, будто границы допущенного Мухаммадом совпадают с границами всего дозволенного (*халāl*). Речь идет о принятии того, что делает Мухаммад, а именно — конкретизирует, релятивизирует абсолютные Божественные пределы для конкретных социокультурных условий, не преступая их при этом¹. Именно поэтому Мухаммад мог менять свои решения (например, о посещении могил) с течением времени.

Шестая проблема — приравнивание послушания Богу к послушанию Его Посланнику. Во-первых, Шахрур делает акцент на том, что речь именно о посланнической функции, а не о пророческой. Пророчество можно принимать или не принимать, но повиноваться или не повиноваться можно лишь в отношении послания. Следовательно, данный пункт касается исключительно *ал-му'минун*, но не всех *ал-муслимун* (это различие обсуждалось в § 4.2). Далее Шахрур разделяет «объединенное послушание Аллаху и Его Посланнику» (*ат-тā 'a ал-муттасила*; т. е. повинаясь посланнику, ты повинешься тем самым и Богу) и «разделенное послушание» (*ат-тā 'a ал-мунфасила*)². Объединенное, в свою очередь, делится на абсолютное и относительное послушание, первое из которых касается ритуальной практики (обязательной для *ал-му'минун* как *ал-му'минун*) и всех связанных с ней инструкций, приводимых в *Писании*, а второе — практики личного иджтихада, подобного тому, что осуществлял Мухаммад, в пределах, установленных Аллахом. Разделенное послушание Богу и Его Посланнику касается тех случаев повиновения, которые

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 89–90.*

² *Ibid. P. 91–93.*

самим же *Писанием* фактически ограничивались временем жизни Мухаммада. После его смерти вечное послушание Богу остается, но временное послушание Мухаммаду уже не может быть религиозной обязанностью верующих. Эти случаи связаны с применением принципа «ограниченности и абсолютности» (*тақийд ва 'итлāқ*), когда контекстуальный иджтихад, исходивший из конкретных требований времени, либо расширял зону допустимого до ее предельного максимума, либо же сужал ее до предельного минимума. При этом ни один из запретов, который был введен Мухаммадом в рамках собственного иджтихада, не фигурирует в *Писании*, а потому не может рассматриваться в качестве чего-то неизменного. Скорее, в его запретах мы находим отражение той исторической диалектики между условным и безусловным, посредством которой функционирует любое общество: Мухаммад подчеркивает безусловность установленных Богом запретов признанием условности собственных решений, абсолютно ограниченных этими запретами и относительно — обстоятельствами времени. Вне подобного признания и при отождествлении области дозволенного Мухаммадом с областью дозволенного самим Аллахом мы рискуем незаметно для себя утратить понимание безусловности Божественных запретов. Историческая диалектика, предохраняющая общество от застоя и упадка, основана на строгом разделении Божественного и человеческого, вечного и временного, абсолютного и относительного.

Теперь следует перейти к рассмотрению того, как Сунну понимает сам Шахрур. Для начала обратимся к аяту:

«В Посланнике Аллаха был прекрасный пример (*усватун хасанатун*) для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминает Аллаха» (К. 33: 21).

В приведенном аяте утверждается, что Мухаммад является для всех верующих образцом для подражания. Возникает справедливый вопрос: подражания в чем? Шахрур отмечает, что единственным случаем употребления данного выражения (помимо приведенного), причем в схожем контексте, являются аяты, посвященные Ибрахиму, в частности 60: 4 и 60: 5–6¹. Известно, что главной причиной конфликта между пророками и их народами

¹ «Прекрасным примером (*усва хасана*) для вас были Ибрахим и те, кто был с ним. Они сказали своему народу: “Мы отрекаемся от вас и тех, кому вы поклоняетесь вместо Аллаха. Мы отвергаем вас, и между нами и вами установились вражда и ненависть навеки, пока вы не уверуете в одного Аллаха”» (К. 60: 4). «Господь наш! Не делай нас испытанием и искушением для тех, которые не веруют. Господь наш, прости нас, ведь Ты — Могущественный, Мудрый”. В них был прекрасный пример (*усва хасана*) для вас — для тех, кто надеется на Аллаха и на Последний день. А если кто-либо отвернется, то ведь Аллах — Богатый (Превыше всех нужд), Достохвальный» (К. 60: 5–6).

являлось практиковавшееся последними идолопоклонство. Именно в избавлении людей от власти идолов состоял предельный замысел избрания Мухаммада и Ибрахима. Единственной стороной пророческой деятельности, которая в данном контексте могла стать поведенческой моделью для их соплеменников, является настойчивость в таухиде. Согласно Шахруру, дух и буква *Писания* с такой очевидностью подчеркивает общую для Мухаммада и Ибрахима пророческую идентичность и всестороннее сходство их последователей, что определять эту идентичность в случае Мухаммада через набор хадисов — значит входить в противоречие с этим духом и буквой¹.

Таухид в трактовке Шахрура, несомненно, обретает антропологическое и социальное измерение. Принцип таухида требует не просто дискурсивного согласия с некой идеей — тезисом о единстве и единственности Бога, но и, как выражается сирийский мыслитель, «утверждения в душах». Шахрур убежден, что нам надлежит поддерживать людей в их борьбе с идолами, а не осуждать за нарушение дресс-кода или недостаточную длину бороды. Эта борьба невозможна в ситуации забвения моральных заповедей *ал-'ислām* и подчинения своей жизни мелкому ритуализму, лишенному связи с безусловным духовным содержанием. Подчеркнем, Шахрур не спорит с тем, что при определенных условиях пост или молитва могут считаться недействительными. Не выступает он и против других ритуалов *ал-'имāн*. Порочной становится ситуация загораживания теми или иными вторичными вопросами и окружающим их шумом предельных жизненных проблем, относящихся к нашей человеческой сущности. Главным является стремление к равенству, добродетели и совершенству. Решающими в этом стремлении становятся опыт человеческой общности, благочестие и праведные поступки, которые, как мы помним, составляют третий, согласно Шахруру, столп *ал-'ислām*. Мусульмане должны поступать лишь в рамках разрешенного Аллахом, способствовать благу окружающих людей и поддерживать сплоченность во всех социальных группах, членами которых они являются.

Шахрур выступает против навязчивого желания исламских радикалов относить к категории смертных грехов любую провинность, мнимую или действительную. Опираясь на свой герменевтический принцип «несинонимичности» терминологии *Писания*, сирийский мыслитель проводит тщательный анализ коранических аятов, который помогает ему строго различить категории греха. В частности, существуют абсолютные запреты — *харām*. Смертные грехи (*ал-мухarrāmāt*) связаны с преступанием данных абсолютных запретов. К ним, в свою очередь, не относятся другие грехи — *нахй* (слезка друг за другом, оскорбления, клевета), включающие также *кабā'ир ал-'исм* «большие

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 95–96.*

грехи» (это не *ал-мухаррамāt*) и *ал-фавāхйи* «нечто постыдное, мерзкое»¹. Шахрур убежден, что смешение разных категорий грехов является актом недопустимым, а настойчивое утверждение в качестве религиозных каких-либо запретов, которые никоим образом не фундированы в Коране, — попросту кощунственным. Условный запрет на что-то (*нахй*), который действительно присутствует среди коранических аятов, не может ни в коем случае служить основанием для перевода его в категорию *харām*.

Согласно Шахруру, Бог способен устанавливать как условные запреты (их нарушение, среди прочего, не влечет максимального наказания), так и абсолютные запреты. Отсюда вытекает принципиальное онтологическое различие Божественных и человеческих запретов: по способу своего бытия человеческие запреты никогда не могут быть универсальными — хотя могут в большей или меньшей степени к универсальности приближаться. По этой причине все установленные Мухаммадом в качестве посланника запреты Шахрур предлагает рассматривать как результат практики личного иджтихада, ориентированного на конкретные обстоятельства того времени. Мухаммад оказывается для верующих «прекрасным примером» в том случае, если они столь же неукоснительны в своем таухиде, в своем отказе от смешения человеческого и Божественного (в этом — скрытый корень многих исторических трагедий) и в своем умении конкретизировать универсальную этику *Писания* применительно к актуальному уровню социокультурного развития.

Шахрур выделяет следующие характеристики Сунны Мухаммада, отражающие ее условную (т. е. связанную с обстоятельствами времени) природу:

- «1) Его решения были обусловлены обстоятельствами жизни на Аравийском полуострове VII в. н. э.
- 2) Введенные им ограничения на разрешенное (*ал-халāl*) не нуждались в Божественном Откровении.
- 3) Ограничения Мухаммада на “полностью разрешенное” (*халāl мутлақ*) постоянно корректировались в течение всей его жизни в связи с ее изменчивыми обстоятельствами.
- 4) Его иджтихад не был непогрешимым, а потому, в отличие от богооткровенных текстов, исправлялся.
- 5) Его иджтихад, пророческий или нет, не образует исламского законодательства. Вместо этого он отражает конкретные реализации гражданского права, зависящие от исторических условий Аравии VII в. н. э. При управлении государством и обществом своего времени Мухаммад применял конкретную форму гражданского

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 98–99.*

права (*қānūn маданияй*), подходящего для его времени в условиях исторической контингентности и не имеющего надысторической сферы действия, даже если дошедшие до нас сообщения о нем, хадисы, полностью достоверны»¹.

На этом изложение общего взгляда Шахрура на Сунну можно закончить. Остается обратиться к предпринятой им достаточно интересной классификации хадисов — «текстуального тела» Сунны. Итак, хадисы Пророка не должны участвовать в законодательстве в качестве каких-то предельных оснований и последних аргументов. Скорее, они представляют собой то, что Шахрур называет «словами мудрости» и «пророческими утверждениями»². Слова мудрости, которые могут содержаться и внутри *Писания* (и содержатся в большом количестве), а не только в Сунне Мухаммада, претендуют на выражение полностью постижимых человеческим разумом и повсеместно распространенных моральных убеждений, которые сформулированы в общей форме и по этой причине не предназначены для использования в правовой сфере в качестве непосредственных источников. Пророческие же утверждения бывают нескольких видов: высказывания о ритуалах, высказывания о невидимом мире, правовые предписания, священные высказывания и личные высказывания. Высказывания о ритуалах (*'aḥādīs aṣ-ṣā'ir*), вне всяких сомнений, имеют обязывающую силу для всякого верующего, *ал-му'мин*: послушание Посланнику в этой области означает и послушание Богу, т. е. относится к категории «объединенного послушания». Высказывания о невидимом мире (*'aḥādīs al-aḥbār bi-l-ḡayb*), или же священные высказывания (*'aḥādīs al-қудсийя*), якобы вдохновленные Богом, представляют собой частное мнение Мухаммада, который как человек мог знать обо всем этом крайне мало или же не знать вовсе ничего³. На самом деле, вне *Писания*, как убежден Шахрур, нет ни одного Божественного Откровения — обратное означало бы, что Коран нуждается в дополнениях или исправлениях. Кроме того, если данные хадисы действительно являлись богооткровенными, неясно, почему же они не вошли в состав *Писания*: чем в таком случае различается богооткровенность *'aḥādīs al-қудсийя* и коранических аятов? Что же касается личных высказываний (*'aḥādīs al-ḫ'āyāt al-инсāнийя*), то они отражают круг индивидуальных предпочтений Мухаммада (в выборе одежды, еды, жизненных привычек и т. п.). Несомненно, они могут многому научить верующего, обратить его пристальное внимание на

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 101–102.*

² *Ibid. P. 103.*

³ *Ibid. P. 106–107.*

то, чем он живет, переменить его нрав, однако сами по себе, взятые со своей внешней стороны, они лишены какой бы то ни было нормативности.

Важными для дискуссии о реформе фикха оказываются правовые высказывания Посланника (*'aḥādīṣ al-aḥkām*). Последние, согласно Шахруру, могут дать верующим пищу для размышлений. Более того, верующие даже вправе принять некоторые из них, но не в силу самого их статуса, а если поймут, каким образом они подходят и для их времени. Следовательно, юридические решения, приводимые в Сунне, способны играть роль ориентира или приблизительной модели. Действительно, все правовые предписания Мухаммада находятся в абсолютных пределах *al-'islām*, о которых говорит *Книга*. Тем не менее они не совпадают с этими пределами, а потому оставляют, согласно Шахруру, достаточный простор для выработки совершенно иных решений, чем занимался и сам Мухаммад с течением времени. Из данной ситуации следует, что правовые предписания, зафиксированные Сунной, не представляют собой ограничений для законотворчества будущих поколений мусульман, подобных тем, что установлены *Книгой*¹. Решения, принимаемые одним муджтахидом, могут отличаться от решений другого муджтахида. Предписания Мухаммада по большей части были крепко связаны со специфическими обстоятельствами его времени и уровнем развития арабской культуры VII в. н. э.; религиозный долг мусульман, по мнению Шахрура, состоит в том, чтобы разработать столь же строгие, пребывающие в пределах *al-'islām* юридические нормы и для нашего времени. При этом у мусульман нет никаких ограничений на ту методологию, посредством которой это возможно сделать. Самое главное — чтобы конечный результат не выходил за пределы, заданные *Книгой*.

Шахрур является одним из наиболее обсуждаемых и спорных представителей исламского реформизма. Из представленного анализа его теории Сунны становится ясно, почему это так. Еще раз отметим, что речь не идет о полном отвержении Сунны или же гиперкритицизме²; напротив, речь идет о последовательном, тщательном и рациональном анализе ее статуса. Переосмысление Сунны не уничтожает ее, но придает ей новую жизнь. Подобное переосмысление существенно и для традиционного подхода, поскольку позволяет ему обрести необходимую гибкость, уточнить свои аргументы, исправить какие-то частные детали. Это важно, поскольку от ответа на вопрос о статусе Сунны зависит понимание всего этико-политического комплекса проблем, встающих перед современными мусульманами (см. § 6.5). Выводы Шахрура можно резюмировать следующим образом:

¹ *Shahrur M.* The Sunna of the Prophet. P. 106.

² В этом Шахрур принципиально отличается от так называемых коранитов, подробнее о них см.: *Musa A.* Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam. New York, 2008. P. 83–112.

1) Сунна не является ни дополнением, ни уточнением Корана, поскольку Коран в таковых не нуждается¹.

2) То «пояснение» Откровения, которое было возложено на Мухаммада, состояло лишь в предъявлении *Писания* доступным для чувств людей способом.

3) Сунна и *Писание* различаются по своему онтологическому статусу. Сунна условна, неуниверсальна, имеет временную природу и создана человеком. *Писание* безусловно, не связано с частными обстоятельствами, вечно и сотворено Богом.

4) Сунна устанавливает пределы, актуальные для Аравии VII в. н. э., в абсолютных пределах, заданных *Книгой*.

5) Сунна — это личный иджтихад Мухаммада. Результат этого иджтихада, совершаемого им в качестве посланника, а не пророка, не обладает качеством непогрешимости².

6) Существует несколько категорий хадисов, представляющих для мусульман различную ценность.

7) Ни одна из категорий хадисов сама по себе не может выступать в качестве непосредственного источника права.

8) Сунна обязательна для верующих (*ал-му'минун*) лишь в той своей части, где содержит описание исполнения соответствующих ритуалов.

9) Мухаммад действительно представляет собой «прекрасный пример» для верующих, однако образцовость этого примера касается таухида и искренности в единобожии.

10) Следовательно, мусульмане должны «подражать» не столько тому, к каким выводам Мухаммад пришел в рамках своего иджтихада, сколько самому способу осуществления этого иджтихада.

11) Этот способ состоит в согласовании «становления» вечных смыслов *Писания* с частным «становлением» конкретного общества, при этом особое внимание должно уделяться характерным для него реалиям. Сунна — это свидетельство того, что иджтихад в отношении абсолютного морального содержания *Писания*, конкретизирующий это содержание в виде партикулярных правовых норм, способен к созиданию всеобъемлющего и жизнеспособного социально-политического контекста.

¹ «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии Ислам...» (К. 5: 3).

² «Скажи: “Воистину, я такой же человек, как и вы, (но) мне было даровано вдохновение о том, что ваш Бог — Бог Единственный. Тот, кто надеется на встречу со своим Господом, пусть совершает праведные деяния и никого не равняет Ему в сотоварищи”» (К. 18: 110).

12) Сунна в значительной степени отражена в изначально устных преданиях. Решать, какие из них восходят к Пророку, — дело исторической и филологической критики. С точки зрения значимости для мусульман важно не то, единичный, недостоверный, слабый или, напротив, сильный ли это хадис, а его соответствие *Писанию*.

13) Будучи исторически первым иджтихадом в отношении *Писания*, Сунна не налагает никаких ограничений на возможность иных практик иджтихада. Все ограничения налагаются самим *Писанием*.

14) Все предания, идущие от сподвижников Пророка, обладают только исторической ценностью (кроме тех случаев, когда они по той или иной причине оказываются актуальными для нашего времени). Консенсус первых поколений мусульман должен быть заменен консенсусом живых людей в отношении того или иного иджтихада, осуществляемого в абсолютных моральных пределах *ал-'ислām*.

Шахрур глубоко убежден, что ислам — это не политическая доктрина, однако аполитичная трактовка является в не меньшей степени ошибочной. Моральное содержание ислама не позволяет превратить себя в однозначные и строгие рецепты. Ислам — это не идеальный проект социального переустройства. Тем не менее долг каждого из *ал-муслимūн*, к которым относятся и *ал-му'минūн*, соучаствовать в строительстве более справедливого, эгалитарного и процветающего общества. В этом смысле столпы *ал-'ислām* и то содержание, которое они отражают, являются для людей предельными границами, в которых может развернуться их деятельность. В свою очередь, это и наиболее продуктивные границы, поскольку они изначально замыслены в качестве таких, что помогают реализоваться человеческой *ал-фитра* наиболее полным и неискаженным образом. На настоящий момент Сунна, как считает Шахрур, уже никак не может помочь верующим в организации эффективного социально-политического устройства¹. Таким образом, задача верующих — задача людей, в полной мере подражающих практической Сунне Пророка, основанной на беспрекословном следовании таухиду, — состоит в том, чтобы максимально использовать накопленный на данный момент интеллектуальный потенциал всей цивилизации.

На взгляд Шахрура, предлагаемая им трактовка Сунны позволяет избежать крайностей как традиционалистского застоя, так и разрыва с традицией.

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 112.*

Напротив, он говорит о необходимой преемственности верующих с предыдущими поколениями мусульман через шахаду, основополагающие этические принципы и исполнение ритуальных обязательств¹. Вне становления не существует и преемственности, но есть лишь обреченная на неудачу попытка сохранения формы для всё более стирающегося содержания. Такая относительная «отвязанность» от традиции, теорию которой разработал Шахрур, задумана как побуждающая отнести к прошлому по достоинству, увидеть его не в музейной перспективе как готовый набор застывших форм и, наконец, эту традицию продолжить. Если верующие не сумеют увидеть то, чем жило прошлое, особенно прошлое формативного периода ислама, а именно свободным поиском и всей полнотой деятельности в рамках здорового ограничительного законодательства, то они рискуют законсервировать его в некоем образе, а тем самым законсервировать и свою собственную жизнь. Верующим, по мнению Шахрура, необходимо приспособить то универсальное содержание, которым жил человек всех прежних эпох, к нашему времени. На этом пути всегда существует риск оступиться и упасть, оказаться плохими учениками истории и природы, однако без рискованного шага, чреватого возможным падением, немислимо и возвышение. Шахрур убежден, что глобальной задачей и долгом всех смиренных перед волей Бога людей является практика, учитывающая максимальный объем современных достижений в области науки, техники, институционального строительства и философии.

§ 4.5. Учение об Откровении

Особая концепция Откровения лежит в основании всей теологической системы Шахрура. Откровение раскрывает перед человеком целый мир — его широта не вмещается в сознание отдельного человека, не важно к какой культурной эпохе тот принадлежит. Даже Пророк, согласно Шахруру, не привносил ничего от себя, но лишь передавал то, что явилось его взору. И все же каждый участвует в постижении этого Откровения — оно непостижимо, поскольку связывает воедино разрозненное, однако лишено непроницаемости — именно его мы и постигаем, когда не ставим своему ограниченному разуму какие-либо внешние границы. Все пределы уже заданы тем фактом, что мы не способны совпасть с абсолютным Божественным знанием. Люди подчиняют себя Откровению, когда признают, что никто из них не может охватить раскрытое в нем своим разумом, а потому пребывают в непрестанном поиске наилучшего для данной эпохи понимания. Отсутствие канона для понимания Откровения,

¹ *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 111.*

обусловленное его дистанцией по отношению к любому историческому разуму, на взгляд Шахрура, обеспечивает нашу особую к нему близость. Отсюда вытекает и герменевтический принцип Шахрура: «читать Коран так, будто откровение произошло прошлой ночью»¹.

Для человечества Откровение оказывается встречей в пределах культуры с тем, что раз за разом в культуру включается (этим культура и живет), однако не может быть без остатка в нее включено, поскольку превосходит любую культуру. По мнению Шахрура, Откровение сообщает о некотором пространстве со строгими и безусловными границами, которые всегда *не наши*, но существуют *для нас*, поскольку позволяют нашим условным границам быть. В этом заключается историческая диалектика священного и мирского, объективного и субъективного, безусловного и условного. Таким образом, Откровение поворачивается к живущим в первую очередь через познание — познание ими собственной конечности, находящейся в динамической связи с бесконечным и нечеловеческим: либо Откровение, в своей неприступности, помогает людям увидеть их собственную, человеческую, сущность, либо речь не об Откровении вовсе. Такую качественную динамическую связь в форме устремления к абсолютному, обеспечивающего всякое историческое изменение и развитие, Шахрур называет «становлением» человека.

Из сказанного выше становится ясно, что для Шахрура Откровение — это не набор религиозных догматов и не учения *об* Откровении. Единственный текст, который наделен чудесной природой отражать в себе последнее Откровение, — это текст *Книги*. С теологической точки зрения окончательная форма богооткровенного текста неслучайна: она призвана посредством ограниченного человеческого языка передать безграничное содержание Божественных слов и запечатлеть все главные различия нашего мироздания в их сложной диалектической взаимосвязи. В этом отношении становится понятна и центральная установка Шахрура: идея несинонимичности терминологии *Книги*. Вовсе не исключая возможную семантическую *близость* тех или иных терминов *Книги*, Шахрур настаивает, что каждый из них обнаруживает определенный смысловой нюанс. Различия последних могут стать решающими для понимания религии.

Как отмечает сирийский мыслитель, *Книга* использует разные термины для обозначения дарованного человечеству Откровения. Среди них: *ал-фурқāн*, *ал-китāб*, *ал-кур'āн* и *аз-зикр*. Прояснению смысловых различий между ними будет посвящено дальнейшее изложение.

В следующем аяте *Книга* и Коран соединены союзом *ва*:

¹ См. его интервью: *Шахрур М.* «Необходимо читать Коран так, будто откровение произошло прошлой ночью» // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 3. М., 2018. С. 651–683.

«Алиф. Лям. Ра. Это — айаты Книги (*ал-китāб*) и ясного Корана» (15: 1).

По словам Шахрура, это указывает на две возможности: 1) либо речь идет о двух совершенно разных единицах; 2) либо второй термин служит обозначением более частной категории¹. Во всяком случае синонимичность данных понятий исключена. Далее Шахрур ссылается на следующие айаты:

«Рамадан — месяц, во время которого был ниспослан Коран как руководство для человечества, ясные знамения наставничества и различение» (2: 185).

«Когда Наши ясные знамения (*'айātунā баййанāt*) читают тем, которые не надеются на встречу с Нами, они говорят: “Принеси нам другой Коран или замени его!” Скажи: “Не подобает мне заменять его по своему желанию. Я лишь следую тому, что даровано мне (в Откровении), и боюсь, что если я послушаюсь Господа моего, то следует мне бояться (прихода) мучений в Великий день”» (10: 15).

«Когда им читаются Наши ясные айаты (*'айātунā баййанāt*), то те, которые не уверовали в истину, когда она явилась к ним, говорят: “Это — очевидное колдовство”» (46: 7).

«То, что Мы явили тебе из Писания (*мин ал-китāб*), есть истина (*ал-хаққ*), которая подтверждает то, что было до того. Воистину, Аллах ведаёт о Своих рабах и видит их» (35: 31).

На основании последнего стиха Шахрур делает вывод, что Коран, отражающий истину (*ал-хаққ*), составляет лишь часть *Книги*, т. е. верной, на его взгляд, оказывается вторая гипотеза. *Книга* в целом, в свою очередь, делится на две части — *ал-китāб ал-муҳкам* и *ал-китāб ал-мушāбих*, каждой из которых соответствует свой тип айатов. Первая книга — это стихи посланничества, вторая книга — стихи пророчества, которые и образуют, по мнению Шахрура, *Коран* в подлинном смысле слова. Категория «книги» в арабском языке обозначает некий цельный тематический блок. Само слово *китāб*, отмечает Шахрур, производно от корня *к-т-б*, который означает «собирать нечто» завершённым, законченным и объёмлющим способом. Таким образом, каждая из книг *Книги (ал-китāб)*² делится еще на ряд книг (*китāб*), соответствующих

¹ *Shahrur M. Revelation // The Qur'an, Morality and Critical Reason. Leiden, 2009. P. 120.*

² Различие между *Книгой* и составляющими ее книгами в арабском языке задается наличием определенного артикля в первом случае и его отсутствием во втором.

законченным смысловым разделам. Шахрур говорит, например, о «книге молитвы», «книге поста» и т. п.

Итак, все ниспосланное Откровение, образующее *Книгу*, от первой и до последней суры составлено из ряда частей. В качестве пояснения Шахрур приводит следующий аят:

«Он (Аллах) — Тот, Кто ниспослал тебе (Пророку) Писание (*ал-китāб*), в котором есть айаты ясно изложенные (*'айāt мухкамāt*), составляющие “основу Писания” (*'умм ал-китāб*), и другие айаты — иносказательные (*муташāбихāt*). Те, чьи сердца уклоняются в сторону, следуют за иносказаниями в Писании, желая посеять раздор и желая добиться их толкования, хотя толкования их не знает никто, кроме Аллаха. А те, кто обладают основательными знаниями (*ар-рāsихūн фй-л-’илм*), говорят: “Мы уверовали в него (в Коран): все это — от нашего Господа”. И не постигают назидания, кроме как обладающие проницательным разумом» (3: 7)¹.

Согласно Шахруру, *'айāt мухкамāt*, ясные, «однозначные» стихи, формируют *'умм ал-китāб* и представляют собой послание Мухаммада. В первую очередь эти айаты призваны регулировать человеческое поведение в ритуальной сфере, но они также задают частную этику *ал-му’минūн* в социальной, политической, экономической и прочих сферах. Совсем иначе обстоит дело с *'айāt муташāбихāt* — стихами пророчества. На русский язык данное понятие лучше всего передается термином «многозначные стихи» (а не «двусмысленные стихи»), т. е. такие, которые нельзя исчерпать какой-то одной частной интерпретацией. Именно через познание данных стихов человек познает все Божественное творение, законы, обладающие универсальным характером, пределы мироздания и своего естества. Как говорит Шахрур: «Они содержат “вести” о Вселенной, а не о дозволениях и запретах»². Понятие «многозначных айатов» отсылает не только к «благородному Корану» (*ал-кур’āн ал-’азīm*), но также к «семи часто повторяемым стихам» (*саб’ан мин ал-масāнī*)³. Более подробно каждая из этих категорий будет рассмотрена ниже.

¹ Этот аят допускает и иной перевод, в соответствии с которым толкования иносказательных стихов не знает никто, кроме Аллаха и тех, кто обладает основательными знаниями. О дискуссиях на эту тему в суфийских кругах см.: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Основные принципы суфийской герменевтики. С. 391–399.

² *Shahrur M. Revelation*. P. 124.

³ «Мы даровали тебе семь часто повторяемых (Стихов) и великий Коран» (К. 15: 87).

Рассуждая о взаимосвязи различных частей *Книги*, Шахрур наиболее радикально отходит от традиционной точки зрения. Крупный специалист по его творчеству, Андреас Кристиманн, дает следующее пояснение:

«Все переводы не признают семантической разницы между *ва'ухар мутаи'абихāt* (некоторые другие, т. е. другие, чем эти, которые многозначные/иносказательные) и *ал-'ахар мутаи'абихāt* (другие — двусмысленные/иносказательные) и придают первому выражению (которое относится к К. 3: 7) значение второго (которое не имеет отношения к К. 3: 7). Мухаммад Шахрур, в свою очередь, видит здесь указание на иной (третий) тип стихов, существующий помимо и двусмысленных, и определенных. Это означает, что Шахрур использует К. 3: 7 в качестве указания не на “неоднозначные стихи” (как он использует К. 39: 23), но на стихи *тафсйл ал-китāб*»¹.

Таким образом, Шахрур видит в аяте 3: 7 основание для выделения не двух, а трех категорий стихов. Ясное же указание на все три категории он находит в следующем аяте:

«Этот Коран не может быть сочинением кого-либо, кроме Аллаха. Он является подтверждением тех (Откровений), что были до него², и разъяснением Писания, в котором нет сомнения, (ниспосланном) Господом миров» (К. 10: 37).

Итак, здесь имеется указание на *ал-кур'āн*, *'умм ал-китāб* (правила, что «пришли вместе с ним») и на стихи категории *тафсйл ал-китāб*. *'Умм ал-китāб* как особая книга (книга послания) в рамках целого Откровения охватывает, согласно Шахруру, моральные заповеди, обязательные запреты и предписания правового характера. Они не требуют глубокого теоретического понимания, но предполагают практическое истолкование в рамках конкретного исторического контекста, подобное тому, что совершил в границах своего иджтихада Мухаммад («пророческая Сунна»). В общем, стихи *'умм ал-китāб* затрагивают семь тематических блоков:

«1) Обряды.

2) Божественные пределы (*худūd*), определяющие способы ритуального поклонения (*'ибāда*).

¹ Примеч. в: *Shahrur M. Revelation*. P. 124–125.

² У Шахрура иная интерпретация: «... вместе с ним (*ал-лази байна йадайхи*)».

3) Общая этика (*фурқан*), моральные руководства, данные в форме заповедей, и абсолютные запреты (*мухаррамат*).

4) Временные правила (действительные лишь для времен Мухаммада).

5) Ситуационные правила (например, запрет), подлежащие исполнению только в том случае, если возникает особая историческая ситуация, подобная той, что описана в *Книге*.

6) Общие уведомления, необязательные инструкции в *Книге*, вводимые фразой: “О Пророк!” (например, касающиеся женской одежды).

7) Особые уведомления, аналогичным образом не имеющие обязательной силы, поскольку они были раскрыты специально и исключительно для времени Мухаммада (например, правила поведения жен Пророка)»¹.

Ал-кур’ан — первая часть «многозначных стихов». Коран раскрывает и объясняет реальность, притом зона, раскрытая данным типом откровения, всегда на шаг впереди любых человеческих трактовок коранического текста. Сами стихи устроены таким образом, что в них и посредством них очень многое возможно понять и осмыслить, но человек никогда не поймет их целиком, т. е. не приведет к завершённому и однозначному смыслу. Такое несовпадение способностей понимающего субъекта и семантической неисчерпаемости *’айāt муташибихāt* производит эффект *ал-’и’джāз* — неподражаемости Корана, вызывает ощущение его чудесной природы². Полное понимание Корана, его тотальное истолкование (*та’вил*) — неповторимый и невозможный опыт, представляющий собой попытку повторить все смысловые траектории связанных Кораном воедино законов мироздания. Ввиду невозможности подобного опыта и неповторимости любой попытки его осуществить (всегда уникальной и всегда начинающейся заново в различных историко-культурных контекстах и периодах времени) Коран избавляет нас от необходимости в строгом смысле слова подражать его смыслу, воспроизводить его. На деле всякая такая попытка — это в первую очередь обращение к самим себе и максимально совершенное на данном уровне развития знания понимание того мира, в котором мы находимся. Смысловой универсум Корана — это не пространство готовых ответов, но пространство мотивации к наиболее ответственному выбору из всех возможных интерпретаций, т. е. зона предельной ответственности. Именно в этой коранической зоне, связывающей вместе

¹ *Shahrur M. Revelation. P. 125–126.*

² См.: *Шахрӯр М. Ал-китāб ва-л-Қур’ан — қирā’а му’āсира. С. 208–209.*

универсальное и историческое, происходит «подтверждение», т. е. наполнение жизненной значимостью всех установлений *'умм ал-китāб*.

Итак, Коран указывает на объективное, в то время как *'умм ал-китāб* — на субъективное и субъектное, т. е. непосредственно связанное с человеческим сознанием. Объективное — то, что существует и вне соотнесенности с нашим осмыслением (хотя мы можем его относительным образом осмыслить). Вся сфера человеческих поступков и намерений не регулируется *ал-кур'āн*, однако последний описывает объективную реальность, в которой укоренены данные поступки. *Ал-кур'āн* — это сама истина, существовавшая предвечно, которая, согласно Шахруру, не регулирует (глагол важен) абсолютно ничего. Если установления *'умм ал-китāб* можно отвергнуть и не исполнять, несмотря на все последствия этого акта, то Коран в вербальной форме выражает то, что «исполняется» во Вселенной автоматически — такова специфическая гармония мироустройства. Именно с ней соотносится категория *калимāt Аллāх* (слов Бога). Слова Бога изначально записаны в *лавх махфūз* («хранимую скрижаль») или *'имām мубйн* («ясную запись») — их суть раскрывается в самой объективной реальности, а не в тексте: «Выражаясь диалектически, слова Бога являются сущностью всего существования Вселенной, которое, в своем статусе Божественного означаемого, выступает сущностью слов Бога (*калимāt Аллāх*)»¹.

Шахрур настаивает, что полагать Бога носителем арабского языка и проводить какую-либо неметафорическую аналогию между Божественной и человеческой речью — значит впасть в грех ширка. Как же следует понимать природу записанного Корана на арабском языке — того, что составил *мусхаф*? Содержит ли текст самой *Книги* указание на эту специфическую категорию? Шахрур обращает внимание на то, что существует множество стихов, указывающих на *аз-зикр* — Напоминание². В частности, сказано: «Сад. Клянусь Кораном, содержащим напоминание (*ал-кур'āн зū аз-зикр*) (которое правдиво)!» (38: 1). Это значит, что Напоминание — *аз-зикр* — составляет лишь атрибут, одну из сторон Корана, а именно его выраженность на арабском языке. *Аз-зикр* — это «объективированная» в человеческой речи абсолютная истина Божественных слов. Посредством данной объективации Коран стал частью духовной жизни человечества. Будучи включен в ритуальную практику, он превратился в Напоминание о существовании вечной истины, законов природы в их органической взаимосвязи и об отношении к ним конечного человеческого разума. Коран в форме *аз-зикр* представляет собой путь, следуя которому мы обращаем внимание на существование превосходящих человеческую волю законов и отчасти

¹ *Shahrur M. Revelation. P. 137.*

² «Мы открыли вам (о люди) Книгу (*китāб*), в которой содержится напоминание (*зикру-кум*) о вас. Неужели вы не понимаете?» (К. 21: 10); «Воистину, Мы ниспослали Напоминание (*аз-зикр*), и Мы оберегаем его (от искажения)» (К. 15: 9).

понимаем их. Он способствует развитию рационального познания мира, которое в виде наук и философии, в свою очередь, способствует лучшему пониманию Корана. В таком случае, полагает Шахрур, правомерно говорить, что Аллах не сотворил Коран, «неотъемлемую часть Его исходной природы», однако создал *аз-зикр* в качестве помощи человечеству.

Второй частью *'айāt муташибихāt* являются *саб' ал-масāнī*. Согласно Шахруру, это весьма важная составляющая Божественного текста, не предполагающая никакого аннулирования, преобразования и никак не зависящая от исторического контекста раскрытия, в том числе от арабского языка. Сирийский мыслитель отождествляет *саб' ал-масāнī* с одиннадцатью разрозненными харфами («буквами»), которые встречаются в тексте *Книги* именно в семи различных комбинациях — *ал-муқатта'а*:

- 1) Алиф-Лям-Мим-Ра (которые также появляются в форме Алиф-Лям-Мим и Алиф-Лям-Ра);
- 2) Алиф-Лям-Мим-Сад;
- 3) Каф-Ха-Йа-Айн-Сад;
- 4) Йа-Син,
- 5) Та-Ха;
- 6) Та-Син-Мим (которые также появляются в форме Та-Син);
- 7) Ха-Мим¹.

В отличие от *ал-кур'āн* они не записаны на *'имām мубīн*, но исходят непосредственно от места божественной власти — так называемого трона (*'арш*). Тот факт, что данные харфы могут составлять целых два стиха в начале суры (например, К. 42: 1–2), по мнению Шахрура, свидетельствует об осмысленности и особом языковом режиме их существования, а не о простой отделенности от всего остального текста суры. Что это за режим? Безусловно, эти харфы не являются какими-то загадочными арабскими выражениями, поскольку ни один носитель арабского языка не способен их понять в принципе. Шахрур предполагает, что, строго говоря, это вообще не элементы некоторого алфавита и не какие-то особые лексемы, а графическая передача основных фонем человеческой речи, минимальные смыслоразличительные элементы человеческого голоса, универсальные для всех языков. Именно благодаря способности различать эти фонемы люди в состоянии понимать любые языковые образования².

¹ *Shahrur M. Revelation. P. 129.*

² В этом рассуждении Шахрур несколько вольно отождествляет то, что известно в арабской лингвистической традиции как харфы, с европейскими буквами. О лингвистическом и онтологическом статусе харфов см.: *Смирнов А. В. Событие и вещи. М., 2017.* Еще более

Мы уже кратко разобрали взаимосвязь двух основных категорий стихов — *'айāt муташибихāt* и *'айāt мухаммāt*, составляющих пророчество (*ан-нубувва*) и послание (*ар-рисāла*) соответственно. Третья категория стихов — это разъясняющие стихи¹. Именно со ссылки на своеобразный подход сирийского мыслителя к *тафсйл ал-китāб* мы начали данный параграф. Подобно *саб' ал-масāни*, разъясняющие стихи раскрываются непосредственно Богом и не предполагают первоначальной записи в *'имām мубйн*. В рамках композиции *Книги* разъясняющие стихи выполняют две функции: (1) функцию самоописания *Книги* (информация о ее составе и природе ее частей); (2) функцию контекстуализации. Первая осуществляется в порядке ясного изложения, в то время как вторая — посредством «разделения» текста. Такие стихи указывают на конкретные временные рамки происходящего, отделяют серию стихов одной природы (например, *муташибихāt*) от стихов другой природы (*мухаммāt*), т. е. выступают в качестве внутритекстовых границ, выделяют разные главы и т. д. Четкая идентификация «разъясняющих стихов», согласно Шахруру, является крайне важной задачей в рамках целостного истолкования *Книги*, поскольку позволяет систематизировать наше знание о ней. *Тафсйл ал-китāб* относятся к стихам пророчества, поскольку не содержат каких-либо моральных, правовых или социальных установлений. Тем не менее они принципиально отличаются от всех остальных стихов пророчества как происхождением, о чем мы уже говорили выше², так и своей близостью к однозначным стихам. Шахрур предпочитает называть их не «определенными» или «однозначными», а «немногозначными».

В чем состоит причина столь сложного устройства *Книги*? Шахрур утверждает, что пониманию *Книги* необходимо вернуть соответствующую сложность — и причина этого кроется в истории самого Откровения. Во всех прежних откровениях излишний акцент был сделан именно на послании, т. е. на этических предписаниях, праве и иных регулятивах. Подобное доминирование правил вне ясного и отделенного от них контекста описания реальности, который служил бы фундаментом и содержательным наполнением для этих правил, создало такую ситуацию, когда эти правила искажались, к ним добавлялись новые, другие же исключались и т. п. Именно

проблематично утверждение Шахрура о том, что арабские харфы передают универсальные фонемы человеческой речи, — оно просто не соответствует действительности, о чем свидетельствуют труды по фонологической типологии. См.: *Gordon M. Phonological Typology. Oxford, 2016.*

¹ «В повествовании о них содержится назидание для обладающих разумом. Это — не вымышленный рассказ, а подтверждение тому, что было до него, разъяснение (*тафсйл*) всякой вещи, верное руководство и милость для тех, кто верует» (К. 12: 111). «Алиф. Лям. Ра. Это — Писание, аяты которого ясно изложены (в смыслах), а затем разъяснены Мудрым, Ведающим (обо всем)» (К. 11: 1).

² Они лишены предсуществования в *лавх махфӯз* или *'имām мубйн*.

поэтому, согласно Шахруру, в исламском Откровении, в рамках которого был ниспослан *ал-қур'ән* (т. е. истина — *ал-хаққ*), введено столь четкое разделение между посланием и пророчеством, с акцентом на последнем. Слова Бога, о которых возвещает пророчество, не могут быть нарушены: они суть истина и укоренены в истине, т. е. в самом Боге. Таким образом, все стихи *Книги*, отражающие предписания, которым можно не следовать, не являются *калимāt Аллāх*, т. е. не относятся к *ал-қур'ән*. В противном случае было бы необходимо признать, что слова Бога могут оказаться ложью.

Переходим к следующему аспекту теории Откровения Шахрура — трактовке им понятия Коран. Выше мы уже достаточно много говорили о Коране. Тем не менее это довольно сложная концептуальная единица, требующая введения дополнительных различий. По мнению сирийского мыслителя, это обусловлено тем, что сама *Книга* упоминает Коран как в определенной форме (*ал-қур'ән*)¹, так и в неопределенной форме (*қур'ән*)². Первый — это Коран как таковой, именно он был ниспослан Мухаммаду во время месяца Рамадан. Его полное название — *ал-қур'ән ал-'азīm*, т. е. благородный Коран. Второй — это особая, частная категория в рамках более общей, а именно — славный Коран, начертанный на *лавх махфӯз* (хранимой скрижали), т. е. *ал-қур'ән ал-маджїд*³. Именно он составляет фиксированную часть пророчества. В свою очередь, в границах более общей категории *ал-қур'ән ал-'азīm* ему противостоит изменяемая часть пророчества — *'имām мубїн* («ясная запись»), которая делится на *китāб мубїн* («открытую книгу», «ясную книгу») и *'айāt Аллāх* («знамения Аллаха»).

Итак, *ал-қур'ән ал-маджїд* — это неизменяемая часть пророчества, указывающая на предельные факты человеческой жизни и универсальные законы Вселенной, в том числе «невидимого мира» — речь о смерти, Судном дне, рае и аде и т. д. *Ал-қур'ән ал-маджїд* представляет собой предел, горизонт и смысловое поле любого развивающегося в истории знания. В свою очередь, та часть пророчества, которая относится к *'имām мубїн*, является изменяемой. Здесь не идет речь о том, будто можно изменить что-либо в самом тексте Корана или что-то отбросить. Скорее, изменяемость — это характеристика тех событий, о которых повествует пророчество. Суть же пророчества, как мы уже отмечали, имеет внеязыковую природу. Если сам факт неизбежной смерти — это то, что зафиксировано в *лавх махфӯз*, т. е. относится к фиксированной части пророчества, то конкретные смерти,

¹ «Рамадан — месяц, во время которого был ниспослан Коран (*ал-қур'ән*) как руководство для человечества, ясные знамения наставничества и различение» (К. 2: 185).

² «Это — славный Коран (*ал-қур'ән ал-маджїд*), (начертанный) на Скрижали хранимой» (К. 88: 21–22). Подробнее см.: *Shahrur M. Revelation*. P. 139.

³ Этой категории оказывается близок концепт *калимат Аллāх*.

описываемые Кораном, конкретные природные бедствия (категория *'айāt Аллāх*), которые имеют место в нашем мире, но начало которых не предопределено, суть исторические рассказы, уже неотменимые, но по природе своей не являющиеся универсальными и неизменными законами. После того как те или иные человеческие дела свершились и Бог пожелал преподнести их людям в качестве назидания, дабы они могли извлечь из них уроки¹, Он внес их в «открытую книгу» — *китāб мубīн*. При этом ни одна из изменяемых сфер пророчества (*'айāt Аллāх* и *китāб мубīн*) не способна повлиять на фиксированную часть (*ал-қур'āн ал-маджīд*), поскольку это означало бы способность частной категории Корана подорвать власть более общей (*ал-қур'āн ал-'азīm*).

Ал-қур'āн объективен, его истина существует в форме неизменных параметров Вселенной и законов ее устройства. Человек же является носителем разума, субъективности, а это значит, что каждый рожденный привносит в мир какое-то новое начало, которое не противоречит универсальным законам, но в полной мере не описывается и не определяется ими. Шахрур полагает, что уникальная принадлежность человека к пространству свободы обеспечена тем «духом» (*рӯҳ*), который Аллах вдохнул в самого первого человека. Речь идет не о «душе», или «самости» (*нафс*), которая существует в связи с телесностью и подчиняется описанному в Коране законам, но, скорее, о силе познавать и устанавливать правила. Боговдохновенная человеческая субъективность позволяет не только механически существовать по объективным законам природы, но также познавать условия своего существования и менять их. Знание, производство которого, согласно Шахруру, оказывается коллективным предприятием, и законодательство — это две неотъемлемые черты человеческого духа. Законодательство необходимо для учреждения наиболее справедливого и эффективного социального строя, а в этом деле нужно принимать во внимание то знание объективной реальности, которым располагают люди.

Именно в этом смысле *ал-қур'āн* служит подтверждением *'умм ал-китāб*, даже если последняя была, будучи предписывающей, а не описывающей, ниспослана непосредственно самим Аллахом без какого бы то ни было обращения к материальному строю Вселенной. Лишь извне — из области совершенного и последнего пророчества — было возможно осмысленно санкционировать абсолютные запреты *'умм ал-китāб*. В свою очередь, частная этика *'умм ал-китāб* создает условия для исторического прогресса, благодаря которому люди все глубже погружаются в многозначный смысл

¹ Согласно Шахруру, они устроены таким образом, что в силу их многозначности (*ташāбух*) человечество на каждом витке своего развития способно извлекать из этих рассказов все более совершенные уроки.

Корана. Атрибут многозначности — это способность *ал-қур'ән* при неизменности формы (т. е. непосредственно текста) постоянно углублять и расширять свое содержание в рамках конкретного исторического понимания. Такое устройство Корана преследует определенные педагогические цели, поскольку способствует более вдумчивому, постепенному и совершенному усвоению истины. Аналогичным образом сама постепенность истории откровения, т. е. тот факт, что *ал-қур'ән* был раскрыт человечеству не сразу, помогает людям подготовиться к встрече с многозначной Божественной истиной. В этом смысле вполне правомерно говорить об определенной «педагогике откровения». Свойство *ташāбух*, как утверждает Шахрур, это главная причина того, почему, в отличие от Торы и Евангелий, Коран сложно превратить в исключительно богослужебный текст. Благодаря своей предельной многозначности *ал-қур'ән* сохраняет неразрывную связь с рациональным познанием в форме наук и философии.

По словам Шахрура, Коран — это самое великое и в то же время самое рациональное из всех чудес Бога. По этой причине Мухаммаду, который донес до людей *ал-қур'ән* в неискаженном виде, не было нужды совершать какие-либо дополнительные и более зримые чудеса. Шахрур выделяет три отличительные черты главного чуда:

1) Текст пророчества (*ал-қур'ән* вместе с *саб' ал-масāнī*) организован в виде целостной сети рациональных связей. Из одних положений пророчества принципиально выводимы другие. По мере исторического усложнения нашего понимания реальности эти связи становятся все более очевидными.

2) *Ал-қур'ән* представляет собой полноту всего возможного знания, однако допускает лишь частичное его извлечение. Каждая интерпретация отражает стандарты понимания своей эпохи.

3) *Ал-қур'ән* совершенен как с точки зрения поэтического стиля (литературное совершенство), так и с точки зрения точности передачи своего содержания (научное совершенство). Необходимо помнить о комплексной природе этого совершенства и не делать акцент лишь на какой-то одной его стороне (чаще всего подчеркивают его литературное достоинство и забывают о рациональной составляющей)¹.

Прежде чем говорить об особенностях раскрытия и понимания тех или иных частей *Книги*, необходимо упомянуть два основоположения, которые

¹ *Shahrur M. Revelation. P. 146.*

определяют шахруровский подход к *ал-кур'ан* в частности и к Откровению как таковому в общем:

- 1) Откровение и разум не входят в противоречие.
- 2) Откровение и реальность не входят в противоречие.

Руководствуясь этими двумя положениями, Шахрур выделяет восемь принципов рационального истолкования *ал-кур'ан*:

1) Коран может быть воспринят в любой исторический период благодаря своей характеристике *ташйбух*. Для него характерна вечная и универсальная достоверность.

2) Направление истолкования должно задаваться наиболее острыми проблемами эпохи, а не привычным руслом традиционной экзегезы (*тафсйр*). В идентификации этих проблем должна помогать современная философия.

3) Коран постигается именно разумом (*'акл*)¹.

4) Необходима гармонизация знаний, полученных благодаря тексту Корана, и знаний, полученных независимо от него. Шахрур отмечает, что иногда такая гармонизация удается в полной мере, а иногда нет.

5) Если имеется конкретный коранический отрывок, который на первый взгляд противоречит разуму и нынешнему уровню развития знания, то мы должны воздержаться от поспешных критических суждений. Возможно, причина этого состоит в неверном понимании айата или в неполноте знания.

6) Необходимо воздержаться от рациональной критики тех описываемых Кораном аспектов реальности, которые ввиду своей принадлежности будущему времени никак не могут быть подтверждены опытом. Речь идет, например, о Судном дне. Все, что остается в отношении подобных реалий, это строить умозрительные гипотезы на основании размышления над *Книгой*. В конце времен обнаружится либо истинность, либо ложность этих гипотез.

7) Ни одна из интерпретаций, разработанная в конкретный период времени, не является окончательным вариантом истины. Мусульмане должны с большей легкостью принимать факт смены интерпретаций.

¹ «Воистину, Мы сделали его Кораном на арабском языке, чтобы вы могли уразуметь (*та'килуна*)» (К. 43: 3). В Коране не упоминается слово *'акл*, но имеются формы базового глагола со значением «понимать, разуметь».

8) Коран позволяет лучше понять и описать уготованную человеку участь в том мире, в котором он живет. Таким образом, он не должен редуцироваться до источника ритуалистических или моралистических проповедей. В силу этого Шахрур предлагает заменить традиционный *тафсир*, ориентированный исключительно на внутритекстовый анализ, рациональным *та'вилом*, в разработке которого участвуют представители различных научных дисциплин и философы. *Та'вил* обеспечивает лучшее понимание Корана за счет изучения окружающей нас реальности и лучшее понимание реальности за счет изучения Корана¹.

Теперь мы можем перейти к детализации процесса ниспослания и восприятия *ал-қур'ән* и всех остальных частей Откровения. Первым делом, ссылаясь на свою идею несинонимичности терминологии *Книги*, Шахрур различает два ключевых концепта: *'инзāl*² (*'анзала* — четвертая порода глагола) и *танзйл*³ (*наззала* — вторая порода глагола), которые обычно рассматриваются в качестве синонимов. На самом деле, как утверждает Шахрур, каждый из этих терминов систематически прилагается лишь к определенной категории стихов, что позволяет углубить наше понимание процесса ниспослания и последующего восприятия различных частей Откровения.

Для того чтобы лучше прояснить семантическое различие между второй (*наззала*) и четвертой (*'анзала*) породами глагола сирийский мыслитель обращается к глаголу другого корня, а именно к глаголу *б-л-ғ* «передавать, возвещать, доносить». На основании анализа коранических аятов он делает вывод, что вторая порода данного глагола (*баллаға*) применяется в том случае, когда речь идет о простом возвещении, объявлении, обнародовании информации, т. е. когда нет необходимости контролировать, состоялся ли сознательный прием и осознание данной информации реципиентом. Четвертая же порода глагола (*'аблаға*) предполагает обязанность сообщаемого донести информацию до сознания своей аудитории и проверить наличие обратной связи. В данном различии проясняется важный момент профетологии Шахрура: дело в том, что всем пророкам, кроме Мухаммада, было приказано именно *'аблаға* «донести» (в повелительном наклонении — *'аблиц*) Откровение до своих слушателей, поскольку их аудитория состояла из той или иной ограниченной группы людей, например, конкретного народа. Но так как пророчество Мухаммада — это «печать пророчества», т. е. пророчество последнее

¹ *Shahrur M. Revelation. P. 149–150.*

² Прилагается к явлениям, упоминаемым в аятах 57: 25; 12: 2; 97: 1; 2: 57; 25: 48; 16: 44.

³ Прилагается к явлениям, упоминаемым в аятах 76: 23; 45: 2; 41: 2; 56: 80; 20: 80; 50: 9.

и универсальное, обращенное ко всем людям будущего, сама пророческая миссия Мухаммада является, выражаясь словами Шахрура, «более широкой», поскольку он просто физически не мог «донести» (*'аблаға*) Откровение до соответствующей ему аудитории. В силу этого задача Мухаммада сводилась лишь к тому, что обозначается второй породой глагола — *баллаға* «возвестить» (в повелительном наклонении — *баллиғ*)¹.

По аналогии с данным рассуждением Шахрур делает вывод, что *танзйль* обозначает такой процесс информационной коммуникации, при котором передаваемый сигнал не преобразуется в осознаваемую и воспринимаемую человеческим умом информацию. Это непосредственное физическое «восприятие». В свою очередь, *'инзйль* — это процесс, происходящий внутри человеческого сознания. Иначе говоря, *танзйль* включает переход от формирования (*джа'л*) сигнала к передаче и фиксации его неким приемником. И лишь затем в определенных случаях может наступить ситуация *'инзйль*: преобразование информации в понятную реципиенту (дешифровка сигнала), завершающееся полноценным чувственным и умственным восприятием (*'идрйк*). Итак, *танзйль* — это только механическая транспортировка некоей вещи, сигнала или явления, сама по себе невидимая для человека. Порой *'инзйль*, т. е. создание воспринимаемой информации, может даже предшествовать ее передаче-*танзйль* (как и произошло в случае с Кораном). В любом случае как *танзйль*, так и *'инзйль* подразумевают предварительное и независимое от этих процессов существование некоей реальности, которая затем будет подвергнута передаче.

Согласно Шахруру, до своего ниспослания *ал-кур'ан* был самой структурой объективной реальности и управляющими этой реальностью законами, зафиксированными в *лавх махфуз*. В тот самый момент, когда он был преобразован в воспринимаемую носителем арабского языка лингвистическую форму, состоялся процесс *'инзйль*. Затем посредством ангела Джибрила на протяжении двадцати трех лет происходил *танзйль* Корана в разум Мухаммада, который постепенно возвещал его населению Мекки и Медины (это уже второй *танзйль*, или, точнее, вторая фаза первого). Такая постепенность опять же обусловлена определенной «педагогикой Откровения», т. е. она нацелена на соответствующую подготовку аудитории. Этому *танзйль* предшествовал² (или ему сопутствовал) момент осознания Мухаммадом поступившей информации во время «ночи могущества». С тех пор *танзйль* Корана всегда сопровождался процессом *'инзйль*, поскольку его раскрытие с самого начала

¹ *Shahrur M. Revelation. P. 152.*

² Согласно Шахруру, аят «Воистину, Мы ниспослали это (Откровение — *ал-кур'ан*) в Ночь могущества» (97: 1) означает, что Мухаммаду откровение *ал-кур'ан* (и именно оно) было ниспослано в процессе *'инзйль* (т. е. он осознал его) одновременно, а постепенность касается лишь последующей трансляции (*танзйль*) со стороны Мухаммада окружающему его народу.

(и до конца) происходило на арабском языке, т. е. в принципиально понятной человеку форме. Передача информации на арабском языке никогда не может быть исключительно *танзйль*, поскольку язык — это не просто физические волны, механически распространяемые по определенным законам («звуковая оболочка»), но и нечто сознаваемое.

Шахрур подчеркивает, что мы не способны коснуться Корана как такового. Не только (по очевидным причинам) того Корана, части которого закреплены в *лавх махфӯз* и *'имām мубйн*, но и ниспосланного Корана. Дело в том, что Коран в его ниспосланной (по мнению Шахрура, одномоментно) форме — это устное языковое образование¹. В виде мусхафа зафиксирована письменная копия (*қиртāс*) ниспосланного Корана. По этой причине сирийский мыслитель отклоняет традиционную трактовку аятов 56: 77–80², согласно которой только очищенным дозволено прикасаться к Корану. По словам Шахрура, тут нет никакого предписания, императива (в том числе грамматически), а потому некорректно интерпретировать это место в смысле указания на «ритуальную чистоту». Данный коранический отрывок описывает тот принадлежащий процессу *танзйль* (ниспослания) Корана факт, что доставлять, передавать Откровение могут лишь ангелы. В отличие от *ал-қур'āн*, которому требовалось особое преобразование, создание в языковой форме, т. е. процесс *джа'л*, другие части пророчества — *тафсйль ал-китāб* и *саб' ал-масāнй* — были ниспосланы в рамках одновременного *танзйль* и *'инзйль*.

Характер ниспослания *'умм ал-китāб* отличается от характера ниспослания *ал-қур'āн*. Во-первых, отличается природа самого содержания ниспослания — в случае с *'умм ал-китāб* это не универсальные и предвечные законы мироздания, а моральные предписания и социальные установления, т. е. все то, что относится к правилам человеческого поведения. И эти правила человеческого поведения (например, в отношении поста) человек в силах нарушить. Во-вторых, содержимое *'умм ал-китāб* может подлежать изменению или отмене³. В-третьих, *'умм ал-китāб* находится непосредственно у Бога и нисходит столь же непосредственно от Него по тому или иному обстоятельству (в то время как в случае *ал-қур'āн* обстоятельства ниспослания не важны, поэтому он не связан с *'асбāб ан-нузӯл*)⁴. Это означает, что регулятивы *'умм*

¹ «Если бы даже Мы ниспослали тебе Писание на бумаге (*фй қиртāс*), и они прикоснулись бы к нему своими руками, неверующие все равно сказали бы: “Это всего лишь колдовство”» (К. 6: 7).

² «Воистину, это — благородный Коран, находящийся в тщательно хранимом Писании. К нему прикасаются только очищенные (*ал-мутаххарун*). Он ниспослан (*танзйль*) Господом миров» (К. 56: 77–80).

³ «Аллах стирает и утверждает то, что пожелает, и у Него — Мать Писания» (К. 13: 39).

⁴ Об *'асбāб ан-нузӯл* см.: Шахрур М. Наҳва 'усӯл джайдда ли-л-фиқх ал-ислāмийй. С. 83 и далее.

ал-китāб не имеют своего предсуществования в *лавх махфӯз*, а потому процесс инзāl и танзйл для *'умм ал-китāб* представляет собой единое целое. Таким образом, *'умм ал-китāб* не предполагает ситуации *джа'л*.

Резюмируя подход Шахрура к теории Откровения, следует сказать, что различение характера ниспослания *'умм ал-китāб* и *ал-қур'ан* имеет чрезвычайно важные теологические последствия. Как мы уже писали выше, *'умм ал-китāб* содержится «у Него», а именно у Его «трона» (*'ари*). Данный «трон», по словам сирийского мыслителя, является метафорическим указанием на «место Божественной власти». Правомерно задать вопрос: какой власти? В данном случае говорится о власти, которую верующие (*ал-му'минӯн*) добровольно принимают на себя в акте произнесения шахады и проявляют в готовности следовать за Мухаммадом. Однако речь не идет о другой, более фундаментальной власти, не требующей ни свидетельства, ни признания со стороны верующих, а именно о Божественном управлении естеством всего творения (в частности, на этом уровне люди по своей исконной природе уже являются *ал-муслимӯн*). Иначе говоря, послание связано с иной стороной Божественной природы, нежели пророчество. Поэтому неслучайно и то, что *Книга* использует два разных понятия в отношении Аллаха. Первый из них — Властелин или Господь (*рабб*), тогда как второй — Бог (*'илāх*). Сфера Господства (*рубӯбиййа*) — это власть Господа над всем творением, это установленные им непреодолимые законы Вселенной и пределы бытия. Именно из этой сферы проистекает сущность человеческого наместничества — участь, которую разделяют как верующие, так и неверующие. Пророчество Мухаммада возвещает Господство Аллаха. Сфера Божественности (*'улūхиййа*), в свою очередь, — это источник всех заповедей и наставлений для верующих, т. е. для «тех, кто осознаёт»¹. Поэтому, говорит Шахрур, формула шахады, которая относится к осознанному и намеренному поклонению, провозглашает: «Нет бога (*'илāх*), кроме Бога (*Аллāх*)», — а не: «Нет господа (*рабб*), кроме Бога (*Аллāх*)». Господство Аллаха, как мы уже отмечали выше, не требует никакого поклонения и уже заранее в полной мере затрагивает жизнь людей².

В этой связи для Шахрура чрезвычайно важно провести различие между двумя типами «определенности»: *ал-қадар* и *ал-қадā'*. *Ал-қадар* — это закономерная предопределенность объективного строя Вселенной, которая проистекает из сферы Господства. *Ал-қадā'* — это определенность Божественных предписаний, т. е. то, что Бог со всей однозначностью определил (иначе

¹ «Он повелел, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него. Это и есть правая вера, но большая часть людей не осознают этого» (К. 12: 40).

² Ср. с похожим различием *тавхїд 'илахиййа* и *тавхїд рубӯбиййа* у Ибн Таймийи: *Ибн Таймиййа*. Китāб ат-тавхїд. Каир: Дār ал-фикр ал-хадїс, 1973. Также см. § 1.4.

говоря, предписал) в сфере поклонения (недвусмысленность правил *'умм ал-китāб*, лишенных свойства *ташāбух*). Она связана со сферой Божественности, будучи неустрашимым знаком того, что объективности мира неотъемлемо принадлежит субъективная свобода выбора, присущая человеку. Именно в смешении объективных реалий *ал-қадар* (откровение *ал-қур'āн*, возведенное пророчеством) и правил *ал-қадā'* (откровение *'умм ал-китāб*, донесенное посланием) Шахрур видит главный изъян традиционного тафсира, приводящий к чрезмерному ритуализму мусульманской культуры¹.

§ 4.6. Реформа фикха: теория пределов

Теория пределов (*худūd*) является одним из ключевых аспектов мысли Шахрура, особенно в связи с проблемой исламского законодательства и проекта его реформы. Согласно этому подходу, одну из основных характеристик послания Мухаммада, в частности его правового компонента, составляет принцип наличия *верхнего и нижнего пределов*. Шахрур считает, что восприятие норм шариата в качестве вечных установлений Бога — это продукт современности, и стремится показать, что исламское право должно в первую очередь основываться на иджитхаде (а не на таклиде). Подразумевается необходимость существования такого права, которое было бы способно на самообновление и адаптацию к историческим изменениям. Исламский мыслитель отнюдь не отходит от веры в достоверность этических основ *ал-'īmān*; скорее, он предлагает их новое прочтение, позволяющее ввести в нормы шариата возможность их изменения во времени. Первым случаем иджитхада Шахрур считает Сунну Пророка, видя в ней доказательство того, что способ приложения правовых норм к изменяющимся обстоятельствам жизни не может оставаться одним и тем же на протяжении веков².

Необходимость изменений в исламском законодательстве Шахрур обосновывает весьма интересным образом. С одной стороны, он заявляет о вневременном характере сути послания Мухаммада. Доказательством достоверности посланничества Мухаммада, в том числе его законотворческого духа, он считает вечную достоверность *ал-'ислām*. Однако сирийский мыслитель пересматривает соотношение понятий *ал-'ислām* и *ал-'īmān* в области права. Он замечает, что *ал-'ислām* является корнем этики, права и ритуала. Тем самым *ал-'ислām* включает в себя и сферу шариата, которая также является

¹ *Shahrur M. Revelation*. P. 169–173.

² *Shahrur M. The Theory of Limits // The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Leiden: Brill, 2009. P. 177.

зоной *ал-'ймāн*, посланничества Мухаммада. Поскольку *ал-'ймāн* есть корень права, послание Мухаммада также оказывается достоверным. Такова одна из посылок утверждения о необходимости реформы фикха¹, однако Шахрур должен был согласовать ее со своим концептом вечно изменяющегося законодательства, наделенного гибкостью, способностью к адаптации. К прояснению этого соотношения мы и переходим.

Главный аргумент в пользу необходимости реформы Шахрур находит не в Коране и не в традиции его толкования, а в поступательном развитии истории человечества. По его мнению, в целесообразности изменения законов нас убеждает прогресс как таковой. Более развитые общества, обладающие большим количеством знаний и более продвинутыми технологиями, чувствительны к изменениям, происходящим в области культуры, экономике и социальной сфере. Право же повторяет это движение и подстраивается под него, поскольку его смысл заключается в отражении изменений, происходящих в обществе. Его нормы с необходимостью вынуждены приспосабливаться к окружающей социальной среде. Примером такой адаптации сирийский мыслитель считает то, как международное право включило в себя регуляции в отношении ядерного оружия. Аналогичный случай адаптации права — это новые законы и изменения в правовой сфере, которые последовали за трансформациями в обществе, произошедшими с появлением мобильной связи². Технологический прогресс неукоснительно ведет к реформированию законодательства.

Как согласуется это мнение с верой в актуальность посланничества Мухаммада? Шахрур полагает, что само появление Мухаммада и завершение им пророческой эпохи указывает на необходимость свободного эксперимента в области права. Мухаммад не только привнес что-то принципиально новое в законодательство, но также установил устойчивую модель *отношения* к праву, которой должны следовать люди. Это отношение сводится к свободной интерпретации правовых норм и их гибкости. *Книга*, по словам Шахрура, не подразумевала шариата в качестве кодифицированного права, которое устанавливается навсегда. Бог лишь установил *верхний предел* (*ал-ḥадд ал-'а'лā*) и *нижний предел* (*ал-ḥадд ал-'аднā*), внутри которых функционирует право людей, т. е. здесь обнаруживается пространство свободного эксперимента человека. Посланничество Мухаммада потому и обладает особой ценностью, что не вводит фиксированных установлений. В противном случае оно никак бы не стало последним и не смогло бы логически завершить собой пророческую эпоху. Мыслитель полагает, что правовые формы послания Мухаммада входили в резкий контраст с существовавшими в обществе

¹ Шахрӯр М. Ал-китāб ва-л-Қур'āн: қирā'а му'āсира. С. 575–582.

² Shahrur M. The Theory of Limits. P. 178.

традициями, а отнюдь не отражали их уровень. В *Книгу* тем самым оказывается встроена возможность изменения и творческого переосмысления любой правовой нормы, поскольку свойство гибкости и стремления к прогрессу и процветанию есть ее неотъемлемая часть¹.

Шахрур считает, что человечество превзошло сподвижников Пророка и потому имеет основания не оглядываться на авторитеты в толковании *Книги*. Единственная область, в которой обойти сподвижников невозможно, — область ритуала, поскольку они были единственными, кто своими глазами видел отправление ритуалов Мухаммадом. По этой причине установления в отношении ритуалов представляют собой единственную правовую область, в которой не требуется и не может быть проведена никакая реформа. Именно о ней говорят стихи *Книги*, запрещающие правовые нововведения², и ее же касаются соответствующие высказывания Пророка³.

О понятиях *прямоты* и *искривленности* в теории пределов Шахрура речь пойдет ниже. Сейчас нужно кратко отметить, почему Шахрур считает реформу исламского права необходимой в связи со своим понятием искривления. Как утверждает сирийский мыслитель, Ибрахим был первым, кто осознал, что природа и человек предрасположены к изменению. После него в этом утвердились многие другие пророки и посланники. Попытка увековечить нечто изначально предрасположенное к изменению, каковым является человеческое общество, полагающая право в качестве фиксированного установления, является нарушением единства Бога⁴.

Формулируя свою теорию пределов, Шахрур берет из *Книги* два понятия, представляя их в новом свете. Этими концептами являются *прямота* (*ал-'истиқāма*) и *искривление* (*ал-ханйфиййа*). По мнению исследователя, они «отражают внутреннюю диалектику человеческой жизни, заключающуюся в противоречии между, с одной стороны, постоянным получением нового знания, приводящим к социальным и экономическим изменениям, и с другой — введением нового законодательства в качестве упредительной реакции на эти изменения и усовершенствования»⁵. Применяя эти два понятия к области исламского права, Шахрур стремится прийти к новому и, что важно, современному его истолкованию.

¹ *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 179.*

² «В тот день беззаконник станет кусать свои руки и скажет: “Лучше бы я последовал (праведным) путем Посланника! О горе мне! Лучше бы я не брал такого-то себе в покровители! Это он отвратил меня от напоминания послания (Аллаха) после того, как оно дошло до меня”. Воистину, сатана оставляет человека без поддержки» (К. 25: 27–29).

³ *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 179–180.*

⁴ *Ibid. P. 185.*

⁵ *Ibid. P. 180.*

Как уже было сказано, оба понятия взяты из текста *Книги*, хотя там они и могут быть представлены в иной языковой форме. К «прямоте» отсылают отрывки, в которых упоминается «*прямой путь*» (К. 1: 6; 6: 151; 6: 153; 37: 117–118). *Ал-'истиқāма* в них встречается в форме прилагательного *мустақīm*. Корень обоих слов, *қ-в-м*, может иметь два значения: 1) коллектив мужчин, т. е. «толпа», и в этом случае слово фактически выполняет функцию множественного числа понятия '*имра*' «мужчина»; 2) близкое по смыслу к словам '*интасаба*» «восстанавливать, устанавливать, вставать, выпрямлять, поправлять, приводить в порядок, выверять» или '*азама*» «определять, разрешать, уверенно намереваться». Шахруровское понятие «прямоты» является производным от значения слова '*интасаба*. Смысл здесь в выпрямлении, в устройении верным образом чего-либо отклонившегося. По мнению Шахрура, понятие *ал-'ислām* схожим образом отсылает к «исправлению, правильному установлению религии», что определяется вторым значением '*азама*. Исследователь делает из этого следующий вывод: диалектичность природы исламской религии (т. е. диапазон между приведением чего-либо в порядок и одновременно сохранением силы и могущества) является несомненной — следовательно, пределы, прямота и искривление суть плоть от плоти ислама.

Перейдем ко второму понятию, при помощи которого Шахрур устраивает свою теорию пределов, — «искривлению». Этот концепт также является производным от слова, которое встречается в *Книге*, — от существительного *ханйф* (мн. ч. *хунафā*'). Слово это употребляется в контексте упоминания либо тех, кто «прав в своей вере», либо религии, которой следуют правоверные (К. 30: 30; 98: 5; 22: 23; 4: 125). Разбирая семантику корня *х-н-ф*, Шахрур приходит к выводу о том, что почти всегда он подразумевает значение неправильности или искажения, хотя конкретные случаи могут широко варьироваться. «Искривление», «искривленность» утверждается в качестве свойства человеческой природы, да и сотворенного мира вообще. В своей искривленности, нелинейности люди пребывают в состоянии гармонии с окружающей их объективной материальной действительностью.

Каким образом соотносятся в теории пределов прямота и искривление? Движущаяся по кривой, нелинейная Вселенная, включающая в себя людей, требует уравнивания, определенной степени постоянства. Исследователь считает, что Бог для людей является выпрямляющей функцией — Тем, Кто указывает им «*прямой путь*» (*ас-сирāт ал-мустақīm*). Природа людей, в которой заложены постоянные изменения, нуждается в контролирующем проводнике. Проводнику этому незачем учить тому, что предполагается самой человечностью как таковой, потому ни один из аятов Корана не учит нелинейности и изменчивости, не предлагает для следования искривленный путь. Однако цель Бога, как замечает Шахрур, не в устранении человеческой искривленности, ведь это свойство было Им же и устроено при сотворении

людей. Скорее, здесь вновь проявляет себя диалектическое взаимоотношение двух функций. Комбинация прямоты (использования Бога в качестве ориентира) и искривления (следования своей изменчивой природе) открывает перед человеком бесконечное множество возможных способов взглянуть на право, использовать его, применять его и, разумеется, изменять и реформировать. Приспособление исламского права к требованиям времени и места, тем самым, заложено и в природе тех, кто им руководствуется, и в природе этого права самого по себе. Шахрур резюмирует: прямой путь как таковой не дает точной инструкции человеку, а определяет *верхний и нижний пределы*, внутри которых человек может вести себя как угодно, изменяя и приспособляя право для своего удобства¹.

Сирийский мыслитель приводит множество примеров того, как верхний и нижний пределы ограничивают нашу жизнь, среди которых жизнь на средней высоте относительно уровня моря (внутри пределов высоты и низин), продолжительность светового дня, спектр различаемых человеческим глазом цветов, диапазон различаемых человеческим слухом звуковых вибраций, показатель сахара в крови человека, дневная температура воздуха, количество необходимой для функционирования человеческого тела жидкости и т. д. Все эти примеры приводятся с целью доказать, что и природа, и человеческое общество (как органичная часть природы, Вселенной) функционируют в рамках верхнего и нижнего пределов. Вывод Шахрура следующий: соблюдение предельных рамок необходимо для сохранения жизни вообще. Если обратиться к области права, то мы встретимся с той же самой закономерностью. Границы государств, определяющие пределы, рамки действия его законов — характерный случай. Регуляция дорожного движения, трудовое законодательство — эти типичные для любого человеческого общества вещи характеризуются присутствием в них пределов, максимума и минимума (скорость движения, норма трудового дня)². Бог есть единство, прямота, на которую человек должен равняться, к которой должен стремиться, однако природу которой ему никогда не удастся повторить ни в себе, ни в своем праве, просто потому, что человек есть человек.

Появление Божьих посланников, согласно Шахруру, — это закономерный процесс. Все дело в том, что без регулирования, без правового ограничения человек собьется с прямого пути, потеряет ориентир. Однако среди всех посланников Мухаммад играет особую роль. Его предшественники вводили эксплицитные нормы права. Мухаммад же, помимо всего прочего, в своем посланничестве принес человечеству новое понимание и новое отношение

¹ *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 183.*

² *Ibid. P. 183–184, 186.*

к праву, а именно право, устанавливающее пределы или рамки человеческого поведения¹. Появился и новый тип законодательства, в котором оказались отражены как нелинейная и изменчивая природа человека и общества, так и необходимость следования прямому пути, определенному ориентиру, образцу. До Мухаммада господствовала карательная логика талиона: око за око, зуб за зуб, породившая несообразные преступлению крайние виды санкций и наказаний. Исламское законодательство по самой своей сути отличается от такого вида права. В нем изначально заложена гибкость, возможность смягчения наказания и даже необходимость этого смягчения. Сирийский исследователь признает, что Мухаммад действительно приказал отсечь руки мединским вора, но напоминает также, что второй халиф, ‘Умар ибн ал-Хаттаб, выступил против примера Пророка и простил множество воров, тем самым отнюдь не отклонившись от нормы и не сбившись с прямого пути. Просто возможность индивидуального подхода, гибкого восприятия и применения норм права изначально была заложена в исламском законе².

Шахрур завершает свою аргументацию тем, что вновь обращается к историческому опыту человечества: аспект пределов проявляет себя в качестве природного элемента во всех правовых системах людей. Исламское право должно быть вновь прояснено и изложено в свете каждого из возможных новых теоретических взглядов³.

В качестве иллюстрации того, как работает теория пределов в конкретных ситуациях, можно привести рассуждения Шахрура из труда «Книга и Коран»⁴. Он выделяет шесть типов пределов.

1) Первый тип соответствует нижнему пределу самому по себе. Его примером является встречающийся в *Книге* запрет жениться на собственной матери, дочерях, тетках по отцовской и материнской линии и т. д. После того как исключено такое родство, браки с другими родственницами или не-родственницами становятся разрешены.

2) Второй тип соответствует верхнему пределу самому по себе. Его пример мы встречаем в следующем аяте: «Вору и воровке отсекайте руки» (5: 38). Такой верхний предел, согласно Шахруру, не может быть нарушен, однако допустимо смягчение наказания. Если же речь идет о крупных кражах (например, коррупции),

¹ *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 187.*

² *Ibid. P. 188–189.*

³ *Ibid. P. 190.*

⁴ *Шахрӯр М. Ал-Китāб ва-л-Қур’ан. С. 450 и далее.*

которые угрожают национальной безопасности, то следует обратиться к другому аяту: «Действительно, воздаяние тех, которые воюют с Аллахом и Его посланником и стараются на земле вызвать нечестие, в том, что они будут убиты, или распяты, или будут отсечены у них руки и ноги накрест, или будут они изгнаны из земли» (5: 33). И в первом, и во втором случае возможность смягчения наказания зависит от условий конкретного общества, и этот вопрос должен решаться муджтахидами¹.

3) Третий тип состоит из объединения нижнего и верхнего пределов. В качестве примера Шахрур приводит аят 4: 11, посвященный наследованию. В этом аяте, по мнению сирийского мыслителя, определяются верхний предел для мужчин и нижний предел для женщин. Доля женщины не должна быть ниже 33,3% имущества, а доля мужчины не должна превышать 66,6%. Процентное соотношение определяется в соответствии с объективными условиями, существующими в данном обществе в конкретный момент времени, так что допустимо, например, и соотношение 50% на 50%.

4) Четвертый тип — это встреча верхнего и нижнего пределов. Согласно Шахруру, во всей *Книге* лишь один аят можно отнести к этому типу: «Прелюбодейку и прелюбодея — каждого из них высекайте сто раз. Пусть не овладевает вами жалость к ним ради религии Аллаха, если вы веруете в Аллаха и в Последний день. А свидетелями их наказания пусть будет группа верующих» (24: 2). В данном случае верхний и нижний пределы установлены в одной точке, а именно — в сотне ударов плетью².

5) Пятый тип характеризуется тем, что кривизна движется между нижним и верхним пределами и не касается ни одного из них. Сексуальные отношения между мужчиной и женщиной служат примером такого типа. Начинаясь в точке, расположенной выше нижнего предела, где оба пола не соприкасаются друг с другом, кривизна движется вверх в направлении верхнего предела, когда они подходят близко к совершению прелюбодеяния, но не совершают его. Это — нормальные сексуальные отношения в исламе³.

6) Шестой тип — это движение по кривой между положительным верхним пределом и отрицательным нижним. Структуру этого типа иллюстрируют финансовые сделки: верхний предел

¹ Шахрūr М. Ал-Китāб ва-л-Қур'āн. С. 455.

² Там же. С. 463.

³ Там же. С. 464.

представлен взиманием процентов, а нижний — выплатой налога-милостыни (*закāt*). Поскольку это положительные и отрицательные пределы, то между ними существует определенное пространство, эквивалентное нулю. Примером такой срединной позиции является беспроцентный заем. Следовательно, существует три основных категории передачи денег: 1) выплата налога; 2) предоставление беспроцентного займа; 3) предоставление займа с процентами¹.

Таким образом, с помощью концепта верхнего и нижнего пределов Шахрур выстраивает гибкую и контекстуальную правовую теорию, которая гораздо лучше приспособлена к проблемам современности, чем классический фикх. В связи с этим небезынтересно проанализировать выделенные сирийским мыслителем *восемь принципиальных различий* между теорией пределов и основаниями классического фикха².

Во-первых, полагает Шахрур, фатальной ошибкой исламской традиции является восприятие правовых аятов в качестве абсолютного закона, не допускающего ни смягчения, ни адаптации к изменяющимся социальным и культурным обстоятельствам. Теория пределов, напротив, стремится вернуть человеческому законодательству гибкость, каковая изначально была заложена в *Книге*: предписания следует воспринимать не как абсолютные ограничения, а как указатели, или этико-юридические маркеры.

Во-вторых, по убеждению Шахрура, подлинное исламское законодательство обладает высокой степенью универсализма, в то время как «традиционная юриспруденция пожертвовала этой универсальностью в угоду очень узким культурным и националистическим задачам, которые более отражают политические интересы нежели несут универсальные этические послания *Книги*»³. Теория пределов призвана освободить мусульман от узкого взгляда, характерного для Аравии VII в. н. э., и заменить его универсальным взглядом, который признает культурное разнообразие.

В-третьих, по мнению Шахрура, классические правоведы совершенно неверно поняли статус Сунны Пророка, истолковав ее буквалистски и поставив всеобщее послание *ал-'ислām* в ее жесткие рамки. На самом деле, Сунну нужно рассматривать как образцовый метод реагирования на вызовы и правовые конфликты, с которыми в свое время столкнулся Мухаммад. Ее следует воспринимать в качестве «методического пособия», из которого необходимо

¹ Подробные рассуждения Шахрура о ростовщичестве (*рибā*) см.: *Шахрūr М.* Ал-Китāб ва-л-Қур'āн. С. 464–470.

² *Shahrur M.* The Theory of Limits. P. 214–217.

³ *Ibid.* P. 215.

вывести общие принципы и использовать их при формировании новой системы права, которая позволит ответить на вызовы современности.

В-четвертых, Шахрур убежден, что метод аналогического рассуждения (*қийās*) оставил целые поколения факихов в правовом и интеллектуальном поле Аравии VII в. н. э. От него необходимо отказаться. По мнению сирийского мыслителя, «теория пределов отлично работает без аналогий, что позволяет муджтахидам быть прочно укорененными в их современном контексте и заменить сравнения с ранним исламом ссылками на последние результаты научных исследований; это также позволяет им соотносить исламское законодательство с познавательным прогрессом в науке»¹.

В-пятых, по убеждению Шахрура, ошибкой исламской правовой традиции являлось то, что она воспринимала послание Мухаммада так, как воспринимались предыдущие посланничества, и считала его закон абсолютным, точным и полностью определенным. В действительности же это послание обладает иным статусом: оно является *последним* в том смысле, что оно было сформулировано не в качестве окончательного выражения закона, но другим способом, допускающим эволюцию закона в течение тысяч лет вплоть до наступления Судного дня.

В-шестых, как считает Шахрур, классические правоведы испытывали чрезмерный трепет перед установленными Писанием пределами, в результате чего они предлагали двигаться не внутри законотворческого пространства, а по его границам. Теория пределов призвана вернуть «подвижность во всем законотворческом поле, поддержав тем самым творческие ходы, которые приводят к социокультурному разнообразию в вопросах регулирования брака, развода, краж, наследия, убийства, измены, полигамии, дресс-кодов и т. д.»².

В-седьмых, по мнению Шахрура, три ветви (*фурӯ'*) послания Мухаммада — этика, сфера ритуала и право в узком смысле — разрабатывались факихами весьма специфическим образом: они полностью проигнорировали этику, заблокировали иджтихад в инновативных аспектах права и сосредоточились на мельчайших и наименее важных деталях ритуального поведения. В теории пределов приоритеты расставлены иначе: в ритуальной сфере иджтихад воспрещается, однако он активно используется в случае всех правовых айатов (в том числе однозначных, *насҫ*); при этом имеется явная тенденция к восстановлению этического основания исламского права.

В-восьмых, как отмечает Шахрур, традиционный фикх исходил из возможности отмены правовых айатов в рамках одного послания (в данном случае — послания Мухаммада). В теории пределов такая возможность

¹ *Shahrur M.* The Theory of Limits. P. 215.

² *Ibid.* P. 216.

исключается: «Аллах не стал бы посылать противоречивое узаконение *внутри* одного и того же посланничества, какой бы ни была историческая ситуация. Мы верим в цепь наследования посланий, при которой новое послание естественным образом заменяет старое. Потому сегодня мы находимся (и это совершенно точно) в постпророческой эпохе. Хотя мы и сформированы и во многом созданы предыдущими посланничествами, мы повзрослели до такой степени, что можем быть предоставлены сами себе в решении наших правовых проблем без каких-либо новых Божественных посланий. Как было показано, Аллах недвусмысленно попросил нас не ждать новых откровений, но полагаться на тот разум, который Он уже даровал нам»¹.

§ 4.7. Выводы

Итак, попытаемся резюмировать основные положения теоретической системы Мухаммада Шахрура.

Во-первых, Шахрур разработал и применил на практике уникальный метод герменевтики, предполагающий *несинонимичность* терминов Писания и особую значимость этой несинонимичности для всех контекстов. Этот подход обусловлен, с одной стороны, общим взглядом на Писание как на богооткровенный феномен, который значим во всех нюансах, а с другой стороны, феноменологической перспективой, согласно которой необходимо позволить заговорить тексту как таковому, минимизировав роль предубеждений исследователя. В дополнение к этому в процессе истолкования аятов Шахрур предложил придерживаться следующих принципов: рационализма, вычленения наиболее актуального содержания и главенства этических ориентиров. В ряде областей его подход показал свою эффективность, хотя не все предложенные им решения можно считать удачными (впрочем, сам сирийский мыслитель никогда не претендовал на то, что его конкретные выводы являются окончательными).

Во-вторых, на основе анализа аятов Писания Шахрур по-новому интерпретировал традиционное различие между *ал-'ислām* и *ал-'īmān*. По его мнению, *ал-'ислām* — это естественная религия человечества, соответствующая незамутненной природе (*фитра*), с которой рождается каждый человек; *ал-'ислām* базируется на трех столпах — на вере в Единого Бога, в Судный день и на стремлении совершать добрые дела; отсюда следует, что мусульманами (*ал-муслимūн*) по природе являются все люди, хотя на практике они часто отклоняются от этических ориентиров ислама; принадлежность

¹ *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 216.*

к *ал-'ислām* определяется не религиозной идентичностью, а эксплицитным или имплицитным признанием трех столпов естественной религии. Что касается *ал-'īmān*, то это понятие, по мнению Шахрура, обозначает реализацию принципов *ал-'ислām* в виде конкретных религиозных предписаний, исторически связанных с Аравией VII в. н. э.; верующими (*ал-му'минūn*) должны считаться люди, признающие посланническую миссию Мухаммада и переданный им текст Писания; *ал-'īmān* детализирует и конкретизирует принципы *ал-'ислām* применительно к специфической социокультурной ситуации, а также теоретически может применяться ко всем последующим возможным ситуациям (поскольку Мухаммад является последним пророком и посланником). Шахрур полагает, что чрезмерная приверженность *ал-'īmān* заслонила в исторической традиции принципы *ал-'ислām*, и это нередко приводило к трансформации религии в пустой ритуализм.

В-третьих, сирийский мыслитель разработал *концепцию Сунны*, во всех отношениях отличную от традиционной. По его мнению, Сунна не является дополнением к Писанию (само по себе оно не требует никаких дополнений), но лишь отражает образцовый иджитхад раннего периода — иджитхад Мухаммада как посланника. Решения Мухаммада были обусловлены обстоятельствами жизни в Аравии VII в. н. э., они отражают его личные суждения и не имеют божественного статуса. Его иджитхад не был непогрешимым, и он не может составлять основу исламского законодательства. Однако этот иджитхад должен являться образцом для верующих, поскольку сам Посланник является во всех отношениях таким образом: верующие должны «подражать» не столько тому, к каким выводам Мухаммад пришел в рамках своего иджитхада, сколько самому способу осуществления этого иджитхада. Кроме того, для верующих обязательна та часть Сунны, которая связана с ритуальной сферой.

В-четвертых, сирийский мыслитель разработал оригинальное *учение об Откровении*. На основе тщательного анализа аятов Шахрур пришел к выводу о том, что традиционное отождествление Книги, или Писания (*ал-Китāb*), и Корана (*ал-Қур'ān*) является ошибочным. В действительности понятие *ал-Китāb* является более широким, и оно включает в себя *ал-Қур'ān* в качестве одной из частей. В рамках *ал-Китāb* Шахрур выделил несколько групп аятов: книгу послания и книгу пророчества. К первой относятся все ясные и недвусмысленные стихи (*'айāt мухкамāt*), связанные по преимуществу с вопросами законодательства и ритуальной практики, а ко второй — многозначные стихи (*'айāt муташибихāt*) и особая группа разъясняющих стихов (*тафсīл ал-китāб*). В свою очередь, многозначные стихи делятся на «семь часто повторяемых стихов» (*саб 'ал-масānī*), отражающих звуки человеческого голоса, и *ал-Қур'ān*. Сам *ал-Қур'ān*, по мнению Шахрура, является наиболее великим и наиболее рациональным из всех чудес Бога, поскольку

он указывает на предельные факты человеческой жизни и универсальные законы Вселенной, в том числе «невидимого мира»; он содержит всю полноту возможного знания, но допускает при этом адаптацию указанного знания к обстоятельствам конкретной эпохи. Важным следствием такого подхода к Откровению является призыв Шахрура заменить традиционный тафсир, ориентированный исключительно на внутритекстовый анализ, более рациональным *та'вил*ом, в разработке которого будут участвовать представители различных научных дисциплин и философы. Такой *та'вил* должен обеспечить лучшее понимание Корана за счет изучения окружающей нас реальности и лучшее понимание реальности за счет изучения Корана.

В-пятых, Шахрур разработал свою версию реформистского фикха — теорию пределов. Согласно этой теории, главной характеристикой послания Мухаммада является принцип наличия верхнего и нижнего пределов. Это послание устанавливает устойчивую модель отношения к праву, которой должны следовать верующие, а именно принцип свободной интерпретации правовых норм и их гибкости. По мнению Шахрура, *Книга* не подразумевала шариата в качестве кодифицированного права, которое фиксируется навсегда. В ней лишь указываются верхний и нижний *пределы*, внутри которых функционирует право людей, т. е. здесь обнаруживается пространство свободного эксперимента человека. В теории пределов отвергаются метод аналогического рассуждения (*кийās*), возможность отмены аятов (*наسخ*) в рамках одного послания и консенсус (*'иджмā'*) первых поколений мусульман; при этом Сунна считается не столько источником права, сколько образцовым примером иджтихада — «методическим пособием», из которого необходимо вывести общие принципы и использовать их при формировании новой системы права, которая позволит ответить на вызовы современности. Согласно Шахруру, традиционные факихи полностью проигнорировали этику, заблокировали иджтихад в инновативных аспектах права и сосредоточились на мельчайших и наименее важных деталях ритуального поведения. В противоположность этому, теория пределов воспрещает иджтихад в ритуальной сфере, но активно использует его по отношению ко всем правовым аятам и стремится восстановить этический фундамент исламского права.

Таким образом, теоретическая система Мухаммада Шахрура является плодом оригинальной герменевтики Писания, которая базируется на феноменологических, рационалистических, прогрессистских и этических принципах. Она сочетает в себе как элементы традиционных подходов, так и модернистские идеи, которые укоренены в классической исламской традиции лишь отчасти. Это позволяет охарактеризовать ее как *неомодернистскую*. Из всех анализируемых в данной книге теорий именно теория Шахрура является наиболее революционной, поскольку она меняет представление не только о Сунне, фикхе, статусе Писания и истории исламской мысли, но

и о внутренней структуре Писания, а также о характере миссии Мухаммада. Шахрур не претендует на реконструкцию какого-то раннего «правильного» понимания Писания. Для него *Книга* принципиально многозначна, и каждое последующее поколение понимает ее лучше, чем предыдущее (по крайней мере, так должно быть в идеале). Сирийский исследователь не признает никаких авторитетов, кроме *Книги*, разума человека и научных знаний; ссылки в его работах на классиков исламской мысли крайне редки. Внешне это выглядит как разрыв с традицией, однако для самого Шахрура это не так, поскольку *подлинная традиционность* обеспечивается не принадлежностью к конкретной школе фикха или калама, а приверженностью этическим установкам *ал-'ислām*; в этом плане сирийский мыслитель мог бы указать на своих многочисленных предшественников как внутри исторической исламской традиции, так и за ее пределами. И хотя лично нам теория Шахрура наименее близка из всех представленных в этой книге, все же отдельные ее элементы могут иметь инструментальную ценность в дальнейших неомодернистских изысканиях.

ГЛАВА 5.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА НАСРА ХАМИДА АБУ ЗАЙДА

Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010) — ведущий мусульманский мыслитель кон. XX — нач. XXI в., лидер обновленческого движения, исламовед, философ и общественный деятель. Получив хорошее религиозное образование, Абу Зайд уже довольно рано стал известен как прекрасный специалист по истории исламской мысли, в особенности по таким ее направлениям, как калам, тасаввуф и фальсафа. В то же время он хорошо владел современной научной методологией, знал западную литературу об исламе и внес существенный вклад в развитие исламоведения. Абу Зайд разработал оригинальную теорию гуманистического понимания природы Корана, подчеркивающую его языковое и социокультурное измерение. Он развил собственную герменевтику Писания, сочетающую в себе элементы традиционных подходов, достижения современной семиотики и герменевтики, а также принцип контекстуализации — идею перехода от «значения» текста к его «значимости» в современный период. В последние годы жизни египетский мыслитель выступил лидером обновленческого движения, он представил подробную критику «шариатски-ориентированной» парадигмы понимания ислама и политизированных движений, а также предложил альтернативу этим проектам в виде плюралистичной и открытой герменевтики.

В данной главе мы проанализируем основные религиозно-философские идеи Абу Зайда. В § 5.1 будет вкратце описана его биография. В § 5.2 мы рассмотрим разработанную им теорию гуманистического понимания природы Корана. В § 5.3 будет проанализирована его кораническая герменевтика. В § 5.4 мы коснемся проблемы контекстуализации Корана и различия между «значением» и «значимостью». В § 5.5 мы проследим развитие от «текстуальной модели» Корана к его трактовке в качестве совокупности различных дискурсов. В § 5.6 будут рассмотрены идеи Абу Зайда, касающиеся положения ислама в современном мире (реформа фикха, критика исламизма и др.). В § 5.7 мы обратимся к представленному им анализу доминирующего религиозного дискурса,

а в § 5.8 — к разбору риторических стратегий этого дискурса. В заключительном § 5.9 будут сформулированы выводы из нашего исследования.

§ 5.1. Биография и основные этапы творчества

Наср Хамид Абу Зайд родился 10 июля 1943 г. в деревне Кухафа, в 120 километрах от Каира. Он получил традиционное религиозное образование, уже в раннем возрасте знал весь Коран наизусть и был его великолепным чтецом. В подростковый период он увлекся идеями Сайида Кутба, однако позже отрекся от них. В 1972 г. Абу Зайд получил степень бакалавра в Каирском университете, где он специализировался на исламоведении. В 1977 г. он защитил магистерскую диссертацию по проблеме истолкования Корана, а в 1981 г. — докторскую диссертацию по той же теме. В 1982 г. Абу Зайд начал работать преподавателем в Каирском университете, ведя несколько исламоведческих курсов. В 1987 г. он получил должность адъюнкт-профессора, а между 1985 и 1989 гг. прошел стажировку в Японии, где испытал значительное влияние со стороны известного японского исламоведа Тосихико Идзуцу. В 1992 г. Абу Зайд подал заявку на получение должности профессора в Каирском университете, что — после анализа его книг — привело к обвинению его в вероотступничестве, судебному процессу и изгнанию из Египта¹. Покинув Египет в 1995 г., Абу Зайд обосновался в Нидерландах, где стал преподавателем Лейденского университета. В Европе он получил широкую известность как представитель обновленческого движения. В последующий период Абу Зайд несколько раз приезжал в Египет, в том числе для чтения лекций. Во время одной из таких поездок он умер от неизвестного вируса, что произошло 5 июля 2010 г.

Хотя в своем творчестве Абу Зайд касается широкого спектра проблем, связанных с историей исламской мысли и обновленческим движением, все же главная тема в его работах — это проблема понимания природы Корана и кораническая герменевтика в широком смысле. Сам египетский мыслитель выделяет в своем творчестве три периода концептуализации указанной темы². Первый период ознаменовался выходом фундаментального исследования

¹ «Дело Абу Зайда» является крайне неоднозначным. Его подробному разбору было посвящено несколько фундаментальных исследований: *Thielmann J.* Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba — Sari'a und Qanun im heutigen Agypten. Würzburg: Ergon, 2003; *Bälz K.* Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The Abū Zayd Case // *Die Welt des Islams.* 37. 1997. P. 135–155; *Sfeir G. N.* Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd // *Middle East Journal.* 52. 1998. P. 402–414.

² *Abu Zayd N.* Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam, 2006. P. 97–99. (Русский перевод: *Абу Зайд Н. Х.* Реформация исламской мысли. М., 2023).

«Понятие текста» (1990)¹. В этой работе Абу Зайд выступил сторонником трактовки Корана в качестве текста, подлежащего специфическому литературному анализу. На основании критического пересмотра классической науки о Коране Абу Зайд акцентировал историческое и языковое измерение Писания. Он пришел к заключению о том, что Коран являлся культурным продуктом, так как посредством определенной языковой структуры он участвовал в переустройстве доисламской культуры и ее идей. Абу Зайд акцентировал внимание на том, что, хотя Коран и стал истоком новой культуры, все же адекватный герменевтический подход должен учитывать доисламскую культуру в качестве фона его функционирования; без учета этого любая интерпретация окажется идеологизированной.

Второй период творчества Абу Зайда начался с его инаугурационной лекции 2000 г. при вступлении в профессорскую должность имени Р. Клевринги в Лейденском университете². В этой лекции дополнительно к историческому и культурному измерениям он ввел концепт «человеческого измерения» Корана — последний был осмыслен как пространство общения между Богом и человеком. В лекции было представлено новое толкование «наук о Коране», в особенности тех, которые занимаются природой Корана, его историей и структурой. В рамках этого проекта Абу Зайд использовал целый ряд дополняющих историческую критику и герменевтику методологических подходов, включая лингвистическую семантику и семиотику, которые никогда не применялись в традиционных коранических исследованиях в мусульманском мире.

Третий период творчества Абу Зайда связан с расширением предыдущей версии проекта. В инаугурационной лекции при получении именной профессуры Ибн Рушда в области ислама и гуманизма в Университете гуманитарных исследований в Утрехте (27 мая 2004 г.) он сделал еще один шаг вперед в развитии своего тезиса о человеческом аспекте Корана, перейдя к его «горизонтальному измерению»³. Под последним он подразумевал не только

¹ *Abū Zayd N.* Мафхӯм ан-наҫс. Дирәсат фӣ ‘улӯм ал-Қур’ән. Каир, 1990.

² *Abu Zayd N.* The Qur’an: God and Man in Communication. Leiden University. Leiden, 2000. (Русский перевод: *Абу Зайд Н. Х.* Коран как процесс коммуникации между Богом и человеком // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 293–322).

³ *Abu Zayd N.* Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam, 2004. Также см. работы: *Sukidi M.* Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’an // Die Welt des Islams. 49. 2009. P. 181–211. (Русский перевод: *Сукиди М.* Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 325–358); *Rahman Y.* The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur’an. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2001; *Völker K.* Qur’an and Reform. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. University of Otago, 2011; *Kermani N.* From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur’an // Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an. Oxford, 2006. P. 169–192.

историю текста Корана (его канонизацию и постепенное распространение), но и то измерение, которое встроено в структуру Корана и проявляется во время самого процесса коммуникации между Богом, Пророком и людьми. Основной тезис Абу Зайда состоял в том, что понимание этого горизонтального измерения возможно лишь при смещении акцента в нашей концептуальной схеме от Корана как «текста» к Корану как «дискурсу».

В дальнейшем мы постараемся учесть все три этапа развития мысли Абу Зайда и представить его концепцию как нечто целостное и логически последовательное.

§ 5.2. Гуманистическое понимание природы Корана

На протяжении всего своего творчества Абу Зайд развивал гуманистическое понимание природы Корана, хотя сам термин «гуманистическая герменевтика» был впервые использован им лишь в 2004 г. Гуманистический подход к Корану предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его трансцендентную и метафизическую природу (о которой невозможно знать что-то определенное). Согласно Абу Зайду, имеющийся в нашем распоряжении текст Корана не может мыслиться как предвечное и несотворенное Слово Божье (*калām Аллāх*) на арабском языке (*би-л-хурӯф ал-‘арабиййа*), содержащееся в Хранимой скрижали (*фй-л-лавх ал-махфӯз*). Об этом свидетельствует сам Коран, который неоднократно подчеркивает, что Слова Божьи беспредельны и не могут быть помещены во что-либо и ограничены чем-либо (К. 18: 109; 31: 27); кроме того, известно, что Тора и Евангелие являются другими манифестациями этого Слова, поэтому сохранить метафизический статус только за Кораном невозможно. Абу Зайд пишет: «Нет никаких оснований утверждать, что Коран является буквальным и единственным выражением Слова Божьего. Если принять такое предположение, то Слово Божье станет ограничено одним лишь Кораном, а все предыдущие писания лишатся права представлять его на других языках (на которых они были записаны)»¹. Более адекватным подходом является гуманистическая интерпретация, согласно которой Коран — это *сотворенный аспект* Слова Божьего, атрибут Божественных действий (*сифат ал-‘аф ‘āl*), а не атрибут Божественной сущности (*аз-зāt ал-‘илāхиййа*); подобно другим атрибутам Божественных действий, Коран получает проявление в нашем сотворенном мире (*фй-л-‘āлам ал-махлӯк*), т. е. в истории. Абу Зайд пишет:

¹ *Abu Zayd N. The Qur'an: God and Man in Communication. P. 7.*

«Коран — одно из проявлений Слова Божьего, ниспосланное пророку Мухаммаду при посредничестве архангела Джибрила. Следовательно, нет никаких преград для разделения трех аспектов Корана: его содержания, его языка и его структуры. Не должно быть никаких разногласий насчет положения о божественности источника происхождения Корана. Однако содержание Откровения в большой мере коррелирует с языковой структурой текста, которая, в свою очередь, определяется культурными и историческими условиями. Иначе говоря, коль скоро содержание Слова Божьего было выражено человеческим языком, то именно плоскость языка является человеческим измерением в Коране и писаниях как таковых»¹.

Другим важным положением гуманистического подхода Абу Зайда является тезис о том, что Коран — это «языковой текст» (*насс лузавийй*). По мнению египетского мыслителя, статус Корана как *текста* ничем не отличается от статуса любого другого текста на любом человеческом языке². Его Божественное происхождение отнюдь не означает, что люди нуждаются в особой концептуальной схеме и знаниях для понимания информации, идущей от Бога. Абу Зайд развивает эту мысль следующим образом. Как только Коран был ниспослан Мухаммаду на понятном человеку языке (арабском), он превратился в «языковой текст» и попал в подчинение общим законам (*ал-қавāнйн ал-‘āмма*), в соответствии с которыми рождаются другие тексты определенного языка (*ал-луза*), культуры (*ас-сақāфа*) и реальности (*ал-вāқи*)³. Текст помещается внутри «диалектического отношения» (*алāқа джадалиййа*) между Кораном как текстом, с одной стороны, и культурой, а также реальностью, которым текст принадлежит и воплощением которых служит, — с другой. Кроме того, Коран является «человеческим текстом» (*насс ‘инсāнийй*), поскольку с самого момента ниспослания он превратился в открытый для постижения концепт, став объектом мысли человека (*ал-‘ақл ал-‘инсāнийй*)⁴. Это многоаспектное понимание Корана как «сотворенного Слова», «языкового текста» и «человеческого текста» отражает идею о том, что Коран *воплощен* в человеческом языке, культуре и реальности. С другой стороны, сам Коран является «производителем культуры» (*мунтиджан ли-с-сақāфа*). Он выступает субъектом (*фā‘ил*) в процессе формирования культуры

¹ *Abu Zayd N. The Qur'an: God and Man in Communication. P. 7.*

² *Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. Каир, 1992. С. 206.*

³ Там же. С. 203.

⁴ Там же. С. 126.

(*ас-сақāфа ма'фўл*)¹. Диалектическое отношение между Кораном как текстом и языком, культурой и реальностью возникло в конкретный момент истории. Стоило Корану появиться в арабском обществе VII в. н. э., как случился переломный момент в его складывании в качестве «исторического текста» (*насс тā'рīхийй*). Абу Зайд описывает суть упомянутого диалектического отношения следующим образом:

«В сущности язык Корана представляет собой особенный вид “речи” (*калām*) внутри арабского “языка” (*лисāн*) как такового. Как и любая “речь”, он подчиняется лексическим, грамматическим, синтаксическим и семантическим законам арабского языка, а также общим стандартам его речевой выразительности. Тем не менее конкретные речевые акты могут влиять на язык в целом благодаря особой динамике, используемой ими в рамках организации собственного дискурса. Особая языковая динамика, при помощи которой коранический язык оказывал воздействие на арабский язык в целом, превратила языковые знаки (его лексикон, терминологию) в знаки семиотические. Другими словами, язык Корана переносит значительную часть арабской лексики в сферу семиотики, в которой лексические единицы отсылают только к одной абсолютной реальности — Богу. Такое превращение служит особой целью: уйти от видимой реальности и упрочить скрытую от органов чувств высшую реальность Бога. Именно поэтому, согласно Корану, все в видимом мире есть не более чем “знаки” (*'айāt*), отсылающие к Богу и подразумевающие Его. Коран не только считает семиотическими знаками природные феномены (живые и неживые), но и на историю человечества смотрит как на серию “знаков”. Вечная борьба “правды” и “неправды” (*ал-хаққ ва-л-бāтил*), притеснителя и угнетенного (*ал-мустад'афīн ва-л-мустакбирīн*), изображенная в Коране, представлена в качестве знаков Сунны Бога...

Именно такая языковая динамика позволила Корану повлиять почти на все области знания в истории исламской культуры: теологию, философию, мистицизм, языковедение, литературу, литературную критику и изобразительное искусство. Широкое применение в Коране слова *'айа* (и его множественного числа — *'айāt*) в отношении не только Корана, но и Вселенной дало философам и суфиям возможность разработать исламскую теорию “логоса”. В этой теории Коран представляется в качестве модели вселенной.

¹ Абу Зайд Н. Мафхўм ан-насс. С. 178.

Другой предпосылкой этой эволюции мысли было переупорядочивание стихов (айатов) и глав Корана — т. е. переход к современной форме *мусхафа*. Посредством этого семантического и структурного преобразования арабский оказался насыщен кораническим языком. Динамика “речи” (*калām*, конкретного речевого акта) смогла получить господство над своим языком (*лисāн*). В сущности это и есть тот фундамент, на котором строится дискуссия об ‘и ‘джāз *ал-Қур’āн*, чудесности и неподражаемости Корана»¹.

Гуманистический характер герменевтики Абу Зайда отражен и в его понимании феномена Откровения (*вахй*). Он мыслит Откровение в контексте семиотической теории, определяя его как «акт коммуникации» (*‘амалият иттиқāl*) между отправителем (*мурсил*) и получателем (*мустақбил*) посредством особого кода, шифра (*шифра хāсса*) или системы знаков, пониманием которой обладают обе стороны. В арабской культуре такая коммуникация представлена тремя способами: как коммуникация между людьми, как коммуникация между джиннами и людьми и как коммуникация между Богом и людьми. Третий тип кажется Абу Зайду наиболее интересным. Он обращает внимание на то, что, согласно Корану, этот тип коммуникации также делится на три вида: «Посредством вдохновения, или через завесу, или же Он [Бог] направляет посланника, который с Его позволения раскрывает то, что Он желает» (К. 42: 51). Египетский мыслитель предлагает анализ всех трех способов ниспослания Откровения:

◦ В первом случае *вахй* понимается как вдохновение (*ал-‘иқлām*), подобное тому, какое получила мать Моисея (К. 28: 7). Понятие *вахй* в данном случае означает «речь без слов» (*калām бидūни қавл*), или «зашифрованную беззвучную речь» (*калām би-шифра ҳайр савтиййа*).

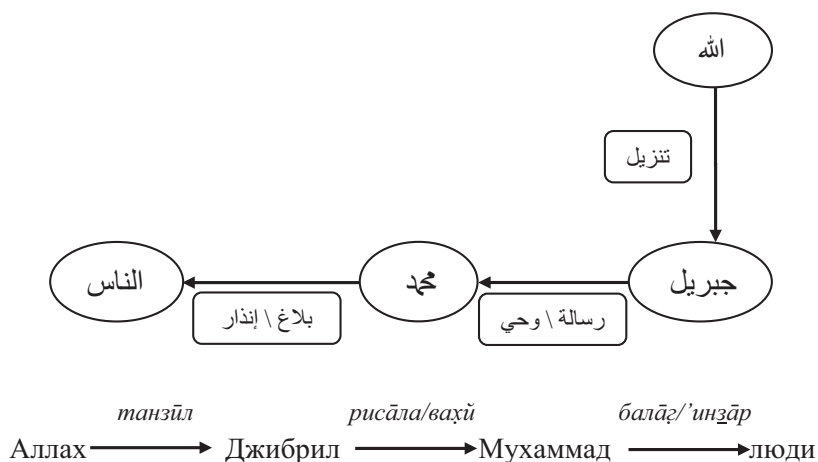
◦ Во втором случае *вахй* — это способ говорить «через завесу». Чаще всего данный способ указывает на вербальную коммуникацию и разговор Бога с Моисеем на горе Синай. Коран упоминает это так: «И Аллах вел беседу с Мусой (напрямую)» (К. 4: 164). Моисей хочет увидеть Бога и просит Его: «Господи! Покажи (Себя) мне, чтобы я взглянул на Тебя». В Коране ответ Бога описывается таким образом: «“Ты (никак) не увидишь Меня, но взгляни на гору. Если она удержится на своем месте, то ты увидишь Меня”. Когда же Господь явил Себя горе, Он превратил ее в прах, и Муса

¹ *Abu Zayd N. The Qur’an: God and Man in Communication. P. 8–9.*

упал без сознания. Придя в себя, он сказал: «Пречист Ты! Я раскаиваюсь перед Тобой, и я — первый из верующих»» (К. 7: 143). Если предыдущий тип *вахй* указывает на «речь без слов», то прямое обращение Бога к Моисею представляет собой «речь посредством языка» (*калām би-луга*), благодаря чему Моисей с легкостью понял сказанное Богом.

◦ В третьем случае *вахй* мыслится как вербальная коммуникация посредством посланника (*расул*). Этим каналом и было передано кораническое Откровение: Бог послал Пророку Своего вестника для передачи сообщения человеку и человечеству в целом¹.

Внимание Абу Зайда сосредоточено на последнем варианте коммуникации. Осмысляя процесс ниспослания Откровения, он предлагает следующую схему²:



Из этой схемы следует, что процесс ниспослания сначала предполагает передачу Откровения от Бога к Джибрилу. Эту передачу Абу Зайд обозначает термином *танзйл* (от корня *н-з-л* «заставить снизойти; ниспослать»). Она концептуализируется с помощью «вертикальной» метафоры. Феномен Откровения начинается с Бога, *ниспославшего* (на нижний план бытия) ангела

¹ См.: 'Абу Зайд Н. Мафхум ан-нафс. С. 41.

² Там же. С. 57; также см.: Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an. P. 197–203.

Джибрила в качестве посредника или связующего звена (*'ал̣кат итти̣с̣āl*) в ходе общего процесса «ниспослания» (*танз̣йл*) Его Божественной вести Мухаммаду, выступающему в качестве получателя (*муста̣қбил*) или адресата (*мух̣āтаб*). В Коране об этом говорится следующее: «Мы ниспослали (Коран) с истиной, и он сошел с истиной» (17: 105). В связи с этим египетский мыслитель вопрошает:

«Что же из содержащегося в Коране было *ниспослано* через Джибрила? Было ли это слово вместе с его смыслом, т.е. текст с его содержанием и формой? Или же это было только содержание, смысл и “субстанция”, а посланник уже облек его в форму арабского языка? Иначе говоря, была ли коммуникация между Джибрилом и Мухаммадом *вах̣й* в форме вдохновения или *вах̣й* в форме речи (языковой выраженности)?»¹

Отвечая на свой вопрос, Абу Зайд пишет, что Джибрил *ниспослал* Мухаммаду смыслы (*ал-ма'āнī*), разъяснил ему их, а Мухаммад, в свою очередь, выразил их на арабском. В подтверждение своей точки зрения он приводит айаты:

«Воистину, это — Откровение от Господа миров. Верный Дух сошел с ним на твое сердце, чтобы ты (Мухаммад) стал одним из тех, кто предостерегает. Оно ниспослано на ясном арабском языке» (К. 26: 192–195).

Джибрил *ниспослал* смыслы в сердце Мухаммада при помощи неязыкового кода (*зайр аш-шифра ал-лузавиййа*), поэтому необходимо вести речь о вдохновении (*ал-'илхām*), однако с использованием «особого беззвучного шифра» (*шифра хāсса зайр савтиййа*). Абу Зайд делает акцент на том, что процесс откровения приобрел характер *преобразования*. Это произошло на стадии перехода от вдохновения (*ал-'илхām*) к языковому контакту (*ал-итти̣с̣āl ал-лузавийй*) — в тот момент, когда Мухаммад выразил дух Божественного Откровения на ясном и понятном людям арабском языке².

Предложенная Абу Зайдом схема реверлятивного процесса является четырехступенчатой: Аллах => Джибрил => Мухаммад => люди. Бог *ниспосылает* Слово Джибрилу (*танз̣йл*). В качестве получателя Джибрил принимает Божественную речь, а в качестве отправителя — передает пророку Мухаммаду.

¹ 'Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-нас̣с. С. 42.

² Там же. С. 44.

Аналогичным образом, выступая в качестве получателя, Мухаммад принимает послание от Джибрила (*вахй* как опосредованное Откровение). В качестве отправителя Мухаммад, в свою очередь, сообщает послание людям (*'инзār*). Пророк не является окончательным адресатом Откровения, поскольку он обязан передать послание дальше по цепочке. Только благодаря его функции как «посредника» в передаче Божественного послания людям (*балāғ* или *таблīғ* означает «передачу») его называют «посланником»¹.

Таким образом, гуманистический характер подхода Абу Зайда заключается в трех тезисах. Во-первых, конечными адресатами Откровения являются человек и человечество; Откровение как целостный процесс коммуникации на своем последнем этапе включает множество адресатов, куда входят «люди», «сыны Адама», «верующие», «люди Книги» и другие адресаты, упомянутые в Коране. Во-вторых, при передаче Откровения от Пророка к людям произошел процесс *преобразования* — перевод Корана в плоскость языка и культуры. В-третьих, известный нам текст Корана не является трансцендентным Словом Божьим, но должен мыслиться как историческое воплощение атрибута Божественного действия. Если первый тезис еще мог быть принят египетской ортодоксией, то второй и третий тезисы явно противоречат традиционным теологическим теориям о несотворенности Корана, что и явилось причиной обвинения Абу Зайда в «ереси».

§ 5.3. Герменевтический акт

Из гуманистического понимания природы Корана рождается и специфическая герменевтика. По мнению Абу Зайда, великое цивилизационное значение Корана способствовало тому, что арабская культура стала «культурой текста» (*ҳадāрат ан-наҫс*). Более того, он характеризует эту культуру как культуру текста по преимуществу: арабская культура была рождена в результате «столкновения человека с действительностью и его диалога (*ҳивār*) с текстом»². Но отсюда также следует, что это — культура интерпретации (*ҳадāрат ат-та'вил*)³; язык Корана, как и в случае любого другого текста, «не объясним сам через себя, поскольку понимание текста и его значения зависит от интеллектуального и культурного багажа читателя (*'интāдж далāлатихи*)»⁴. Поэтому послание, заложенное в тексте, может быть выяв-

¹ 'Абӯ Зайд Н. Мафхӯм ан-наҫс. С. 56.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 247.

⁴ 'Абӯ Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīний. С. 87.

лено только его интерпретаторами. Если Коран предполагает интерпретатора, или того, кто «расшифровывает» текст, значит, текст и интерпретация, *насс* и *та'вйл*, неразрывно связаны друг с другом, или, как это формулирует Абу Зайд, интерпретация является «другой стороной текста» (*ал-ваджх ал-'ахар ли-н-насс*)¹. Ученый намеренно и последовательно использует термин *та'вйл* вместо более распространенного термина *тафсир*, чтобы подчеркнуть участие разума человека (*'ақл*) в акте интерпретации, что противоположно подходу, отдающему предпочтение текстовому корпусу классической традиции (*нақл*) при истолковании. По мнению египетского мыслителя, акт интерпретации выходит за пределы простого объяснения или комментария, поскольку без этого акта Коран был бы бессмысленным текстом, просто «самоценным объектом», но без какого-либо послания для человечества.

«Коранический текст изменился с самого первого момента — т. е. с момента его произнесения Пророком в начале откровения — перестав быть Божественным текстом (*насс 'илāхийй*) и став чем-то, что подлежит пониманию, т. е. человеческим текстом (*насс 'инсāнийй*), поскольку произошел переход от откровения к интерпретации (*ли-аннаху тахаввала мин ат-танзйл илā-т-та'вйл*). Понимание текста Пророком — это одна из ранних фаз движения смысла, являющаяся следствием соприкосновения текста с человеческим разумом»².

Следуя советской школе семиотики³, Абу Зайд развил теоретическую коммуникационную модель, в рамках которой Коран, подобно любому другому сообщению (*рисāла*), т. е. вербальному или невербальному знаку, предполагает «коммуникативное отношение между отправителем (*мурсил*) и адресатом (*мустақбил*), базирующееся на коде (*шифра*), или языковой системе»⁴. Если информация, содержащаяся в тексте, варьируется в зависимости от культурного и социального багажа читателя, то суть сообщения, переданного Кораном для адресата XX в., должна отличаться от информации, переданной для мусульманина VII или XI вв. Соответственно, интерпретация, базирующаяся на корпусе классических экзегетических текстов и наследии Пророка и его сподвижников, т. е. на ранних *интерпретациях*, не способна передать специфическое сообщение Корана, адресованное каждому другому

¹ 'Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насс. С. 11.

² 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 93.

³ Стоит отметить, что Абу Зайд перевел на арабский язык несколько работ Ю. М. Лотмана.

⁴ 'Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насс. С. 27.

веку. Абу Зайд критикует точку зрения, согласно которой существует лишь одна точная и адекватная интерпретация Корана, идущая от Пророка и пригодная на все времена:

«Подобное утверждение [т.е. утверждение о том, что толкование Пророка является священным. — Д. М.] предполагает специфическую форму многобожия, поскольку оно уравнивает абсолютное и относительное, а также постоянное и временное; кроме того, оно уравнивает Божье намерение с человеческим пониманием этого намерения, даже несмотря на то, что речь идет о понимании Пророка. Это утверждение ведет к идолопоклонству, поскольку оно предполагает сакральный статус Пророка, хотя истина состоит в том, что он был лишь человеком; но это же утверждение также скрывает от нас тот факт, что он был всего лишь пророком»¹.

Согласно Абу Зайду, интерпретация, совершаемая индивидуумом, никогда не может быть абсолютной (*фахм мутлақ*). Она всегда является относительной (*фахм нисбийй*), поскольку «информация» в Божественном «послании» варьируется в зависимости от того, кто является адресатом этого послания. Разделение «абсолютного» и «относительного» в герменевтике Абу Зайда хорошо описал глубокий исследователь его творчества — М. Сукиди:

«Ясное разделение абсолютного и относительного — ключевой момент зайдовского герменевтического противостояния тем, кто утверждает необходимость абсолютных авторитетов (*ас-султа ал-мутлақа*) в экзегезе религиозных текстов (*ан-нусу́с ад-дйниййа*). Свое рассуждение Абу Зайд начинает с установления четкого водораздела между “первичным текстом” (*ан-насс ал-’аслийй*) и “вторичными текстами” (*ан-насс ас-санавийй*). Первая категория в исламском наследии (*турās*) представлена только Кораном, вторая — текстом *Сунны*, зачастую выполняющей функцию комментария к основному тексту традиции. Во вторую категорию также включаются религиозные тексты, написанные учеными (*’уламā*), юристами (*ал-фукахā*) и комментаторами Корана (*ал-муфассирўн*). Все эти виды текстов служат комментариями либо к основному, либо к одному из вторичных текстов. Согласно Абу Зайду, в истории арабо-мусульманской культуры вторичные тексты по каким-то причинам стали считаться первичными

¹ ’Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 93.

и получили новый статус, заставивший широкие массы мусульманского сообщества воспринимать их в качестве авторитетных текстов. Коран, потерявший статус основного текста, был впоследствии заменен новой генерацией вторичных текстов и гегемонией ученых, юристов и комментаторов. Предметом самой по себе сферы интеллектуальной деятельности (*маджāl ал-'иджитихād*) стало преимущественно понимание вторичных текстов — без какого-либо обращения к Корану как основному тексту.

Абу Зайд призывает к освобождению от “власти текстов” (*султат ан-нуṣṣ*)... Его требование отнюдь не несет характера отрицания главенства Корана или важности *Сунны* Пророка. Правильнее понимать его как призыв к мусульманам сбросить оковы безусловных авторитетов (*ас-султа ал-мутлақа*) — тех, кто навязывает запреты (*ал-қам'*), свою гегемонию (*ал-хаймана*) и господство (*ас-сайтара*), прикрываясь религиозными текстами и не принимая во внимание никакие соображения времени, места и текущих обстоятельств»¹.

Абу Зайд не согласен с точкой зрения о том, что контекстуальное понимание природы текста, которое преодолевает буквалистские и традиционные интерпретации и делает акцент на роли адресата, противоречит Корану и исламской теологии в целом². В действительности, как он полагает, Коран изначально требует к себе герменевтического подхода с использованием человеческого разума и систематических литературных методик. В поддержку своей точки зрения египетский мыслитель приводит несколько цитат из Священного Писания, мутакаллимов, а также канонические дисциплины изучения Корана (*'улūм ал-Қур'āн*), как они представлены в передаче аз-Заркаши и ас-Суйути. По его мнению, любое истолкование, базирующееся на «авторитете старших поколений» (*султат ал-қудамā'*), ограничивает текст интеллектуальным и культурным горизонтом первого поколения мусульман или историческими обстоятельствами исламского «Золотого века», который уже давно миновал:

«Такая связь принципиально противоречит пониманию, укорененному в арабской культуре, согласно которому значение текста преодолевает границы пространства и времени. Ограничивая

¹ *Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an*. P. 204–205.

² *Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-наṣṣ*. С. 28.

себя интерпретациями первых поколений мусульман и сводя роль современных экзегетов к пересказу мнений предшествующих ученых, мы приходим к весьма проблематичному результату. Как следствие, люди держатся буквы этих интерпретаций и делают их частью исповедания, что в конечном счете приводит к ограниченности этими “изначально вечными” (в смысле “окончательными”) истинами и отвержению экспериментального метода в изучении естественно-научных и гуманитарных явлений; а также приводит к тому, что “наука” обращается в “религию”, а религия — в суеверие, байки и пережиток прошлой эпохи»¹.

Три главные задачи, которые ставит перед собой Абу Зайд, таковы: во-первых, проследить различные интерпретации Корана и исторические обстоятельства, которыми они вызваны, от периода зарождения ислама до современности; во-вторых, продемонстрировать «интерпретационное разнообразие» (*am-ta 'addud am-ta 'vīliyyī*)², которое существует в исламской духовной традиции; в-третьих, выяснить, почему это разнообразие со временем оказалось забыто исламскими теологами. Эти проблемы восходят еще к тематике его магистерской диссертации, которая была посвящена анализу рационалистических интерпретаций Корана, выдвинутых мутазилистами, и попыткам мутазилитов объяснять коранические метафоры в контексте политических, социальных и экономических обстоятельств своего времени³. В своей докторской диссертации Абу Зайд изучил другую традицию истолкования Корана, которая была связана со средневековой суфийской школой Мухьи ад-Дина ибн 'Араби⁴. Размышления Ибн 'Араби о сущности герменевтики и его трактовка бытия и Корана как открытых систем коммуникации между Богом и человеком очень сильно повлияли на становление герменевтической методологии Абу Зайда⁵.

¹ 'Абӯ Зайд Н. Мафхӯм ан-наҗс. С. 28.

² Там же. С. 11.

³ 'Абӯ Зайд Н. Ал-иттиджāх ал-'ақлийй фй-т-тафсйр: дирāса фй қадиййат ал-маджāз фй-л-Қур'ан 'инда ал-Му'тазила. Бейрут, 1982.

⁴ 'Абӯ Зайд Н. Фалсафат ат-та'вил: дирāса фй та'вил ал-Қур'ан 'инда Муҳийй ад-Дйн ал-'Арабийй. Бейрут, 1983.

⁵ *Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview: An Autobiographical Reflection* // Reynolds G. (ed.) *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2*. London and New York, 2011. P. 59–67. (Русский перевод: *Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения: автобиографическое размышление* // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 3. М., 2018. С. 264–275). О герменевтической теории Ибн 'Араби см.: *Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю.* Основные принципы суфийской герменевтики. С. 418–434.

Критические работы египетского ученого в области исламской теологии и герменевтики были также посвящены имаму аш-Шафи'и¹, Абу Хамиду ал-Газали² и Мухаммаду 'Абдо³. В этих трудах он стремился показать, как особые исторические, политические и идеологические мотивы служили основой для определенных интерпретаций, которые впоследствии стали считаться каноническими. Абу Зайд критикует то, что он называет «преобладанием реакционной мысли в традиции»⁴; эта тенденция всегда способствовала маргинализации или даже запрету критических, рациональных и мистических подходов, сводя исламскую мысль к консервативной в политическом плане и традиционной по духу теологии. Задачей этого реакционного религиозного дискурса являлось «упрощение древнего наследия»⁵. Этот дискурс выступал за простое заучивание и повторение, вследствие чего игнорировались более глубокие слои смысла. Мусульмане, как утверждает Абу Зайд, потеряли свое свободное отношение к Корану — сейчас их отношение окутано пеленой неприкосновенности и непостижимости. Поскольку такое понимание возведено в статус сакрального объекта, подлинное послание Корана полностью игнорируется. Сущность коранического Откровения оказалась завалена «грудой разных уровней интерпретации, каждый из которых связан с определенной исторической идеологией, что препятствует пониманию текста и осознанию той роли, которую он должен играть в современном арабском обществе»⁶. В свете этого свою собственную задачу Абу Зайд описывает так: «Мои работы и исследования сосредоточены на следующих проблемах: как достичь научного понимания Корана и как очистить его от уровней идеологических интерпретаций; на самом деле, это не что иное, как способ докопаться до исторической реальности текста»⁷.

Абу Зайд утверждает, что в герменевтическом процессе ключевое значение имеет фокус на историческом контексте Откровения; это необходимо для того, чтобы различить его историческое значение (*ма'нан*) и его более широкую, непреходящую значимость (*мағзан*). Ввиду того что сама языковая система (*низъм луғавийй*) Корана ориентирована на конкретных адресатов (*мухътабӯн*), понимание историчности текста имеет особую важность — в том числе для понимания его содержания в наше время.

¹ 'Абӯ Зайд Н. Ал-имәм аш-Шафи'ийй ва та'сйис ал-йидйулуджиййа ал-васағиййа. Каир, 1992.

² 'Абӯ Зайд Н. Мафхӯм ан-нағс. С. 275–350.

³ 'Абӯ Зайд Н. Ан-нағс, ал-султа, ал-ҳақйқа. Бейрут, 1995. С. 13–66.

⁴ 'Абӯ Зайд Н. Мафхӯм ан-нағс. С. 12.

⁵ Там же. С. 13.

⁶ Там же. С. 337.

⁷ 'Абӯ Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 196.

«Безусловно, это — сообщение, идущее с Небес на землю, но отсюда не следует, что оно независимо от законов действительности, включая весь тот порядок, которому подчинена реальность, в том числе культурный контекст. Абсолют открывает себя людям посредством своей Речи. Он “низводит Себя до их уровня” (*йатаназзалу 'илайхим*), используя их культурную и языковую систему значений»¹.

Итак, Абу Зайд утверждает, что Откровение было приспособлено под языковой и интеллектуальный кругозор первых адресатов. Отсюда следует, что Откровение имеет определенную связь с сотворенной реальностью. Абу Зайд подчеркивает «диалектическое отношение» (*'алāқа джадалиййа*), которое существует между Кораном и реальностью во многих аспектах истории его ниспослания. Он приводит пример специфических этических, духовных и идеологических понятий, предшествовавших исламской эпохе, которые были затем интегрированы в монотеистическое кредо и ценностную систему. Он описывает, как Откровение реагировало на особые исторические обстоятельства, в том числе на общие социальные и политические изменения, которые происходили еще до возвышения ислама. Абу Зайд также подробно рассматривает степень, до которой классические коранические дисциплины (*'улум ал-Қур'āн*), связанные с такими идеями, как «обстоятельства ниспослания» (*'асбāб ан-нузूल*) и «отменяющие/отмененные айаты» (*ан-нāсих ва-л-мансӯх*), опирались на представление о природе коранического текста, бравшее в расчет историческое измерение Откровения. Как специалист по литературе, Абу Зайд был сосредоточен на *языке* Откровения. Он анализирует языковые нормы и метафоры Корана, которые основаны на социальной реальности и литературном каноне того периода, но которым придан совершенно новый вид. Рассматривая Коран как продукт конкретной культуры (*мунтадж сақāфийй*), он отмечает:

«Когда Всевышний передавал Коран Пророку, Он выбрал определенную языковую систему для первого адресата. Выбор языка — это не выбор пустого сосуда, хотя в рамках современного религиозного дискурса и считается иначе; язык — это наиболее важный инструмент сообщества в познании мира и упорядочивании его в сознании. Невозможно говорить на языке, не принимая во внимание связанную с ним культуру и действительность. Точно так же невозможно говорить о тексте, не принимая во внимание

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 64.

культуру и действительность, поскольку текст — это феномен, всегда локализованный в языковых и культурных рамках»¹.

Бог выбрал арабский язык для того, чтобы установить коммуникацию с человеком; если человек хочет расшифровать Его послание, то необходимо проанализировать Его речь, используя методы и правила, которые применяются к любой другой речи, поскольку «Божественный акт (*фи'л 'илāхийй*) в мире происходит в определенном месте и времени, т. е. он происходит с учетом законов этого мира»². Широко распространенное нежелание применять методы человеческого разума к Божьему Слову является следствием допущения о том, что «отношения между Божественным и человеческим базируются на разделении или даже оппозиции; эта иллюзия порождена ашаритским взглядом на мир»³. При этом Абу Зайд подчеркивает, что «подобное полное разделение между Божественным и человеческим мешает осознанию важной истины, подтвержденной самим Божественным Откровением, которое описывает себя как “ниспосланное” (*танзйль*), что предполагает круговую связанность, так что Речь является тем, что связывает друг с другом Божественное и человеческое; иными словами, если “ниспосланная” Божественная Речь (которая помечает путь Божественного) использует средства человеческого языка, несмотря на Его [Бога] всезнание, совершенство, могущество и мудрость, то человеческий разум, интерпретируя ее, связан с Божественной Речью, несмотря на невежество человека, его несовершенство, слабость и подверженность страстям»⁴.

Учитывая то, что между текстом и интерпретатором всегда существует некоторое отношение, отмечает Абу Зайд, это отношение является куда более сложным в случае с теми литературными текстами, которые он называет *ан-нуṣуṣ ал-мумтāза*, или «высшими текстами»⁵. В качестве примера текста, который имеет чрезвычайно сложную языковую структуру, делающую его одновременно максимально содержательным и внутренне неоднородным, он приводит трагедии Шекспира. Но то же самое, по мнению Абу Зайда, верно и в отношении Корана, чудесная природа которого часто усматривалась в его литературной структуре. Хотя язык Корана «не отклоняется от общей языковой системы, все же он создает свой собственный код, что достигается посредством перегруппировки элементов изначальной семантической системы»⁶.

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйний. С. 27.

² Там же.

³ Там же. С. 195.

⁴ Там же. С. 63.

⁵ 'Абу Зайд Н. Мафхўм ан-наṣṣ. С. 120.

⁶ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйний. С. 194.

Особая сложность структуры языка Корана отличает его от обычной речи. Она колеблется между различными языковыми уровнями — «между простой передачей информации, хотя это и бывает редко, и нагруженным “литературным” языком со своими собственными уникальными механизмами»¹. Для анализа этих уникальных механизмов необходимы филологические методы: герменевтика, литературная критика, семантика и др. Абу Зайд является сторонником объединения коранических и филологических наук, утверждая, что дать полноценный анализ Корана, расшифровать его код и выявить послание Корана для современного общества способна только та интерпретация, которая в состоянии понять его особые языковые механизмы. В процессе такого истолкования происходит преодоление исторического значения Корана, релевантного только для времени его ниспослания. Необходимость привлечения многочисленных наук обосновывается дискурсивной и функциональной спецификой Корана как текста определенной культуры.

Корни своей методологии Абу Зайд находит у ранних исламских мыслителей, таких как ‘Абд ал-Джаббар и ‘Абд ал-Кахир ал-Джурджани, которые считали изучение языка Корана в свете поэзии раннего периода и других видов словесного искусства чем-то сущностно необходимым. Абу Зайд также именуется последователем Амина ал-Хули, специалиста по коранической герменевтике, преподававшего в Каирском университете и разработавшего теорию филологической интерпретации Корана (*ал-тафсир ал-’аддәбийй ли-л-Қур’ән*)². Эта теория предполагает использование всех доступных научных методов для изучения Корана и активное обращение к историческому контексту арабского общества VII в. н. э. Подход ал-Хули требует точного лингвистического анализа всех аятов, посвященных определенной теме или содержащих слово, нуждающееся в истолковании. Интерпретатор должен также рассмотреть структуру предложения и попытаться оценить психологический эффект, который коранический язык способен оказывать на слушателя. Ал-Хули пишет:

«Человек, интерпретирующий текст, особенно если речь идет о литературном тексте, вносит в него свое толкование и свое понимание. Личность человека, пытающегося понять выражение, ограничивает понятийные возможности этого выражения. Именно интерпретатор ограничивает интеллектуальный горизонт выражения, расширяет его смысл и предполагает у него намерение.

¹ ‘Абу Зайд Н. Мафхум ан-нафс. С. 212.

² Ал-Хулийй А. Манәхидж тадждид фй-н-наҳв ва-л-баләга ва-т-тафсир ва ал-’адәб. Каир, 1961.

Он делает все это в соответствии со своим понятийным уровнем и в границах своего интеллектуального кругозора, поскольку он никогда не может выйти за пределы своей собственной личности. Никто не способен понять текст, не распространив на него особенности своего мышления и интеллектуального багажа»¹.

Параллели между Абу Зайдом и Амином ал-Хули касаются и их эстетического интереса к Корану. Ал-Хули характеризовал Коран как «величайшую книгу и самую удивительную литературную работу на арабском языке», добавляя также: «Коран обессмертил этот язык и его сущность и сам стал бессмертным. Он стал гордостью этого языка и сокровищем его традиции. Хотя арабы могут различаться по религии или взглядам на жизнь, все они чувствуют это качество Корана — его *арабский характер* (*'арабиййатуху*)»². Ал-Хули полагал, что арабы должны изучать Коран «как другие народы изучают *литературные шедевры* на различных языках»³. Коран является «наиболее священной книгой с точки зрения арабского искусства, вне зависимости от того, считает ли человек его столь же значимым в религиозном плане»⁴.

Пятьдесят лет спустя Абу Зайд выражает сходное мнение:

«Я рассматриваю Коран как текст на арабском языке, который должны изучать и мусульмане, и христиане, и атеисты, поскольку арабская культура объединена в нем и он все еще способен влиять на другие тексты этой культуры. Это — текст, который вобрал в себя доисламские тексты; а все более поздние тексты, включая современные, вобрали его в себя. Я почитаю Коран больше, чем любой салафит. Салафиты ограничивают его роль разрешенным (*халāl*) и запрещенным (*харām*). Это противоречит тому факту, что Коран также является текстом, повлиявшим на искусства. Из него выросли визуальные искусства, наиболее важным из которых является искусство каллиграфии. Вокальное искусство также выросло из рецитации Корана — все классические певцы в арабской культуре начинали с рецитации Корана. Как это многообразие значений и указаний, это присутствие на всех уровнях, могло быть превратно истолковано? Я наслаждаюсь, слушая рецитацию Корана. Сколь многое оказывается сокрытым, если мы ограничиваемся

¹ Ал-Хулийй А. Манāхидж тадждййд фй-н-нахв ва-л-балāга ва-т-тафсйр ва ал-'адāб. С. 304.

² Там же. С. 303.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 304.

разрешениями и запретами! В действительности, уже никто не получает удовольствие от Корана. Мы читаем Коран и страшимся или мечтаем о рае. Мы превратили Коран в текст, который дает поощрения и устрашения, — в кнут и пряник. Я хочу освободить Коран из этой тюрьмы, чтобы он вновь стал плодотворным для сущности культуры и искусств, развитие которых подавляется в нашем обществе»¹.

Амин ал-Хули оказал на Абу Зайда огромное влияние, чего последний и не отрицал. Абу Зайд также подчеркивал, что его взгляды были сформированы в процессе критического осмысления работ авторов, живших в разные эпохи. Он особенно часто упоминал раннего иранского грамматиста Сибавейхи, японского исламоведа Тосикихо Идзуцу, основателя структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра, советского культуролога Ю. М. Лотмана и немецкого философа и теоретика герменевтики Х.-Г. Гадамера. Критический анализ их работ представлен в книге Абу Зайда «Проблемы чтения и механизмы толкования» (1992)², которая является сборником его основных филологических и литературоведческих статей. Книга содержит статью, посвященную обзору европейской философской герменевтики, которая была опубликована в 1981 г. и на тот момент являлась одним из первых опытов осмысления этой интеллектуальной традиции на арабском языке. Актуальность европейской герменевтики для понимания Священного Писания, по мнению Абу Зайда, связана с тем фактом, что, в отличие от подходов лингвистики и философского позитивизма, герменевтика акцентирует внимание на субъективности любого истолкования текста. Одной из задач познающего субъекта является критическое осмысление собственной интеллектуальной установки. Эта идея базируется на тезисе о том, что субъект играет важную роль в формировании образа мира и что познание никогда не отражает «реальность» напрямую. Применительно к Корану это означает, что он не имеет полностью «объективного» смысла, который был бы напрямую доступен ученым или теологам; следовательно, не может существовать и полностью «объективной» интерпретации. Напротив, каждая интерпретация является результатом определенного отношения между текстом и интерпретатором, и она отражает уникальность этого отношения. Именно поэтому, отмечает Абу Зайд, она не может быть тождественна интерпретации из другой эпохи или из другого социокультурного контекста.

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 204.

² 'Абу Зайд Н. Ишкāлиййāt ал-қира'а ва 'алийāt ат-та'вил. Бейрут, 1992.

§ 5.4. Значение и значимость

Выше уже отмечалось, что в своей герменевтической методологии Абу Зайд уделяет большое внимание историческому значению (*dalāla mā'rīḫiyya*) текста Корана. Он осознает историческую дистанцию (*al-bu'd at-mā'rīḫiyy*), лежащую между Кораном и нами, так что, по его мнению, недостаточно ограничиться истолкованием с современных позиций, но необходимо понять исконный смысл. Этот исконный смысл может быть схвачен через историческое изучение того, как первые поколения мусульман трактовали текст. Но эта трактовка не является конечной инстанцией — она необходима для того, чтобы выявить значимость (*maḡzan*) текста для современной эпохи.

Интересно, что разделение между значением (*ma'nān*) и значимостью (*maḡzan*) было позаимствовано Абу Зайдом у Э. Д. Хирша¹. Хирш был известным сторонником учета авторитета при интерпретации, в то время как Абу Зайд выступал против этого. На самом деле, Абу Зайд немного модифицировал трактовку терминов, выдвинутых Хиршем. В работе «Достоверность интерпретации» Хирш писал:

«Значение (meaning) — это то, что представлено текстом; именно это подразумевал автор, используя определенный набор знаков; это то, что репрезентируют знаки. Значимость (significance) — это отношение между значением и личностью, или концепцией, или ситуацией, или чем-то воображаемым»².

Хотя Абу Зайд принимает идею Хирша о неизменном характере значения и изменчивом характере значимости, все же «значение» в его герменевтике — это не то, что вкладывается автором, но исторический смысл, как он понимался первыми адресатами. Это важное замечание, поскольку в случае с Кораном человек не может претендовать на полное выявление авторского намерения, ведь речь идет о намерении Бога. Кроме того, Коран, согласно Абу Зайду (и здесь он следует суфийской школе Ибн 'Араби), является принципиально многовекторным текстом: в одном и том же пассаже могут быть заложены *разные* намерения, поскольку Коран обращен к каждому человеку, читающему его, отдельно с конкретным намерением³.

¹ Hirsch E. D. *Validity in Interpretation*. London, 1967.

² Ibid. P. 8.

³ Ср.: «Основной принцип герменевтики Ибн 'Араби заключается в контекстуализации коранических смыслов в Божественном Знании. Исламский мыслитель признает важность внешнего смысла Корана, соотнесенность этого смысла с конкретными историческими событиями. Однако буквальный смысл, по мнению Ибн 'Араби, служит всего лишь *местом*

Для обоснования различия между историческим значением и значимостью Абу Зайд анализирует семантику понятия *та'вйл* в Коране¹. Он выделяет два основных значения, в которых оно используется. *Первый смысл* связан с глаголом *'аввала*, имеющим значение «возвращать(ся)». В этом плане термин *та'вйл*, являющийся отглагольным именем от *'аввала*, может быть понят как «заставлять нечто или какое-то явление вернуться к его исконному основанию» (*ирджә' аш-шайй' 'ав ал-зәхира ... 'илә 'илалихә ал-ӯлә ва 'асбәбиха ал-'аслиййа*)². В другом месте Абу Зайд говорит, что *та'вйл* имеет семантику раскрытия неявного значения (*ад-даләла ал-хафиййа*) события, что предполагает раскрытие истинных причин, стоящих за ним, раскрытие его подлинного истока и основания³. Именно это имеется в виду в следующем кораническом фрагменте:

«Он [Йусуф] сказал: “(Не успеют) принести еду, которой вас кормят, как я уже растолкую (*наба 'тукумә би та'вйлихи*) ваши сновидения. Это — часть того, чему научил меня мой Господь. Поистине, я оставил путь людей, которые не веруют в Аллаха и отвергают Грядущую жизнь”» (К. 12: 37).

Истолкование событий или снов означает раскрытие подлинных причин, стоящих за ними. В подтверждение этого Абу Зайд цитирует еще один аят:

«Так твой Господь изберет тебя, научит тебя толковать (*йу'аллимук мин та'вйл*) события (и сны) и одарит совершенной милостью тебя и род Йакуба, подобно тому, как еще раньше Он одарил совершенной милостью твоих отцов Ибрахима и Исхака. Воистину, твой Господь Знающий и Мудрый» (К. 12: 6).

погружения в бездну предвечного Слова. Подлинный коранический контекст — это тотальность Божественного Знания, поэтому “все существующее находит в Коране то, что оно желает найти”. Важным следствием такого подхода является представление о допустимости любого понимания Корана, если оно учитывает внешний смысл. Человек, причастный к гнозису, видит всеохватность коранического Слова, и потому, с его позиции, каждая интерпретация, учитывающая внешний смысл, является верной. . . Поскольку Коран является Словом Божьим и Божественное Знание охватывает все сущее, то Богу известны все смыслы, которые могут быть извлечены из текста. Кроме того, сам Бог подразумевает эти смыслы и в каждый отдельный момент знает состояние человека, к которому обращен текст. Поэтому, с точки зрения Ибн 'Араби, можно сказать, что Бог намеренно вкладывает те смыслы, которые вычитываются человеком» (Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Основные принципы суфийской герменевтики. С. 421–422).

¹ 'Абӯ Зайд Н. Мафхӯм ан-нафс. С. 226 и далее.

² 'Абӯ Зайд Н. Нақд ал-хитәб ад-дйнийй. С. 110.

³ 'Абӯ Зайд Н. Мафхӯм ан-нафс. С. 229.

Второй смысл слова *та'вил* опирается на другое значение глагола *'аввала*, которое Абу Зайд реконструирует как «положить что-то на должное место и управлять этим». В данном случае *та'вил* означает «достижение цели через проявление заботы, управление или исправление» (*ал-вусул 'илā-л-зайя би-р-ри'айя ва-с-сийāса ва-л-'ислāх*)¹. Понятие *та'вил* может также означать *'ақиб*а «плод, результат, исход». В подтверждение этого приводятся следующие айаты:

«Давайте полную меру, когда вы отпускаете мерой, и взвешивайте на точных весах. Так будет лучше и более честно по последнему исходу (*та'вилан*)» (К. 17: 35).

«О верующие! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику и тем, кто обладает влиянием среди вас. Если же вы не согласитесь в чем-нибудь, то обратитесь с этим к Аллаху и Его Посланнику, если вы веруете в Аллаха и Последний день. Это лучше и более подходит для последней награды (*та'вилан*)!» (К. 4: 59).

Опираясь на результаты, полученные в процессе исследования семантики термина *та'вил*, Абу Зайд утверждает, что контекстуальная интерпретация должна происходить в соответствии с двояким смыслом указанного термина, т. е. в соответствии с принципом «возвращения к истоку» и принципом «достижения конечной цели». Следовательно, интерпретация должна осуществляться в два этапа: во-первых, возврат (*руджӯ'*) к значению в его историческом и культурном контексте, и во-вторых, вскрытие значимости (*мағзан*) значения для современного контекста. При этом, как уже отмечалось, историческое значение является устойчивым, а значимость подвержена вариациям и зависит от локальных контекстов. Выявление значимости невозможно без адекватного понимания исторического значения.

Согласно Абу Зайду, для понимания исторического значения Корана должно быть произведено его масштабное историко-критическое изучение. Следует привлечь материалы *'усул ал-фикх*, в частности *'асбāб ан-нузул* (обстоятельства ниспослания айатов), *нāсих ва мансӯх* (отменяющие и отмененные айаты), *маккийй ва маданийй* (мекканские и мединские айаты, т. е. хронологию ниспослания). Кроме того, Коран должен изучаться в социокультурном контексте Аравии VII в. н. э. Знание этого контекста имеет огромную важность, поскольку оно позволяет понять, например, введены ли законы и нормы, упомянутые в тексте, исламом или они являются доисламскими социальными и религиозными обычаями, которые затем были приняты и развиты исламом.

¹ Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-нафс. С. 230.

В дополнение к социокультурному контексту существуют и другие контексты, которые необходимо учитывать при истолковании. Прежде всего это то, что Абу Зайд называет «внешним контекстом» (*сийāк ҳарифийй*). Хотя социокультурный контекст тоже может трактоваться как внешний контекст, поскольку он репрезентирует отношение Божественного послания к окружающему миру, все же подлинным внешним контекстом является контекст обращения (*сийāк ал-тахātуб*), или в случае Корана — контекст ниспослания (*сийāк ат-танзйл*)¹. Элементами этого контекста являются отправитель послания и его адресаты. К последним относятся различные адресаты Откровения, такие как Мухаммад, его жены, женщины в целом, верующие, «люди книги» и пр. Ввиду того что процесс ниспослания длился более двадцати лет, многие факторы были подвержены изменениям, так что разделы *'уṣūl ал-фиқх*, касающиеся контекста ниспослания, крайне важны для конкретизации внешнего контекста.

Имеются также внутренние контексты (*ас-сийāк ад-дāхилийй*), в частности внутренняя хронология текста (*мартīb ан-нузūл*). Суры в существующей редакции Корана даны не в хронологическом порядке, и хотя с точностью неизвестно, почему ситуация обстоит именно таким образом, все же в процессе интерпретации знание хронологии является полезным. Абу Зайд отмечает, что понимание этого помогает осознать тот факт, что одно и то же слово в разных сурах Корана может иметь различные значения, поскольку значение могло измениться в течение двадцати лет. Историческое прочтение текста способно выявить семантическое развитие внутри него. Последовательное же чтение (*қирā'а татаббу'иййа*), т. е. чтение в соответствии с существующим порядком сур, способно приблизить к пониманию Корана как целостного текста и его реального влияния на людей². Современные методы истолкования Корана сочетают в себе оба вида прочтения.

Другими уровнями внутреннего контекста являются контекст представления (*сийāк сард*) и языковая структура (*ат-таркīb ал-луғавийй*). Первый тип контекста позволяет определить, описывает ли данный текст ситуацию, восходящую к прошлым поколениям, или он устанавливает новый закон; притом это касается как контекстов «мотивации и устрашения» (*тарғīb ва тархīb*), так и контекстов «обещания и угрозы» (*ва'д ва ва'ūd*)³. Что касается языковой структуры, то она включает в себя грамматическую структуру (*ал-таркīb ал-наҳвийй*) и литературные приемы, такие как эллипсис, повторение, метафора и пр. Анализ этой языковой структуры необходим не только

¹ 'Абӯ Зайд Н. Ан-наṣ, ал-султā, ал-ҳақйқа. Бейрут, 1995. С. 101.

² 'Абӯ Зайд Н. Давā'ир ал-хавф: қирā'а фй хитāб ал-мар'а. Касабланка, 1999. С. 203.

³ Там же. С. 204.

для понимания эксплицитных значений, но и для выявления значения того, что неявно (*ал-маскūt 'анху*) присутствует в тексте. Под «неявным» подразумевается значение, лежащее за пределами указанной структуры¹.

Внутренние и внешние контексты касаются исторического значения текста, и их анализ составляет первый шаг в научном прочтении Корана. Следующим шагом является вычленение значимости значения с опорой уже на современный контекст. Значимость связана с важностью и актуальностью значения текста. Именно в процессе ее выявления интерпретатор играет ключевую роль. Конечно, в изучении исторического значения текста интерпретатор тоже выполняет важную функцию, но поскольку это значение является определенным и фиксированным, после его обнаружения функция интерпретатора становится излишней. Обнаружение же значимости в большей степени зависит от интерпретатора, и его плоды варьируются от одного интерпретатора к другому, что в немалой степени связано с вариациями в области социокультурных условий и интеллектуальных установок человека. По сути, речь идет об устремленном вперед герменевтическом процессе, который имеет результатом многочисленные и разнообразные интерпретации.

Одно из возможных возражений против этой теории связано с ее видимым релятивизмом, поскольку предполагается, что абсолютной истины не существует или, по крайней мере, она недостижима. Однако Абу Зайд считает, что все-таки имеются принципы, позволяющие отделить адекватную интерпретацию от неадекватной. Он пишет:

«Как только Коран декодирован в свете своего изначального исторического, культурного и языкового контекста, он должен быть перекодирован в код культурного и языкового контекста толкователя. Другими словами, из наружной структуры Корана должна быть реконструирована его глубинная структура. Следующим шагом будет переписать эту глубинную структуру на другой наружной структуре, т. е. структуре современной. Все это влечет за собой открытость в интерпретации, поскольку бесконечный процесс толкования и перетолкования с необходимостью занимает продолжительный период времени. Если интерпретатор не будет открытым, то Коран навсегда останется — как он остается сейчас — предметом политической манипуляции. Более того, открытая интерпретация необходима, коль скоро мусульмане считают послание Корана актуальным и значимым для всего человечества безотносительно условий пространства и времени.

¹ Абу Зайд Н. Ан-насс, ал-султа, ал-хақйқа. С. 108–109.

Результатом всего этого будет множество толкований Корана. Как же избежать превращения этой множественности толкований Корана в идеологическую манипуляцию с его значением? Осознание различия между исконным контекстуальным “значением”, которое, ввиду своей историчности, почти полностью фиксировано, и “значимостью”, которая подвержена изменениям, а также осознание необходимости устойчивой и рациональной соотнесенности значимости и значения являются залогом обоснованности интерпретации. Интерпретация правомерна только в том случае, если она не нарушает указанные правила; обратное часто бывает, когда имеется стремление свести толкования к априорным идеологическим установкам и заключениям, исходя из которых люди претендуют на совершенное понимание текста. Хотя текст и имеет Божественное происхождение, он историчен по своей природе. Соответственно, толкование его может быть только человеческим (а не Божественным)»¹.

Соблюдение указанных принципов является залогом объективности интерпретации. Но это не абсолютная объективность, поскольку она допускает наличие альтернативных интерпретаций. Египетский мыслитель называет это «контекстуальной объективностью», или «культурной объективностью»², — она характеризуется обоснованностью для *специфических* контекстов, но не для всех *возможных* контекстов.

Можно сказать, что в своей герменевтической теории Абу Зайд подчеркивает не столько «субъективность истины», сколько объективно существующую «субъективность любого интерпретатора». С этим связано зайдовское концептуальное разграничение религии, с одной стороны, и религиозного мышления — с другой. Если религиозные источники для верующего ума вполне естественно полагать священными, то отсюда еще не следует оправдание сакрализации мышления, имеющего эти религиозные источники предметом интерпретации. Традиционно религиозное мышление стремится утвердить собственный авторитет в опоре на сакральный статус религиозных источников, хотя, подобно всем прочим формам мышления, оно не вправе претендовать на присвоение себе статуса, принадлежащего собственному предмету. По справедливому замечанию Абу Зайда, «религиозная мысль подвержена законам, управляющим динамикой человеческой мысли в целом, поскольку она не приобретает от своего предмета — религии — ни святости, ни ее абсолютной природы»³.

¹ *Abu Zayd N.* Towards Understanding the Qur’ān’s Worldview. P. 84.

² *’Абӯ Зайд Н.* Мафхӯм ан-нафс. С. 240.

³ *’Абӯ Зайд Н.* Нақд ал-хитāб ад-дīний. С. 197.

Присваивая себе священный статус, религиозное мышление современного периода ради укрепления своих позиций зачастую прибегает к эпистемологической стратегии, которую ее сторонники именуют «исламизацией знания»¹. Проект «исламизации знания» — это попытка навязать религиозному тексту (Корану или пророческому преданию) внешний для него смысл — например, представить коранические или пророческие высказывания о социальных и природных феноменах в качестве своего рода «научных объяснений». Для этого религиозный источник подвергается «анахронистическому» толкованию (или, точнее, идеологической *манипуляции* с его значением): например, в айатах о сглазе, колдовстве и джиннах начинают видеть указание на аналог фрейдистских комплексов или разновидности психической энергии. Такой вектор «исламизации знания» берет за точку отсчета интерпретации современное состояние науки, тогда как другой (в некотором роде противоположный вектор) — традиционный взгляд на ислам. Во втором случае современные научные знания (путем их упрощения и идеологической реинтерпретации) притягиваются к «исламу», а точнее — к тому, что корпорация религиозных деятелей считает таковым. Как первый, так и второй вектор «исламизации знания» (различенные с известной мерой условности) обездвигивают значение религиозного текста, партикуляризуют его и привязывают к современному контексту.

Как отмечает Абу Зайд, «исламизация знания», интерпретационной осью которой выступает «ислам», в такой же мере ограничивает значение религиозных текстов современным уровнем развития науки, что и «исламизация знания», имеющая своей интерпретационной осью представления религиозных ученых о современной науке. Однако первый вектор даже опаснее второго, так как он оказывает идеологическое давление на развитие самой науки, стремясь определить траекторию этого развития. Значение религиозного текста привязывается к научному знанию, а это научное знание, в свою очередь, подвергается идеологическому искажению и властному «замораживанию». Оба вектора «исламизации знания» претендуют на контроль над связью между религией и наукой (впрочем, дело не ограничивается наукой, поскольку «исламизация знания» стремится играть роль всеобъемлющей культурно-эпистемологической политики, влияющей также на литературное и философское творчество и искусство). Эти оппортунистические, как их

¹ Стоит отметить, что под этим Абу Зайд понимает более широкую стратегию, чем та, что реализована в одноименном популярном проекте Исмаила Раджи ал-Фаруки. Критику последнего см.: *Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю.* Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 3. М., 2018. С. 117–148; *Мухетдинов Д. В.* Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма // *Ислам в современном мире*. 14 (2). 2018. С. 165–181.

называет Абу Зайд, способы толкования паразитируют на обеих упомянутых сферах, а современный религиозный дискурс, охотно к ним обращающийся, «придает вес» корпорации «профессионалов от религии» некорректной ссылкой на научные достижения арабо-мусульманской цивилизации в прошлом¹. При этом не принимается в расчет, что, будь «исламизация знания» сознательно избранной и непререкаемой эпистемологической стратегией еще во времена «золотого века» ислама, те самые научные достижения, на которые любят ссылаться сторонники данного проекта, могли бы и не состояться. Ранний экспериментальный метод, разработанный средневековыми учеными из числа мусульман, получил всестороннее развитие и мог быть заимствован европейцами в эпоху Возрождения именно потому, что исламские интеллектуалы прошлого не рассматривали коранические и хадисные описания природных и социальных феноменов в качестве адекватных научных объяснений, т. е. в их буквальном смысле. Так (этот пример приводит сам Абу Зайд), никому из мусульманских естествоиспытателей не приходило в голову видеть в высказывании Ибн 'Аббаса о «царе, который гонит облака серебряной катапультай», научную истину о реальной причине грома во время грозы². Проще говоря, если бы «исламизация знания» была единственной эпистемологической стратегией арабо-мусульманской цивилизации прошлого, то велика вероятность, что ее современные сторонники не имели бы тех оснований для «хвастовства», которые они имеют сегодня.

«Исламизация знания» сводит на нет все попытки тех же самых представителей официального религиозного дискурса, которые защищают ее правомерность, продемонстрировать, что концепция Божественного суверенитета вовсе не равноценна тотальному контролю религиозных деятелей над всеми сторонами жизни верующих. Де-факто последовательная реализация проекта по «исламизации знания» легитимирует своего рода религиозную «инквизицию», едва ли совместимую со свободным научным поиском и художественным творчеством. Стремление разрушить монополию клерикальной корпорации на толкование смысла религиозных текстов и вернуть возможность определять (религиозно фундированный) смысл жизни широким массам верующих — один из главных «экзистенциальных мотивов» творчества Абу Зайда. Тем не менее мыслитель предостерегает от того, чтобы его теория была истолкована лишь как продукт реактивного противостояния улемам. Не меньшее значение для него имеет намерение предложить более адекватную картину продуктивной связи науки и религии, нежели та, которая подразумевается стратегией «исламизации знания».

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 84–85.

² Там же. С. 198.

Абу Зайд убежден, что именно неспособность исламских модернистов конца XIX — начала XX в. предложить модель научного исторического понимания религиозных текстов стала основной причиной интеллектуальной неудачи просветительского дискурса, который они развивали¹. Что для исламских модернистов, что для их идейных противников внеисторический способ чтения религиозных текстов оставался доминирующим. Переход к по-настоящему научному историческому способу чтения зависит, по мнению Абу Зайда, от успешного (безусловно, критичного и рефлексивного) применения методологических и теоретических достижений современного языкознания. Поскольку подразумевается интерпретация текстуальных феноменов, это представляется вполне закономерным. Суть дела не меняет тот факт, что речь идет о религиозных текстах, поскольку, как уже отмечалось, Божественное происхождение тех или иных феноменов (например, возникновение Корана из процесса откровения) не тождественно их Божественной (в смысле чего-то «внечеловеческого») природе. Если мы характеризуем богооткровенный текст такими свойствами (упомянутыми уже на уровне коранического самоописания), как бытие возвещением, бытие посланием или бытие руководством, то не можем не «очеловечивать» его. Под «очеловечиванием» следует понимать не отрицание того, что Бог является автором Корана, а, скорее, акцент на историчности и процессуальности Откровения.

Как уже указывалось выше, историчность текста предполагает, с одной стороны, что его значение не может быть отделено или, лучше сказать, оторвано от культурной и языковой системы, в которой он был произведен (в случае Корана — ниспослан); и с другой стороны, что смысловой потенциал текста не может быть ограничен его историческим значением (соответствующим периоду фиксации живой речи). Для указания на это несовпадение открытого семантического потенциала текста и его исторического значения в формативный период Абу Зайд и использует термин «значимость». Вводимое Абу Зайдом различие между значением и значимостью было определено выше. Как уже было сказано, выявление исторического значения требует понимания языка и социокультурных особенностей периода производства текста, хотя, поскольку текст возникает первоначально в качестве живой речи, данное значение не сводится к набору уже присутствовавших в то время культурно-языковых значений. Из этого вытекает, что процедура уточнения исторического значения текста требует от исследователя принять во внимание также последующие языковые и социокультурные изменения, которые были инициированы текстом. Лишь сопоставление двух культурно-языковых кодов позволяет относительно точно определить историческое значение

¹ Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 199–200.

текста — кода периода его производства (точнее, культурно-языкового кода на момент рождения текста) и кода, сложившегося (и продолжающего развиваться) после его производства.

Развивая мысль Абу Зайда, можно сказать, что историко-критический анализ коранического значения предполагает понимание различия и, вместе с тем, взаимосвязи этого значения и его значимости для читателей того или иного периода времени. Не реконструируемая, а фактически наличествующая значимость — это всегда значимость актуальной герменевтической ситуации, в которую помещен исследователь. Она в любом случае является исходным и нередуцируемым контекстом распознавания значения. Тем не менее в процессе этого распознавания ответственный читатель (в частности, ученый) должен осознать дистанцию, которая разделяет историческое значение текста и его «значимое значение» для нас. Историческое значение текста всегда реконструируется гипотетически, тогда как значимость просто имеется в качестве продолжающегося в истории действия текстуального значения и его непосредственной обращенности к нам как читателям. Поскольку историческое значение не тождественно в теории Абу Зайда «внутренним целям» текста, вложенным в него автором, оно может развиваться в порядке изменяющейся значимости. Если бы, в противном случае, реконструкция исторического значения в процессе интерпретации текста концептуально совпадала бы с определением целей и замысла автора, понимание текстов (особенно религиозных текстов, признаваемых богооткровенными) принимало бы форму «прорицания» или «мистического озарения».

Критическое осмысление значимости Корана требует от современного читателя обратиться к изучению дистанции между (реконструированным) историческим значением текста и (первоначально *некритически* заданной для него) значимостью. Ученый призван проследить, как именно та или иная современная значимость Корана связана с его историческим значением. Хотя любой интерпретатор начинает с рефлексии над значимостью текста для него самого, в ходе исследования путей ее формирования он приходит к (реконструированному им) значению как к «отправной точке» значимости. Исследование исторического значения текста есть методически оформленная артикуляция значимости, направленная на установление взаимосвязей этой значимости с историческим значением. Само исследование трансформирует значимость текста. Когда чтение текста ведомо не установлением тесной связи между его современной значимостью для интерпретатора и первоначальным историческим значением, тогда мы имеем дело с тем типом чтения, который Абу Зайд называет *идеологическим «окрашиванием»*¹. Идеологиче-

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 138–194.

ское «окрашивание» — это навязывание тексту *внешнего* для него смысла. «Внешний» не означает просто «отличающийся от первоначального значения», так как в подобном случае любая историческая значимость текста, в том числе инициированная им самим, была бы сугубо внешним смыслом. Внешний смысл — это разновидность значимости, которая «вчитывается» в текст без учета каких-либо ограничений, накладываемых историческим значением текста.

Таким образом, значимость текста, артикулируемая в процессе историко-критической интерпретации, с одной стороны, должна быть тесно связана с историческим значением (это отличает ее от значимости, получаемой в результате идеологического «окрашивания», т. е. обычной экстраполяции желаемого смысла), а с другой, должна определяться перспективой современности:

«Само собой разумеется, что мерилom для измерения движения и направления текста является современная мерка, а это значит, что значимость регулируется не только необходимостью быть в тесной связи со значением, но и необходимостью быть устремленной вперед и ориентированной на современный мир. Именно поэтому мы сказали, что “значимость” динамична — в силу того, что она находится в тесном контакте с перспективами настоящего и реального мира, даже если ее движение также должно регулироваться тесным контактом со значением»¹.

Подчеркнем: то, что исследователь называет историческим значением, является результатом проведенной им историко-критической интерпретации. Иначе говоря, это научный *конструкт*, хотя и построенный не по произвольной схеме. Тем не менее, будучи конструктом (или результатом интерпретации), историческое значение — точнее, то содержание, которое фиксируется данным техническим термином, — обладает *относительной* стабильностью. Дело, как напоминает Абу Зайд, в том, что «изучение истории есть непрерывный процесс переоткрытия», а потому выявление того, как понимали текст его первые адресаты, не может быть однократным актом². Напротив, это непрекращающийся процесс, требующий обращать внимание на новые исторические материалы и научные достижения.

Разделение «общего» (универсального) и «специфического» (частного) в кораническом тексте приводит Абу Зайда к разграничению трех уровней

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 221.

² Там же.

исторического значения Корана в их отношении к актуальной значимости. Первый уровень — это частные значения, которые не «универсализируются» до значимых для нас смыслов. Такого рода значения египетский мыслитель называет «историческими реликтами». Второй уровень — это значения, общий характер которых может быть сохранен посредством метафорического или аллегорического толкования, допускаемого самим текстом. Третий уровень — это значения, которые расширяются на основании выявления присущей им «значимости». Речь идет о значимости, обнаруживаемой в ходе анализа культурно-исторического контекста, в котором функционировали тексты и который позволяет воспроизвести их историческое значение.

В качестве примера *первого уровня* исторического значения Абу Зайд приводит кораническое отношение к рабству. Исторические изменения, вызванные в том числе направленностью коранического дискурса, сделали все юридические постановления о рабстве, упомянутые в Коране, не более чем «историческим реликтом». По его словам, настаивать сегодня, после отмены рабства, на «значимости» буквального исторического значения рабства, как оно представлено в кораническом тексте, не имеет смысла. Максимум это значение позволяет указать на то, каким было отношение к рабству в прошлом, однако оно не может оправдать значимость рабства (и, само собой, связанного с ним коранического значения) в настоящем. Более того, подобное настаивание было бы равноценно перечеркиванию того значимого для нас отношения к рабству, развитие которого было задано общей смысловой перспективой самого коранического текста и обеспеченной благодаря ей стадией развития социальной реальности¹.

Примером *второго уровня* является значение, которое в самом кораническом тексте подверглось метафорическому расширению. Так, *'abd*, т. е. «раб», имеет в Коране две формы множественного числа: *'abād*, когда речь идет о рабах в буквальном смысле противоположности свободным людям, и *'ibād*, когда речь идет о всем человечестве, господином которого является лишь Всевышний. В большинстве случаев, когда Коран говорит об *'abd*, он использует это слово просто в значении «человек», онтологическая позиция которого определяется его отношением к Богу — *'ibādīya* (не *'ubūdīya* в смысле буквального «рабства»). Данный семантический сдвиг с *'ubūdīya*, предполагающего разделение свободных и рабов, к *'ibādīya*, объединяющему всех людей, независимо от их социального положения, по мнению Абу Зайда, объясняется уравнивающей и гуманистической тенденцией коранического дискурса². Интерпретация коранического *'abd* (мн. ч. *'ibād*), которая сохра-

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīний. С. 210.

² Там же. С. 218.

няет свое значение посредством метафорического отнесения к любому человеку, таким образом, не связана с традиционной системой рабства (*'убūdийа*) и сопротивляется любой тенденции по его укреплению.

Примером *третьего уровня* исторического значения в его отношении к значимости является множество коранических аятов юридического характера, которые касаются женщин — в частности, в вопросах наследства (например, хорошо известен аят 4: 11, который предполагает, что женщина наследует имущество в размере половины от того, которое наследует мужчина). Египетский мыслитель утверждает, что умолчание или «невысказанность» — это одна из стратегий текста в отношении собственной функции по формированию культуры. Строго говоря, невысказанным или негласно подразумеваемым остается культурно-языковой контекст, в котором формулируется конкретное историческое значение. Так, исследование внутреннего лингвистического и внешнего социокультурного контекста позволяет установить, что фоном многих аятов Корана, приписывающих женщинам особый правовой статус, является система патриархальных отношений. При этом необходимо учитывать то, каким правовым статусом обладали женщины до ниспослания Корана. Исследование изменений, порожденных кораническими аятами о женщинах, демонстрирует, что общий культурно-языковой сдвиг, инициированный Кораном, осуществлялся в сторону утверждения большего равноправия между мужчинами и женщинами, чем прежде¹.

Таким образом, хотя буквальное значение множества коранических аятов о женщинах оказывается вполне однозначным (а попытки «смягчить» его не выглядят убедительными), значимость текста им не исчерпывается. Не менее важной является и траектория социокультурного развития, которая была задана кораническим импульсом. И хотя буквальное историческое значение тех же аятов о наследстве в наши дни остается прежним, все же верность Корану не может быть ограничена сведением значимости данных аятов к их историческому значению. Корректная с научной точки зрения фиксация исторического значения аятов Корана не обязывает нас, как полагает Абу Зайд, «замораживать текст»: *обнаружение точного значения текста — это одно, а редукция семантического потенциала текста к этому значению — совсем другое*. Настаивать сегодня на необходимости поддерживать юридические отношения между мужчинами и женщинами в той их форме, которая предполагается историческим значением Корана, означает искусственно сужать значимость текста. Разумеется, это не подразумевает, будто коранические аяты имели своей «предустановленной» целью утверждение гендерного равенства по современной западной модели. Как постоянно подчеркивает Абу Зайд,

¹ Абу Зайд Н. Нахд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 224.

речь в данном случае вообще не идет о выявлении целей текста, вложенных в него автором. Скорее, фигуры речи, присутствующие в Коране, прочертили в реальном историко-культурном контексте *смысловую перспективу* для развития справедливых гендерных отношений. Природа этой справедливости, безусловно, может толковаться различными способами и подлежит свободному обсуждению, однако не ограничивается тем, как гендерную справедливость понимали в социокультурном контексте Аравийского полуострова VII в. н. э. Абу Зайд уверен: *траектория значимости* коранического текста принципиально оставляет место для независимого мышления, оперирующего не только буквальными историческими значениями Корана¹.

§ 5.5. От «текста» к «дискурсивной полифонии»

Примерно с 2004 г., т. е. в поздний период своего творчества, Абу Зайд смещает акцент с анализа Корана как текста в сторону анализа Корана как *набора дискурсов*². Это вызвано фактом наличия в Коране многочисленных противоречий, что — если подходить к вопросу чисто внешне и формально — не соответствует утверждению самого Корана о том, что в нем нет разногласий (К. 4: 82). Противоречивость Корана осознавалась теологами, фалсяифа и суфиями, которые стремились объяснить ее при помощи дихотомии «ясных» (*мухамм*) и «иносказательных» (*муташибах*) стихов³; факихи также знали об этой противоречивости и стремились разрешить ее с помощью теории отмены ранних аятов более поздними аятами; в реформистском движении противоречивость Корана сглаживалась с помощью теории о наличии в нем «универсального» и «относительного» измерений. Однако, полагает Абу Зайд, все эти попытки решения проблемы не могут считаться удачными, поскольку они не учитывают ее суть: противоречивость укоренена не в самом Коране, а во *взгляде* на Коран как на «текст», что, в свою очередь, предполагает наличие автора в качестве некоей внешней по отношению к тексту «инстанции». Иными словами, мусульмане

¹ Этот тезис активно развивается в современном исламском феминизме, и он заслуживает внимания не только благодаря своей продуктивности, но и с точки зрения тех *конкретных* герменевтических проблем, которые он вызывает. См. нашу работу: *Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 359–498.

² См.: *Abu Zayd N.* Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics; *Idem.* Voice of an Exile. Reflection on Islam (with E. Nelson). New York, 2004; *Idem.* Towards Understanding the Qur'an's Worldview: An Autobiographical Reflection; *Idem.* The Status of Women between the Qur'an and *Fiqh* // Mir-Hosseini Z. et al. (eds.). Gender and Equality in Muslim Family Law. London, 2013. P. 153–168.

³ Подробнее о суфийских дискуссиях вокруг этой проблемы см.: *Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю.* Основные принципы суфийской герменевтики. С. 391–399.

заблуждаются по поводу природы Корана, что обусловлено, с одной стороны, представлением о его трансцендентности, несотворенности и «одномоментности», а с другой — привычкой отождествлять Коран и *мушхаф*.

Указанное заблуждение преодолевается в историческом взгляде на Коран, т. е. в таком взгляде, который видит в нем *набор дискурсов*. Согласно Абу Зайду, Коран изначально представлял собой серию дискурсов, каждый из которых имел свой конкретный исторический контекст и определенную степень независимости; эти дискурсы «обладают полифоническим, а не монофоническим характером, и отражают не только различные ситуации, но также и различных получателей, адресатов»¹. Каждая дискурсивная единица включает следующие аспекты: адресант, адресат, характер дискурса. Этот характер может различаться в зависимости от применяемой типологии. Дискурс может быть доказательным, убеждающим, полемическим, запрещающим, инклюзивным и т. д. Таким образом, самостоятельной единицей является не сура или аят, а дискурс, выделенный с помощью указанных критериев. В контексте такого подхода идея хронологического упорядочивания сур, предлагавшаяся Абу Зайдом ранее, не может считаться достаточной; для реконструкции целостного взгляда на Коран, а значит и для развития адекватной герменевтики, необходимо *хронологическое упорядочивание дискурсов*.

Абу Зайд не успел разработать этот проект в деталях. Он лишь указал на то, что дискурсивный анализ должен сочетаться с содержательной реконструкцией многомерного мировоззрения Корана, которое было раздроблено уже в ранний период развития исламской мысли: «Теология захватила мир Божественной природы, философия захватила мир метафизики, т. е. космоса, уровней существования, природы и т. д. Суфизм взял себе мир этики и духовности, а правовая теория — мир правовой, законодательный. Кораническое мировоззрение, таким образом, было расколото на фрагменты, и потому оно нуждается в дефрагментации»². Первый шаг на пути к «дефрагментации» многомерного мировоззрения Корана — это вернуться к истокам и посмотреть, как выглядят сегментированные «миры» Корана сами по себе. Абу Зайд выделяет пять таких смысловых областей:

1) *Космология*. Сюда относится взгляд Корана на мир природу, творение, создателя, смерть и воскресение и т. д.

2) *Отношения Бога и человека*. Здесь подчеркиваются как близость двух действующих лиц коммуникации, так и их четкое разграничение.

¹ *Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview. P. 85.*

² *Abu Zayd N. The Status of Women. P. 154.*

3) *Этическое и моральное измерение*. Здесь Коран соблюдает и сохраняет определенное напряжение между возможностью совершенствования человека и реальностью нравственной неполноценности людей.

4) *Общественный уровень*. Здесь Коран разбирается с конкретными практическими вопросами, такими как брак, развод и наследование. Данный уровень представляет собой область значений, содержащихся в отрывках Корана о правовых установлениях. Эта область есть область *иджтихада*, независимого рационального рассуждения, которое не следует ограничивать классическим понятием *кийаса*.

5) *Наказание (худūd)*. Данный уровень представлен в Коране, но не относится к кораническому мировоззрению как целому. Эти формы наказания существовали до появления Корана, и Коран позаимствовал их, чтобы защитить общество от преступлений¹.

В действительности, как отмечает Абу Зайд, эти (и другие) смысловые миры переплетены в Коране, и они не существуют сами по себе. Последующая традиция не только искусственно разделила их, но и выстроила на каждом из них самодостаточные модели понимания ислама, при этом исторически явно доминировала законническая модель. Абу Зайд справедливо замечает: «В современном мусульманском мире, наследующем многовековую маргинализацию теологии, философии и мистицизма, парадигма шариата — в виде теории права или же в виде материального права (*фурӯ'*) — стала единственной репрезентацией ислама. Две разные лексические единицы — *шариат* и *ислам* — стали синонимами»². Преодоление столь узкого взгляда на ислам возможно только путем всесторонней реконструкции многомерного коранического мировоззрения и применения к этому мировоззрению холистической герменевтики. Впрочем, такая реконструкция никогда не будет окончательной, поскольку Коран представляет собой принципиально «открытый» текст, намеренно содержащий элемент «неопределенности», чтобы отвечать потребностям людей, живущих в разные исторические эпохи: «Если бы писания были такими ясными и определенными, какими их считает большинство верующих, их значение не несло бы никакой значимости за пределами исторического момента их возникновения»³.

¹ См.: *Abu Zayd N. The Status of Women*. P. 155–156; *Idem. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview*. P. 85–86.

² *Abu Zayd N. The Status of Women*. P. 160.

³ *Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview*. P. 87.

Несмотря на всю дискурсивную сложность Корана, его рассмотрение только в качестве текста облегчает идеологическую манипуляцию его смыслом и структурой. Напротив, понимание того, в каком дискурсе используется и может быть использован коранический текст, помогает противодействовать присвоению религиозного смысла корпорацией религиозных деятелей и способствует его возвращению в сообщество верующих. «Вокализация», т. е. озвучивание самого по себе «безмолвного» коранического текста, посредством речи, которая ограничена конкретной социальной практикой (богослужением, доктринальной полемикой, апологетикой, любым политическим или моральным спором и т. д.), несет в себе определенный способ интерпретации его значения и значимости. Подчеркивание сугубо текстуальной природы Корана в ущерб его живому дискурсивному воплощению, по мнению Абу Зайда, заставляет рассматривать его в качестве совершенного текста, лишённого каких-либо внутренних разногласий. Данная предпосылка, несмотря на ее противоречие с исторической традицией ислама, разделяется как современными улемами, так и сторонниками большинства других подходов к интерпретации Корана, включая литературный подход. Поскольку же сторонник того или иного подхода (зависимого от школы, профессиональной принадлежности, эпохи и т. п.) рано или поздно сталкивается с противоречиями, он вынужден прибегать к дихотомии «ясных» и «иносказательных» стихов как к основному герменевтическому инструменту. Как показывает Абу Зайд, у истоков ожесточенных богословских споров между мутазилитами и ашаритами в первые века ислама лежит разное понимание того, какие коранические стихи следует относить к категории ясных, а какие — к категории иносказательных (или многозначных)¹. Таким образом, проблема разграничения ясных и иносказательных стихов не решается однозначным образом на основании данных самого текста. В результате в целом ряде случаев текст Корана начинает «ясно» свидетельствовать о том, что уже было ясно его интерпретатору. Аналогичная ситуация неосознаваемого произвола имеет место при разграничении различными правоведами «отменяющих» и «отмененных» аятов.

Пренебрежение фактической проблематичностью обеих дихотомий (ясные/многозначные, отменяющие/отмененные стихи) — часть «текстоцентричного» подхода к Корану, который стремится уменьшить эмпирическое многообразие коранических смыслов, подчас противоречащих друг другу. Парадокс данной герменевтической стратегии состоит в том, что приведение Корана к унифицированной и непротиворечивой смысловой структуре не может осуществляться и де-факто не осуществляется на основании сведений, которые можно почерпнуть исключительно из самого текста. В свою очередь, рассмотрение Корана как полифонии взаимосвязанных дискурсов позволяет понять многие «противоречащие»

¹ *Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'an's Worldview. P. 53–59.*

друг другу значения через их принадлежность разным дискурсам, в которых они играют свою особую роль. Как было сказано выше, каждый дискурс определен в нескольких аспектах: адресант, адресат, тип дискурса.

Так, говорящим (адресантом) в тех или иных айатах могут выступать сам Бог (в первом лице либо в третьем лице), ангел Джibriл, пророк Мухаммад и др. Если мы имеем дело с дискурсом, который может быть охарактеризован как «религиозный гимн» или богослужение, то говорящим в данном случае является каждый член мусульманской общины, а адресатом — Всевышний. Абу Зайд приводит достаточно очевидный пример подобного богослужебного дискурса, а именно суру *«ал-Фāтиха»*.

Коран, анализируемый в качестве набора различных дискурсов, предстает как результат диалогов, переговоров, споров, принятия одних позиций и отклонения других. Таким образом, дискурсивный подход к Корану является закономерным этапом разработки темы значения и значимости коранического текста. Дело в том, что семиотическая концепция Абу Зайда, предполагающая различение значимости и исторического значения, переносит интерпретационный акцент с «вертикальной» коммуникации между Богом и человеком на «горизонтальную» коммуникацию между людьми — носителями определенных идентичностей. По словам египетского мыслителя, это коммуникативное измерение находится не вне Корана, а внутри него. Различные типы дискурса (от самых крайних и изолирующих до наиболее инклюзивных и миролюбивых) были порождены в ответ на конкретную коммуникативную ситуацию (например, в полемическом размежевании с иудеями и христианами или же в попытке объединиться с ними на определенных основаниях). Воспроизведение аналогичного типа коммуникативной ситуации в наши дни способствует актуализации того или иного (одного из многих) коранического дискурса:

«Вопрос о том, что является историческим, а что универсальным, не дает покоя всем современным либеральным мусульманским исследователям Корана. Ввиду того что они ограничены Кораном только как “текстом”, консерваторы в конце концов побеждают. Когда либералы, например, подчеркивают “единство” как нечто универсальное, отбрасывая при этом “вражду” и ограничивая ее значение негативным прошлым, консерваторы будут применять принцип “отмены”, чтобы отправить “единство” на свалку истории как отмененное и универсализировать “вражду”. В нынешнем контексте неразрешенной палестино-израильской травмы, чья же герменевтика или вкладываемый кем смысл являются подлинными?»¹

¹ *Abu Zayd N. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics.*

Другими словами, значимость того или иного коранического дискурса повышается в зависимости от конкретной социокультурной и политической ситуации современности. Так, неоколониальная политика США, как утверждает Абу Зайд, способствует упорядочиванию коранических смыслов и структуры в соответствии с дискурсом противостояния. Тем не менее осознание самого факта многоголосия коранических дискурсов «приглашает» современных мусульман к переосмыслению Корана и к более широкому раскрытию его семантического потенциала. Коран включает в себя целый спектр возможностей по выработке отношений, задающих жизненную ориентацию. Выявление этих возможностей является не привилегией какой-то узкой группы профессионалов (как консервативных улемов, так и прогрессивных теологов-модернистов), а задачей, обращенной ко всем верующим. В свою очередь, дискурсивный анализ Корана позволяет легитимировать своеобразную «демократическую герменевтику» (термин Абу Зайда), в соответствии с которой определенный смысл актуализируется в процессе горизонтальной коммуникации мусульман, сталкивающихся с реальными жизненными обстоятельствами. Ни один интеллеktуал, претендующий на формулировку значимости коранического текста в современном контексте, не может игнорировать это измерение бытия религиозных смыслов.

§ 5.6. Ислам в современном мире

Абу Зайд открыто относит себя к обновленческому движению в исламе, хотя и не считает само это движение однородным. По его мнению, средневековые правовые нормы нуждаются в существенной корректировке. Утверждать, что корпус традиционной правовой литературы является обязательным для всех мусульман, независимо от социокультурных обстоятельств, — значит приписывать Божественный статус историческому продукту человеческой мысли; данная позиция является формой *ширка* (многобожия), поэтому ее следует всячески избегать. Абу Зайд полагает, что ислам не выступает против демократии, прогресса или модерна (уже хотя бы потому, что сами эти понятия внутренне очень разнородны), при этом, вопреки традиционной точке зрения, у мусульман нет никаких обязательств по созданию теократического государства. Реализация политического сценария, к чему призывают многие исламистские движения, «воссоздала бы дьявольский диктаторский режим в ущерб духовному и этическому измерению ислама»¹.

¹ Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 95.

По мнению египетского мыслителя, сам по себе Коран не является правовой книгой. Его правовые положения «выражаются в рамках конкретного дискурсивного стиля и раскрывают характерный для определенного времени контекст взаимодействия юридической науки с человеческими потребностями... Коранический дискурс предлагает множество возможностей выбора и разнообразные решения, как и открытые врата понимания»¹. Правильное истолкование коранических предписаний требует всестороннего обращения к контекстуальной методологии (§ 5.4). Иными словами, необходимы контекстуализация коранических директив, извлечение из них общего этического смысла и применение его в современной ситуации — подход, близкий к «теории двойного сдвига», предложенной Фазлуром Рахманом (§ 2.4)². Абу Зайд утверждает: «Контекстуализация положений Корана и исследование его языковой и стилистической структуры (в качестве определенного дискурса) продемонстрировали бы, что основная работа правоведов должна была заключаться в том, чтобы раскрыть смысл таких положений, а затем перекодировать этот смысл для множества различных социальных контекстов»³.

Тем не менее уже очень рано мусульманские факихи избрали совсем другой путь — путь буквалистской и внеконтекстуальной оценки юридической силы того или иного айата; в результате подобный подход породил то, что Абу Зайд называет «шариатски-ориентированной парадигмой» (*shari'a-oriented paradigm*). Создание этой парадигмы требовало разработки особой герменевтики легалистского типа, которая в своей основе была соткана из противоречий. Прежде всего, с опорой на стих 3: 7 факихи развили учение о необходимости трактовки иносказательных (*муташиабих*) айатов Корана через посредство ясных (*мухкам*); однако на практике сразу стало понятно, что классификации «иносказательного» и «ясного» в Коране не совпадают у различных мыслителей. Кроме того, уже очень рано факихи были озадачены многообразием и противоречивостью юридических положений Корана по целому ряду вопросов: права женщин, брак, развод, опека, пища и др. Для закрепления конкретных правовых норм они разработали учение о систематической отмене одних айатов другими, выведенное из ясных стихов Корана (К. 16: 101; 2: 106); согласно этому учению, правовой силой обладает исторически более позднее откровение, а предшествующее следует считать аннулированным. И вновь правоведы не достигли согласия по поводу того, что именно считать отмененным: просто потому, что действительный хронологический

¹ *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 95.*

² Нет сомнений в том, что Абу Зайд был хорошо знаком с трудами Рахмана, однако по какой-то причине он редко ссылается на них.

³ *Ibid.*

порядок коранического повествования всегда был дискуссионным. Затем к этому набору противоречий были добавлены принципы иджмы и идждти-хада, которые привели к еще большему усложнению и запутыванию системы. История развития исламского права, по мнению Абу Зайда, свидетельствует о том, что «шариат — это творение, созданное человеком, и в нем нет ничего Божественного; ничто в нем не может претендовать на то, чтобы быть действительным вне зависимости от пространства и времени»¹.

Шариатски-ориентированная парадигма предполагает прочтение Корана через призму 16% его аятов, которые, согласно традиционной точке зрения, являются правовыми в узком смысле. Остальные 84% Корана стали играть в этой парадигме всего лишь вспомогательную роль, поддерживая юридическую систему. Абу Зайд критикует не только традиционный легалистский подход ригористского типа, но и довольно умеренное представление о целях шариата (*мақбӯсид аш-шарӣ 'а*), развивавшееся средневековыми муджтахидами и ставшее популярным среди тех современных улемов, которые тяготеют к реформистскому течению. По его мнению, универсальные цели шариата, т. е. (1) спасение души, (2) защита потомства, (3) защита собственности, (4) сохранение благоразумия и (5) охрана религии, сами по себе адекватны, однако способ их обоснования и выведения из Корана является ущербным из-за его сущностной связи с традиционной парадигмой:

«Не представляет никакого труда объяснить, что эти пять целей проистекают в основном из “уголовного кодекса” ислама. Первая цель выведена из уголовного права, связанного с незаконным убийством. Согласно Корану, воздаяние фактически поддерживает и защищает саму жизнь (К. 2: 178–179). Вторая цель связана по преимуществу с наказанием за прелюбодеяние и блуд, например, с 80 ударами плетью, упомянутыми в Коране, которые в дальнейшем будут применяться исключительно для незамужних, или же с забиванием камнями замужних (у чего нет коранического основания). Третья цель — это не что иное, как ампутация рук, налагаемая в качестве наказания вору. Четвертая цель связана с запретом на употребление алкоголя, за которое Коран не учредил никакого определенного наказания. Оно было введено позже, уже после смерти Пророка. Охрана религии является целью, выведенной из назначенной для вероотступника смертной казни. Подобная кара была теоретически обоснована правоведами лишь позднее — сам Коран не говорит нам ни о каких мирских наказаниях

¹ *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 94.*

для тех, кто отверг ислам после его принятия. Коран упоминает лишь о наказании в загробной жизни... Позднее, в основном по политическим причинам, смертная казнь все же была введена; защита политической власти была отождествлена с защитой самого ислама»¹.

Эти положения, из которых выведены цели шариата, не были инициированы исламом и потому не могут считаться по природе религиозными. Все они получили распространение еще в доисламскую эпоху. Некоторые из этих форм взыскания имеют корни в римском праве или были заимствованы из иудейской традиции, в то время как другие относятся к еще более древней традиции. В современную эпоху, для которой характерно уважение к неприкосновенности человеческого тела и признание прав человека, «ампутация частей тела или смертная казнь не могут более считаться божественно предписанной карой». Кроме того, «другие аспекты шариата, особенно те, что касаются прав религиозных меньшинств, прав женщин и прав человека в целом, также должны быть подвергнуты пересмотру и исправлению»².

Представляют интерес рассуждения Абу Зайда о демократии. В отличие от многих модернистов, он не спешит сблизать современную демократию с ранними мусульманскими формами социальной и политической организации, однако, по его мнению, проблема многообразия и плюрализма действительно стоит в современном мире очень остро: «Коран возник в среде обществ традиционного уклада, что отражено во многих его характерных чертах. Сегодня же люди Европы, Ближнего Востока и многих других исламских обществ живут в модернизированной или модернизирующейся среде, существенно иной по отношению к тому контексту, в котором был ниспослан Коран. Современные общества отличаются разнообразием взглядов, идентичностей и интересов. Как иметь дело с плюрализмом в политической сфере — это одна из ключевых проблем современного мира»³. Абу Зайд полагает, что сближение коранического принципа *шуры* (совета, консультации), функционировавшего в рамках традиционного общества, с современными формами демократического устройства неприемлемо. Хотя в Коране и хадисах приводятся примеры того, как Пророк совещался со своими соратниками по определенным вопросам, все же сама идея *шуры* не является религиозной или исламской; она отражает доисламскую практику. Это исторический феномен, и его следует оставить именно таковым. Попытки развить *шуру*

¹ *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 94–95.*

² *Ibid. P. 95.*

³ *Ibid. P. 96.*

в нечто демократическое, предпринимаемые в некоторых странах Ближнего Востока, представляются Абу Зайду нелепыми, поскольку в таких случаях шура выступает всего лишь компонентом авторитарного политического устройства. Мусульманам необходимо уйти от подобной приспособленческой ревизии ислама и оставить исторические формы традиции в прошлом. Египетский мыслитель резюмирует свою позицию:

«Если говорить в целом, то политическая теория должна основываться на том, что в исламе, т. е. в Коране, нет никакой политической теории, нет никаких политических принципов, даже для традиционного общества. То, что там говорится о традиционных обществах, носит, скорее, описательный характер. Это не предписывает мусульманам какой-либо конкретный образ действий, а потому в Коране нет политической системы. Кроме того, он ничего не говорит о государстве или о форме правления. Следовательно, мусульмане вольны выбирать то, что они пожелают. Это значит, что ислам не выступает против демократии, прогресса или модерна»¹.

Логическим следствием установки Абу Зайда на плюралистичность герменевтики является критическое отношение к попыткам загнать коранический дискурс в политические, правовые и институциональные рамки. Будучи сторонником множественности интерпретаций, он отвергает притязания исламистов на единственно верную и вечную интерпретацию:

«Это утверждение опровергается самой историей ислама — историей, в которой воплощены разнообразные тенденции и группы, возникавшие по социальным, экономическим и политическим причинам и формировавшие свое вероубеждение на основе интерпретации и попыток понять тексты. Каковы бы ни были мотивы той или иной работы, отстаивание тезиса о том, что существует лишь один ислам, и отвержение реальной плюралистичности ведут к двум результатам. Первый результат — это однобокое и статичное понимание ислама; понимание, которое непроницаемо для внешних исторических влияний, связанных с социальными различиями, не говоря уже о влияниях разнообразных групп в пределах одного общества, существование которых обусловлено различиями их интересов. Второй результат заключается в том, что

¹ *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 96.*

этой неизменной интерпретации придерживается группа людей — в основном теологи — и члены этой группы считают себя свободными от заблуждения и естественных наклонностей людей»¹.

Абу Зайд критикует учреждение «института священства», который претендует на «истинное понимание ислама» и стремится ограничить «потенциал интерпретации и комментария лишь своим кругом»². По мнению священства, только теолог или факих имеет право на интерпретацию, что противоречит исламскому вероубеждению, которое не признает «сакральную власть и священство как таковое»³. Еще более негативно то, что они представляют свою интерпретацию как абсолютную истину, отвергающую любое другое мнение. Тем самым нивелируется различие между текстом и его интерпретацией. Абу Зайд пишет: «Все говорят об *одном* исламе, и при этом никто даже не задумывается о том, что это может быть лишь *его собственное* понимание ислама и исламских текстов»⁴. Высказывая притязания на то, что они осознали намерение Бога, выраженное в тексте, теологи вторгаются в «крайне опасную область — область “говорения от имени Бога”, которой религиозный дискурс на протяжении своей истории, исключая несколько случаев, старался избегать»⁵. Подобное рассуждение «постепенно ведет к тому, что у определенных людей, претендующих на то, что они имеют монополию на понимание, объяснение, комментирование и интерпретацию, возникает стремление использовать свою власть, поскольку они ощущают, что только им дано право говорить от имени Бога»⁶.

Логическим следствием критики шариатски-ориентированной парадигмы является негативное отношение к распространенным призывам «исламизировать» не только закон, но и литературу, искусство и вообще интеллектуальную сферу в целом. Абу Зайду чужд подход, согласно которому во всех областях культуры и науки Коран и Сунна должны стать «авторитетными источниками для вынесения суждения и анализа», ведь это в конечном счете приведет к доминированию во всех сферах жизни «людей, связанных с религией» (*ридждāl ад-дйн*)⁷. Стремление видеть в Коране систему координат для всех сфер жизни не было изобретено современными исламистами и оно имеет долгую историю,

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйний. С. 30.

² Там же. С. 31.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 29.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 81.

⁷ Там же. С. 188.

однако нужно понимать, что во времена Пророка религиозные и светские вопросы разделялись довольно четко:

«Начиная с первых моментов истории ислама и в течение периода откровения и формирования (*ташаккул*) текстов, имелось устойчивое осознание того, что религиозные тексты связаны с определенной сферой, где они релевантны и действительны, и что существуют другие сферы деятельности человеческого разума и опыта, которые не связаны с релевантностью текстов. Часто происходило так, что, когда первые мусульмане сталкивались с новой ситуацией, они спрашивали Пророка, было ли его поведение обусловлено откровением или его личным опытом и рассуждением. И они нередко имели мнение, отличное от мнения Пророка, и вели себя иначе, когда проблема касалась сферы рассуждения и личного опыта»¹.

Таким образом, Абу Зайд считает, что ислам в принципе совместим с «модерном» (в широком смысле), поэтому в современном мире положение мусульман должно меняться: религиозная и правовая мысль требует развития, притом необходимо осуществить отход от шариатски-ориентированной парадигмы; мусульманским обществам также следует развиваться и постепенно отходить от принципа «исламизации» всех сфер жизни; кроме того, нужно отказаться от «института священства», узурпировавшего дискурс об исламе, на его место должна прийти свободная и плюралистичная герменевтика, которая позволит смотреть не в прошлое, а в будущее. Абу Зайд убежден: «Дело не в том, что ислам не может принять модернизацию, а в том, что ей противятся современные мусульмане. Реальной преградой для модернизации становится мусульманское мышление, в частности мыслительные привычки, выработывавшиеся в течение длительного периода времени»².

§ 5.7. Критический анализ религиозного дискурса

В своих работах Абу Зайд показывает, что одна из главных причин стагнации современного исламского мира — это устройство *религиозного дискурса*. Структура религиозного дискурса имеет ряд элементов, которые

¹ 'Абӯ Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 28.

² Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 96–97.

не допускают обсуждения или какого-либо компромисса¹. Имеются в виду логические формы двух типов — интеллектуальные предпосылки и риторические стратегии, которые неотъемлемым образом присутствуют в современном религиозном дискурсе. Среди них — предпосылка о Божественном суверенитете (*'ulūḫiyya ḫākimīyya*) и предпосылка о тождестве текста в его обыденном понимании с *насс* (исключительным случаем предельно ясного наставления богооткровенной природы), а также пять основных риторических стратегий, конкретизирующих данные предпосылки. Перечислим эти стратегии: 1) смешение человеческих идей и религии и пренебрежение разрывом между автором текста, самим текстом и читателями (реципиентами); 2) редукционизм — объяснение всех явлений ссылкой на одну исходную точку или первопричину, как в случае с социальными или природными явлениями; 3) опора на авторитет первых мусульман или на пророческое предание как на непререкаемые источники (здесь также идет речь о вторичных текстах, которые приобрели статус первичных, притом во многих случаях имея не меньший священный статус, чем оригинальные тексты); 4) интеллектуальный догматизм и отказ от принятия любого интеллектуального разнообразия, за исключением разнообразия в деталях и по поводу периферийных вопросов; 5) отказ от исторического измерения или его игнорирование, что видно из практики приведения в пример «золотого века», под которым в равной степени может подразумеваться период первых четырех халифов или халифат османских султанов (подробнее см. ниже § 5.8).

Эти стратегии используются с целью отвлечь общество от логических противоречий, нестыковок, проблем, существующих сегодня в самом религиозном дискурсе. Согласно Абу Зайду, представители официального ислама («традиционалисты») и те, кого обычно называют «радикалами», мало чем отличаются в своих предпосылках, которые мы разберем далее, и в стратегиях убеждения населения в истинности собственных построений.

Первой предпосылкой, в отношении которой по большей части согласны «умеренные» представители исламского религиозного дискурса и «радикалы» — это определенная трактовка концепции *Божественного суверенитета*. Предназначение ислама, как признает большинство представителей современного религиозного дискурса, состоит в том, чтобы защитить независимое рассуждение в области мышления и политической свободы. Защитить требуется от невежества (*джахл*), которое является антитезой разумности и справедливости. *Джахл* можно понимать в двух немного разных смыслах: как (1) относительно пройденный этап борьбы мусульман с язычниками или

¹ Эта тема подробно рассматривается в работе: *Абу Зайд Н. Нақд ал-хиṭāб ад-дйнийй*. С. 65–138.

как (2) вечную угрозу «смещения источников» — «чистых источников» эпохи четырех праведных халифов и «грязных источников» неверия, различных форм язычества прошлого и настоящего и «суфийского гнозиса». Смещение этих дискурсов с «чистыми источниками» выделял Маудуди, в этом за ним следовал Кутб, в этом его негласно поддерживают многие современные традиционалисты, так называемые умеренные мусульмане. Впоследствии «недостойное познание» было расширительно перетолковано в качестве литературы всех направлений (за исключением «сакральной») — свободной философии, изящных искусств, современной политической теории, государственного управления и даже вполне «ортодоксальной» теологии (*каләм*). Такому реакционному подходу всегда противостоял «другой» ислам — исламская вера в творческую силу разума в области социальных и природных явлений.

Если ислам защищает разум, то какая роль отводится разуму с приходом Откровения? Если Коран и столь же почитаемые как «умеренными» традиционалистами, так и «радикалами» хадисы устанавливают единый разумный и справедливый порядок, защищая сердце от посягательств невежества — посягательств на Божье владычество, то должна ли в какой-либо форме сохраняться активная, деятельная роль разума после ниспослания и канонизации Откровения? Будучи убежденными, что роль разума сводится лишь к толкованию правил, ясно изложенных в Коране и хадисах, представители классического религиозного дискурса тяготели к тому, чтобы отвергнуть «когнитивное» измерение Откровения. Вопреки им, Абу Зайд утверждает, что кораническая весть поддерживает разум не столько навязыванием ему ограниченного набора правил на все времена, сколько непрерывным мотивированием разума различать между областями реальности, для которых подходят уже готовые текстуальные правила, и областями, для адекватного интеллектуально-чувственного освоения которых требуются опыт и рациональное суждение. Области реальности, для которых подходят тексты, в свою очередь, требуют различать между четко сформулированным общим правилом и частным случаем, нуждающимся в социально-исторической контекстуализации применения правила.

Как отмечает Абу Зайд, исламские «ценностные режимы» в области познания и политики могут принимать различные практические формы реализации. Каждой форме реализации соответствует собственная центральная теолого-политическая концепция. Для современного религиозного дискурса (в «умеренной» и «радикальной» его разновидностях) такой установкой является учение о Божественном суверенитете¹. Данное учение подчеркивает подчиненность теоретического и практического разума твердо установленным

¹ Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 101–117.

регламентам шариата. Среди всех описаний взаимоотношений между Богом и человеком предпочтение отдается модели «господина» и «раба». Причем «господин» (его место в этой смысловой структуре отведено Богу) в таком понимании никогда не рисковал своей жизнью в столкновении с «рабом», т. е. его нельзя назвать господином в подлинном смысле слова (если обращаться к известной идее Гегеля в ее истолковании А. Кожевым) — в итоге, язык «рабского подчинения», к которому *сводят* ислам многие представители религиозного дискурса, есть язык, возвеличивающий тиранию (что усиливается его эксклюзивностью и одномерностью). Ввиду того что голос Корана всегда проходит через голоса его толкователей, «артикуляторов», реципиентов и не дан в чистом виде, на земле никогда не утверждалось подлинное единоеличное господство Божественного суверенитета. Красивая идея освобождения человека от порабощения вещами и постепенно от порабощения другими людьми посредством ссылки на Божественный суверенитет фактически увековечивает людскую диктатуру. Тем самым она увековечивает и дозволенность восстания против любого неугодного правителя, будто бы не отвечающего исламским ценностям.

Стремясь защитить свою властную позицию, светский правитель легитимирует свой политический режим апелляцией к Божественному суверенитету: так было у Омейядов, так было у хариджитов, так было у партии 'Али. Попытки религиозной легитимации, по мнению Абу Зайда, предпринимались в эпоху Г. Насера, А. Садата и многих других правителей мусульманских народов в разных точках земного шара. Официальное духовенство в некотором роде заявляло: «Эти чиновники не сделали ничего, что противоречило бы исламу». Тем самым оно в принципе допускало, что правители способны утверждать антиисламский режим (роль которого в последнее время религиозный дискурс отводит «секуляризму») и что против таких правителей можно вести религиозные кампании. «Радикалы» все это время соглашались с «умеренными» традиционалистами, что правом вынести кому-либо *такфир*, т. е. фактически вывести из ислама, обладает всякий достаточно искушенный в религиозных вопросах верующий. Данная возможность задавала горизонт религиозного противостояния, вовлеченного в противостояние политическое. Политики мусульманских регионов активно брали на вооружение религию для оправдания своей власти, утверждая, что руководят от имени Бога:

«В итоге эта концепция [Божественного суверенитета] узаконивает самые реакционные и отсталые социальные и политические системы. Она даже оборачивается против тех, кто ее придерживается, когда ее позволяют принять оппортунистическим политикам, как это происходит со многими правительствами в арабском и исламском мире. Если диктатура — это политическое

явление, которое лучше всего показывает, насколько низко пали люди в мире, то религиозный дискурс выливает концепцию Божественного суверенитета прямо в смесь, которая увековечивает это явление и все факторы, скрывающиеся за ним, несмотря на противоречия, которые время от времени всплывают на поверхность — противоречия, которые, по нашей оценке, объясняются скорее злоупотреблениями в политическом поведении, чем различиями в идеологической перспективе. Разногласия между “Братьями-мусульманами” и египетским режимом в 1960-х гг., как мы видели, были разногласиями по поводу власти, и “Братья-мусульмане”, в отличие от многих политических сил, не соглашавшихся с режимом, не признавали ничего иного, кроме собственного полного контроля над делами общества во имя ислама и во имя установления суверенитета Бога»¹.

Идеологическая перспектива инструментализации религии в рамках политической борьбы — общая черта «умеренного» и «радикального» типов религиозного дискурса. Первый в истории ислама яркий пример лишения разума его рациональности в процессе манипуляции священными текстами в угоду политическим интересам, согласно Абу Зайду, имел место, когда в Сиффинской битве проигрывавшие сторонники Му‘авии вынудили сторонников ‘Али прекратить сражение при помощи уловки: они прикрепили к концам копий свитки Корана и воззвали к армии ‘Али с речами о мире, напоминая об общей принадлежности к группе единоверцев. Религиозная легитимация политической власти — очевидный элемент шиитской традиции, но не меньшую роль, начиная с Омейядов он играл и в суннизме — в политической теологии халифата и ее аналогах эпохи светских диктаторских режимов на Ближнем Востоке. Дело доходило до того, что политических противников определенного режима, внешне благочестивых шейхов, обвиняли в неверии (*куфр*) из-за их мнимого непризнания Божественного суверенитета. И неважно, выделяют ли представители религиозного дискурса отдельный вид таухида — *тавхїд хāкимиййа* (таухид в правлении, в Божественном суверенитете), наряду с *тавхїд рубўбиййа* (таухидом в господстве), *тавхїд ‘илахиййа* (таухидом Божественности, т. е. в поклонении) и *тавхїд ал-’асмā’ ва-с-сифāt* (таухидом в именах и качествах), или же они относят Божий аспект *хāкимиййа* к *тавхїд рубўбиййа* (проявлению господства Всевышнего над своим творением), а человеческий — к *тавхїд ‘илахиййа*. Защита деятельного участия интеллекта в постижении мира, в социальном реформировании и в политическом процессе всегда рисковала и до

¹ Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дїнийй. С. 113.

сих пор рискует натолкнуться на обвинение в неверии, вплоть до решения об исключении человека из мусульманской общины.

По мысли Абу Зайда, социально-политическая борьба на протяжении всей истории исламского мира переходила в область интерпретации религиозных текстов. Сам этот факт, косвенно способствовавший подрыву авторитета разума, свидетельствует об отсутствии бесспорных текстуальных аргументов в пользу одной партии и против другой. Разум, способный продумывать негативные последствия той или иной политики и обращаться к свидетельствам общей пользы, подвергался дисквалификации, если *большая часть* его аргументов не базировалась на толковании почитаемых в традиции текстов — айатов Корана и хадисов. Требование представлять систему аргументации в виде развернутой интерпретации текстуальных положений и лишь затем ссылок на общую пользу обусловило текстоцентризм арабо-мусульманской культуры (причем речь идет прежде всего о текстах, которым придавался юридический характер). Поскольку крайне редко — только в исключительных случаях — «богооткровенная достоверность» текста соответствовала «разумной очевидности» (т. е. текст имел статус *насс*, о чем будет сказано далее), толкование, поддерживающее легитимность определенной политической группы, само подкреплялось силой этой политической группы, ее умением опереться на статус-кво или сыграть на социальных противоречиях. В такой форме проявлялась порочная диалектика «человеческого» и «священного» в исламской истории.

Существует и другая историческая диалектика «человеческого» и «священного». Она начинается с признания «очеловечивающей» природы Откровения. Процесс дарования Откровения, если использовать модель Абу Зайда, это ситуация обретения Божественным значением значимости для индивида и всего общества. История интерпретации текстов накладывает отпечаток на то, как мы сегодня понимаем то или иное текстуальное значение — и пророк Мухаммад был первым читателем богооткровенного послания. Даже его чтение, безотносительно к вопросу о его личной праведности, не способно исчерпать *всю* насыщенную семантику коранического текста. Открытое признание регулятивного статуса *различия* между текстуально воплощенной религией-руководством и нашими идеями по поводу этого руководства, которое создает смысловое напряжение между идейным богатством текста (например, коранического) и нашей ограниченной интерпретацией, — первостепенное условие возвращения к деидеологизированному исламу. Возрождение и обновление исламской традиции будет, согласно Абу Зайду, восстановлением достойного авторитета разума, а не достижением единственной и окончательной интерпретации коранического текста и сборников хадисов¹.

¹ *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 93–99.*

Отрицание значимости разума в религиозной жизни — значимости, которая выходит далеко за пределы выполнения задачи по интерпретации текста, не ведет к возвышению статуса Писания. Скорее, это непонимание «внутренней когнитивности» исламского послания — послания, которое позволило разделять между областями, регулируемые правилами текста, и областями, в которых текст образует лишь духовно-этический горизонт независимого рассуждения. В пользу этого разделения свидетельствуют многочисленные хадисы, в особенности хадис об опылении пальм, в котором Пророк проводит четкое различие между делами этого мира (*дунйā*) и делами религии (*дйн*)¹. Этот хадис также демонстрирует, что, сталкиваясь с «новым» действием пророка Мухаммада, ранние мусульмане *в принципе могли* задаться вопросом, основывается ли оно непосредственно на Откровении и знании «скрытого» порядка вещей или же на его человеческом опыте и разумении. Пусть ретроспективно, но хадис указывает на возможность критического отношения к позиции Пророка и его сподвижников по тому или иному вопросу. Исход решения относительно того или иного случая зависел от его квалификации либо в качестве входящего в область действий, детально регламентированную Откровением, либо в качестве входящего в область действий, оставляющую простор для опыта, интуиции, а также познавательного и социально-политического экспериментирования. В то же время религиозный дискурс (неважно, в «умеренной» или «радикальной» форме) тяготел на протяжении истории к тому, чтобы навязать авторитет религиозных текстов всем сферам деятельности, игнорируя их существенные различия. По справедливому замечанию Абу Зайда, «традиционалистские» и «радикальные» подходы к разуму отличаются друг от друга не качественно, а лишь количественно, т. е. не по своему принципу, а по частотности обращения к нему².

¹ В версии Ибн Маджи этот хадис выглядит следующим образом: «Передают со слов Симака о том, что он слышал, как Муса ибн Талха ибн ‘Убайдулла рассказывал от своего отца (Талхи ибн ‘Убайдулла, да будет доволен им Аллах), который сказал: “(Однажды, когда) я вместе с Пророком проходил мимо пальм, он увидел людей, которые опыляли пальмы и спросил: “А что делают эти (люди)?” Они сказали: “Они берут (пыльцу от пальм) мужского пола и переносят ее на (пальмы) женского пола”. (Тогда Пророк) сказал: “Я не думаю, что это принесет какую-то пользу!” Это дошло до (этих людей), и они оставили это и спустились с них. Когда Пророку рассказали об этом, он сказал: “Это всего лишь (мое) предположение. Если это приносит пользу, пусть делают это (и дальше), ибо, поистине, я — человек подобный вам, и (поэтому,) мнение (может быть как) ошибочным, (так) и правильным, однако, если я сказал вам: *Сказал Аллах*, то (знайте, что) я не возвел на Аллаха ложь”» (№ 2470). В других версиях хадиса сообщается, что совет Пророка привел к снижению урожайности, а его ответ представлен несколько иначе: “Я ведь простой смертный. Если я повелеваю что-нибудь касательно религии (*дйн*) вашей, то прислушайтесь к моим словам; а если я повелеваю что-нибудь по собственному усмотрению (*ра’й*), то я — лишь человек!”» (Муслим, № 2362); «Если дело касается земной жизни (*дунйā*) вашей, то это вам решать, а если дело касается религии вашей, то — мне!» (Ибн Маджа, № 2471). Все приведенные версии хадиса считаются достоверными (*сахйх*).

² *Абу Зайд Н.* Нақд ал-хитāб ад-дйний. С. 67.

Принцип Божественного суверенитета в теории должен был служить освобождению верующих от тирании относительных ценностей, людских решений, вещей и частных интересов (своего рода «идолов»). На практике же принцип Божественного суверенитета, поскольку он никак не способствовал воспитанию ответственного применения разума, избирательно использовался для дискредитации отдельных систем управления, научных теорий и философских учений. Абу Зайд замечает: в своих апологетических устремлениях религиозный дискурс разоблачает историческую практику христианской церкви по отношению к европейским ученым и мыслителям, однако минимизирует степень подобия между христианством и историческими формами ислама в отношении независимого рассуждения¹. Несмотря на то что у нынешних проявлений религиозного дискурса имеются свои прецеденты в традиции, современный религиозный дискурс все-таки гораздо бесппроблемнее и менее критически, нежели в прошлом, использует прием, сводящийся к претензии «говорить от имени Бога».

Абу Зайд подчеркивает, что если человеческому суверенитету можно сопротивляться, противопоставлять ему не менее легитимные позиции, то сопротивляться Божественному авторитету по определению невозможно. Отсюда такое стремление представителей современного религиозного дискурса *присвоить* себе авторитет говорения от лица Бога. Претензиям такого рода эпистемологического абсолютизма несет угрозу любое вмешательство *критического* разума. Те или иные политические группы религиозных деятелей — как из числа «официального духовенства», лояльного существующему режиму, так и из числа противостоящих им «радикалов» пытаются подавить независимое мышление своих сторонников, свести его к *таклиду* и многообразным версиям оправдания таклида. По сути, мы оказываемся свидетелями «борьбы за авторитет, власть и контроль между интеллектуально схожими политическими силами»².

Развивая мысль Абу Зайда, можно отметить, что акцентирование Божественного суверенитета в перспективе, обеспечивающей пассивизацию и приватизацию разумной человеческой активности, приводит доминирующий религиозный дискурс к тому, что он оказывается не в состоянии предложить хотя бы какой-то жизнеспособный сценарий решения конкретных социальных проблем. В свою очередь, задача неомодернистской критики религиозного дискурса заключается вовсе не в вовлечении верующих в конструирование метафизических псевдорешений социальных и экзистенциальных проблем. Скорее, такого рода критика есть религиозное освобождение разума

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 78.

² Там же. С. 116

от опеки статично понятой религии. Отождествляя неизменное содержание религиозного текста с тем, что в конкретном социально-историческом контексте открывается человеческому разуму, единственной функцией которого в соответствии с установками религиозного дискурса становится толкование «священных текстов», мусульманская община тормозит динамику религиозного осмысления мира. Эта динамика должна разворачиваться в диалектике *постоянства* и *неизменности*, которая обеспечена актом чтения, образованного соположенными параллельными процессами *сокрытия* и *раскрытия*. Религиозная истина не дана человеку вне того способа, каким он ее артикулирует в своей конкретной ситуации чтения (предполагающей ряд факторов, связанных с социально-историческим контекстом и «жизненной судьбой» реципиента).

Таким образом, интерпретация богооткровенных текстов сама по себе предполагает вполне практическое измерение. Представители современного религиозного дискурса демотивируют человеческое усилие ссылкой на Божественный суверенитет. Сначала они толкуют религиозные тексты так, чтобы ограничить роль активного разума задачей толкования религиозных текстов. Затем они монополизируют право на толкование религиозных текстов, а через него — монополизируют доступ к фактам реального мира, к сопряженным «внетекстовым» полям. В конечном итоге, они монополизируют само обладание разумом, обвиняя все прочие течения мысли, базирующиеся на иных интеллектуальных предпосылках, в невежестве, «джахилийности». Для этого представители современного религиозного дискурса прибегают к репертуару риторических стратегий, призванных удержать статус-кво и подчиненную роль светских форм дискурса (в политике, науке, философии). Прежде чем мы перейдем к рассмотрению пяти основных риторических стратегий современного религиозного дискурса нужно сказать о второй его интеллектуальной предпосылке, связанной с отношением между текстом и понятием *насс*.

Абу Зайд отмечает, что первые поколения мусульман не обозначали ни процесс откровения, ни его результат (в виде *мусхафа*) термином *насс*. Для обозначения пророческих преданий использовались термины *хадис*, *'а́сър* и (несколько позднее) *сунна*. Египетский мыслитель пишет:

«Ранние мусульмане называли эти два понятия вместе терминами *вахй* (Откровение) или *накл* (передача). Когда они говорили о *насс*, они имели в виду небольшую часть Откровения и нечто такое, что в силу своей языковой структуры не допускало ни малейшей множественности значений. Это было, говоря языком имама аш-Шафи'и, “тем, что, будучи богоявленным, не нуждается в толковании”. Если что-то не может быть описано как семантически очевидное, не требующее объяснения, значит, это не *насс*. Поэтому для

понимания вещей, для которых в Коране нет *насс*, приходится экстраполировать и делать умозаключения, и именно таким образом имам аш-Шафи¹ и определяет разницу между *насс* и так называемыми *мухкам* (определенно ясными) частями Корана»¹.

Термином *насс* именовался текст, наделенный самоочевидным смыслом и раскрывающий смысл неочевидный. В ходе эволюции понятия, как отмечает Абу Зайд, термином *насс* в *'илм ал-хадйс* стали также именовать и процесс точной идентификации цепочки передатчиков предания. В общем и целом, семантическое поле *насс* задается категориями определенности, деланья чего-либо зримым, раскрытия. Таким образом, в текстоцентричной арабомусульманской культуре *насс* обладал высшим авторитетом. Проблема кроется в *проблематичности* самого такого текста. По сути своей, *насс* является регулятивным и ограничительным концептом, что вступает в противоречие с дальнейшим расширением класса текстов *насс* в исторической исламской традиции. Кроме того, фактом исламской истории оказываются постоянные споры между различными религиозно-интеллектуальными школами по поводу того, какие тексты относятся к категории *насс*, а какие не относятся.

Абу Зайд цитирует слова одного из величайших суфийских мыслителей Ибн 'Араби, который утверждал, что «нет такого текста, на который можно сослаться как на *насс* и который не был бы открыт для неопределенности»². Как минимум, всегда имеется некоторая *референциальная* недоопределенность любого высказывания, хотя смысловая недоопределенность ею, несомненно, не ограничивается. К тому же, как показывает современное учение о логической форме, не существует такого высказывания, помимо тавтологии, которое было бы самоочевидно истинным лишь в силу собственной формы. Каждый конкретный текст может быть истолкован как экземплификация общего принципа или же как частный случай, исключенный из общего принципа. Само осмысление различия между частной и общей приложимостью ясного текста — предмет иджтихада, поэтому технически *насс* не может быть определен в качестве текста, который в силу своей *очевидности* запрещает независимое рассуждение. Когда *насс* трактуют как текстуальный носитель значения, подразумевающий запрет любых споров, то проведение запрета в жизнь фактически осуществляется не убедительной силой текста, не его внутренней достоверностью, а силой и политическим влиянием той группы, которая берет на себя задачу определять, какой текст относится к категории *насс*.

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 121–122.

² Там же. С. 116; Ибн ал-'Арабй М. Ал-футуҳāt ал-маккиййа. Т. 1. Бейрут, 1900. С. 164.

Когда представители современного религиозного дискурса укрепляют собственный идеологический авторитет указанием на принцип, согласно которому «по вопросам, где имеется текст, не может быть иджитхада», то они совершают интеллектуальную подмену, автоматически переводя текст в категорию *насс*. Абу Зайд напоминает: даже для классических наук о Коране содержание Откровения теоретически делилось на *насс* (положение, допускающее единственное значение), *зāхир* (явный смысл, не исключающий возможность иного), *муджмал* (сложные отрывки, допускающие несколько значений) и *му'аввал* (сложные отрывки, допускающие несколько значений, более вероятное из которых определяется толкованием, а не непосредственной очевидностью)¹. В конечном итоге современный религиозный дискурс, зачастую пренебрегающий данным различием, «обездвиживает» как тексты, приравнивая большой их корпус к категории *насс*, так и присущий им смысл, учреждая запрет на независимое рассуждение.

Неизменность и окончательность — это качество высказанности богооткровенного содержания, однако, будучи применимой в разных социально-исторических контекстах, неизменная высказанность раскрывается в живом, изменчивом и подвижном смысле. Абу Зайд фактически настаивает на том, что всевременность исламского Откровения немислима вне признания пластичности смысла, артикулируемого в процессе интерпретации текста. Откровение есть «антропологизация», «очеловечивание» священного текста. Не низведение его абсолютного статуса к относительному, а *связывание* его абсолютности с конкретными временными (экзистенциальными, историко-культурными, социально-политическими) отношениями. Следует подчеркнуть, что «метафизически абсолютный» священный текст уже всегда дан в виде подлежащего относительному пониманию «человеческого текста», немногие части которого только гипотетически (и вовсе не в порядке воздержания от иджитхада) могут быть квалифицированы как *насс*.

Представленные выше рассуждения относятся прежде всего к кораническому тексту. Что же касается позиции Абу Зайда по поводу хадисов и их места в современном религиозном дискурсе, то мы скажем об этом лишь вкратце². В первую очередь, по мнению египетского мыслителя, необходимо принять во внимание статус хадисов как «интерпретации интерпретации». Хадисы — это инструмент толкования уже неким образом понятых коранических текстов. Так, мы способны интерпретировать конкретный хадис как улучшающий наше понимание коранического отрывка, только если само содержание этого отрывка оставляет возможность для приложения к нему

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 124.

² Подробнее см.: Там же. С. 126–129.

данного хадиса. Кроме того, Абу Зайд обращает внимание на распространенную тенденцию к отвержению передатчика хадиса как ненадежного, если он принадлежал фракции, оппозиционно настроенной по отношению к той, к которой принадлежал сам хадисовед. Порой простое наличие у того или иного передатчика полемических трактатов, направленных против школьного подхода исследователя хадиса, считалось достаточным, чтобы признать передатчика не заслуживающим доверия. Во многом канонизация закрытого корпуса хадисов, с которым прямо отождествляется пророческая Сунна, является, по утверждению Абу Зайда, результатом политической победы одной исламской фракции над другой. Если же обратиться к учению не о передаче, а о сути хадиса, то мы попадаем в само средоточие «независимого рассуждения». В этом отношении хадисы лучше всего позволяют прояснить, что независимое рассуждение (*'иджтихād*) — это не какая-то внешняя операция, применимая к тексту, а «*другое лицо* текста» — динамический аспект его понимания, его понятность, взятая в качественно разворачивающемся времени. Интерпретация, это подвижное основание понимания, обусловлено как личными усилиями реципиента, так и перспективами места и времени, в которых свершается акт понимания. Без измерения иджтихада, имманентного смысловой природе текста, этот текст, по словам Абу Зайда, «перестает быть значимым языковым текстом и превращается в икону для украшения или талисман на удачу, что, собственно, и произошло в нашей культуре»¹. Позиция Абу Зайда по хадисам лучше все резюмирована в следующем фрагменте:

«Перспектива традиционных ученых была более широкой [чем у современных], поскольку они не остановили процесс сортировки корпуса хадисов (путем добавления и исключения) на критериях, основанных на человеческом разуме и по необходимости социальных. Остановить этот важный процесс и заморозить тексты хадисов в пяти или шести канонических трудах, среди которых доминируют ал-Бухари и Муслим, означало фактически заморозить статус-кво на основе взглядов и мышления конкретных эпох. Идеологически это имеет общие черты с запретом на использование независимых рассуждений по тексту Корана. Критерии, которые ранние ученые использовали для критики хадисов и для различения между достоверными, слабыми и сфабрикованными хадисами, несомненно, определялись рамками знаний своего времени, которые были относительными и ограниченными

¹ *'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 127.*

и которые не поднимались до уровня окончательных и объективных критериев, как это представляют себе некоторые люди. Хадис — это динамичный текст, который может быть переработан через постоянный процесс принятия или отвержения, базирующийся на рациональных и человеческих критериях, т. е. в соответствии с человеческой мыслью, которая по своей природе развивается и связана с обстоятельствами времени и места и средой, ее порождающей. Это так, поскольку речь идет о сыром тексте, прежде чем человеческий разум обработает его через понимание и интерпретацию, и это текст, который обрел и продолжает обретать форму благодаря процессам человеческого разума, начиная с момента его первого произнесения. Расстояние, отделяющее его от священного, настолько велико, что это почти человеческий текст»¹.

Запирая действенность разума, обращенного к текстам, исключительно в круге самих текстов, игнорируя (по крайней мере, в теории) ограничения внетекстовых исторических реалий, представители современного религиозного дискурса снижают «жизненную силу» самих текстов. Разрыв продуктивной диалектической связи между исторически изменчивым текстуальным смыслом и смыслом вызовов, бросааемых общине со стороны реального мира, согласно Абу Зайду, превращает в миф и текст, и мир. Текст превращается в миф, поскольку лишается основополагающей для факта его бытия историчности смысла. Мир превращается в миф, поскольку одному из элементов этого мира, тексту, придается неизменная смысловая форма, что невозможно в рамках социально-исторической действительности. Мера стабильности и неустойчивости значения, которое в любом случае участвует в *истории* свершения понимания, раскрывает себя в процессе интерпретации, а не заблаговременно провозглашается той или иной метафизической теорией текста. В конечном итоге, ни мир, ни текст не дают себя полностью мифологизировать и в некотором роде «мстят» представителю современного религиозного дискурса: вещи «дают сдачи», на которую можно реагировать лишь в порядке «морального обличения», возвращающего в людях ресентимент, а текст «сокрывает» от верующего свой реальный миропреобразующий потенциал. Вольно или невольно, интеллектуальные стратегии, вытекающие из рассмотренных двух интеллектуальных предпосылок, сводят современный религиозный дискурс к оружию в борьбе за *контроль* над ослабленной и морально дезориентированной мусульманской общиной.

¹ Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 127–128.

§ 5.8. Риторические стратегии религиозного дискурса

Выше мы упоминали о выделяемых Абу Зайдом пяти риторических стратегиях, посредством которых функционирует современный религиозный дискурс. Риторике в данном случае нужно понимать вслед за выдающимся американским экономистом и политическим мыслителем А. Хиршманом как «императивы аргументации, практически не зависящие от желаний, склада характера или убеждений участников»¹.

Первая риторическая стратегия может быть названа «неразличением человеческих идей и религии». Данная стратегия, маскирующая интеллектуальную косность заботой о «духовно-этическом руководстве», воображает опасности, от которых стремится оградить вероучение. Эти опасности представители современного религиозного дискурса усматривают в литературных произведениях, философии, искусстве и т. п. Даже если признать, как говорит Абу Зайд, что вероучение несовместимо с некоторыми интеллектуальными и эстетическими практиками, почему же мы должны занимать охранительную позицию и считать, что исламская религиозность обязательно слабее этих практик?

В общем и целом, интеллектуальный догматизм этой стратегии выражается в концептуальном смешении религиозных текстов с присущим им содержанием и наших интерпретаций этих текстов. Это приводит к следствию, которое нечасто проговаривается в открытой форме (но всегда подразумевается) представителями современного религиозного дискурса: существует один неизменный ислам, который в чистоте хранит корпорация богословов (улемов), свободных от «обычных человеческих недостатков». Именно такая презумпция позволяет в пылу политической борьбы «умеренным» традиционалистам и радикалам обвинять друг друга в неверии. Подобная приватизация «божественной точки зрения» отчасти поддерживается другой риторической стратегией — пренебрежением «историческим измерением» текстов и мышления как такового. Концептуализация абсолютного «священного» содержания — правильный интеллектуальный ход, отвечающий живому опыту веры. Однако отказ признавать четкую границу между этим «абсолютным» содержанием и нашими исторически обусловленными идеями об этом содержании ведет, по мнению Абу Зайда, к интеллектуальному террору. Современный религиозный дискурс не освобождает от диктата мнений — скорее, он позволяет целому массиву вторичных взглядов претендовать на статус религиозной истины. В конечном итоге, в ситуации отсутствующей церкви де-факто создается класс «духовенства» — религиозных ученых, берущих на себя роль «распорядителей священного» и хранителей «сакральных знаний».

¹ Хиршман А. Риторика реакции: извращение, тщетность, опасность. М., 2010. С. 9.

Вторая риторическая стратегия — объяснение всего из единой точки. Абу Зайд признает, что всем (как минимум, авраамическим) религиям действительно присуще некоторое учение о первоначале, исходной точке, средоточии или истоке всего сущего и т. д. Проблема исторического ислама заключается в том, что данная концепция превращается в рабочую модель интерпретации любых связей между причинами / следствиями и других отношений в этом мире. Иначе говоря, объяснение всего из некоторого первоначала — не просто теолого-метафизическая идея, а неотъемлемый операциональный элемент современного религиозного дискурса. По сути, данная риторическая стратегия — это требование обязательного «религиозного» редукционизма: настоящее в жизни творения сводится к моменту его сотворения, ответственное деяние человека приписывается его Создателю и Судии, Божественный авторитет «авторизует» религиозные тексты судить обо всех аспектах реальности. Человеческая активность как агента познания и социальной практики обесценивается¹.

Все объяснения мирового порядка, которые предлагает религиозный дискурс, сводятся к простой и ничего не объясняющей теологической идее (например, к априорной порочности западной «секулярности»). В ашаритском детерминизме, возводящем все действия к одному Деятелю, можно увидеть своеобразную логику всеединства, доведенную до абстрактного абсурда. Творец связан со своими творениями множеством конкретных связей, в установлении которых не последнюю роль играет активность человека. Религиозный дискурс отрицает дар человеческой свободы. По его представлениям, Запад (или нечто, что не позиционирует себя как религиозное) не способен к независимому творчеству. Все, что он в силах предложить, образует обычную антитезу исламской истине. Таким образом, все получает свое истолкование через редукцию к схематичным принципам: секулярность, например, сведена к материализму, а последний приравнивается к «антидуховности». Подавляющая часть объяснений современного религиозного дискурса — серия схематизирующих редукций, главная из которых — редукция *своих* оппонентов (например, защитников независимого рассуждения) к противникам «Божественного суверенитета».

Третьей риторической стратегией современного религиозного дискурса (как «умеренного», так и «радикального»), по мнению Абу Зайда, является не критическая опора на пророческое предание и авторитет ранних мусульман². Данная стратегия непосредственно обоснована второй интеллектуальной предпосылкой современного религиозного дискурса — отнесением ряда

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 82–83.

² Там же. С. 84–89.

вторичных текстов к категории «ясных» текстов-*насс*. Некритическая опора на пророческое предание и авторитет ранних мусульман — это пример смешения религии (абсолютного) и человеческих идей (относительного). Главная цель данной риторической стратегии — легитимация тех или иных политических групп путем апелляции к «священному». Преуменьшение расхождений между сподвижниками Пророка с параллельным позитивным акцентом на тех их группах, которые разделяют удобные правящему слою взгляды, является частью религиозной легитимации политического режима. В любом отказе различать области реальности, регулируемые текстами, и области реальности, открытые для независимого рассуждения и опыта (даже в диалоге с предшественниками), современным религиозным дискурсом осуществляется уловка религиозной легитимации собственной властной позиции (в том числе оппозиционной). Рассматриваемая риторическая стратегия способствует, по сути, отождествлению частной (в том числе групповой) позиции с позицией защиты религиозной истины.

Выше мы уже упоминали об интеллектуальном догматизме в связи со смешением религии и человеческих идей. Попытаемся представить его в качестве *четвертой риторической стратегии*, которая органически связана с первой. Претензия на обладание религиозной истиной, подменяющая необходимость защиты собственной интерпретации религии, поощряет умственную лень. Представители современного религиозного дискурса не склонны сотрудничать с другими интеллектуальными акторами (специалистами в общественных науках, гуманитарными исследователями, философами) в обнаружении (насколько это в наших силах) общей истины, но зато склонны оправдывать «религиозным авторитетом» собственные дилетантские суждения о целом ряде сложных вопросов, имеющих комплексный характер. Все это способствует изъятию из исторической динамики ислама как позитивного фактора развития мусульманских обществ. Речь идет не только об очевидных материальных последствиях отказа прислушиваться к голосу светских ученых, но и о духовной косности, о бессилии в объяснении этого мира. Как справедливо отмечает Абу Зайд, все проблемы цивилизационного упадка уммы современный религиозный дискурс списывает на колониальную активность государств Запада, практически не обращаясь к изучению *внутренних* предпосылок слабости исламского мира¹. Исторический ислам предстает невинной жертвой демонизированной Европы — таков настрой современного религиозного дискурса, который едва ли способствует работе над ошибками. Без этой работы над ошибками собственного *таклидного* мышления, стесняющего развитие независимой творческой мысли, мусульмане не защитят себя от

¹ Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīний. С. 91–93.

угрозы *неотаклида* по отношению к Западу. Интеллектуальный догматизм воспитывает инфантилизм разума, с легкостью приравнивающего наиболее приятное для себя объяснение к истинному.

Пятой риторической стратегией, которая, согласно Абу Зайду, явно дает о себе знать во всех прочих, является пренебрежение историческим измерением. Слепое отождествление проблем прошлого с проблемами настоящего служит сокрытию актуальных проблем общины. Столь же слепая поляризация авторитета разума предшественников и авторитета разума наших современников служит прекращению продуктивного диалога с прошлым:

«Приписывать каждый реальный кризис в исламских обществах, да и вообще все кризисы, с которыми сталкивается человечество, “отклонению от Божьего пути” — значит просто не иметь дело с историческими фактами и отбрасывать их в область абсолютного и метафизического. Неизбежным результатом такого подхода является увековечивание статус-кво и еще большее отчуждение для тех, кому приходится с этим жить»¹.

Это пренебрежение историческим измерением жизни, разума, текста ярко свидетельствует о себе в риторике обвинения в невежестве. *Джахилия* превращается во внеисторический обвинительный ярлык, уравнивающий реальных врагов миссии пророка Мухаммада из числа доисламских арабов, живших *джахлом* — бесконтрольной подверженностью страстям, и всех критиков современного религиозного дискурса из числа прогрессивных теологов, ученых и мыслителей. По утверждению Абу Зайда, исламский социальный порядок осуществлял становление путем слома «строия джахла» и его реформирования на основании логики, социальной справедливости и независимого рассуждения². Парадоксальным образом современный религиозный дискурс, закосневший в интеллектуальном догматизме, использует обвинение в невежестве одновременно с уничтожением ответственного свободомыслия и авторитета разума. И хотя с исламской точки зрения Откровение было главным *историческим* событием, современный религиозный дискурс деисторизирует его. *Деисторизация религии не повышает ее статус до абсолютного, а склоняет к принятию любой относительной точки зрения, выработанной традицией, в качестве абсолютной*. Согласно Абу Зайду, подобное «оппортунистическое» отношение к традиции, традиционализм как сознание исторического конформизма (а в случае «радикалов» — конформизма

¹ 'Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дīнийй. С. 95.

² Там же. С. 101.

бунта), является главной преградой для полноценного включения современных мусульман в создание общего будущего.

Египетский мыслитель утверждает, что ислам пришел, чтобы разрушить общество *джахилии*: общество, базирующееся на угнетении, манипуляции, интеллектуальном догматизме, групповых мифах и суевериях. Исполнение его миссии требует кардинального обновления современного религиозного дискурса — прежде всего, теологической реабилитации нерелигиозного разума, сохраняющего продуктивную связь с фундаментальными ценностями и глубоко понятыми целями религии.

§ 5.9. Выводы

Итак, попытаемся резюмировать основные идеи Абу Зайда, касающиеся корановедения, герменевтики и мусульманской реформы.

1. Абу Зайд разработал *гуманистическое понимание природы Корана*, которое предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его метафизическое и трансцендентное измерение. Гуманистическая теория египетского мыслителя включает в себя три тезиса: 1) конечными адресатами Откровения являются человек и человечество; 2) при передаче Откровения от Пророка к людям произошел процесс преобразования — перевод Корана в плоскость языка и культуры; 3) известный нам текст Корана не является трансцендентным Словом Божьим, но должен мыслиться как историческое воплощение атрибута Божественного действия. Эта теория открывает путь к историческому и контекстуальному прочтению Корана и осмысленной реализации его указаний в современной ситуации.

2. Абу Зайду принадлежит оригинальная *герменевтика Корана*, которая предполагает концептуализацию Писания, с одной стороны, как текста в рамках арабской культуры, а с другой — как текста, трансформирующего арабскую и другие культуры. Египетский мыслитель применил к Корану методы современной семиотики и философской герменевтики. Он также разработал проект изучения различных интерпретационных стратегий, использовавшихся в истории исламской мысли, который отчасти сам же воплотил в жизнь. Для теории Абу Зайда характерна принципиальная демаркация между «первичным текстом» и «вторичными текстами»: статусом первичности обладает только Коран, в то время как остальные тексты исламской традиции должны рассматриваться лишь как относительные интерпретации, локализованные в определенном историческом контексте.

3. Абу Зайд развил *теорию контекстуализации коранических положений* в современных условиях. Опираясь на достижения семиотики, он провел различие между «значением» коранических предписаний и их «значимостью»:

если значение связано с контекстом ниспослания айатов (в широком смысле), то значимость предполагает отнесенность универсальных принципов, выраженных в айатах, к современной ситуации. Египетский мыслитель также проанализировал многочисленные внутренние и внешние контексты Корана, которые важны для его адекватного осмысления.

4. Абу Зайд представил *стратегию сочетания ислама и модерна*. По его мнению, требуется преодолеть «шариатски-ориентированную» (легалистскую) парадигму понимания ислама и перейти к его этическому пониманию. На этом пути необходимо осмыслить процесс складывания шариатски-ориентированной парадигмы, а также ее сильные и слабые стороны. Абу Зайд выступил с резкой критикой всех форм радикального политического ислама: по его мнению, в Коране отсутствует политическая теория, поэтому мусульмане вольны выбирать то, что наиболее всего пригодно для них в данный момент. Он также представил критику современного религиозного дискурса, «института священства» и попыток монополизации исламского дискурса улемами. По его мнению, ислам принципиально неиерархичен, и он предполагает плюрализм и свободомыслие.

Таким образом, теория Абу Зайда является интересным примером сочетания классических исламских подходов, модернистских и неомодернистских идей, методов современного структурализма и философской герменевтики. Она позволяет по-новому взглянуть на статус Корана и его языковую структуру, а также выявить многочисленные внутренние и внешние контексты, необходимые для всестороннего истолкования Писания. Эта теория обладает не только спекулятивным, но и прикладным измерением — Абу Зайд мыслил свой проект в рамках исламского обновленческого движения, поэтому его методология имеет конечной целью определение *значимости* Писания для современной эпохи.

В заключение необходимо отметить следующее: Абу Зайд был убежден, что его проект может получить реализацию лишь с помощью перехода от анализа Корана как текста к анализу Корана как набора дискурсов, что, по его мнению, потребует развития плюралистичной и открытой герменевтики. На вопрос о том, почему герменевтика должна быть именно такой, он дал следующий ответ:

«[Это так] по той причине, что речь идет о *смысле жизни*. Если мы достаточно серьезно относимся к делу освобождения религиозной мысли от властных манипуляций — не важно, политических, социальных или религиозных — и хотим дать общине верующих возможность самим формулировать этот “смысл”, то нам необходимо построить открытую демократичную герменевтику. Эмпирическое многообразие религиозного смысла жизни — это часть многообразия ищущих смысл жизни людей в целом,

которое должно являться позитивной ценностью в контексте современной жизни. Для того чтобы вновь связать вопрос о смысле Корана с вопросом о смысле вообще, важно подчеркнуть, что сам Коран был продуктом диалога, дебатов, возвеличивания, принятия и отвержения — как в отношении доисламских норм, практик и культуры, так и в отношении собственных прежних оценок, предпосылок и утверждений»¹.

¹ *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 99.*

ГЛАВА 6.

ПРОГРАММА ОБНОВЛЕНИЯ

В данной главе мы формулируем нашу собственную обновленческую программу, в которой отражено как то, что уже получило разработку у неомодернистов, так и то, что требует дополнительного осмысления. Мы исходим из широкого контекста обновленческого движения, в том числе российской религиозно-философской школы, а не только из работ Ф. Рахмана, М. Аркуна, М. Шахрура и Н. Абу Зайда. Программа включает: новую методологию понимания ислама (§ 6.1), переосмысление калама (§ 6.2), теорию Откровения (§ 6.3), контекстуальный иджтихад (§ 6.4), теорию Сунны и переосмысление статуса хадисов (§ 6.5), деконструкцию традиции (§ 6.6), социально-политическую теорию (§ 6.7), осмысление ислама как платформы для плюрализма (§ 6.8), анализ соотношения ислама и цивилизационного контекста (§ 6.9), анализ перспектив развития мировой цивилизации, в частности в области экологии (§ 6.10).

Наша программа носит преимущественно концептуальный характер, т. е. она не предлагает конкретных решений по этико-правовым вопросам, актуальным для рядовых верующих; скорее, она задает *концептуальную рамку*, в которой эти решения должны быть найдены самим мусульманским сообществом — прежде всего, группой новых улемов и новых мыслителей, которые смогут воплотить духовные предписания Корана и Сунны в сложных реалиях современного социума. Необходимость такой концептуальной рамки продиктована очевидной неспособностью классической легалистской парадигмы, или, если использовать терминологию Абу Зайда, шариатски-ориентированной парадигмы, обеспечить благополучное, конкурентное и мирное существование мусульман в обществах современного типа. Эта неспособность вызвана целым рядом причин — от явной архаичности большинства установлений до чисто концептуальных затруднений и противоречий, хорошо вскрытых неомодернистскими авторами. Кроме того, легалистская парадигма отражает менталитет представителей обществ традиционного типа с их ориентацией на сакрализацию власти и стремлением к тотальной регламентации всех сфер жизни (с вытекающими отсюда поведенческими особенностями и ментальными установками). Все это безнадежно устарело:

уже просто невозможно не считаться с изменившимися социальными и, как следствие, интеллектуальными условиями — независимо от того, оцениваем ли мы эти изменения со знаком плюс или со знаком минус. Необходима более гибкая система, пригодная для динамического и ситуативного воплощения духовного послания Корана и Сунны в современных условиях. Только так возможен выход ислама на всеобщий цивилизационный уровень или, выражаясь в терминах Гегеля, на *всемирно-исторический* уровень.

Стоит отметить, что используемое Абу Зайдом для обозначения классической модели понятие *шариатски*-ориентированной парадигмы нам кажется менее удачным, чем термин легалистская парадигма. Первое понятие как будто предполагает согласие с ошибочным классическим тезисом об идентичности шариата и закона, осмысленного в социально-правовом ключе (т. е. происходит проекция на шариат социальных представлений о законе, а не — как было бы правильно — осмысление социально-правовой сферы через призму шариата как более широкой духовной реальности). На самом деле, слово *шар'* / *шарī'a* имеет гораздо более глубокое значение, которое на русском языке правильнее передать как «богооткровенный путь»; его также можно мыслить как «богооткровенный порядок», если представлять себе порядок не статически, а динамически — что в целом соответствует процессуальной доминанте арабского мировидения. Редукция *шар'* / *шарī'a* к «закону» имеет ряд негативных следствий. Во-первых, тем самым шариат сужается до юридической сферы и перетолковывается в ее терминах; это противоречит как его многогранности и глубине, так и тому простому факту, что, помимо социальной сферы, он включает и сферу ритуала, и вообще все правила религиозного поведения. Во-вторых, указанная редукция приводит к сближению шариата и политической (государственной) системы, что опять же противоречит духу этого понятия, а также вызывает в уме связь шариата со сложными и повсеместно устанавливаемыми государственными институтами и вообще с идеями правительства и суверенитета. В итоге *шар'* / *шарī'a* сводится к одной из *возможных* исторических форм — к форме социально-политического законодательства, имеющего сакральные истоки и упорядочивающего жизнь довольно однородного и стабильного традиционного общества. Отвержение этой исторически отжившей формы в таком случае отождествляется с отказом от *шар'* / *шарī'a* в принципе, а значит, и с отказом от религиозного долга, что и вызывает закономерную реакцию в виде исламизма.

На наш взгляд, более продуктивно мыслить шариат в кораническом духе — как богооткровенный «путь» или «порядок», который может принимать различные исторические формы и частным случаем которого является классическая легалистская парадигма, отвечающая потребностям лишь традиционного общества. Такое широкое понимание шариата имеет прецеденты и в самой традиции: у целого ряда авторов (от суфиев до традиционалистов) можно найти идею о том, что сущностью *шар'* / *шарī'a* является *любовь*, способная

принимать форму конкретных правовых установлений, но возвышающаяся над ними в своей универсальности и всеохватности. Современный способ воплощения *шар'* / *шарī'*а еще предстоит найти, и мы связываем перспективы этого интеллектуального и духовного усилия с реконструкцией исламской этики и стремлением реализовать ее в современных контекстах, причем варианты реализации могут быть самыми разнообразными — от всеобщих правовых норм до регулятивов повседневного поведения. В этом плане нам ближе всего рахмановский метод контекстуального иджтихада, но в нашем подходе есть и специфика, которая заключается в более рефлексивном отношении к традиции, а также в общей модели концептуализации Сунны, калама и фикха. Впрочем, подробнее об этом будет сказано ниже.

Важно подчеркнуть, что мы вовсе не претендуем на исчерпывающий охват всех проблем и решений, которые были предложены неомодернистскими авторами. В этом смысле наша программа остается лишь *еще одним* уникальным неомодернистским проектом. Именно уникальностью, которую нам удалось осуществить, мы стремимся внести свой вклад в общее дело осмысления исторических путей ислама. Принципиальным для нас было не просто дать отстраненный анализ некой интеллектуальной традиции, но увидеть себя в ее свете, а значит испытать эту традицию на прочность. Ее проблемы должны обрести всю вопросительность нашего стремления понять собственную историческую ситуацию, понять самих себя как возможных продолжателей дела этой традиции: мы пытались оценить, насколько эта традиция способна ответить на наши вопросы, стать нашими глазами. Значимость любого акта понимания связана с откликом понимающего — такой отклик не является привнесением чуждого, но предполагает творческое включение в свершение смысла, управляемого живым содержанием изучаемой традиции. Иначе говоря, неомодернизм в его лучших проявлениях помогает нам понять, *что* значит быть мусульманином сегодня: какие уроки из развития традиции мы можем извлечь, какие ответы на вызовы времени помогут нам сохранить как интеллектуальную честность, так и полноту открытости Божественному Слову, какой нереализованный потенциал исламской традиции способствует адекватному пониманию исторического бытия самой этой традиции. Таковы главные вопросы, поставленные перед неомодернистской программой самими обстоятельствами времени: только при ответе на них неомодернизм способен занять особое место внутри истории ислама и достойно продолжить ее. В исламской дискурсивной традиции со всей остротой заявляет о себе потребность в самоистолковании, которое не противоречило бы объективности и строгости описания. Та же самая проблема затрагивает и нас: как интерпретаторы мы призваны раскрыть собственную субъективность, не повредив при этом исследовательской адекватности.

Представленное ниже описание программы родилось из размышлений над *многообразием опыта* современного мусульманина. Попытка выявить

сильные и слабые стороны в дискурсе мыслителей, которых обычно относят к неомодернистскому направлению исламской мысли, не преследовала цели обобщить соответствующие проекты и стереть присущую им вариативность. Найти общее, прояснить внутреннюю универсальность, расширить контекст — означает не обобщить, ведь обобщение ведет к «стерилизации» идей, но ориентировать идеи относительно того уровня общих проблем, на котором каждая из данных проблем предстает как своя собственная. Горизонт совместно разделяемых, но от этого не менее непосредственно затрагивающих нас проблем (а одну из них мы уже называли: как совместить личную вовлеченность и научную строгость описания) образует живое содержание традиции, которое утверждает связь времен: оно связывает наше настоящее с *настоящим (подлинным)*, актуальным, непреходящим в наследии прошлого и раскрывает образ будущего, способного стать настоящим при том условии, что мы пронесем сквозь свое настоящее это прошлое. Ничего не предстоит нам более, чем наше прошлое. Оно настигает человека изнутри любого акта интерпретации настоящего и вызывает к собственному осмыслению. Именно эта фундаментальная интуиция руководила деятельностью ярчайших представителей российской богословской школы ислама рубежа XIX–XX вв. Очевидно, А. Курсави, Х. Фаизханов, Ш. Марджани, Р. Фахретдин, З. Камали, М. Бигиев и другие не практиковали «богословие повторения», поскольку знали, что духовно-нравственное возрождение уммы, религиозный ренессанс возможен лишь на пути обновления (разумеется, не в смысле слепого и некритичного «обновленчества») исламской мысли и социальной практики.

Обновление — это способность раскрыть новизну исторического предания, сохранив при этом всю полноту преемственности с теми, кто формировал его в прошлом. Определенный разрыв, в том числе наш разрыв с представителями отечественной школы, неизбежен, однако он должен служить продолжению их дела в текущей исторической ситуации. Делом их жизни, в свою очередь, было не повторение выхолощенных формул традиционализма, а потому продолжить это дело путем слепого повторения их идей, очевидно, оказывается невозможным. Доверие человеческому разуму в его способности постигать изменчивость и неизменность окружающего мира закономерно приводит к доверию его силе осознавать собственные ограничения. Послушание, готовность вслушаться, с одной стороны, и критичность, сомнение (как внутреннее горение мысли, освещающее помысленное, а не бесплодный идущий извне скептицизм), — с другой, составляют два столпа герменевтической практики. Интерпретация, таким образом, полагается на наше умение открыться другим, быть «проинтерпретированными» другими и честно расстаться с их пониманием там, где оно уже неспособно стать нашим. Связь между этими двумя аспектами интерпретации обеспечена самой формой герменевтической открытости: речь идет о структуре вопрошания и о том, каким образом она

упорядочивает обретенный в понимании смысл. Задать вопрос представителям российской богословской школы — значит войти в круг их вопросов и ответов, а войти туда мы можем лишь настолько, насколько данные вопросы и ответы избавлены от узкой сиюминутности, продолжая и сегодня оставаться *нашими*. Иначе говоря, восприятие некоего смысла, раскрываемого посредством вопрошания других, включает в качестве своего неотъемлемого момента вопрос, который мы уже поставили перед самими собой: применим ли этот смысл для нас сегодня, дополняет ли он наше видение, трансформирует ли совокупность наших предпосылок, дающих о себе знать в характерном для нас обхождении с миром?

Подчеркнем, что вопрос о применимости смысла (аппликативности акта интерпретации, если использовать выражение Х.-Г. Гадамера) не является внешним, случайным вопросом, которого могло бы и не быть. Это внутренний аспект *понимания* (осознан он или нет), без которого последнее, будучи откликом читателя в его исторической ситуации, просто не состоялось бы. Осознание указанного момента не ведет к одностороннему и поверхностному прагматизму, но лишь повышает эффективность, или силу воздействия, нашего понимания. Самые, на первый взгляд, отвлеченные значения получают свою значимость, исподволь влияя на поведение, восприятие и фокус внимания интерпретатора. Другими словами, к истории действующего в рамках той или иной традиции смысла принадлежит не только замысел авторов изучаемых текстов, но и разворачивание данного смысла в истории — в интерпретации последующих поколений. Следовательно, интерпретация является не помехой на пути к значимому содержанию исламской традиции, а единственным способом доступа к нему. Мы призваны воспринять наследие отечественной богословской школы всерьез, сохранив верность не объективному строю речи ее представителей, но тому, что они пытались с ее помощью осуществить. И лишь настолько, насколько их тексты и сегодня успешно выполняют задачи (ввиду главной цели — обновления, *тадждид*), для выполнения которых они были созданы, и насколько эти задачи продолжают оставаться нашими задачами, мы можем сохранить верность также и объективному строю их речи.

Таким образом, наследование традиции отечественной богословской школы означает не копирование или повторение тезисов ее главных представителей, но свободный разговор с ними как с равными, ничуть не умаляющий уважения учеников к своим учителям. Уважение к деятельности Бигиева и других богословов-обновителей предполагает решительное введение их концепций в более широкий контекст, перевод их языка на язык современных направлений мысли, так или иначе конгениальных им в интеллектуальной практике (дело не в том, возможен ли подобный перевод, а в том, что он необходим и неизбежно осуществляется), и попытку ответить на до сих пор стоящие перед уммой вызовы времени с критическим (а значит, и творческим)

привлечением всех имеющихся в нашем распоряжении концептуальных средств. *Именно в исламском неомодернизме мы находим искомое продолжение и развитие идей отечественной богословской школы рубежа XIX–XX вв.: того собеседника, диалог с которым помогает узнать самих себя, свой все еще не вполне реализованный потенциал и не до конца утраченные возможности.* Потенциальное влияние представителей отечественной школы (особенно, Бигиева) на мыслителей-неомодернистов — это интригующая тема, заслуживающая специального историко-социологического исследования и отдельной публикации. Здесь же мы ограничимся указанием на типологическое сходство рассматриваемых направлений и доказательством значимости освоения исламского неомодернизма для дальнейшего развития отечественной богословской школы в новом историческом контексте.

§ 6.1. Новая методология

Первое положение обновленческой программы имеет методологический характер: необходим глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения. Иными словами, необходимо разработать *новую методологию понимания ислама*. Такой синтез предполагает хорошее знание как классической исламской, так и современной гуманитарной методологии. Конечно, стремление к подобному синтезу всегда существовало в неомодернистском движении и получило в нем частичную реализацию, и это было во многом обусловлено тем фактом, что ведущие неомодернисты получили и исламское, и западное образование. Нельзя не видеть влияние классических исламоведческих работ на историсофские проекты Рахмана, Аркуна и Абу Зайда. Ранее немало было сказано об увлеченности Рахмана и Абу Зайда семиотикой и философской герменевтикой, о формативном воздействии французской социологии и интеллектуальной истории на Аркуна и т. д. Тем не менее при внимательном изучении того, *как* неомодернисты обращаются с европейской методологией, создается впечатление, что (пожалуй, за исключением Аркуна) понимание ими этой методологии и вообще европейской мысли является достаточно ограниченным и фрагментарным. В целом можно сказать, что исламскую интеллектуальную традицию они знают лучше, хотя и здесь есть что обсуждать. Безусловно, все это является естественным следствием того, что неомодернизм сам находится еще в стадии динамического формирования. Но это не отменяет нашего призыва к тому, что идеалом, к которому следует стремиться, должен быть провозглашен глубокий синтез методологических достижений исламской и западной традиций.

Подобные призывы нередко вызывают возражения со стороны догматически настроенных улемов. Ставится следующий вопрос: как можно говорить о «новой методологии понимания ислама», если, во-первых, все необходимое и так есть в классических тафсирах и школах права, а во-вторых, человек не способен исключительно своим умом понять Коран (для адекватного понимания ему необходимо обратиться к комментариям, восходящим к Пророку и его сподвижникам)? Вдобавок к этому часто приводится следующий хадис: «Тот, кто толкует Коран по своему усмотрению, пусть готовит себе место в Аду»¹. И другой хадис, актуальный в связи с проблемой использования «чуждой исламу» методологии: «Тот, кто уподобляется какому-либо народу, тот из них» (Абу Дауд № 4031). Указанные возражения отражают определенный тип мышления, поэтому они сами по себе требуют детальной деконструкции с выявлением неявных положений и скрытых смыслов, заложенных в них. Сейчас мы скажем об этом лишь вкратце.

Во-первых, не следует идеализировать классическую традицию и считать ее полностью «автохтонной». Мы сейчас гораздо лучше понимаем процесс ее формирования, чем еще несколько десятилетий назад². В нашем распоряжении имеются детальные исследования по развитию коранической герменевтики, притом не только классической, но также и суфийской, и шиитской. Мы располагаем десятками подробных исследований о формировании школ исламской мысли, в частности школ исламского права. Вся эта совокупность материалов (да и элементарное понимание логики исторического процесса) однозначно говорит о том, что классическая традиция тафсиров и школ исламской мысли — это результат интеллектуальной деятельности людей, которые подвержены ошибкам и заблуждениям. Безусловно, сборники хадисов и тафсиры содержат ценный материал для контекстуализации коранических положений и понимания ранней истории уммы, однако этот материал нуждается в проверке с использованием методов современной исторической критики; также хорошо известно, что сборники хадисов и тафсиры содержат многое из того, что по целому ряду причин не может отражать реалии VII в. н. э. Стремление мухаддисов и муфассиров реконструировать раннюю историю уммы похвально, но, будучи людьми, в распоряжении которых имелись лишь весьма ограниченные научные методы, они были подвержены ошибкам и влиянию ментальных предустановок своей эпохи. Так что мы ни в коем случае не должны идеализировать и «канонизировать» их работы, придавая им тот же священный статус, что мы признаем за Кораном. Наша подлинная

¹ Цит. по: *Ат-Табарӣ 'А. Джәмӣ'* ал-байән 'ан та'вйл ал-Қур'ән. Каир, 1954–1957. Т. 1. С. 34.

² Именно поэтому соображения Рахмана о необходимости подготовки обобщающих работ по фикху, теологии, философии и другим исламским наукам (§ 2.7) уже не выглядят столь актуальными.

задача состоит в том, чтобы, используя методы современной исторической критики, дать их научную оценку — отделить в них зерна от плевел (к чему и призывал Рахман).

Нам действительно не следует уподобляться «какому-либо из народов». Однако в не меньшей степени мы не должны держаться «наследия отцов» только потому, что это «наследие отцов», — прислушиваться к голосу крови, а не веры. Имеет смысл говорить совершенно о другом: о других операциях, актах, действиях. Не «уподобление» (чужакам или предшественникам), а *критическое применение своей познавательной способности* управляет теоретической деятельностью мыслителя-неомодерниста. Он не забывает о должной скромности разума и об опасностях, к которым приводит абсолютизация относительной методологии. Именно поэтому он анализирует внутренние возможности каждой из них более свободно, чем это мог позволить себе его «коллега» из прошлого. Разница между исламской онтологией и любой из методологий, с помощью которых мы пытаемся подступиться к ее реконструкции, более принципиальна, нежели разница между любыми методологиями («исламскими» или нет). Свободное и радикальное применение разума не в силах разоблачить Божественную тайну, но может демистифицировать собственные же претензии. Страх повредить энергии Откровения, мотивирующий ограничивать рациональность извне, вредит нашему пониманию Откровения и, по сути, свидетельствует о нетвердой вере. Самое главное, чтобы «тайна» не превращалась в «еще не познанное» или даже в «непознаваемое», поскольку, в противном случае, она оказывается зависимой от силы или же бессилия человеческого познания. Верующий человек способен сохранять удивление перед творением, понятными и непонятными сферами мироздания, дарованным ему потенциалом, следуя до конца как своей рациональности, так и своей иррациональности. Последняя в таком случае определяется не нехваткой рациональности, а собственным позитивным содержанием. Речь идет о настроениях, ценностях, порывах, чувствах и т. д. — о чем-то, что просто не сводится к области разума, но не обязательно задается противоположением оной. Возможность подобного неконфликтного сосуществования рационального и иррационального обеспечивается их совместной укорененностью в сверхрациональном, если использовать понятие С. Л. Франка¹, т. е. в общем для них Божественном источнике бытия. Таким образом, наш отказ или готовность обратиться к «неисламским» методам должны быть объяснены на рациональном уровне без апелляции к тому «иррациональному», которое проистекает из гордыни, слепоты, невежества, т. е. попросту из недостатка нашей рациональности.

¹ См.: Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 2007.

Во-вторых, стремление избавить мусульманскую мысль и практику от «чуждых влияний» не является чем-то оригинальным для истории ислама, и оно ярче всего отражено в концепции «новшеств» (*бид'а*) и в салафитских проектах отдельных мыслителей (из представителей средневекового периода в данном отношении особого внимания заслуживают Ибн Хазм и Ибн Таймийя). Однако если не брать в расчет неомодернистов, то можно констатировать, что во всех случаях сохранялось методологическое и герменевтическое ядро, которое, как было принято считать, свободно от «внешних влияний». В случае умеренного салафизма данное ядро отражало (или претендовало на это) взгляды основателя одного из мазхабов. В более радикальных случаях, характерных уже для Нового времени, ядро проецировалось за пределы мазхабов, к самым истокам исламской мысли. Ясно, что, ввиду отсутствия профессиональных исторических исследований раннего периода ислама, второй подход не мог иметь сколько-нибудь убедительного обоснования, поэтому он чаще всего оказывался идеологизированным. Что же касается первого подхода, то его сторонники, видящие «чистоту» ислама в методологии одного из мазхабов (или четырех «ортодоксальных» мазхабов), просто плохо знакомы с историей формирования мазхабов и историей исламской мысли в целом. Проблема в том, что исламская мысль — насколько мы можем судить о ней с исторической точки зрения — всегда была подвержена «внешним» влияниям; в качестве наиболее ярких примеров принято приводить мутазилитский калам, фальсафу и некоторые направления мистицизма¹. Нельзя отрицать, что перечисленные течения в той или иной степени испытали воздействие извне. Но при этом не следует забывать, что с самого начала ислам развивался не в вакууме, а в поликультурном и полирелигиозном пространстве. Иудейская, христианская и автохтонная арабская культуры оказывали существенное влияние на исламскую мысль и даже на самого Пророка. Арабская культура Хиджаза вообще является фоном и контекстом ниспослания Корана и деятельности Пророка. Институт судебного посредничества (*хакам*), прорицания (*ка́хин*), представление об идеальном образце поведения (*сунна*), доисламские взгляды на Судьбу — все это сыграло большую роль в формировании концептуального каркаса ранней исламской мысли. Во времена Омейядов и Аббасидов усилилось воздействие иудейской, христианской, эллинистической и персидской традиций. Не только теология и философия, но и правовая мысль формировались в этом сложном поликультурном пространстве. Например, идея консенсуса (*'иджмā'*)

¹ Ирония состоит в том, что, согласно современным исследованиям, мутазилитский калам имеет в основном автохтонное происхождение (хотя нельзя отрицать того, что уже довольно рано он испытал сильное влияние извне), и то же самое справедливо для тасаввуфа, который вырос из движения «отрешения от мирского» (*зухд*). См.: *Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция.* М., 2012.

является, по-видимому, вариантом концепции *opinio prudentium*, относящейся к римскому праву; идея «пяти степеней» (*ал-'ахкām ал-хамса*) была заимствована из стоической философии; метод аналогического рассуждения, или *қийās*, был заимствован из иудейского права, как и само его обозначение; также под влиянием иудейского права формировались концепции *'истиқхāб* и *'истиқлāх*. Все эти заимствования и творческие адаптации происходили через посредство новообращенных мусульман неарабского происхождения, которые были носителями эллинистической культуры¹. При этом их влияние не является чем-то антиисламским по своей природе — скорее, оно должно оцениваться по содержательным критериям. Каждый случай заслуживает отдельного детального рассмотрения. Не приходится сомневаться в одном: способность исторического ислама к ассимиляции неарабских изобретений, не противоречащих *сути* религиозного послания, демонстрирует его потенциал к внутреннему преодолению автоматического «арабизма». В свою очередь, потенциал арабской культуры, при всей ее исключительной важности для формирования исторического ислама, все-таки отличается от потенциала самого ислама — и как Божественного Откровения (что очевидно), и как дискурсивной традиции (носителями которой выступают представители различных народов и культурных сред).

Приведенные выше примеры относятся к раннему, «домазхабному» периоду исламской правовой мысли, поэтому можно утверждать, что все муджтахиды, выносившие правовые решения в рамках своего мазхаба и не претендовавшие на абсолютный иджитihad, оказывались под косвенным влиянием немусульманских правовых традиций (впрочем, и абсолютный иджитihad основателей мазхабов не может считаться свободным от этого влияния). Таким образом, в использовании каких-то идей и концепций другой культуры нет ничего нового и необычного. В истории уммы просто не было такого периода, когда она не обращалась бы к наследию неарабских культур. Сама идея герметичной и полностью закрытой культуры является утопичной, а ее реализация была невозможна даже в средневековый период — что уж говорить о современной глобальной цивилизации! Продуктивный подход, следовательно, состоит вовсе не в том, чтобы стремиться закрыться от внешних влияний, а в том, чтобы научиться правильно использовать *богатство* других культур, в том числе в области мысли. Если какая-то идея является глубокой, полезной и истинной, то не имеет значения, высказал ли ее человек, называющий себя мусульманином, или человек, не ассоциирующий себя с уммой.

¹ Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxford, 1983. P. 20–21. Там же см. другие примеры заимствований.

В-третьих, вопреки распространенному мнению, классическая традиция никогда не была абсолютно текстоцентричной. Она неизменно обращалась к тем формам рационального мышления, которые не определялись исключительно текстом. Самый простой пример — это способ рассуждения по аналогии (*қийās*), широко использовавшийся факихами уже со II в. хиджры и ставший достоянием методологии четырех классических мазхабов. Менее прозрачный пример касается следующего обстоятельства: сам метод текстуального доказательства (*насс*) в немалой степени зависит от интерпретатора. В пользу разных решений может свидетельствовать один и тот же текст, что было осознано ханафитами уже во II в. хиджры. Детальный анализ интеллектуальной деятельности муфассиров и факихов лишь убеждает нас в том, что опора *только* на текстуальные доказательства, без обращения к разуму, — это химерическое и чисто идеологическое требование, которое в истории исламской мысли никогда не соблюдалось и не могло быть соблюдено. Любое конкретное решение по самому простому и бытовому вопросу всегда отражает фундаментальную теологическую и теоретическую *позицию* интерпретатора, которую, имея базовые знания по истории исламской мысли, довольно легко прояснить. Следовательно, призыв опираться только на текстуальные свидетельства и мнения, восходящие к Пророку и сподвижникам, отказавшись при этом от разума, равнозначен призыву выбросить из герменевтического процесса интерпретатора: такая идея, если она продумана до конца, абсурдна. Другое дело, что любые формы рационального мышления, методы и подходы — это только своеобразный канал, по которому протекает наше понимание того или иного феномена, а потому их не следует мыслить в качестве независимого источника исламского мировидения и канонизировать в соответствующих списках. И в самом деле, их ценность, подобно ценности любого «инструмента», весьма относительна — относительна нашему умению отвечать с их помощью открытой значимости исламского послания. Обращение к той или иной форме мышления предполагает либо специальное обоснование нашего выбора, либо вовсе не предполагает никакого обоснования, поскольку в этом «обращении» уже сказывается неизбежный для человека способ разумной деятельности. Иными словами, в силу неотъемлемости определенных форм мышления от самой конституции человеческого разума, мы уже в любом случае к ним «обратились». Методологическая конкретизация данных форм мышления (например, рассуждения по аналогии) не должна быть предметом горячих дискуссий, поскольку она преследует единственную цель: сделать более строгим и поддающимся рациональному контролю то, что и без всякой методологической конкретизации активно применяется толкователями (осознают они это или нет).

Популярный хадис об истолковании по собственному усмотрению (*тафсīр би-р-ра'й*), если читать его буквалистски, в одинаковой степени

применим и к классическим работам, и к трудам неомодернистов; однако, разумеется, его буквалистское понимание завело бы нас слишком далеко и привело бы к конфликту с кораническими призывами к интеллектуальной деятельности, поэтому он не мыслился буквалистски даже наиболее консервативными муджтахидами¹. На самом деле в неомодернистском стремлении выработать новую методологию понимания ислама нет ничего необычного, поскольку, как и классическая традиция, она сочетает в себе и текстуальные свидетельства, и рациональную деятельность человека. Однако принципиальным отличием неомодернизма от большей части классической традиции является *более рефлексивное* использование собственного разума. Если средневековый муфассир или мухаддис использовал рациональные аргументы, то он нередко думал, что имеет дело с авторитетной традицией, восходящей к Пророку, а не с собственными аргументами. Неомодернистская позиция в данном плане более критична к себе: мы можем опираться на авторитет Пророка только в том случае, если полностью уверены, что конкретное утверждение восходит к Пророку, в противном случае мы должны прямо сказать, что обращаемся к собственным рациональным аргументам. Также следует добавить, что даже если конкретное утверждение восходит к Пророку, мы должны быть уверены, что правильно его понимаем, знаем контекст этого утверждения и имеем основания для его применения в современной ситуации². Все эти интеллектуальные операции, тесно связанные с саморефлексией, на наш взгляд, были недостаточно развиты в классической традиции.

Необходимо понимать, что представители неомодернизма одновременно и более открыты достижениям «светского знания», науки, т. е. более охотно опираются на современные данные и весь арсенал философско-научных методов (причем на деле, а не исключительно на уровне деклараций), и более критичны в отношении «империализма» разума (в том числе «научного разума»), т. е. с большей готовностью, нежели их предшественники, допускают возможность ошибки, принципиального опровержения или пересмотра положений собственных теорий в свете новых исследований³. Таким образом, в особом смысле они безусловно оказываются законными наследниками

¹ Ср. взгляды ат-Табари, Ибн ал-Кайима и Ибн Таймийи на то, как нужно понимать этот хадис; они анализируются в следующей работе: *Sands K. Z. Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. London — New York, 2006. P. 47–56.

² Ср. с известным высказыванием Абу Ханифы: «Неприятие [хадиса] любого, кто возводит к Пророку противоречащее Корану речение, не есть отвержение Пророка, но лишь отвержение того, кто приписывает Пророку ложное!» (цит. по: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М., 2015. С. 368).

³ Стоит отметить, что это характерно преимущественно для неомодернистов «первой волны». См. критику современных тенденций: *Бородай С. Ю.* Исламский неомодернизм: критический взгляд // *Ислам в современном мире*. 17 (1). 2021. С. 101–124.

Просвещения, а именно: в смысле верности по отношению ко все возрастающей критичности разума. Упомянутая критичность, будучи промысленной до своего логического конца, неизбежно становится самокритичностью разума или, точнее, разоблачением различных идеологий разума, претендующих на тотальность объяснения. Следовательно, отказываясь от наивной просветительской веры во всеильную и самодостаточную природу разума (с чем связано пристальное внимание неомодернистов к культурным контекстам и предрассудкам, обуславливающим способы человеческого понимания), они преодолевают Просвещение лишь как частный исторический период с типичным для него умонастроением. Однако именно благодаря этому отказу они сохраняют верность Просвещению как идее «совершеннолетия разума» (в кантовском смысле), избавленного от детской неуверенности и подросткового максимализма. Возможно, наиболее релевантной трактовкой указанной идеи в современной ситуации, которая при этом способна адекватно описать общий настрой неомодернистских проектов, будет предложенная М. Фуко концепция философского этоса как «критической онтологии нас самих». Французский мыслитель характеризует подобный философский этос как «историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ»¹. В этой связи исламских неомодернистов правомерно считать не носителями мировоззрения исторического Просвещения, а продолжателями его дела посредством реализации рефлексивной «историко-критической установки» к действительности².

В-четвертых, исламская герменевтика должна быть плюралистичной и многоаспектной по той причине, что одной из главных тем Корана является призыв «размышлять», «думать», «осмыслять», «наблюдать» и т. д.³ Специфический тип рационализма интегрирован в кораническое учение, притом знаки Бога, Его *айаты* («знамения»), даны не только в Книге, но также и во Вселенной и в человеке. Коран считает многообразие народов и культур знаменем Всевышнего, поэтому изучение этих культур само по себе является богоугодным делом. Конечно, Коран выступает для мусульманина универсальным руководством, и его принципы должны в первую очередь браться в расчет при оценке истины и лжи, правильного и неправильного.

¹ Фуко М. Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 354.

² Подробнее см.: *Бородай С. Ю., Вовченко В. И.* К проблеме критической концептуализации наследия // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 15–20.

³ См. айаты: К. 2: 164; 2: 269; 39: 9; 58: 11; 67: 10 и др. О том, к каким философским следствиям это ведет, ср. всю рационалистическую традицию ислама: *Martin R. et al.* *Defenders of Reason in Islam*. Oxford, 2003.

Однако нет причин ограничивать айаты Всевышнего только Книгой, ведь и природа, и человек в каком-то смысле говорят нам о Боге. Если какая-то идея позволяет в результате интеллектуального усилия лучше понять Коран, то происхождение этой идеи не имеет большой важности. Впрочем, плюралистичность и многоаспектность исламской герменевтики (в том числе на уровне интерпретации Корана) не следует трактовать в качестве очередной формы поверхностного «идеологического плюрализма», для которого любое мнение оказывается «ценным», чем и обесценивается каждое из них. Иначе говоря, необходимо акцентировать «истину» отношения и *значимость* позиции наблюдателя для определения отношения к феномену, а не догматически утверждать относительность истины (в строгом смысле этих слов) и всецелую определенность перспективы понимания *исключительно* самим наблюдателем. Как справедливо отмечал польский философ и логик Ю. М. Бохеньский, самопротиворечивые разговоры об «относительности истины» ведутся по причине необоснованного концептуального смешения истины и нашего знания о ней. Именно наше знание об истине, вызванное неизменной включенностью субъекта в процесс познания (понимания, интерпретации), по праву характеризуется как относительное¹. Таким образом, всякое рассуждение, подчеркивающее историческую (и иную) относительность истины, обязано помнить об известной фигуральности и нестрогости данного выражения, избегая тем самым соблазна со стороны теоретического скептицизма. Если под скептицизмом понимать не описанную ранее историко-критическую рефлексивную установку или же одноименную античную школу философии, а расхожую позицию «принципиального сомнения во всем», то такой скептицизм не способен стать фундаментом неомодернистского подхода в силу своей практической бессмысленности. Следуя в этом вопросе Л. Витгенштейну, можно сказать, что игра в сомнение необходимо предполагает игру в уверенность². Под «игрой» здесь подразумевается не что-то несерьезное, а просто некая деятельность, осуществляемая по определенным правилам. И в этом отношении «правила» сомнения требуют наличия конкретных оснований не меньше, чем того требуют «правила» уверенности. Подлинное сомнение, которое отзывается на возникающие по ходу развития мысли проблемы, является внутренним двигателем этой мысли: оно преодолевает ее ограничения и помогает обрести новые горизонты. Скептицизм, в свою очередь, есть поставленная извне граница для мысли, т. е. ее фактическая смерть — иначе говоря, бесплодность.

¹ См.: Бохеньский Ю. М. Сто суеверий: Краткий философский словарь. М., 1993. С. 70–72.

² Речь идет о 115-м афоризме сочинения «О достоверности»: «Попытавшийся усомниться во всем не дошел бы до сомнения в чем-то. Игра в сомнение уже предполагает уверенность» (Витгенштейн Л. О достоверности // Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 338).

Адекватная тематизация плюралистичности исламской герменевтики, таким образом, ни в коем случае не может способствовать снижению внимательности к самим себе и другим, т. е. скептическому внешнему оправданию умственной лени. Скорее, ее роль заключается в том, чтобы избавить интерпретатора от излишнего фанатизма и призвать к более объемному взгляду на Откровение. Не стоит забывать, что перспектива не только творит свой «объект» неким заранее данным субъектом, но и что сам этот субъект оказывается в известной мере производным от того объекта, к которому он обращен, т. е. на существование которого он вынужден откликнуться и чье присутствие оказывает на него неизгладимое воздействие. Упомянутый «объект» (в нашем случае — Откровение) не поддается тотальной объективации со стороны субъекта и сохраняет значительную неисчерпанность в субъективном взгляде. Именно этим фактом, а не любого рода идеологическими соображениями объясняется неизбежная плюралистичность исламской герменевтики.

В-пятых, в классической традиции — по крайней мере, в ее магистральной и «ортодоксальной» линии — есть далеко не все, что нужно мусульманам, чтобы жить в современном мире. Если бы было иначе, то уже удалось бы создать и реализовать на практике конкурентоспособный исламский цивилизационный проект, который смог бы вывести исламский мир из кризиса. Однако адекватный проект пока отсутствует даже на уровне теории. Кроме того, сама исламская традиция подверглась существенным изменениям в последние полтора века; многие улемы, выдающие себя за носителей «классической традиции», на деле являются сторонниками религиозного утилитаризма (целориентированного фикха), гуманистической интерпретации исламского права или иной реформистской версии фикха¹. Хотя и того мусульмане или нет, но в самой ученой корпорации ислама происходят тектонические интеллектуальные сдвиги, поэтому говорить о том, что кто-то в современную эпоху в полной мере является носителем «классической традиции», довольно проблематично. Впрочем, реформистские тенденции в среде улемов едва ли способны служить всесторонним ответом на вызовы, которые перед мусульманами поставила эпоха модерна (и постмодерна). Необходим отход от легалистского понимания ислама, или от того, что Абу Зайд называет «фикховой парадигмой», а это требует переосмысления всей истории исламской мысли (ср. интересные опыты Рахмана и Аркуна: § 2.6 и § 3.6) и новой концептуализации *оснований* традиции. Вопреки распространенному мнению, современный кризис исламского

¹ См.: Сюкияйнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М., 2014; Гасымов К. Иджтихад в свете целей шариата: этико-правовая теория Джассера Ауды // *Islamology*. 8 (2). 2018. С. 10–28; Duderija A. (ed.). *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York, 2014; Hallaq W. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge, 1997. P. 207–254.

мира — это не результат «неправильного» понимания традиции, а логическое следствие из нее самой (но лишь одно из *возможных*).

Таким образом, возражения консервативно настроенных улемов против поиска новой методологии понимания ислама, которая бы сочетала в себе компоненты классических подходов и методы современных гуманитарных наук, не выдерживают критики. Повторим наши тезисы:

1) сама классическая традиция сформирована в результате деятельности людей, и потому не может считаться чем-то священным;

2) умма всегда была подвержена внешним влияниям, и это касается в том числе муфассиров, мухаддисов и факихов — задача состоит не в том, чтобы закрыться от внешних влияний, а в том, чтобы научиться правильно использовать богатство других культур;

3) классическая традиция всегда включала в себя и текстуальный, и рациональный компоненты, так что в этом неомодернистский подход лишь воспроизводит нормальную исламскую практику;

4) исламская герменевтика должна быть рациональной, плюралистичной и многоплановой; если какая-то идея позволяет нам лучше понять Коран, то происхождение этой идеи не имеет значения;

5) классическая модель (ее магистральный вариант) не содержит потенциала для внутреннего реформирования, и прежде всего для отхода от легалистской парадигмы; это значит, что она не решает фундаментальные проблемы современных мусульман, а лишь чинит препятствия на пути их решения.

Впрочем, как мы уже отмечали, это — лишь часть того, что можно было бы сказать против аргументов, приводимых консервативными улемами. Всесторонний анализ этих аргументов требует детальной деконструкции того типа мышления, который неявно в них отражен, а это в каком-то смысле является задачей всего обновленческого движения (ср. ниже § 6.6).

§ 6.2. Калам

Второе положение нашей обновленческой программы затрагивает теоретические основания исламской мысли — ее онтологию. В исламской традиции онтологические проблемы ставились и решались целым рядом течений: каламом, фальсафой, тасаввуфом и отчасти даже фикхом. Для ясности в дальнейшем мы будем говорить просто о *каламе* (или *акыде*). Стоит отметить, что сам этот термин в разные эпохи обладал различным смыслом, и потому в глазах одних муджтахидов он ассоциировался с дозволенным и необходимым занятием, а в глазах других — с порицаемым новшеством. Показательно, что в российской богословской школе еще со времен Абу Насра Курсави (ум. 1812) калам подвергался жесточайшей критике, что не помешало ведущим мыслителям этой школы, в том

числе самому Курсави, Марджани и Бигиеву, писать труды по онтологической проблематике, пусть и обозначая ее не термином *каләм*, а словосочетанием *'илм ат-тавхид* или как-то иначе¹. Вне зависимости от того, как называют эту проблемную сферу, ни одна форма акиды — даже такая агностическая в отношении спекулятивных вопросов, как традиционалистская акида — не способна игнорировать ее, так что и мы не будем пытаться этого сделать.

Когда мы говорим о переосмыслении исламской онтологии, то имеем в виду, прежде всего, классические формы вероучения — традиционалистское, ашаритское и матуридитское. Ранняя дискуссия между, с одной стороны, мутазилистами, а с другой — традиционалистами (протоханбалитами и протоашаритами) показывает две крайности в интерпретации коранической онтологии. Как справедливо отметил Рахман, трудно согласиться с тем, что какая-то из этих школ в полной мере отражает кораническое мировидение. Сама *кораническая онтология* требует детальной реконструкции с опорой, прежде всего, на Коран и на контекст ниспослания аятов (хотя, предположительно, онтологическое учение в меньшей степени связано с контекстом, чем этико-правовое). Такая реконструкция является одним из ключевых компонентов переосмысления калама. Другим важным компонентом выступает согласование реконструированной коранической онтологии с данными современных наук, притом как естественных, так и философских². Это — непростая задача, которую смогут решить лишь теологи нового типа, прекрасно владеющие корановедением и современной научной и философской проблематикой.

Стоит отметить, что как у модернистов, так и у неомодернистов отсутствует эксплицитная и подробная теория религиозно-философского типа. В зачаточном виде подобная теория была сформулирована Мухаммадом 'Абдо, которого Харун Насутион не без оснований охарактеризовал как мутакаллима, близкого к мутазилизму, однако теория египетского мыслителя является, скорее, полемической, чем систематической: она выстраивалась в дискуссиях с ашаритами и имела вполне определенную цель — предоставить человеку больше свободы и привить ему более открытое и жизнеутверждающее мировоззрение, которое поможет ему адаптироваться к быстро меняющимся условиям современного мира³. Другая попытка разработать

¹ Проблема амбивалентного отношения к каламу со стороны Курсави рассмотрена в следующей работе: *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.

² Важные рассуждения по теме представлены в докладе муфтия шейха Рафиля Гайнутдина: *Гайнутдин Р. И.* Аллах требует поклонения в разуме // Минарет Ислама. 3. 2015. С. 6–15.

³ Подробный анализ религиозно-философской теории 'Абдо см. в работе: *Adams Ch.* Islam and Modernism in Egypt. New York, 1968. Также см. седьмой том нашего ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность», всецело посвященный исламскому модернизму.

религиозно-философскую модель была осуществлена Мухаммадом Икбалом, однако, как справедливо указывают его критики, теория Икбала является синкретичной, и она не имеет в своей основе логически стройной методологии, которая бы позволила вывести ее напрямую из Корана (см. § 2.7). Склонность к онтологическому теоретизированию — слабо развитая у модернистов — среди неомодернистов не получила значимого проявления (пожалуй, за исключением Рахмана). Многие неомодернисты открыто ассоциировали себя с мутазилитским каламом: так, Абу Зайд, Насутион и Соруш называли себя «неомутазилитскими» мутакаллимами. Тем не менее анализ их систем позволяет понять, что подобная ассоциация имеет, скорее, символический, чем содержательный характер. Мутазилизм для них служит символом борьбы против косности, иррационализма, фанатизма, фатализма и ложной формы «теоцентризма», однако их самоидентификация является чисто полемической и идеологической. К реальному мутазилизму, представляющему собой целый спектр разнородных теорий, отнюдь не сводимых к знаменитым «пяти принципам» ал-‘Аллафа, она имеет далекое отношение.

И все же, несмотря на указанные недостатки, модернистские и неомодернистские усилия по переосмыслению традиционалистской и ашаритской версий вероучения имели три важных следствия: во-первых, формирование нового взгляда на феномен Откровения; во-вторых, отход от традиционной точки зрения о принципиальной «нерациональности» (или «сверхрациональности») религиозного закона, полной невозможности его рациональной концептуализации; в-третьих, отказ от идеи о том, что понятия правильного и неправильного устанавливаются законом, а не имеют объективную этическую природу. Первое следствие фактически открывало путь к историческому и контекстуальному взгляду на Коран; оно позволило посмотреть на Откровение как на проявленное в истории, а не как на трансцендентный и внеисторичный атрибут Бога¹. Второе следствие позволило более свободно рассуждать о религиозном законе и о мотивах, стоящих за тем или иным положением; размышления над «мотивацией» той или иной коранической директивы — вещь, крайне редко встречающаяся в классической традиции. Наконец, третье следствие обеспечило возможность формирования этического взгляда на феномен Откровения и указало путь к реконструкции этической системы Корана.

Таким образом, осторожные шаги в сторону более рационального и гуманистического вероучения, сделанные модернистами и неомодернистами, уже

¹ Стоит отметить, что из российских мыслителей движение в эту сторону было впервые сделано еще Хусайном Фаизхановым (ум. 1866). Он ввел принцип историзма в изучение классических исламских источников и отчасти даже Корана, что, по-видимому, стало следствием его хорошего знакомства с востоковедением. См.: Мухетдинов Д. В. (ред.). Хусайн Фаизханов: жизнь и наследие. Н. Новгород, 2008.

принесли заметные плоды в виде ряда реформистских теорий. Причина этого состоит в том, что сдвиг в религиозно-философском мировидении означает сдвиг во всех концептуальных, методологических и герменевтических стратегиях; именно из онтологии выводятся все частные теоретические и практические разработки. Трудно представить, сколь грандиозные результаты может дать систематическая реконструкция коранической онтологии и ее согласование с современными научными и философскими теориями.

Важно отметить, что кораническая онтология как таковая не должна и не может быть особой *закрытой* онтологической системой. Онтология, учение о бытии, миропорядке, месте человека в космосе, явленная самим Кораном, не тождественна всем нашим попыткам ее реконструкции, даже самым успешным и убедительным. Она лишена каких-то особых партикулярных «онтологических обязательств», подобных тем, которыми обладают наши научные теории. Это не проницательный взгляд в какой-то одной узкой области, а всегда *открытое* мировому многообразию острое зрение в целом. Можно сказать, что кораническая онтология в качестве нашей реконструкции, т. е. как продукт теоретического и духовного опыта, нашей работы, принципиально отличается от коранической онтологии как всеобъемлющего коранического взгляда на мир. В случае последнего сам предикат «коранический» отчасти утрачивает свою весомость, поскольку, с точки зрения ислама, подлинно коранический взгляд на мир — это максимально чистое, чуткое к истине и реальности отношение к миру. Дело обстоит не так, будто Коран являет специфическую кораническую истину, а так, что специфика самого Корана — в наиболее полном явлении истины как таковой.

Наши теоретические проекты «коранической онтологии» оказываются только приближениями к коранической онтологии, т. е. к наиболее адекватной онтологии в принципе. Последняя в нашей концептуальной схеме — это исключительно идеальное понятие, призванное напоминать, что наши трактовки Корана не должны (1) ни зависеть от конкретных научных и философских результатов, (2) ни опровергать их каким-то частным образом. С одной стороны, реконструкции коранической онтологии призваны оставить достаточно простора для высказываний множества теоретических дисциплин и опытов, не подменяя их результаты трактовками Корана. С другой — реконструкции коранической онтологии должны производиться таким способом, чтобы не привязывать ее к частным научно-философским результатам, делая излишне зависимой от конкретной эпохи. Более того, задача подобной реконструкции — сохранять соответствующий *настрой*, готовность пересмотреть собственные взгляды. «Мир» Корана как исторического документа, хотя и сформирован на текстуальном уровне обстоятельствами отдельного исторического периода, обладает потенциалом для расширения собственной значимости за его пределы. При этом расширении, происходящем не без нашего участия, важно

как не утратить исторической внимательности, конкретности исторического исследования, так и не забыть, *что* мотивировало нас обратиться именно к Корану, т. е. нашу веру в его силу «отвязываться» от частных и говорить с нами сквозь века. «Мир» Корана, в конечном счете, должен совпасть просто с миром (не как с некоторой абстракцией, но с тем, в чем мы обитаем), а наши реконструкции призваны показать, что язык Корана, его идеи, ориентиры, настроение наилучшим образом позволяют об этом мире сказать.

«Новый калам» требует предельной строгости понятий, но также их предельной открытости и специфической формальности, которая принципиально отличается от бессодержательности¹. Подобная «формальность» означает, что верующему следует избегать захвата явлений сеткой готовых жестких определений, якобы почерпнутых им из Корана. Вместо этого он должен воспринимать кораническую рамку описания тех или иных явлений как указание на их уникальность, особенность и значимую отдельность. Благодаря работе по реконструкции аяты Корана в смысле «стихов» должны обращать наше внимание на аяты в смысле «знамений» природы или мира в целом, т. е. легко превращаться из «текста» в намеченную текстом перспективу взгляда, способную вместить всю полноту явления и дать нам понять, почему Божественное Писание обратило нас к нему. Идея несинонимичности терминологии Писания, предложенная Шахруром, по нашему мнению, является одним из завоеваний неомодернистского подхода в целом и может быть выделена из массива остальных положений шахруровской теории. Она требует не простого интеллектуального согласия, а всестороннего экзистенциального принятия, притом как ее самой, так и всех вытекающих из нее онтологических следствий, главное из которых — сингулярность и неповторимость каждого творения.

Необходимо отдавать себе отчет в том, что любые философские учения, с которыми будет пересекаться реконструкция коранической онтологии, будь то структурализм, постструктурализм, фундаментальная онтология или бытийно-историческое мышление М. Хайдеггера, герменевтика Х.-Г. Гадамера или П. Рикера, деконструкция Ж. Деррида, социально-критическая теория Ю. Хабермаса, теория речевых актов Дж. Остина и Дж. Серла и т. д., могут в лучшем случае освободить нас от зависимости от «плохих» философий, идеологий и иллюзий «здорового смысла», настроить нашу деятельность на требуемую критичность и обеспечить условными и временными вместилищами нашу мысль. Не осмысление структуралистской методологии должно ввести

¹ Мы не случайно используем формулировку «новый калам». Аналогичная формулировка — *Yeni Kelam* — уже использовалась турецкими модернистами, среди которых стоит выделить Исмаила Хакки Измирли (1869–1946) и Ахмеда Хилми Филибели (1865–1914). Работы последних нуждаются в серьезном осмыслении, и они сейчас готовятся к публикации на русском языке в рамках нашей серии «Возрождение и обновление» (*Al-ʿisḫāḫ wa-t-taǧǧīd*).

нас в мир коранических смыслов, а погружение в мир коранических смыслов должно пробудить в нас понимание уместности / неуместности тех или иных концептов структурализма (или чего-либо иного). Разумеется, речь идет о диалектическом процессе понимания или, лучше сказать, о герменевтическом круге. Присущее нам понимание уместности использования того или иного частного концепта связано с умением охватить некоторым (пусть не детализированным) постижением весь контекст, предназначенный для осмысления, осуществить его пред-взятие. Однако в само это пред-взятие уже вовлечена потенциальная опора на данный концепт, некоторое его «примеривание» к контексту. Понимание уместности отдельного концепта, возникающее при понимании всего контекста, помогает, в свою очередь, по-новому понять включающий его контекст и уже иначе отнестись к рассматриваемой частности. В таком случае процесс интерпретации, производящий разворачивание возможностей, конкретизаций самого понимания, начинается как бы заново (хотя, разумеется, не с пустого места) и не останавливается на достигнутом.

§ 6.3. Теория Откровения

Третье положение обновленческой программы напрямую связано со вторым. Оно касается переосмысления статуса Откровения и, как следствие, развития гуманистической герменевтики Писания. В классических вариантах акыды / калама Коран мыслился как несотворенное Слово Божье, притом доминировало мнение о том, что несотворенность касается его смысловой части (акустический аспект был более дискуссионным). Идея несотворенности Корана предполагала особый тип герменевтики, характеризующийся *тенденцией* к выведению коранических положений за пределы истории и приданию им трансцендентного и вечного смысла. Иначе говоря, трансцендентный статус Корана подталкивал к тому, чтобы мыслить его предписания как надисторичные и обладающие правовой силой во все времена. Конечно, в первые века хиджры собиралась информация об обстоятельствах ниспослания аятов (*'асбāб ан-нузūл*), но, как справедливо замечает Рахман, данная информация использовалась муфассирами непоследовательно, а в самой этой сфере царил хронологический хаос.

Находясь под влиянием идей, разработанных ранними модернистами, представители неомодернистского движения попытались переосмыслить статус Корана; нередко это делалось также под воздействием мутазилитской идеи о сотворенности Корана. В предыдущих разделах нашей книги анализировались попытки подобного переосмысления. Преимущественно стратегия состоит в том, чтобы различать в Слове Божьем его вечную составляющую, «Матерь Книги», и его историческую манифестацию в виде Корана, Торы,

Евангелия и др. Таким способом сохраняется статус Корана как Слова Божьего, но при этом делается значимый акцент на его имплицитном историческом измерении. Может показаться, что это похоже на классическую ашаритскую теорию о «внутреннем» и «внешнем» Коране, согласно которой первый аспект Корана, отождествляемый с его смысловой частью, является вечным, а второй аспект, отождествляемый с выражением на арабском языке, является временным. Однако неомодернистское переосмысление статуса Корана предполагает историзацию и его смысловой части — в этом существенное отличие от классической теории. Такая историзация позволяет по-новому посмотреть на директивы Корана, контекстуализировать их и ограничить конкретными обстоятельствами ниспослания. Она также позволяет выявить этическое измерение, стоящее за конкретными директивами, — впрочем, и в самом Коране довольно много указаний на это измерение. Таким образом, переосмысление статуса Корана, являющееся следствием новых разработок в акыде / каламе, ведет к переосмыслению герменевтики Корана.

Эта новая герменевтика, развитая неомодернистами, является этической, холистической и контекстуальной. В действительности, по отношению к ней могут быть применены многие характеристики. Но, на наш взгляд, наиболее полно ее суть схватывается в используемом Абу Зайдом термине «гуманистическая герменевтика». Гуманистическая герменевтика предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его метафизическое и трансцендентное измерение (как недоступное нам). Она включает в себя три тезиса: 1) конечными адресатами Откровения являются человек и человечество; 2) при передаче Откровения от Пророка к людям произошел процесс преобразования — перевод Корана в плоскость языка и культуры; 3) известный нам текст Корана не является трансцендентным Словом Божиим, но должен мыслиться как историческое воплощение атрибута божественного действия.

В неомодернистском гуманистическом понимании статуса Корана получил отражение смысловой сдвиг, которого еще не было в модернистской трактовке статуса Писания. Как правило, модернисты склонялись к тому, чтобы выделить Коран в качестве единственного вневременного источника ислама, а разработки факихов, мутакаллимов, суфиев (иногда и хадисы) считать вторичными источниками, которые не имеют абсолютного авторитета и сильно привязаны к историческому контексту. С последним тезисом неомодернисты согласны полностью, однако они идут еще дальше, провозглашая, что контекстуальными являются не только вторичные источники, но и сам Коран. Понимание Корана невозможно без учета контекста его ниспослания, а значит, необходимо выделить в нем локальные установления и универсальные ценности, или то, что можно обозначить как «этос» Корана. Локальные установления не должны переноситься в какую-либо эпоху автоматически,

без учета коранического этоса. Решающее значение имеет Коран как целостность, его этос, а не локальные установления, поскольку сам Коран мыслится в качестве этического текста, «руководства для человечества» (*худан ли-н-нāс*), а не в качестве законодательного сборника. На самом деле, похожий подход разрабатывался еще в средневековый период, в частности 'Абд ал-Джаббаром, Ибн Рушдом и Абу Исхаком аш-Шатиби, однако он не оказал значительного влияния на доминирующую точку зрения¹.

Таким образом, неомодернистские попытки создать новую теорию Откровения являются первым важным шагом в сторону гуманистического понимания Корана. Они, безусловно, требуют дальнейшего развития и углубления с привлечением материалов семиотики, лингвистики, истории и социологии². Стоит отметить, что «антропологическая оптика» новой коранической герменевтики, т. е. присущее ей внимание к, условно говоря, «человекообразности» и историчности смыслов Корана, вовсе не является стремлением к профанирующему представлению об этих смыслах и мире как таковом. Авторитету человеческого разума сильно повредила его специфическая трактовка, разработанная в узком рационализме, который как раз и игнорировал конкретные достижения разума и абсолютизировал свою исторически условную позицию. Откровение никогда не будет постижимым в его целокупности, однако как *форма открытости* Бога или Божественной воли человеку оно вызывает к пониманию и интерпретации³. В противном случае мы имели бы дело не с Откровением, т. е. открытостью, а с закрытостью Бога, отсутствием Божественного руководства и милости. Парадоксальное сочетание непостижимости и открытой обращенности к нам обуславливает историческую динамику понимания Корана и провоцирует поиски исторически явленной, но от этого не менее абсолютной и неизменной коранической универсальности. Требуется выявлять указанную универсальность (и выявлять каждый раз заново — разумеется, сохраняя преемственность с прежними попытками выявления), а не укореняться, «обосновываться» в ней как в чем-то самоочевидном и «уже данном». Будучи достаточно критичными в отношении человеческого разума, неомодернисты, однако, не впадают в воинствующий

¹ См.: *Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, 1982. P. 21–22; *Hallaq W. Law and the Qur'ān* // McAuliffe J. (ed.). *The Encyclopedia of the Qur'ān*. Vol. III. Leiden, 2003. P. 164–168; *Hourani G. F. Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford, 1971.

² Наш опыт такого творческого развития представлен в Приложении.

³ Для характеристики этого свойства Корана («пророчески-богооткровенного события», по выражению У. Грэма) современный неомодернист Адис Джудерия (Дудериджа) использует немецкий термин *Deutungsbedürftigkeit*, буквально означающий «нужда быть осмысленным (истолкованным)»: *Дудериджа А. Эволюция понятия сунны у первых четырех поколений мусульман // Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 3. М., 2018. С. 443–444.

антирационализм и защищают право сотворенного Богом разума на использование всех доступных ему «инструментов» для понимания Откровения. При рефлексивном использовании подобных «инструментов» (например, научных методов и открытий) толкователь не привязывает богооткровенные смыслы к конкретному уровню знаний своего времени, т. е. не превращается в своеобразного «традиционалиста современной научно-философской традиции». Открытость толкователя одновременной историчности и метаисторичности («более-чем-историчности») Корана является, в конечном счете, открытостью своей собственной историчности и вниманием к тому, как универсальное содержание Откровения актуализируется для нас в обстоятельствах нашей эпохи. Такого рода открытость и внимание оказываются *ответом* на достигающую нас открытость самого Корана, а не попыткой ограничения его пределами доступного нам сегодня понимания.

§ 6.4. Контекстуальный иджтихад

Четвертое положение обновленческой программы касается иджтихада. В узком смысле термин «иджтихад» означает усилие ученого по поиску решения той или иной правовой или теологической проблемы; в такой формулировке иджтихад оказывается интегрирован в легалистскую модель понимания ислама, или в фикховую парадигму. До 1990-х гг. было распространено мнение о том, что «врата иджтихада» были закрыты в исламской интеллектуальной традиции с X в., что в целом соответствовало и точке зрения исламских ученых. Однако в новаторских исследованиях В. Халляка было показано, что на протяжении всей средневековой эпохи исламская правовая мысль активно развивалась, хотя попытки осуществить абсолютный иджтихад оказывались крайне редкими¹. Если с современной точки зрения и можно говорить о «закрытии врат иджтихада», то только в том смысле, что абсолютный иджтихад (*ал-'иджтихād ал-мутлақ*) после X в. стал практиковаться крайне редко, а крупные муджтахиды в основном опирались на методологию своего мазхаба. Впрочем, в некоторых регионах отказ от иджтихада в пользу слепого таклида доходил до такой степени, что считалось, будто все частные правовые вопросы уже были решены ранее, а факиху требуется лишь найти необходимую фетву предшественника из числа муджтахидов своего мазхаба. Ясно, что такая позиция переориентировала факихов с изучения Корана и Сунны на изучение вторичных источников; фактически она вела к неявной сакрализации

¹ *Hallaq W.* Was the Gate of Ijtihad Closed? // *International Journal of Middle East Studies.* 16 (1). 1984. P. 3–41; *Idem.* Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge, 2001.

вторичных источников, что среди прочего способствовало стагнации исламской мысли. Именно такие взгляды были широко распространены среди российских и среднеазиатских факихов второй половины XVIII–XIX в., и против них боролись представители российской богословской школы, начиная с Абу Насра Курсави, который, например, считал слепой таклид видом идолопоклонства¹. С тезисом о необходимости открытия врат иджтихада также выступили Сайид Ахмад-хан в Индии, Джамал ад-Дин ал-Афгани и Мухаммад 'Абдо в Египте и др. Собственно говоря, идея открытия врат иджтихада является одним из главных принципов модернизма.

В неомодернизме термин «иджтихад» мыслится гораздо шире, чем в классической традиции и даже в модернизме, который все еще исходил из легалистской парадигмы. Уже у Мухаммада Икбала иджтихад представлен как интеллектуальная деятельность в области теологии, философии, истории и права; он мыслится как интеллектуальное усилие широкого плана, не привязанное к конкретной парадигме и даже методологии какого-либо мазхаба. Что же касается «закрытия врат иджтихада», то Икбал высказывался следующим образом:

«Мне известно, что мусульманские улемы заявляли о конечном авторитете популярных школ мусульманского права, хотя они никогда не находили возможным отрицать теоретическую возможность полного иджтихада. Я попытался объяснить причины, которые, по моему мнению, определили такую позицию улемов; но поскольку с тех пор положение вещей изменилось и мир ислама сегодня столкнулся с новыми силами, высвобожденными невероятным развитием человеческой мысли во всех ее направлениях, и оказался подверженным их влиянию, я не вижу причины, почему подобная позиция должна по-прежнему сохраняться. Разве основатели наших школ заявляли когда-нибудь об окончательности своих рассуждений и толкований? Никогда. Требование нынешнего поколения мусульманских либералов переинтерпретировать фундаментальные юридические принципы в свете их собственного опыта и с учетом изменившихся условий современной жизни, по-моему, вполне оправданны. Учение Корана о том, что жизнь — это процесс последовательного творения, обязывает каждое поколение, руководимое и в то же время не удерживаемое деятельностью своих предшественников, самому разрешать свои собственные проблемы»².

¹ Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад). Казань, 2005.

² Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002. С. 158.

Другими словами, применение иджтихада даже в отдельной области права уже требует переосмысления всей целокупности опыта в условиях современной жизни, т. е. выхода за пределы узко юридической сферы и ее формальных процедур в сферу исследовательскую. Под последней мы понимаем две практики, которые связаны процессом непрерывного взаимодействия: во-первых, изучение достижений как в рамках институционального строительства, так и в пределах научно-философской мысли; во-вторых, более «неформальные» практики понимания себя в конкретный момент времени: скорее искусство, нежели наука, стремление слушать, видеть, выявлять то, чему мы следуем, обращаясь к конкретному религиозному источнику (в частности, к Корану), чего мы ждем от этого обращения и что заставляет нас это обращение осуществлять. Изучение достижений в области социальной организации и мышления, наших интересов по отношению к отдельным их образцам, а также пробуждаемых ими надежд и опасений (т. е. всего того, что мы включили в первый пункт) служит вспомогательным инструментом для более широкой практики понимания себя, не сводимой к техническому выполнению ряда эксплицитных задач (второй пункт). Понимание себя, рассматриваемое в качестве цели герменевтического процесса, разумеется, не означает отсутствия интереса к самому источнику — напротив, как верующих нас интересует то влияние, которое на нас оказывает прочтение священных текстов, иначе говоря, ответ на вопрос: что означает быть мусульманином сегодня, подвергаться *активному* воздействию исламской вести в контексте целостного отношения к миру? Читательская открытость предпосылкам и последствиям собственного понимания, т. е. своей субъективной позиции, не подразумевает закрытости от объективной динамики культурного бытия текста. Данная объективная динамика не определяется ни желаниями отдельного интерпретатора, ни желаниями интерпретирующего сообщества произвольно вчитать в текст некоторое содержание: текст движется нам навстречу и полагает при этом подвижные, но все же границы для толкования, демонстрируя разную степень «сопротивляемости» нашим актам понимания.

Акцентируя субъективность интерпретатора в процессе понимания, мы вовсе не субъективируем все условия, критерии и конечный результат данного процесса, т. е. не отрицаем объективность истины (скорее показываем всю проблематичность применения к истине категорий «субъективная» и «объективная»: она представляет собой нечто большее, нежели реализацию наших желаний, хотя и раскрывается во *встрече* с текстом). В § 6.1, касаясь проблемы плюралистичности исламской герменевтики, мы уже указывали на невозможность полной объективации Откровения, т. е. рассмотрения его в качестве пассивного объекта произвольной манипуляции со стороны толкователя. Здесь же мы хотим подчеркнуть, что упомянутая невозможность является частным случаем невозможности вырваться за рамки «герменевтического

круга» и занять по отношению к «объекту» интерпретации внешнюю позицию. Понимание неосуществимости внешней позиции, на наш взгляд, знаменует собой переход исламской мысли от экзегетического к подлинно герменевтическому подходу. Разумеется, это не означает, будто исламская мысль была совершенно лишена образцов подлинно герменевтического мышления — таковые, несомненно, присутствовали, например, у ал-Газали и представителей суфизма¹. Скорее, речь идет о смене общей тенденции и о систематическом осмыслении герменевтических вопросов как вопросов особого рода.

После Икбала важный шаг в разработке неомодернистской герменевтики был сделан Рахманом, который с опорой на ряд предшественников развил концепцию *контекстуального иджтихада*. При ближайшем рассмотрении становится очевидно, что последний представляет собой спецификацию уже проанализированной нами концепции «герменевтического круга»: поскольку верующий соглашается не с отдельным убеждением, а с системой взаимосвязанных убеждений, то отдельное убеждение, будучи лишь деталью всей картины, проясняется в свете (пред)понимания целого. Однако понимание целого есть понимание всей картины *в ее деталях, а не по ту сторону* данных деталей. Какое развитие эта достаточно общая идея получила в теории Рахмана? Под контекстуальным иджтихадом он понимает процесс двойного сдвига: от частного коранического положения к общему смыслу, или принципу, лежащему в основе этого положения, а затем от общего смысла к частному положению, релевантному уже для современной эпохи. По мнению Рахмана, это — единственный способ адекватной контекстуализации коранических положений, в противном случае ислам ожидает либо архаизация (как следствие буквализма), либо секуляризация (как следствие отказа от явно «устаревших» коранических предписаний). Сходную модель контекстуализации коранических положений развил Абу Зайд в рамках своей теории движения от *значения к значимости*. В этой теории значение представлено как исторический смысл, направленный к первым адресатам, т. е. к Пророку и его общине, а значимость — как способ реализации значения в современном контексте. Строго говоря, на наш взгляд, теория Абу Зайда не исключает компонент *значения* в пользу *значимости*, поскольку трактует значимость как способ реализации значения. Таким образом, речь идет не о буквальном *переходе* от одного к другому, но, скорее, об обретении значением значимости для современных читателей. Смысловая структура значимости не сводится к тому, что подразумевало то или иное положение в формативный период исламской истории, однако опосредованным образом включает в себя данное

¹ Мухетдинов Д. В. Принципы суфийской герменевтики ал-Газали // Ислам в современном мире. 12 (3). 2016. С. 53–64; Он же. Учение ал-Газали о единобожии (таухид) // Ислам в современном мире. 12 (2). 2016. С. 49–60.

значение. Интерпретатор стремится понять, какой значимости соответствовало данное значение для первых адресатов (как исполнялось в их жизни, какую имело функциональность, на что обращало их внимание и, наконец, сколь значимым было), — и в том случае, если аналогичное соответствие нарушается в текущую эпоху, он пытается переформулировать значение так, чтобы оно вновь обрело для верующих свою значимость:

«...применяя различие между “значением” и “значимостью” в современной герменевтике Корана, не следует игнорировать или упрощать контекстуальное социокультурное значение послания, адресатом которого были арабы той эпохи. Это значение есть важный индикатор направления коранического послания, т. е. его значимости (significance) для будущих поколений мусульман. Определение этой направленности Корана позволит толкователю извлечь из его текста исторические или временные аспекты, которые теперь уже не несут никакой значимости в современном контексте»¹.

Иными словами, интерпретатор как бы улавливает общую для разных эпох смысловую направленность значения, которая, чтобы сохранить собственную значимость, с необходимостью допускает несколько способов реализации. Согласно Абу Зайду, изначальное значение подразумевается в качестве неотъемлемого компонента понимания, а именно включено в его смысловую структуру в качестве идеального полюса. Однако читатели, независимо от присущей им проницательности, не в состоянии выделить такое «чистое значение», раскрытое вне исторически конкретного способа понимания и исполнения. Различение значения и значимости оказывается концептуально важным, поскольку помогает подчеркнуть, что любой интерпретатор перемещается лишь от одной значимости к другой. Мы можем объяснить это следующим образом: работа со значением текста — это обнаружение перехода от той значимости, которой гипотетически обладало отдельное кораническое положение для первых адресатов исламского послания, к той, которой оно может обладать для нас сегодня при условии сохранения сквозного значения. Обнаружение такого перехода, в свою очередь, требует от интерпретатора указания на подразумеваемое значение, которое является общим для прошлого и настоящего. При этом вполне очевидно, что статус подобного указания остается неизбежно предположительным, поскольку

¹ Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения: автобиографическое размышление // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 298.

оно производится в контексте актуальной для интерпретатора значимости рассматриваемого положения.

Данный факт, во-первых, обеспечивает чисто регулятивный статус концепта значения (никто не вправе заявлять, будто именно он обнаружил подлинное значение текста), во-вторых, легитимирует идею неотменяемой открытости процесса интерпретации (невозможности сказать о ней и в ней «последнее слово») и, в-третьих, утверждает метаисторическую размерность коранического значения, выражаемую, тем не менее, в череде исторически конкретных способов реализации. Никакой иной работы со значением текста (кроме как работы с переходом от одной значимости к другой), на взгляд Абу Зайда, фактически не существует. Таким образом, его герменевтическая концепция позволяет описать понимание в терминах исторической обусловленности человеческого разума: в процессе осмысления / истолкования текста мы не столько решаем абстрактные проблемы вневременного характера, сколько отвечаем на насущные вопросы, которые непрерывно ставит перед нами сама жизнь. Даже совершенно, на первый взгляд, абстрактная идея, полученная нами посредством акта толкования, связана с целостным предпониманием: она разворачивает его внутренние возможности и тем самым трансформирует горизонт понимания не только данного текста, но и всего мира. Это не какая-то условная норма, но безусловный факт устройства интерпретации, который зачастую оказывается недооценен. Благодаря выявлению прагматического измерения интерпретации (роли исторической значимости Писания для верующих при трактовке значения), гуманистическая герменевтика Абу Зайда поощряет активный труд читателя по поиску взаимосвязи между его личной вовлеченностью и результатом герменевтических усилий, а значит, повышает критичность и продуктивность толкования.

Обе теории, которые были проанализированы выше, акцентируют внимание на контексте: с одной стороны, на контексте ниспослания айатов, а с другой — на контексте нашего времени. Конечно, фикх всегда (по крайней мере, на декларативном уровне) был контекстуальным и учитывал обстоятельства конкретной ситуации. Однако новаторский характер контекстуального иджтихада обеспечивается не только акцентом на контексте, но и лежащей в его основе новой имплицитной теологией, которая предполагает осмысление Корана в качестве исторического, культурного и гуманистического текста, а не в качестве трансцендентного Слова Божьего, обладающего абсолютной прескриптивностью в буквальном плане.

Другим важным концептуальным компонентом, интегрированным в идею контекстуального иджтихада, является *понимание Корана как этического текста*, которое требует отхода от его понимания в качестве специфически законодательного текста. Конечно, в исламской традиции всегда было известно, что Коран не исчерпывается своей законодательной частью, которая, по

подсчетом факихов, составляет лишь около 16% аятов. В тасаввуфе, каламе, фальсафе, да и вообще в исламской культуре в целом Коран представлен как универсальный текст и универсальное руководство, пронизывающее своими смыслами все сферы жизни. Однако среди представителей «фикхового разума» всегда имелась тенденция к тому, чтобы поставить неправовую часть Корана в зависимость от правовой или, по крайней мере, выделить правовую часть как имеющую первостепенную важность. Тотальность Корана как *универсального* Слова, как источника всех смыслов бытия была подменена в фикхе тотальностью социального закона. К сожалению, сама религиозность стала пониматься как следование закону, а ислам стал религией закона *par excellence* (именно поэтому тасаввуф, калам и фальсафа часто обладали в исламской традиции «пограничным» и спорным статусом, чего никогда не было в случае с фикхом). Это мнение подкреплялось убежденностью в том, что миссия пророка Мухаммада была, прежде всего, законодательной и политической: он основал общину и государство, которое должно во всех сферах функционировать «по законам» Всевышнего и служить образцом для других «неверных» обществ, с которыми возможно лишь временное перемирие, но никак не устойчивое «мирное сосуществование». Однако имеются все основания считать, что столь узкое понимание ислама было сформировано лишь при Омейядах и ранних Аббасидах, и это происходило под влиянием иудейской, византийской и персидской культур; в особенности оказалось важным влияние персидского права, откуда и была заимствована идея кодификации закона и распространения его по всей стране с опорой на институт государственных судей¹.

Необходимо отметить взаимосвязь между трансформацией взглядов на интерпретацию Писания, произошедшей в среде неомодернистских мыслителей, и «этическим ударением», характерным для большинства неомодернистских проектов. Это объясняет, *как именно* идея контекстуального иджтихада интегрирует в себя понимание Корана в качестве этического текста. Мы можем выделить два (не исключających друг друга) направления интеграции. Во-первых, такова «содержательная» *предпосылка* контекстуального иджтихада, по крайней мере в той его версии, которая была предложена Рахманом. Осознанно или нет, но она разделяется и многими другими представителями неомодернизма. Подчеркивая, что само Писание называет себя «руководством для человечества» (*худан ли-н-нāс*)², Рахман утверждает, что прояснение этического измерения Корана должно стать принципиальной задачей и основанием организации результатов для наших научных исследований.

¹ Schacht J. An Introduction to Islamic Law. P. 21–22, 24–26.

² См., например, К. 2: 120, 185, а также множество других аятов.

В этой предпосылке особенно явным оказывается акцент контекстуального иджтихада на необходимости изучения контекста ниспослания айатов (т. е. исторического прошлого). Во-вторых, внимание к этике является «*формальным*» следствием контекстуального иджтихада, которое непосредственно связано с контекстом настоящего и устремлением в будущее. Попытаемся дать развернутую характеристику этой связи.

Выше мы говорили о том внимании к инстанции толкователя, которое отличает новые герменевтические теории, в частности теории Рахмана и Абу Зайда. Никогда прежде в истории исламской мысли столь серьезно, предметно и обстоятельно не подвергалась анализу роль читательского контекста в процессе интерпретации. Говоря в общем, неомодернистами было тематизировано несколько значимых аспектов указанного контекста: 1) неизбежная включенность в интерпретацию предварительного понимания, предсхватывания целого текста со стороны читателя (в виде пресуппозиций о его природе, статусе, допустимости и границах того или иного метода экзегезы, например, аллегорического и т. д.) — иными словами, существенность концепции «герменевтического круга»; 2) влияние на предварительное понимание личной заинтересованности (хотя первое не тождественно второму) и вытекающего из нее стремления избежать некоторых трактовок; 3) понимание смысла Писания как результата встречи текстового потенциала с потенциалом и перспективой взгляда читателя, связанного с его социальной позицией, политическими интересами, помещенностью в конкретную (и частную) дискурсивную традицию толкования, гендером, обстоятельствами времени, особенностями личности и пр.; 4) и, следовательно, неустранимая множественность (как соизмеримых, так и несоизмеримых) интерпретаций.

Таким образом, неомодернистская герменевтика отказывается от образа читателя как пустого и пассивного реципиента по отношению к тексту. Из приведенных тезисов можно сделать крайние и непродуктивные выводы, согласно которым конечный результат толкования почти исключительно зависит от соответствующей активности читателя и ее предпосылок, т. е. несколько упрощая: «Каждый видит то, что хочет видеть, и этот факт не подлежит изменению». Однако едва ли данное заключение справедливо приписывать представителям неомодернистской герменевтики — и вот почему: во-первых, безусловно, каждый *видит* не то, что он *хочет* (в противном случае мы не сумели бы провести само различие между двумя этими актами), кроме того, порой именно разрыв между видимым и желаемым обуславливает все идеологические манипуляции с толкованием; во-вторых, размышления неомодернистов, в конечном итоге, призывают не защищать желаемое прочтение, а разобраться в прочитанном, в том числе критически оценить вклад наших желаний в конечный результат толкования; в-третьих, тематизируемая неомодернистами активность читателя, будучи осмысленной, подразумевает здоровую меру подозрения как к самому

себе, так и к истории восприятия текста. Вместе с тем акцент на историчности читателя дополняет принцип подозрения (уравновешивающим его) принципом доверия к тексту и уважения к экзегетической традиции. Для процесса толкования оказываются (фактически) значимыми оба принципа, что влечет за собой (уже нормативно) необходимость сочетать возникшее понимание с объяснением данного понимания.

Ознаменованное неомодернизмом изменение мышления, которое было условно обозначено нами как *переход от экзегетического подхода к герменевтическому*, не столько отказывается от процедуры обоснования интерпретации, сопровождаемой разработкой конкретных критериев ее успешности, сколько ставит под сомнение возможность сформулировать универсальные (и при этом продуктивные, *применимые*) критерии в виде (неконтекстуального) списка правил интерпретации. Герменевтика Рахмана, Абу Зайда и даже Аркуна (с ее более деконструктивистской тональностью) не защищает и не легитимирует произвольные трактовки, которые не были бы подкреплены конкретными доводами. Напротив, их теории подразумевают, что аргументация должна носить более, а не менее конкретный и разнообразный характер. Конкретность и разнообразие аргументации, в свою очередь, должны быть определены исследовательским ракурсом, темой и самим отрывком Писания, к которому обращается толкователь: как минимум, последнему необходимо установить аудиторию, обстоятельства возникновения и первые способы понимания / применения рассматриваемого отрывка. При этом возможность подобного ракурса (в частности, по отношению к Корану) потребует от толкователя аргументов в пользу ее осмысленности, допустимости и продуктивности.

Что касается уважения к традиции, то оно фундируется исторической дистанцией, которую мы как толкователи занимаем по отношению к авторам прошлого: признание взаимной инаковости, дополненное стремлением найти общее и установить «живую связь» времен, мотивирует не столько опровергнуть, сколько понять другого, а через это понимание прийти к пониманию собственной исторической ситуации. Однако уважение к традиции предполагает вовсе не слепое следование, а осторожную работу, которая своей предельной целью имеет *творческое продолжение* данной традиции. Продолжить традицию можно лишь тем, чем она до сих пор (в большей или меньшей степени) жила, а именно истолкованием Откровения, в процессе которого мы сами открываемся навстречу Откровению с наиболее волнующими нас вопросами, иными словами, позволяем ему истолковать нас самих. Мы не просто рассматриваем Коран в качестве «открытого произведения», допускающего множество интерпретаций, но, помимо этого, адресуем требование открытости самому интерпретатору. С богословской точки зрения, этим выражается вера в конечный авторитет Корана как духовно-нравственного руководства для человечества (т. е. и для каждого человека в отдельности). Но даже неверующий, если он

хочет что-либо понять в Писании, обязан (насколько это возможно) взять свое неверие в скобки и, обращаясь к тексту в попытке его истолковать, поставить перед ним по-настоящему важные вопросы. Без «разрешения» тексту затронуть себя в том, что его как читателя действительно трогает, никакой интерпретатор не сможет понять ни этот текст, ни то, что на протяжении истории направляло верующих. Светский исламовед при всей критичности его подхода должен обнаружить истоки собственного профессионального интереса в интересе жизненном, а значит сохранить некоторую «наивность» по отношению к изучаемому тексту. В противном случае он рискует стать жертвой разоблачительного редукционизма применительно к религиозному феномену, не понять собственно *религиозный* отклик читателей Корана, управлявший их поступками на протяжении истории, и объяснить этот отклик через набор других контекстов (политических, экономических, социальных и т. д.). Подобный редукционизм (который необходимо отличать от *учета* внешних факторов), игнорирующий содержание дискурсивной традиции ислама, инициированной Кораном и комментариями к нему, не способен принять во внимание роль собственно *исламского* компонента в исламской истории, а значит, он сводит последнюю к схематичному взаимодействию «культурно узнаваемых акторов»¹.

Идея контекстуального иджтихада подразумевает, что всякий извлеченный смысл имеет неотъемлемую прагматическую сторону, или момент *применения*. Между смыслом и его применением установлены не *внешние*, а *внутренние* отношения, т. е. речь не идет о двух последовательных актах (сначала) понимания и (затем) применения на практике, а об одном акте — о понимании, которое уже имеет свои практические последствия. Дело обстоит не так, будто каждому акту понимания сопоставлен отдельный, заверченный и обособленный от других поступок, но так, что понимание сказывается в восприятии, способах отношения к окружающим явлениям, а потому *не может* совсем не быть выраженным «вовне», т. е. не отразиться в поведении. Работая с совокупностью наших (пред)убеждений, «горизонтом предрассудков», в том нейтральном смысле слова, который имеет в виду Гадамер, понимание всегда оказывается трансформацией-расширением данного горизонта. Если никакого «привнесения» со стороны другого (текста, человека, а точнее — исторического предания в целом) не произошло и наш горизонт остается по преимуществу прежним, то нельзя вести речь и о свершившемся понимании, о *понимании как свершении*.

¹ См. прекрасный текст американского культурного антрополога Талала Асада (сына Мухаммада Асада), где он критикует подходы к изучению ислама, разработанные Э. Геллером и К. Гирцем, за их невнимание к истории смыслового воздействия текстов, которые составляют содержание исламской дискурсивной традиции: *Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 7 (1). 2017. С. 41–60. Также см.: Асад Т. Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модернизм. М., 2020.*

Ссылка на Гадамера здесь неслучайна, поскольку его герменевтическая теория, наряду с иными источниками вдохновения, повлияла как на Абу Зайда, так и на Рахмана. Тем не менее Рахман, опираясь на критику гадамеровской теории со стороны итальянского юриста и философа Э. Бетти, полемизировал с некоторыми аспектами «философской герменевтики», усматривая в ней излишний субъективизм. Отчасти в этом виноват сам немецкий философ, поскольку он не провел достаточно четкого различия между пониманием как процессом (в том числе и в отрицательной форме непонимания) обретения смысла и пониманием как результатом правильного истолкования смысла произведения. И действительно, целью Гадамера было описать «онтологическое устройство» понимания как особого модуса человеческого существования, но вовсе не предложить методологические рекомендации, способствующие более адекватному истолкованию. То понимание (и толкование как разворачивание данного понимания во времени), о котором пишет Гадамер, не зависит от «правильности» и «неправильности», но, скорее, сами «правильность» и «неправильность» могут быть установлены в рамках уже «понятого». Удерживая в памяти указанное различие между пониманием-1 и пониманием-2, можно смело отклонить ряд претензий Бетти (и Рахмана) по отношению к Гадамеру, поскольку, к сожалению, концепция аппликативности понимания была истолкована ими несколько поверхностно (в духе обыкновенного прагматизма)¹. Е. В. Борисов, отечественный историк философии, переводчик на русский язык основного труда Бетти «Герменевтика как общая методология наук о духе», справедливо отмечает:

«Сказанное позволяет зафиксировать двоякую герменевтическую функцию аппликации: во-первых, аппликация — не вопреки, но именно благодаря ее релятивности — обеспечивает онтологическую релевантность истолкования, коль скоро оно имеет предметом *действующий* в историческом времени смысл. С другой же стороны, аппликация — как методический “не-отказ” от собственной субъективности (от собственной релятивной позиции, от собственных пред-рассудков и пр.) — делает возможным *распознавание* собственной субъективности интерпретатора в качестве таковой. Эффект аппликации состоит не в том, что она *скрывает объективность* истины, но в том, что она *раскрывает субъективность* интерпретации»².

¹ Для прояснения роли аппликации в структуре понимания см.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 401–403.

² Борисов Е. В. Аппликативность и объективность истолкования в герменевтике Х.-Г. Гадамера // Г. Г. Шпет. Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. Творческое наследие Г. Г. Шпета и философия XX века. Томск, 1999.

Иными словами, «познание» самого себя, унаследованной «субстанции субъективности», осуществляемое благодаря открытости навстречу смысловой автономии текста (в нашем случае — Корана), составляет главную цель герменевтических усилий. Хотя понимание других (толкователей, принадлежащих прошлому) оказывается не первостепенной задачей, оно в полной мере признается самим фактом внимания к временной дистанции между нами и этими другими. Не «первостепенна» упомянутая задача исключительно в том значении, что понимание других не может пройти мимо понимания себя (не как одиночного сознания, а как члена сообщества интерпретаторов, конкретного продукта и участника истории воздействий произведения). Другие (речь в первую очередь идет о толкователях в прошлом, а не об участниках intersubjectивной коммуникации в настоящем, хотя данное различие не образует качественного разрыва), при всей их инаковости, раскрываются нам как потенциальности нашего собственного смыслового горизонта и, более того, как сокрытые компоненты данного горизонта. Обращаясь с актуальными вопросами своего настоящего к Корану, мы вступаем в диалог с возможностью постановки иных вопросов и, следовательно, получения иных ответов, притом эта возможность воплощена в толкователях прошлого. Тем не менее встреча с ней требует соответствующего настроя и обнаружения (в самих себе) общего для нас и других смыслового поля — *места встречи*. Ситуация этой встречи, соединяющей в одно и то же время различие и отождествление, будет искомым пониманием, о котором писал Гадамер: да, пониманием себя, но не в изоляции от других, а при их помощи и путем выявления оказываемого ими влияния, а значит в наименьшей степени она окажется пониманием других и самого текста. Все это составляет единый процесс. Акцент на субъективности интерпретатора важен постольку, поскольку только возвращением к себе, а не уходом от себя (впрочем, невозможным) мы постигаем все затрагивающие нас смыслы. Для верующего (в частности, толкователя-богослова) возвращение к себе есть возвращение к себе в качестве руководимого Кораном, окликнутого Кораном и получающего ответы из Корана. Таким образом, раскрытие субъективности всякого контекстуального иджтихада свидетельствует не о порочном субъективизме интерпретации или, тем более, истины («любая истина — относительна и субъективна» и т. п.), о чем мы уже говорили, а о *личной ответственности* за должную меру открытости текстуальному смыслу, внимательности при выслушивании ответов и смелости при постановке вопросов.

Возвращение к себе не производится по каким-либо заранее данным практическим схемам, правилам и рецептам, не исключая и антиметодологизм, а потому в неомодернистских версиях герменевтики вопрос о критериях правильной интерпретации, или оценке адекватности понимания, не отмечается раз и навсегда как бессмысленный. Методологическая перспектива

герменевтики в духе Бетти и релевантность ее проблем сохраняют всю свою значимость, но на другом уровне — уровне конкретного исследования и уже как-то понятого, выражаясь формально, предмета интерпретации. Методы зависят от трактовки предметности, и при недостаточном внимании к этому аспекту мы рискуем подвергнуть предмет насилию со стороны чуждого ему метода. Упомянутая «уже понятость» не должна (и не может, если понимание действительно имело место) оставаться в исходной форме и требует от толкователя разбора, переработки и изменения. В ходе трансформации «горизонта предрассудков», т. е. в ходе понимания, мы вправе менять и соответствующий арсенал инструментов, которые дозволительно применять к предмету интерпретации. Главным же инструментом изменения нашего взгляда на допустимость тех или иных подходов (ср. греч. μέθοδος — «путь к чему-либо») остается сам смысл текста в аспекте его применимости. При этом не стоит упускать из виду, что подступы интерпретатора к тексту не могут вполне избавиться от некоторой частности, ограниченности (она же определенность), ракурсивности (перспективности), а потому и зачатков методологизма, пусть еще не выросших в полноценные методы. Мы всегда подходим к тексту с определенной стороны (отсюда проистекает то, что впоследствии станет методологией), в чем заключается как структурное условие понимания (т. е. несовпадение с понимаемым предметом), так и корень всех возможных заблуждений (в силу неспособности дать слово *исключительно* тексту, а конкретнее — Корану).

Итак, мы вплотную приблизились к ответу на первоначальный вопрос о характере связи между трактовкой интерпретации в неомодернистских версиях герменевтики и присущим им «этическим ударением» при исследовании Корана. В общем и целом, согласно сказанному выше, никакая интерпретация, особенно интерпретация столь жизненно важного, экзистенциально значимого и этически определяющего текста, как Коран, не может обрести никаких окончательных гарантий в следовании списку неукоснительных правил. Едва ли найдется список правил, которые были бы способны исчерпать неисчерпаемое *значение* Откровения, исторически разворачиваемое множеством «субъективных» *значимостей* (вспомним различие Абу Зайда). Обычные и по-своему вполне правомерные указания на Пророка и сподвижников не решают проблему, а лишь отодвигают ее, поскольку оставляют открытым вопрос о понимании уже самих сподвижников и Пророка. Иначе говоря, подобные указания не отменяют встречу нашего контекста с дистанцированным от нас контекстом их жизни: встречу, опосредованную, кроме того, толщей пролегающих между этими контекстами интерпретаций — историей воздействий самого Писания. Конечно, Сунна может дать подсказку при трактовке коранического содержания, однако она сама связана с описанной негарантированностью и проблематичностью не меньше Корана.

Речь идет о двоякой негарантированности: негарантированности нашего понимания Сунны и негарантированности самой Сунны в ее понимании Корана. Смысл Корана не сводится к мнению отдельного человека, даже если источником этого мнения оказывается Пророк. Здесь уместно напомнить о трактовке Сунны, разработанной Шахруром, в качестве персонального (контекстуального!) иджтихада Мухаммада. Указанный иджтихад остается непоколебим (насколько стабильно наше понимание его результатов) исключительно в сфере поклонения (т. е. исполнения конкретных ритуалов). Пророк Мухаммад, подобно Ибрахиму, остается для нас «прекрасным примером» в единобожии, нравственной чистоте и полноте веры, но и он, будучи всего лишь человеком, не в состоянии обеспечить совпадение абсолютного коранического значения и частной значимости Корана для конкретного индивида. Следовательно, Сунна выступает не в качестве ключа, но только в качестве неотъемлемого и неизбежного участника диалога со временем, который ведет наша интерпретация. Нам следует признавать относительный авторитет Сунны в деле комментирования Корана, поскольку Сунну невозможно изъять из истории его смыслового воздействия, но при этом следует остерегаться отождествления ее авторитета с имеющим совершенно иную природу (по крайней мере, в понимании верующих) авторитетом самого Откровения.

У нас нет бесспорного ключа к Корану, однако сам Коран оказывается ключом к руководящим принципам нашей жизни. Иной точки опоры, кроме как бездны коранического значения, нам не найти. И все же верующим доступно более или менее адекватное понимание Писания, о чем свидетельствуют как отдельные айаты, так и наше предпонимание Откровения в свете замысла его автора — Творца. Мы, безусловно, не смешиваем явленный смысл текста с гипотетическим *тем-что-хотел-сказать-автор*, т. е. не претендуем на постижение процессов, происходящих в самом Боге. В данном случае под *замыслом* мы подразумеваем не что-то внешнее Корану, но часть смысловой структуры самого Откровения, его внутреннюю направленность к бытию истолкованным, к раскрытию своих смыслов общине верующих неким значимым для тех образом. Именно в этом проявляется наше понимание Корана как Божественного Откровения, составляющее предпосылку обращения к нему как к руководству для человечества. Таким образом, исходный тезис исламской этики, логично вытекающий из неомодернистских взглядов на устройство интерпретации, заключается в следующем: Коран обладает исключительным авторитетом в духовно-нравственном руководстве верующими (и в пределе — всеми людьми), а потому обращение к любому другому тексту не способно обеспечить интерпретаторов надежным основанием для его истолкования — само предположение о существовании подобного текста (хотя бы в потенции) допускало бы абсурдную возможность охватить значение

Корана через постижение значения менее авторитетного и значимого текста. Кроме того, идея создания герменевтической методологии в качестве набора правил интерпретации, неизменно дающих безошибочные результаты, остается слепа к этической природе самого акта истолкования. Неомодернизм способствует пониманию того, что этика начинается не с систематизации отдельных толкований Корана, т. е. не с ее последствий для области сознательного вывода (читателем) моральных предписаний из текста, а напрямую с *процесса толкования*. Данный процесс является не ценностно-нейтральным актом, но уже этически окрашенным поступком — причем непосредственно в кораническом смысле: мы открываемся Корану как «трансцендентному» руководству, т. е. позволяем ему истолковывать и объяснять нас самих. Нас можно считать верующими в той мере, в которой мы уступаем смыслу текста, даем себе быть через Писание, не погружаясь при этом в разбор абстрактных проблем, не убегая от своей самости, а подвешивая свои докоранические предрассудки (некоторые из них впоследствии будут признаны нами антикораническими, другие — кораническими, а третьи — внекораническими, но не противоречащими смыслу Корана). Иначе говоря, область действия коранической этики охватывает уже первый отклик читателя на изначальную окликнутость Кораном: указанный отклик, очевидно, может соответствовать нравственному идеалу Корана в большей или же меньшей степени. Дальнейшая реконструкция коранической этики, о которой будет сказано чуть ниже, представляет собой движение по «герменевтическому кругу» в указанных нами пределах: отдельные примеры контекстуального иджтихада трансформируют предпонимание смыслового целого Писания, т. е. изменяют упомянутый отклик — как минимум, его направленность (вынуждают ставить новые вопросы и искать новые ответы), — а это, в свою очередь, трансформирует горизонт применения контекстуального иджтихада и открывает новые области для интерпретации (и, следовательно, для воздействия на нас коранического смысла).

Возвращаясь к проблеме прескриптивной природы текста Корана, стоит сказать о лежащей в его основе универсальной *этической* составляющей (которую нужно отличать от узкого законодательного аспекта). Эта составляющая неоднократно акцентировалась суфиями и некоторыми представителями фальсафы, но лишь неомодернисты эксплицитно высказали идею о том, что Коран *как целое* является этическим текстом, т. е. текстом, посвященным нравственному руководству. В пользу этого тезиса могут быть приведены многочисленные аргументы: законодательный компонент составляет в Коране относительно небольшую часть; правовые нормы нередко выражены в Коране фрагментарно и в неполном виде, что предполагает их привязку к историческому контексту; Коран не стремится реформировать всю жизнь арабского общества, но делает акцент лишь на наиболее острых проблемах, таких как

притеснение слабых, семейные отношения, идолопоклонство и тяжкие преступления; многие проблемы — как в случае с полигамией — решаются только частично и с учетом низкого реформистского потенциала арабского общества, при этом имеются недвусмысленные намеки на ту финальную цель, к которой устремлено конкретное решение; наконец, в самом Коране неоднократно указывается этическая причина введения того или иного установления. Все это заставляет согласиться с неомодернистским тезисом о том, что *правовая часть Корана не должна рассматриваться как нечто самодостаточное, но ее следует мыслить лишь через призму более общей этической и нравоучительной составляющей*¹. К этому нужно добавить, что и социальная роль Пророка не может ограничиваться законодательной и политической деятельностью; в противном случае как относиться к мекканскому периоду его миссии, когда он еще не выполнял функцию *хакама* и политического руководителя? Очевидно, непротиворечивое сочетание мекканского и мединского периодов возможно лишь в свете первичности роли Пророка как нравственного реформатора человечества, и именно с этой точки зрения должна мыслиться его законодательная и политическая деятельность.

Примечательно, что к сходным выводам пришли и ведущие западные исламоведы. Обратимся к фрагменту из работы крупнейшего специалиста по истории исламского права — Йозефа Шахта:

«Законодательная функция Пророка являлась новшеством для аравийского права. Вообще говоря, у Пророка было мало оснований менять существующее обычное право. Его целью как пророка было не создание новой системы закона, а обучение людей тому, как поступать, что делать и чего избегать для того, чтобы достойно встретить Судный день и войти в Рай. Именно поэтому ислам в целом и исламское право в частности является системой обязанностей, охватывающей ритуальные, правовые и нравственные обязательства с опорой на единый фундамент и ставящей их в зависимость от единого религиозного руководства. Если бы религиозные и этические нормы прилагались ко всем аспектам поведения человека и если бы они постоянно реализовывались на

¹ Данное утверждение не следует понимать превратно: нельзя отрицать, что в Коране есть строго предписательная часть, которая касается области поклонения Богу, однако она имеет ограниченный характер; неомодернистская критика легалистской парадигмы касается не этой части самой по себе, а, во-первых, общей «легалистской» тональности восприятия Корана, при которой партикулярное берется в качестве модели для универсального, а во-вторых, той составляющей, которая относится к области социального и индивидуального права и которая не должна автоматически и нерелексивно переноситься в современную эпоху. Впрочем, проблема разделения религиозного и мирского в исламской традиции является довольно сложной.

практике, тогда не было бы места для правовой системы в узком смысле, как и нужды в ней. На самом деле в этом и состоял исконный идеал Мухаммада; его следы, такие как постоянное напоминание о важности милосердия в широчайшем смысле этого слова, обнаруживаются в Коране (2: 263; 3: 134; 4: 149; 16: 126; 24: 22; 43: 37, 40, 43; 64: 14), а отказ от индивидуального права подробно рассматривается в исламском законе. Однако со временем Пророку пришлось научиться применять религиозные и этические принципы к тем законодательным установлениям, с которыми он сталкивался»¹.

Поскольку этический аспект Корана является ключевым, то первостепенной важностью для обновленческого проекта обладает *реконструкция исламской этики*. Она должна производиться в несколько этапов. Прежде всего необходимо попытаться реконструировать исламскую этику в том виде, в каком она отражена в Коране. Для этого следует рассмотреть каждый аят Корана, отталкиваясь от обстоятельств его ниспослания (*'асбāб ан-нузūл*), зафиксированных в тафсирах и специальных трудах², информации об арабском обществе VII в., сохраненной в исторических трудах, и современных этнографических материалов, позволяющих путем сравнительного метода восстановить верования и социальный уклад арабов раннего периода. В процессе анализа аятов следует пытаться выявить их этическую и телеологическую составляющие, также нужно обратить особое внимание на Прекрасные имена Всевышнего и специфику их использования в Коране, поскольку именно они сообщают нам о величайших качествах, к реализации которых должен стремиться человек (на что справедливо указывали суфии). После этого необходимо применить аналогичную процедуру контекстуального анализа к тому, что нам известно о поведении Пророка, т. е. к его Сунне, содержащейся в живой традиции, хадисах, сире и других источниках, притом степень достоверности информации должна оцениваться не в соответствии со средневековыми критериями, а в соответствии с критериями современной исторической науки (см. ниже § 6.5).

Получившийся в результате набросок исламской этики следует сопоставить с этическими разработками мусульманских мыслителей — факихов

¹ *Schacht J. An Introduction to Islamic Law*. P. 11. Другой крупный специалист по исламскому праву, Ваэль Халляк, считает, что «Коран — это, прежде всего, книга религиозных и этических предписаний», хотя он и склонен придавать правовому аспекту Корана большее значение, чем это делал Шахт. См.: *Hallaq W. Law and the Qur'ān*. P. 150.

² Напр.: *Ас-Суйūtī Дж. Лубāб ан-нузūл фй 'асбāб ан-нузūл*. Бейрут, 1984; *Ан-Нисāбūrī 'А. 'Асбāб ан-нузūл*. Бейрут, 1978.

(поскольку классический исламский фикх, по справедливому замечанию Рахмана, всегда содержал в себе этический компонент), суфиев (поскольку именно в тасаввуфе удалось нащупать сердцевину коранического учения, ср. такие понятия, как *сабр*, *таваккул*, *ридā*, *махабба*, *шавк* и др.; ср. здесь же всю проблематику имен Бога и их «стяжания» у ал-Халладжа, ал-Газали, Ибн ‘Араби и др.), мутазилитов и фалясифа (поскольку под влиянием эллинистического учения о добродетели они стали акцентировать этическое измерение Корана, ср. творчество Ибн Мискавейха). В процессе такого трудоемкого интеллектуального мероприятия следует всегда соотносить полученные результаты с Кораном и на каждом новом «витке» пытаться прояснить именно исконный коранический этос.

Наконец, на заключительном этапе необходимо сделать шаг от коранической этики к *исламской* этике, притом слово *ислам* здесь нужно мыслить в универалистском ключе — как смирение перед Всевышним, которое было возможно до пророка Мухаммада и вне исторической исламской традиции после пророка Мухаммада¹. Мы убеждены, что реконструкция исламской этики нужна прежде всего для лучшего понимания коранической этики, которая, как должно оказаться в итоге, в сущностном плане тождественна исламской: иначе говоря, кораническая этика проясняет характер исламской этики, а последняя позволяет вновь обратиться к коранической этике и рассмотреть ее уже в качестве совершенного выражения исламской этики. Для реконструкции исламской этики, помимо этики самого Корана, нам потребуется реконструировать этику, лежащую в основе тех священных писаний, о боговдохновенности которых нам точно известно, — писаний иудаизма и христианства². Мы полагаем, что наибольшую важность здесь будет иметь Нагорная Проповедь пророка ‘Исы как довольно конкретное и эксплицитное выражение универсальной этики³. Отметим, что реконструкция исламской этики, понятой в качестве универсального пути смирения перед Богом, вовсе не претендует на *внешнюю морализацию* и выхолащивание религиозного феномена посредством создания вне- или надрелигиозной моральной теории. Универсальность, о которой мы ведем речь, не является чем-то абстрактным

¹ См. материалы о проблеме всеохватности божественной милости в § 6.8.

² Вопреки распространенному мнению, боговдохновенность существующих текстов Торы и Библии признавалась Пророком и его сподвижниками, а также многими крупными муджтахидами, и в ее пользу имеется большое число коранических аргументов. См. анализ проблемы: *Ибрагим Т. Коранический гуманизм. С. 159–222.*

³ Важным элементом реконструкции коранической и исламской этики должен стать анализ самих понятий «этики» и «нравственности», что потребует соотнесения греческого термина *ἠθός* и арабского понятия *‘ахлак*. О том, с какими трудностями мы здесь можем столкнуться, см.: *Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. СПб, 2007; Бородай С. Ю. Исламский неомодернизм: критический взгляд. С. 111–114.*

и существующим помимо своих религиозных воплощений в иудаизме, христианстве и исламе (разумеется, в большей или меньшей степени и во всем их историческом многообразии). Напротив, в каждой из авраамических религий она принимает свою особую и неповторимую форму, обретает «тело», которое содержит уникальный духовно-нравственный смысл. Уникальность данного смысла вовсе не противоречит универсальности этики смирения, но выявляет различие способов ее достижения. Строго говоря, для мусульман движение к исламской этике означает не уход от этики коранической, но погружение вглубь смыслового богатства и своеобразия последней. Указанное погружение, в свою очередь, способствует обнаружению места возможного диалога и сотрудничества с представителями иных религий — такого сотрудничества, которое помогает каждой из религиозных традиций наиболее полно реализовать дарованный ей потенциал. Наши задачи, таким образом, лежат не в рамках безудержного теоретического конструирования, которое якобы позволит нам наконец избавиться от конкретных форм выражения исламской этики, но в области герменевтики, которая осмысляет кораническую мудрость, и конкретных социальных инициатив, которые соответствуют осмысленным духовно-нравственным идеалам и добродетелям. Невозможно избавиться от священных писаний и просто довольствоваться их системной интерпретацией, которая якобы извлекла из них все самое полезное. Любая наша интерпретация в той или иной мере будет иметь дело с «сопротивлением» текста, а последний всегда окажется богаче и неожиданнее, чем самая адекватная его конкретизация. Именно непрестанное творческое возвращение к Корану является залогом непреходящего интеллектуального озарения и полноты религиозной жизни.

Подведем итог сказанному выше. Всесторонний контекстуальный иджтихад предполагает детальное изучение контекста ниспослания аятов, реконструкцию исламской этики и применение универсальных этических принципов к современным проблемам. Эта непростая процедура может стать реальной альтернативой атомистичному подходу к Корану, практикуемому многими улемами. Тем не менее вполне очевидно, что отдельные аспекты указанного метода еще требуют развития. Во-первых, как подчеркивают специалисты, классические материалы, посвященные обстоятельствам ниспослания аятов (*'асбāб ан-нузūл*), и в частности их хронологии, довольно хаотичны и разнородны. Имеется потребность в специальных исследованиях, которые позволили бы прояснить эту запутанную область знания. Во-вторых, в выявлении этического принципа, лежащего в основе конкретного коранического предписания, всегда присутствует элемент субъективности: вероятно, в процессе реконструкции исламской этики возникнет огромная дискуссия по вопросу о том, как выработать критерии реконструкции, которые бы обладали достаточной убедительностью. Кроме того, можно заметить, что нравственные

добродетели, которым учит Коран и о которых часто рассуждают неомодернисты, довольно абстрактны, и неясно, как их трактовать в конкретном случае: например, представления о справедливости и об отсутствии притеснения (*зулм*) могут быть абсолютно разными у членов различных обществ. Встает вопрос о том, как согласовать этот конкретный опыт и универсальные этические ценности. В-третьих, довольно проблематичным выглядит трансфер от универсальных этических ценностей к современному контексту, т. е. «второе движение» в рамках теории двойного сдвига Рахмана или скачок от «значения» к «значимости» в контекстуальной теории Абу Зайда. Проблематичность этого движения состоит в том, что для его осуществления требуется максимально детальное знание *современного* контекста. Но любая оценка данного контекста неизбежно будет субъективной и ограниченной. Современное общество является настолько сложным и комплексным, что даже самый простой экономический, социальный, политический или мировоззренческий вопрос требует компетенции в соответствующей области, а порой и в нескольких областях сразу; к тому же, как показывает практика научного сообщества, по многим самым простым вопросам нет единства, и они являются дискуссионными. Пока трудно представить, как в подобной ситуации исследователю обрести почву под ногами. Показательно, что именно за недостаточную разработанность принципа «второго сдвига» Рахмана критикуют В. Халляк и И. Муса, которые в целом оценивают его теорию положительно¹. И все же, несмотря на ряд слабых мест, метод контекстуального иджтихада является реальной альтернативой традиционному подходу, и он способен спасти исламскую умму как от архаизации, так и от чрезмерной секуляризации.

§ 6.5. Теория Сунны и статус хадисов

Пятое положение нашей обновленческой программы касается теории Сунны и статуса хадисов. В классической теории, систематизированной в работах аш-Шафи'и (ум. 820), Сунна пророка Мухаммада мыслится как второй источник исламской религии и имеет статус нересцитируемого Откровения; воплощением Сунны считаются достоверные хадисы, при этом хадисы могут отменять некоторые айаты Корана. Большинство факихов была принята точка зрения о том, что «Сунна руководит Писанием (*қāдийя 'алā ал-қитāб*), но Писание не руководит Сунной»²; иными словами, Коран прибегает к общим и кратким положениям, которые конкретизируются

¹ Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories. P. 245; Moosa E. Introduction. P. 16.

² Ал-Бақдāдū А. Ал-Кифāйа фй 'илм ар-ривāйа. Хайдарабад, 1938. С. 14.

и детализируются в сборниках хадисов¹. Таким образом, в эпоху модерна исламская традиция вступила не только с багажом довольно спекулятивных и спорных правовых и теологических мнений, но и с другим проблематичным компонентом религии — сборниками хадисов, которые обладают статусом, не сильно уступающим статусу Корана (а на практике даже превосходящим его!). Проблематичность традиционной теории Сунны состоит в том, что она, во-первых, является буквалистской; во-вторых, мыслится как охватывающая все сферы жизни; и в-третьих, всецело зависит от хадисов, т. е. в ее рамках хадисы понимаются как обязательный источник религиозного руководства. Если выше мы неоднократно подчеркивали, что Коран сильно связан с контекстом своего ниспослания, то для хадисов, повествующих о словах и деяниях пророка Мухаммада, ограничивающий контекст еще более релевантен (а о нем зачастую известно очень мало). В сочетании с буквализмом это дает весьма плачевный результат: обязательным компонентом религиозного поведения становятся детали жизнедеятельности, характерной для Хиджаза VII в., — иначе говоря, происходят архаизация ислама и его чрезмерная привязка к определенному культурному контексту.

Помимо полезных наставлений, связанных с ритуальной сферой (*'ибāda*), сборники хадисов включают в себя многочисленные подробности, касающиеся мирской сферы, например общения с людьми, войны, семейной жизни, половой жизни, пищи, отношения к животным, народных представлений и пр. В результате частью исламской религии стали следующие странные указания и детали: требование убивать всех черных собак, поскольку в них живет Шайтан²; требование убивать ящериц, притом желательно с первого удара, так как при убийстве со второго или третьего удара человек получает от Всевышнего меньшее вознаграждение³; необходимость употребления верблюжьей мочи для избавления от некоторых недугов⁴; запрет делать татуировки и выщипывать волосы с лица⁵; требование облизывать руку после еды или давать облизать ее другому⁶; совет меньше зевать, поскольку зевота — от Шайтана⁷; а также утверждения о том, что крик петухов означает, что они видят ангела, а бляение

¹ О том, как происходило формирование этой теории, см. следующее блестящее исследование: *Vishanoff D. The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven, 2011.

² Абу Дауд № 2845; Муслим № 510.

³ Муслим № 2240.

⁴ Муслим № 1671.

⁵ Муслим № 2125.

⁶ Ал-Бухари № 5456.

⁷ Ал-Бухари № 3289.

ослов — что они видят Шайтана¹; что Шайтан проводит ночь внутри носа человека²; что Солнце ночью прячется в теплом источнике с водой³; что ни один мусульманин не умрет без того, чтобы Бог не отправил вместо него еврея или христианина в Ад⁴; что женщины страдают недостатком ума и являются самым большим несчастьем для мужчины⁵; что в преддверии конца света мусульмане сразятся с евреями, при этом камни и деревья будут помогать мусульманам находить спрятавшихся евреев⁶; и т. д. Тот факт, что мухаддисы собирали материалы по всем этим темам, говорит о наличии соответствующего запроса, который, в свою очередь, был следствием традиционного арабского взгляда на образцовое поведение, т. е. *сунну*.

Само представление о *сунне* является доисламским. Арабское слово *сунна* означает «способ», «образец», «пример», и в арабском племенном обществе под ним понималась идеальная модель поведения, воплощенная в конкретном историческом примере — предка, героя, религиозного лидера и пр. *Сунна* — это элемент родового сознания, при котором любая деятельность человека должна быть освящена примером из прошлого, т. е. прецедентом. Такие родовые представления хорошо изучены антропологами по всему миру, и арабское общество VII в. здесь не является уникальным⁷. Так понятая *сунна* должна, по доисламским представлениям, охватывать все сферы жизни человека, практически каждый его поступок. Она тесно связана с обычным правом. Функция *хакама*, или судебного посредника, которую Пророк выполнял в Медине, предполагала формирование *сунны* в специфическом смысле — как кодекса правовых решений, которым необходимо следовать. Таким образом, Пророк, с одной стороны, сам являлся образцовой фигурой и с него «списывалась» *сунна*, а с другой стороны, формировал *сунну* посредством своих судебных решений. Об арабском контексте сакрализации его фигуры нам известно не очень много⁸.

На самом деле развитие религиозной концепции Сунны в первые века хиджры до недавнего времени тоже представлялось туманной темой. Однако исследования, появившиеся в последние несколько десятилетий (в том числе

¹ Ал-Бухари № 3303.

² Ал-Бухари № 3295.

³ Абу Дауд № 4002.

⁴ Муслим № 2767.

⁵ Ал-Бухари № 304.

⁶ Муслим № 2922.

⁷ См., например, следующую работу: *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении // Избранные сочинения. М., 2000. С. 23–126.

⁸ Резюмировано в: *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. P. 17–18; *Hallaq W.* A History of Islamic Legal Theories. P. 10–15.

под влиянием неомодернистов), пролили свет на этот вопрос¹. Исламская традиция — если брать это понятие широко, не ограничивая его постформативным периодом, — характеризовалась многообразием подходов к статусу Сунны и хадисов, и это многообразие лучше всего заметно в I–III вв. хиджры. В ранний период (и, похоже, изначально) понятие Сунны было четко отделено от представления об устных преданиях о жизни Пророка. Под Сунной понималась общая и несистематизированная этико-поведенческая *практика* ранней общины, обеспеченная авторитетом пророка Мухаммада и других благочестивых людей. Сунна базировалась на исламских религиозных правилах и усвоенных нормах поведения, которые выводились из религиозных и «этических» принципов, предложенных Пророком, его сподвижниками и просто праведными людьми; она не зависела от устных преданий напрямую. Однако уже во второй половине I в. хиджры мусульмане начали систематически документировать события, касающиеся жизни Пророка, в форме хадисов. У этого начинания было два основных мотива: во-первых, востребованность подобного систематичного знания для растущих правовых, религиозных, политических и социальных нужд постоянно расширяющейся мусульманской империи; во-вторых, возвышение Аббасидов и их притязания на то, что они являются хранителями «сунны Пророка». Сложившаяся ситуация дала импульс систематическому поиску и собиранию информации о событиях, касающихся жизни пророка Мухаммада. Этот процесс документации со временем привел к созданию и интеграции наук о хадисах (*‘улӯм ал-ҳадӣс*). Они включали несколько ветвей знания, которые касались собирания, критического анализа и оценки хадисов с опорой на методологические принципы и механизмы, имевшие целью проверить их аутентичность. Рост внимания к хадисам шел параллельно с увеличением числа разногласий (касавшихся различных аспектов религиозной практики) между отдельными центрами исламской мысли и появлением в качестве реакции на эти разногласия устойчивых традиционалистских и скриптуралистских устремлений. Этот комплексный процесс, происходивший в I–III вв. хиджры, известен в научной литературе как «традиционализация исламской мысли» и «хадификация Сунны»². Он стимулировал следующие тенденции:

¹ См. обзор: Дудериджа А. Эволюция понятия сунны у первых четырех поколений мусульман // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 443–491. Также см. следующую фундаментальную монографию: Duderija A. (ed.) *The Sunna and Its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. New York, 2015.

² Последний термин активно использует ведущий специалист по теме — Адис Дудериджа (Дудериджа): Duderija A. Introduction. *The Concept of Sunna and Its Status in Islamic Law* // Duderija A. (ed.) *The Sunna and Its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. London, 2015. P. 2.

- постоянный рост числа хадисов и их распространение;
- повышение значимости хадисов в глазах мусульман и снижение значимости представления о Сунне, не зависящей от хадисов;
- объединение невербализованных аспектов Сунны в отдельный, «достоверный» (*сахйх*) хадис;
- более активное использование хадисов в науках, касающихся Корана и Сунны, таких как *фикх*, *тафсир*, *'усул ал-фикх*;
- развитие иерархичных, правовых и герменевтических моделей, базирующихся исключительно на текстах (т. е. на Коране и хадисах), и маргинализация не базирующихся на текстах методологических инструментов, таких как *ра'й*, *'иджтихад*, *'истихсан*¹.

В целом под «хадификацией Сунны» следует понимать процесс, в рамках которого знание, основанное на записанных хадисах, становится единственным средством передачи / воплощения Сунны, что ведет к необходимости использования зависящей от хадисов методологии выведения Сунны. В результате поражения *'ахл ар-ра'й* в борьбе с *'ахл ал-хадис* возобладала точка зрения о том, что Сунна сущностно зависит от хадисов и «воплощается» в них и что содержание Сунны имеет статус нерецитируемого в ритуале Откровения (*вахй зайр матлӯ'*), в отличие от Корана, который понимается как речитируемое Откровение (*вахй матлӯ'*).

Ал-Газали формулирует это классическое воззрение следующим образом: «[Нельзя сказать], что у Бога два Слова, одно из которых было бы [выражено] в кораническом стиле и которое нам необходимо публично речитировать и называть Кораном, в то время как другое слово не являлось бы Кораном. Нет, у Бога есть лишь одно Слово, которое отличается только способом его выражения. В некоторых случаях Бог выражает Свое Слово как Коран; в иных случаях — словами в другом стиле, которые не речитируются и называются Сунной. И то и другое опосредовано Пророком»². Также приведем мнение Ибн Хазма: «Откровение (*вахй*) от Всемогущего Бога Его Посланнику приходит в двух формах. Первая из них — это речитируемое [в ритуалах] Откровение (*вахй матлӯ'*), которое принимает вид Корана, являющегося неподражаемо организованным и письменно зафиксированным шедевром. Другая же форма Откровения состоит из переданных высказываний — сообщений, восходящих к Божьему Посланнику. Эти высказывания не являются неподражаемо организованным письменным

¹ Duderija A. Introduction. The Concept of Sunna and Its Status in Islamic Law. P. 2–3.

² Ал-Газали 'А. Х. Ал-мустафā мин 'илм ал-'усул. Каир, 1905. Т. 1. С. 125. О деталях концепции самого ал-Газали см. следующее исследование: Mansur Hamad A. Z. Abu Hamid al-Ghazali's Juristic Doctrine in *Al-Mustasfa min 'ilm al-usul*: PhD dissertation. Chicago, 1987. P. 59–92.

произведением и, хотя данный вид Откровения может быть прочитан, он все же не используется в ритуальной рецитации (*лā матлӯ'*)»¹.

Такая склонность к «хадификации» и «сакрализации» Сунны привела к тому, что в пределах фикхового разума ее статус не только оказывался равен статусу Корана, но иногда даже косвенно возвышался над ним. Классической стала формулировка, которая уже приводилась нами выше: «Сунна руководит Писанием, но Писание не руководит Сунной»; при этом многими авторитетными факихами высказывалось мнение о том, что предписания Сунны способны отменять коранические прескрипции (наиболее яркий пример — частичная отмена айата о наказании за прелюбодеяние в виде ста ударов плетью в пользу хадисов о забивании камнями до смерти, *раджм*²). Тем не менее, если копнуть вглубь истории, то мы увидим, что генезис самой концепции Сунны в исламе является сложным и неоднозначным. Опираясь на современные исследования (часть из них упомянута выше), его можно схематично представить следующим образом:

Доисламская идея сунны как нормативного прецедента



Кораническая идея Сунны как «образца поведения», олицетворенного преимущественно Пророком (но, судя по хадисам, не только им)



Ранняя исламская концепция Сунны как общей и несистематизированной этико-поведенческой нормы, которая обеспечена авторитетом пророка Мухаммада и других благочестивых людей, локализована в конкретном регионе (т. е. контекстуальна и рационально дедуцируема) и не привязана к текстовому корпусу хадисов



Классическая (после аш-Шафи'и) концепция Сунны как нерецитируемого Откровения, которое в плане авторитетности равно по статусу Корану (а порой и превосходит его), интегрировано в фикховую парадигму и тесно связано с текстовыми сборниками хадисов.

В формативный период исламской мысли еще велись активные дебаты по концепции Сунны и статусу хадисов; особенно тяжело пробивала себе дорогу

¹ *Ибн Хазм А.* Ал 'ихкām фй 'у'ул ал-'ахкām. Каир, 1987. Т. 1. С. 87.

² См. обсуждение: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М., 2015. С. 417–519.

идея о том, что хадисы являются видом богооткровенного знания¹. Однако к XI в., когда произошла окончательная консолидация и победа «ортодоксии», споры были прекращены. Тут, правда, нельзя не отметить, что на протяжении истории фикховая парадигма предоставляла юристам достаточную гибкость для того, чтобы не скатываться в *полный* буквализм, — в конечном счете, ввиду разнородности и противоречивости корпуса хадисов, последовательный скриптурализм и буквализм никогда не был возможен². Однако этой гибкости оказалось мало для продуктивного сочетания практики исламской религии и жизни в эпоху модерна, что мы видим и по сей день; в качестве примера достаточно привести события вокруг журнала «Шарли Эбдо», которые (в случае мусульманской реакции) объясняются не столько массовой психической девиацией, которая могла бы быть зафиксирована медицинскими средствами, сколько буквалистским пониманием Сунны и хадисов, в частности хадисов о том, что всякий оскорбляющий пророка Мухаммада и ислам заслуживает смерти³. И случаи такого буквализма мы многократно обнаружим в исламской истории: от неприятия технических новшеств даже в прагматически значимых ситуациях — как в ситуации борьбы египетской

¹ Ср., например, известную дискуссию между аш-Шафи'и и Ибн Кутайбой. Ее подробный анализ дан в следующей работе: *Musa A. Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. New York, 2008.

² В границах фикховой парадигмы была разработана классификация поступков по степени обязательности и разрешенности: *фард* — «обязательное», *мустахабб* — «рекомендуемое», *мубах* — «нейтральное», *макрух* — «неодобряемое» и *харам* — «запрещенное». Только поступки категории *фард* обладают абсолютной прескриптивностью, поскольку, как считается в некоторых мазхабах, они выводятся напрямую из Корана, в то время как многие поступки категории *мустахабб* (выводимые преимущественно из хадисов), хотя и оцениваются положительно, но не являются чем-то обязательным. Из этого может сложиться впечатление, что в фикховой парадигме нет места тому прескриптивному и буквалистскому пониманию Сунны пророка Мухаммада, которое мы сейчас рассматриваем. Однако это мнение ошибочно. Во-первых, наш анализ касается не степени обязательности, а характера прескриптивности как таковой: тот факт, что поступки категории *мустахабб* не являются строго обязательными, никак не противоречит тому, что само обращение к пророческому прецеденту в данном случае имеет буквалистскую основу (например, умащивать себя маслами или пить верблюжьей мочу, как это делал Пророк, вовсе не обязательно, но само обращение к подобным конкретным прецедентам свидетельствует о буквалистском мышлении). Во-вторых, при внимательном анализе становится понятно, что подавляющее большинство предписаний из категории *фард* не может быть выведено из Корана напрямую, без учета пророческого прецедента — это касается даже базовых ритуальных процедур (например, пятикратной молитвы) и соблюдения уголовного кодекса (*худуд*). На самом деле в основе фикховой дедукции норм всех типов лежит классическое *предпонимание* характера пророческой Сунны, ее соотношения с Кораном и того вида герменевтики, который необходим для адекватной дедукции. В данном случае не имеет значения, в какой степени эта герменевтическая связка отрефлексирована самими исламскими мыслителями.

³ Ал-Бухари № 2510, 3031, 3032; Абу Дауд № 3000, 4349. Подробнее см.: *Khan S. Blasphemy against the Prophet // Fitzpatrick C., Walker A. H. (eds.) Muhammad in History, Thought, and Culture*. Santa Barbara, 2014. P. 59–67.

армии против Наполеона — до нежелания изучать языки «неверных», дабы не уподобиться им, и стремления обращать в рабство пленных женщин, делая из них «законных» наложниц. Поэтому не вызывает удивления, что споры вокруг хадисов с новой силой вспыхнули в XVIII–XIX вв., когда, под впечатлением от буквалистского традиционализма такого типа и понимая невозможность сочетания хадисов и новоевропейской науки, исламские интеллектуалы осознали, что хадисы способствуют архаизации ислама, приковывая его к социокультурному контексту Аравии VII в. В результате было предложено несколько разноплановых путей решения этой проблемы¹:

1) **Кораниты**, или *'ахл ал-Кур'ан*, посчитали необходимым полностью отказаться от хадисов и Сунны, оставив единственным источником исламской религии Коран (из наиболее видных коранитов следует упомянуть Аслама Джайраджпури, Гулама Ахмеда Первеза и Ахмада Мансура).

2) **Модернисты**, такие как Сайид Ахмад-хан, Мухаммад ибн 'Ашур, Мухаммад 'Абдо, Мухаммад Рашид Рида, ат-Тахир ал-Хаддад, Махмуд Шальгут и некоторые представители российской богословской школы, предложили произвести критический анализ содержания (*матн*) хадисов, опираясь на классические и современные исламоведческие методы, а также максимально скептически подойти к цепочке передачи (*'иснād*) хадисов, признавая в качестве достоверных лишь те хадисы, которые переданы большим числом людей (*мутавāтир*); в результате хадисы как таковые не отрицались, но архаичные и явно противоречащие Корану предания выводились за рамки исламской религии (даже если они входили в сборники ал-Бухари и Муслима).

3) **Неомодернисты**, такие как Фазлур Рахман и Мухаммад Шахрур, развили оригинальный подход к теории Сунны и статусу хадисов (при этом другие неомодернисты, как правило, исходили из позиции модернистов). О теории Рахмана уже шла речь выше (§ 2.5). Пакистанский мыслитель полагал, что Сунна не имеет органической и обязательной связи с хадисами; под Сунной он понимал нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающую нормативную практику, которая не может быть исчерпывающим образом зафиксирована в тексте; такая Сунна имеет этическую и интеллектуальную природу, она допускает контекстуальную интерпретацию и адаптацию; хадисы не вмещают в себя всю Сунну, но они могут служить историческим

¹ Также см. обзор: *Brown J. Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World. Oxford, 2009. P. 240–268.*

материалом для реконструкции Сунны, жизни и деятельности Пророка, обстоятельств ниспослания айатов и вообще ранней истории ислама. Что касается теории Мухаммада Шахрура, то ее суть состоит в том, что Сунна Пророка тождественна его личному иджтихаду и тем самым лишена богооткровенного статуса; кроме того, в самой Сунне проводятся дополнительные демаркации по степени важности ее элементов (§ 4.4).

Мы убеждены, что рахмановский подход к теории Сунны и статусу хадисов является наиболее адекватным и перспективным, хотя он и нуждается в дальнейшей проработке. Действительно, мы должны вернуться к *исконному* представлению о Сунне, а для этого необходимо тщательно изучить, в чем состояло это представление в период, предшествовавший традиционализации исламской мысли и хадификации Сунны. Подобная необходимость вызвана не скрытым стремлением восполнить религиозный авторитет Корана, который не нуждается в восполнении, но желанием понять исламскую традицию в свете ее *нереализованного потенциала*. Указанный потенциал может быть раскрыт путем переоценки условных исторических решений, неправомерно выдаваемых за безусловную ценность ислама как такового. Мы не в состоянии избавиться от влияния традиции, совершить прыжок за ее пределы, на что, по-видимому, претендуют наивные версии коранизма, в конечном итоге приходящие к созданию собственных «микротрадиций». Однако в наших силах изменить характер встроенности в традицию. Главный изъян коранизма — его неспособность преодолеть негативную зависимость от «хадифицированной Сунны», которая возводится им в ранг настоящего идола, приковывающего к себе все внимание. Иными словами, склонность объяснять проблемы уммы исключительно ссылкой на историческую роль хадисов не позволяет объяснить, почему же хадисы обрели столь высокий статус и почему пересмотр данного статуса был столь затруднен на протяжении исламской истории. Несомненно, историко-дискурсивный анализ проясняет эволюцию понятия Сунны, в ходе которой существенно менялись присущие тому объем и содержание. Тем не менее, при всей ее «сконструированности», Сунна, по-видимому, отвечает вполне насущной потребности религиозной жизни. Истоки желания обрести зримый образец для подражания в конкретной личности и ее окружении, т. е. следовать *сунне*, сами по себе являются органичной составляющей духовно-нравственного опыта. Они едва ли искусственны и вовсе не обязательно приводят к превращению религии в культ ее «отца-основателя».

Именно поэтому идея Сунны требует от нас глубокого осмысления и переосмысления, а не поверхностной критики. Согласно Корану, пророк Мухаммад, подобно Ибрахиму, призван стать для верующих «прекрасным примером» в единобожии (*тавхїд*) — тем самым устанавливается связь ислама с авраамической традицией, а Сунна Мухаммада понимается как историческое продолжение

и адекватное воплощение Сунны Ибрахима. Оба пророка преображали свою жизнь в соответствии с богооткровенной истиной, а не с чьей-либо *сунной*. Согласие между путями обоих было обеспечено не сознательным подражанием Мухаммада Ибрахиму, а общей для них силой дистанцирования от любых идолов, превращающих условное в безусловное. Парадоксальным, на первый взгляд, образом, но лишь так можно по-настоящему «подражать» образцовому поведению конкретной личности: не подражая ей, не повторяя бездумно вслед за ней, а продолжая ее *дело*. Все многообразие исторических трактовок Сунны (не исключая и постшафиитскую), предвосхищая современную идею применимости смысла, сходится в одной точке, а именно: в интуитивном понимании практической природы интерпретации Корана. Коранические идеи требуют не простого абстрактного понимания, а понимания, воплощенного в добродетельной жизни. Точнее, подлинное понимание Корана, поскольку оно захватывает всего человека, не может не реализоваться в трансформации его поведенческих предпосылок. Напомним, что, согласно Гадамеру, всякий смысл аппликативен, т. е. как-то сказывается вовне человека, проходит сквозь него и ориентирует по отношению к историческому преданию. Это вдвойне справедливо в случае Корана, каждая идея которого так или иначе соотносится с некоторой добродетелью. Система добродетелей, в свою очередь, представляет собой целостную форму организации человеческого характера и энергии. И потому не случайно, что достоверный хадис, переданный со слов Са‘да ибн Хишама ибн ‘Амира, делает акцент на взаимосвязи Корана и характера Пророка: «Я сказал матери правоверных ‘А’ише (да будет доволен ею Аллах): “Расскажи мне о нраве Посланника Аллаха (мир ему и благословение Аллаха)”. Она сказала: “Читал ли ты Коран?” Я ответил: “Да”. После этого она сказала: “Нравом Посланника Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) был Коран”»¹.

Таким образом, уже на раннем этапе исламской истории *пророческая Сунна*, т. е. слова и поступки Мухаммада, несмотря на фактическое признание иных форм *сунны* (например, *сунны* отдельных сподвижников), имплицитно задавала пределы «правильному и справедливому поведению» (подразумевалось, что *сунна* других лиц не выходит за пределы Мухаммадовой). Речь, однако, шла о непосредственно *наблюдаемом и живом примере* конкретизации коранического значения на практике, но не о дополнительном, самостоятельном источнике религиозного смысла. Кроме того, целый ряд производившихся пророком Мухаммадом истолкований требовал от него принимать участие в совещании с членами общины. Когда спустя два столетия после смерти Пророка, стремясь унифицировать понимание Сунны среди мусульман, аш-Шафи‘и эксплицировал вполне естественную идею превосходства *пророческой Сунны*, он невольно

¹ Муслим № 746.

разорвал внутренние отношения между Сунной и Кораном. Сведенная к достоверным хадисам, Сунна отныне не столько наглядно истолковывала положения Корана, сколько сама предполагала истолкование со стороны профессиональной корпорации правоведов. Односторонняя эпистемологическая зависимость Корана от Сунны пришла на смену их имманентной связи. В рамках последней значимость Корана еще не была отделена от своей практической реализации в Сунне, а Сунна приобретала всю свою значимость именно *в качестве* образцового истолкования значения Корана, предельно внимательного к его основополагающим принципам. В случае возникновения каких-либо сомнений различным вариантам Сунны надлежало аргументированно обосновывать собственную укорененность в Коране. Иными словами, в отличие от застывшего корпуса текстов, практическая Сунна формативного периода не обладала гарантированным иммунитетом к критике. Очевидно, что в классический период взгляд на природу Сунны, а в результате и Откровения, радикально изменился. Откровение утратило присущую ему открытость, отраженную в нескольких моделях «правильного и справедливого поведения», и превратилось в замкнутый «черный ящик», основным путем доступа к которому стала хадифицированная Сунна. Она же, в свою очередь, трансформировалась в средство разработки правовой теории и перестала пониматься как непосредственная практическая интерпретация коранического значения.

Итак, для первых двух веков ислама *сунна* представляла собой общепризнанный ключевой опыт, отражающий знание религиозной общины о том, что значит быть мусульманином. Тем не менее упомянутая «общепризнанность» является, скорее, идеальной моделью, нежели эмпирическим фактом, поскольку первые версии *сунны* обладали региональным характером и отличались относительной плюралистичностью. Процесс формирования региональных версий *сунны* включал в себя два разных, с эпистемологической точки зрения, канала передачи знания: посредством практического обучения и посредством зафиксированных хадисов (зафиксированных в первую очередь в коллективном устном предании, а не на письме). В результате сложного взаимодействия указанных способов поддержания *сунны*, которые выступали друг для друга в качестве своеобразного «фильтра», и устанавливался соответствующий нормативный порядок поведения общины, имевший свои региональные особенности. Различия касались не только каналов передачи, но также предметной области *сунны* и даже ее источников: в частности, говорилось о *Сунне Пророка*, *сунне праведных халифов*, *сунне мединцев* и т. д. При этом важно отметить, что, несмотря на различную трактовку значимости хадисов в деле формирования Сунны, первые ее теоретики (в том числе на начальном этапе формирования отдельных мазхабов) все-таки никогда не отождествляли идею *правильного следования Сунне* с идеей *буквальной приверженности хадисам* — ни на уровне объема, ни на уровне содержания соответствующих понятий. Даже

в период возникновения и активного распространения хадисной литературы прежнее понимание Сунны еще не было предано забвению, а авторитет хадисов не носил априорного характера. Решающая трансформация взглядов на соотношение данных понятий была связана с деятельностью аш-Шафи‘и и его последователей, точка зрения которых постепенно возобладала (к сер. III в. х.) и изменила практику других богословско-правовых школ.

Новое «классическое» понимание Сунны, которое господствует по сей день, можно описать при помощи выражения «*хадисно-зависимая сунна*»¹, поскольку в его рамках признается один единственный носитель и канал передачи Сунны — корпус достоверных хадисов, а само рассматриваемое понятие деконтекстуализируется и сводится к техническому термину. В свете подобной технизации, обусловленной запросами развивающейся юриспруденции, автоматически начинают читаться и более ранние источники, в которых Сунна еще не имела строго фиксированного значения и связывалась, как мы отмечали выше, с разными каналами передачи (по преимуществу с невербальными, а в случае вербальных — с устной речью)². В общем и целом, современные исследования показывают, что в ранний период Сунна понималась, прежде всего, в связи с этическим и религиозным поведением. Именно этот этический и религиозный аспект живой Сунны нуждается в реконструкции. И, будучи важным историческим источником, хадисы способны помочь нам в этом. Впрочем, оценка их достоверности должна производиться с учетом современных методов исторической критики, которые сочетают в себе и классический, и исламоведческий типы анализа.

§ 6.6. Деконструкция традиции

Шестое положение обновленческой программы касается деконструкции традиции. Под деконструкцией исламской традиции следует понимать критическое изучение истории исламской мысли и формулирование нового взгляда на феномен традиции, отличного от «официального» и «ортодоксального». Фактически проект критики исламского разума Мухаммада Аркуна является одним из немногих действительно масштабных и методологически обоснованных проектов такого

¹ Дудериджа А. Эволюция понятия сунны у первых четырех поколений мусульман. С. 445.

² «Широкий анализ концепции *‘амал* имама Малика ибн Анаса, проведенный Умаром Фаруком Абдаллахом, приводит нас к следующему заключению. Малик использовал слово *сунна* по-разному. Способов словоупотребления было несколько: *сунна*, получившая поддержку иджмы мединцев (*ас-сунна аллатй лā ихтилāфа фйхā ‘инданā*); *сунна*, включенная в практику (*мāддат ас-сунна*); *сунна* всех мусульман (*суннат ал-муслимйн*); *сунна*, известная людям знания (*сунна ‘инданā*); *сунна* Пророка (*суннат ан-набийй*) и, наконец, просто *сунна* (*ас-сунна*)» (Там же. С. 452).

рода¹. Аркун предлагает выйти за «догматическую ограду» и эксплицировать сферу «немыслимого» и «непомысленного» в исламской интеллектуальной традиции. Другие неомодернисты, в том числе Рахман и Абу Зайд, нередко подчеркивают, что у крупных муджтахидов можно найти довольно много оригинальных и революционных идей, которые, тем не менее, не оказали сколько-нибудь значительного влияния на магистральную линию исламской мысли. В этом же ключе рассуждает Халляк, когда доказывает, что неверно оценивать эпоху после X в. как период «закрытия врат иджтихада» и стагнации, поскольку в указанную эпоху были сформулированы многие оригинальные теории. На самом деле довольно трудно найти крупных муджтахидов (именно муджтахидов, а не эпигонов-мукаллидов), которые бы придерживались всех тех идей в фикхе и каламе, которые в разные века провозглашались единственным подлинным вероучением «людей Сунны и согласия» (*'ахл ас-сунна ва-л-джамā'а*). Доктринальное единство традиции (если понимать его буквально) — это миф, разработанный эпигонами и их сторонниками, близкими к властным кругам. Мусульмане едины в принятии базовых положений, таких как Единобожие, пророческая миссия Мухаммада и неизбежность наступления Судного дня, в то время как в других вопросах, да и в интерпретации (*та'вйль*) этих базовых вопросов, в умме существует широкий плюрализм мнений². К сожалению, историческая традиция всегда стремилась закамуфлировать это многообразие, и одним из способов такого сокрытия стало представление о редких (*шйзз*) мнениях: согласно этому представлению, крупные муджтахиды едины во всем, но у них по ряду вопросов имеются личные мнения, которым не следует доверять. Очевидно, важной составляющей проекта по деконструкции традиции должно стать изучение истории формирования теории о редких мнениях, а также доскональное исследование того, как в разные эпохи менялось представление о доктринальном единстве и содержательном ядре вероучения «людей Сунны и согласия»; иными словами, необходим подробный анализ формирования разных видов «ортодоксальной» акыды и их связи с различными практиками власти — от ученой и корпоративной до государственной (ср. известный пример с обнародованием халифом ал-Кадиром «символа веры»).

Отношение неомодернистов к классической традиции является *двойственным*. С одной стороны, они критикуют ее за догматизм, сращивание с властью, гонения на инакомыслящих и пр. С другой стороны, они видят в традиции кладезь методов и теорий, которые не сводятся только к мнимой «ортодоксии»; отсюда, например, рождается идея «исчерпывающей традиции», как

¹ О других опытах критического осмысления (*нақд*) традиции см. в шестом номере нашего ежегодника: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022.

² Это было отмечено еще ал-Газали, см. наш анализ его воззрений: *Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В.* Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016. С. 27–69.

ее представляет себе Аркун. Нео модернисты заимствуют многие концепты из традиции: идея историчности и контекстуальности Корана сформулирована под влиянием мутазилитов, фалясифа и суфиев¹; идея контекстуального иджтихада укоренена в традиционных тафсирах и ряде правовых концепций, таких как правовая теория аш-Шатиби и Ибн Рушда²; представление о Коране как об этическом тексте *par excellence* было характерно для многих суфиев³; плюралистичная герменевтика Корана также подробно развивалась суфиями, в особенности Ибн 'Араби⁴; критика традиционной теории Сунны и хадисоцентричности формулировалась в среде ранних ханафитов и муфассиров⁵; идея о всеохватности божественной милости и религиозном плюрализме высказывалась ал-Газали, Ибн 'Араби, Руми, Ибн Таймийей, Ибн ал-Кайимом и др.⁶ Следует при этом отметить, что всегда имеется опасность деконтекстуализации отдельных идей — именно это, по-видимому, характерно для некоторых модернистских и неомодернистских интерпретаций правовой теории аш-Шатиби⁷ и философии религии Ибн 'Араби⁸. Таким образом, выводя на передний план отдельные идеи крупных муджтахидов, не нужно забывать об исконном контексте их формирования и не нужно стремиться во что бы то ни стало придать вес собственному иджтихаду ссылками на них; следует помнить, что муджтахиды — люди своего времени, а мы живем в другую эпоху и потому должны мыслить с учетом контекста этой эпохи.

Если же говорить о недостатках неомодернистского подхода к деконструкции традиции, то ключевым недостатком нам представляется отсутствие глубокого понимания феномена историчности. Проблема историзма является одной из главных тем континентальной философии XX в., что, вероятно, обусловлено переориентацией с метафизической проблематики на социальную и акцентированием внимания на проблеме онтологии времени⁹. Для

¹ *Rahman F.* Divine Revelation and the Prophet // *Hamdard Islamicus*. 1 (2). 1978. P. 111–120.

² *Hallaq W.* Law and the Qur'ān. P. 164–168

³ *Heck P.* Mysticism and Morality: The Case of Sufism // *The Journal of Religious Ethics*. 34 (2). 2006. P. 253–286.

⁴ *Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю.* Основные принципы суфийской герменевтики // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М., 2016. С. 382–437; *Chodkiewicz M.* An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabi, The Book, and the Law. New York, 1993.

⁵ *Duderija A.* Introduction. The Concept of *sunna* and Its Status in Islamic Law // *Duderija A.* (ed.) *The Sunna and Its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. Palgrave Macmillan, 2015. P. 1–12; *Musa A.* Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam. Palgrave Macmillan, 2008.

⁶ *Khalil M. H.* Islam and the Fate of Others: The Salvation Question. Oxford, 2012.

⁷ См. критику: *Hallaq W.* A History of Islamic Legal Theories. P. 162–206.

⁸ *Winter T.* The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths // *Studies in Interreligious Dialogue*. 9. 1999. P. 133–155; *Khalil M. H.* Islam and the Fate of Others. P. 54–85.

⁹ См.: *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. М., 2006.

подавляющего большинства неомодернистов всей этой тематики еще не существует, поскольку ментально они остаются в XIX в. (что, безусловно, является достижением в сравнении с модернистами, многие из которых ментально пребывали в эпохе Просвещения, а не продолжали его дело в современных им обстоятельствах; в чем заключается продолжение дела Просвещения, мы уже кратко говорили в § 6.1, посвященном новой методологии).

На наш взгляд, необходимо сформулировать несколько принципиальных тезисов, которые способны определить направление развития неомодернистской трактовки исламской традиции и исторического предания. Прежде всего, деконструкция традиции должна пониматься по преимуществу в своем *позитивном* значении — как тщательный разбор «помысленного» и внимательное исследование «непомысленного» на протяжении исламской истории с целью высвобождения скрытого содержания «исчерпывающей традиции». Разбор помысленного — это критическое испытание на прочность тех или иных формулировок, которые обычно считаются неприкосновенными. Подобные формулировки прошли длительный период становления, разрабатывались и изменялись, т. е. пребывали в историческом времени, поскольку само *пребывание во времени* онтологически выражает себя как *изменение*. Нам не стоит просто «повторять» эти формулировки, так как именно в этом случае велика опасность сохранения внешних форм при истощении внутреннего содержания как содержания *понимаемого*, но мы должны творчески пропустить их через себя, прикоснуться к этим «неприкосновенным» формулам своим сердцем и разумом, чтобы поучаствовать в их практическом применении и в их проживании. Они написаны не *для Бога*, а *для человека*, т. е. для каждого из нас. Поэтому нам следует задать самим себе вопрос: понимаем ли мы их, какова их функция, исполняют ли они эту функцию в нашей жизни? Подобное осмысление не может быть пассивной рецепцией традиции — оно требует творческой проблематизации, иначе говоря, различения между неотъемлемыми составляющими традиции и тем, что представляет собой только мнение, исторически обусловленную формулировку или старый обычай. Творчество, в свою очередь, означает соучастие в традиции как в общем деле, а не произвольное привнесение органически чуждых ей элементов.

Страх перед обвинением в недопустимых нововведениях со стороны традиционалистски настроенных улемов — это не лучший двигатель мысли, в любом случае. Следует выявить характер нового, ответить на вопрос о его допустимости, вникая в существо дела, т. е. в саму причину возникновения новых вопросов, а не руководствуясь той или иной политической стратегией. Лицемерие — это ношение масок, внешняя реализация определенного присутствующего в сознании образа или типа без искреннего вовлечения в происходящее всей личности. Таким образом, сам традиционализм и религиозное «пуританство» *могут быть* превращены в очередную маску,

носимую лицемером. Уход от лицемерия, как представляется, невозможен без работы, более или менее сознательной, с границей «помысленного» / «непомысленного» (вплоть до встречи с «немыслимым») той или иной традиции. *Предварительными* установками подобной работы не могут оказаться «традиционализм», «прогрессивизм», «либерализм» или любой другой *-изм*, но только решительная готовность пересмотреть собственный горизонт предрассудков, открыться священному Писанию и впустить в свое сердце (вспомним о многочисленных коннотациях понятия *қалб* в суфизме) и жизнь кораническое *значение*, иначе говоря, позволить данному значению обрести достойную его *значимость*. Никакая идеологическая платформа не должна быть основанием для осмысленной и серьезной переоценки дискурсивной традиции — таким основанием может стать только размышление над природой интерпретации, совмещенное с непосредственным размышлением над содержанием интерпретируемых текстов и критическим их исследованием. В этой связи нам представляется удачным то определение традиции, которое дает антрополог и исламовед Талал Асад:

«Что есть традиция? По сути она состоит из дискурсов, нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти дискурсы концептуально связаны с *прошлым* (когда практика была учреждена и откуда транслируется знание о ее смысле и правильном исполнении) и *будущим* (каким образом смысл практики можно лучше всего защитить в краткосрочной и долгосрочной перспективе или почему ее следует модифицировать или отменить) через *настоящее* (как она связана с другими практиками, институтами и социальными условиями). Исламская дискурсивная традиция — это просто традиция мусульманского дискурса, связывающая себя с концепциями исламского прошлого и будущего с отсылками к конкретным исламским практикам в настоящем. Очевидно, что не все слова и дела мусульман принадлежат к исламской дискурсивной традиции. И сама исламская традиция в этом смысле необязательно имитирует сделанное в прошлом. Даже там, где антропологу кажется, что традиционная практика имитирует нечто ушедшее, ключевым является представление последователей о том, *как именно* нужно его имитировать, и как прошлое соотносится с современной практикой, а не само по себе внешнее воспроизведение старых форм»¹.

¹ Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 7. 2017. С. 55–56.

При этом Асад тщательно различает *традицию* как исторический способ бытия религии и *традиционализм* как определенное (лишь одно из многих) отношение к традиции. С одной стороны, он отказывается считать первую, как это делают некоторые исламские модернисты (в том числе, увы, и некоторые неомодернисты), искусственной конструкцией, порожденной столкновением с модерном и в качестве реакции на него. С другой, предлагаемое им рабочее определение традиции не подразумевает ни ее однородности, ни господствующего на протяжении ее истории согласия, т. е. внеисторического тезиса традиционализма об идеальной традиции («мы всегда так делали, считали»). То, что обычно именуют (на наш взгляд, неоправданно) «фундаментализмом» или «салафизмом», оказывается в такой перспективе всего лишь разновидностью традиционализма, идеализирующей три первых поколения мусульман (в частности, путем некритической гомогенизации практик и убеждений салафитов). Неомодернизм же в его лучших проявлениях старается пройти между однобокостью традиционализма и узостью модернизма, отказываясь от предварительной содержательной трактовки традиции и формулировки идеологического к ней подхода. Он стремится стать герменевтикой, ответственной интеллектуальной практикой и исследовательским проектом в том, что Аркун называет «исламскими контекстами».

§ 6.7. Социально-политическая теория

Седьмое положение обновленческой программы касается социально-политической теории. Предписывает ли ислам *определенную* социально-политическую систему? Должна ли это быть монархия в форме халифата, демократия под эгидой ислама, светская демократия или что-то другое? Каким должно быть общество, согласно исламу: либеральным, ультралиберальным, консервативным или тоталитарным? Предписывает ли ислам определенные социальные роли мужчинам и женщинам? Каково должно быть положение религиозных и других меньшинств? Предписывает ли ислам вообще создание «исламского общества», и если да, то каким значением здесь обладает прилагательное «исламское»? Эти и другие вопросы социально-политической теории широко обсуждаются современными мусульманами, а сама дискуссия восходит еще к первым векам хиджры. Некоторые неомодернисты уже давали развернутый ответ по этому спектру вопросов¹. Далее мы постараемся кратко сформулировать свою позицию.

¹ См.: *Abou El-Fadl Kh. Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton, 2004; *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought*. Amsterdam, 2006; *Al-Na'im A. A. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. New York, 1990. Также см. наш обзор: *Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители*. М., 2021.

Мы убеждены, что важнейшим элементом программы обновленческого движения должна стать критика *исламизма*¹. Исламизм — это настоящая болезнь современной уммы. Конечно, его активное развитие в наше время обусловлено не только внутренними, но и внешними факторами: вторжением советских войск в Афганистан в 1979 г., вторжением американских войск в Афганистан в 2001 г. и в Ирак в 2003 г. и другими проявлениями неокOLONиальной политики западных держав по отношению к ближневосточным государствам. Хотя нам не всегда под силу повлиять на такие масштабные события, тем не менее мы можем бороться с исламизмом на интеллектуальном уровне, критикуя шаткое здание его теории. Фактически исламизм является квинтэссенцией легалистской парадигмы. Именно поэтому мы всегда подчеркиваем, что феномен Талибана и ДАИШ (обе организации запрещены в России) — это не отклонение от мейнстрима классической традиции, а доведение ее принципов до логического конца, пусть радикального и не предполагаемого ее умеренными версиями². Концептуальный фундамент, на котором базируется исламизм, — это тот же самый фундамент, на котором базируется и традиция в ее классическом варианте (мы не говорим о традиции как таковой или «исчерпывающей традиции», но лишь об одном ее содержательном компоненте — см. предыдущий параграф). Проблема в том, что в средневековом контексте общество с легалистской парадигмой еще могло существовать и успешно конкурировать с другими обществами своего времени, однако в современном контексте такой подход неконкурентоспособен и потому неприемлем.

Если тезисно сформулировать суть исламизма, то она состоит в воссоздании легалистской парадигмы (в одной из ее версий) и установлении политического режима во главе с халифом, в идеале — во главе с единым для всех мусульман халифом. Такое видение было нормой еще для начала XX в., и даже в довольно прогрессивной российской богословской школе оно редко ставилось под сомнение: например, Бигиев считал, что лидером мусульман является османский халиф, а общественные законы должны соответствовать «законам Всевышнего», т. е. шариатским законам, хотя его понимание шариата было реформистским и довольно сильно отличалось от традиционных подходов³. Тенденция, согласно которой религия стремится проникнуть во все сферы жизни общества и перестроить их на свой лад, является естественной

¹ Под «исламизмом» мы понимаем специфическую интерпретацию ислама, предполагающую тесную связь религии и государственной власти, а также призывы к всестороннему воплощению на практике узко трактуемой легалистской парадигмы.

² Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М., 2016. С. 14–27.

³ Бигиев М. Воззвание к мусульманским нациям // Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Казань, 2006.

для архаических и традиционных обществ. Нет ничего необычного в том, что подобный процесс происходил и с исламской уммой, ведь аналогичная ситуация имела место в окружавших ее обществах — в Византии, в Персидской империи, в Египте и др. Однако главный концептуальный вопрос состоит в следующем: предписывает ли ислам подобную тотальную регламентацию и являлось ли целью Пророка создание государственного образования с конкретным, детализированным и консервативным законодательством, которое представлялось бы как исходящее от Всевышнего и которое являлось бы образцом для всех других обществ?

Очевидно, ответ на этот вопрос зависит от того, как мы мыслим директивные айаты Корана, политическую и законодательную деятельность Пророка и его Сунну. Эта тема уже обсуждалась в § 6.4. Безусловно, Коран содержит айаты законодательного плана, которые относятся не только к ритуальной сфере в узком смысле, но и к социальному устройству. Пророк выполнял функцию *хакама*, предполагавшую издание новых законов и формирование новой *сунны* как образцового поведения. Пророк также играл роль военного и политического лидера, а его Сунна — по крайней мере, в том виде, как она отражена в хадисах из классических сборников — содержит многие социально-политические предписания, касающиеся арабского общества VII в. Если рассматривать все это в буквальном смысле — без попытки дополнительной рефлексии над контекстом, особенностями ситуации того времени, метафизическими и нравоучительными частями Корана, историей становления исламской мысли, в том числе правовой, и пр. — то мы придем к тому фундаменту, на котором построена классическая традиция и на котором покоится исламизм. Мы придем к идее о необходимости создания общества, в котором имелся бы единый политический лидер, *наместник* Пророка и которое бы копировало социально-политическое устройство Хиджаза VII в., с такими его составляющими, как примитивные экономические отношения, рабство, угнетение женщин, полигамия, архаичная социальная психология, мировоззренческие клише и пр.¹. Именно по этому пути шли многие общества средневековья, считавшие себя «исламскими», и именно по этому пути предлагают пойти исламисты (как умеренные, так и крайние).

Однако существует и другой взгляд на статус Корана, деятельность Пророка и природу Сунны. Согласно этому взгляду, который был отчетливо сформулирован неомодернистами и, прежде всего, Рахманом, Коран является сущностно этическим и нравоучительным текстом. Все его законодательные установления должны анализироваться с учетом контекста и с намерением

¹ Как верно указывают неомодернисты и ведущие корановеды, Коран предлагает умеренную и осторожную реформу законодательства, ориентированную на этический идеал в будущем, но не порывающую с реалиями Аравии VII в. одновременно.

выявить конечную цель, лежащую в их основе. Деятельность Пророка должна мыслиться через призму его пророческой, нравоучительной функции. В свою очередь, Сунна Пророка имеет как ритуальный компонент, который требует неукоснительного соблюдения, так и нравоучительный компонент, который может быть выведен из конкретных поступков; в любом случае она не должна воспроизводиться в наше время вслепую и нерефлексивно и тем более иметь статус «нерецитируемого Откровения» (§ 6.5). Если мы основательно осмыслим эту позицию, то окажется, что *ислам не предписывает какого-то конкретного политического устройства и не содержит конкретизированной политической теории*¹. Впрочем, отсюда не следует, что мусульманам предписано быть полностью аполитичными. Мусульманин не может быть оторван от общества, так что ему постоянно приходится сталкиваться с социальными и политическими вопросами. Но на основе чего он должен решать их?

Мы полагаем, что в своей социально-политической деятельности мусульманам необходимо стремиться к установлению *этического социального порядка в мире*. О том, что соответствует, а что не соответствует этике ислама в данном конкретном контексте, нужно судить рационально или интуитивно, с опорой на реконструированную исламскую этику и особенности конкретной ситуации. Как уже указывалось выше, реконструкция исламской этики предполагает выявление нравственной составляющей коранических установлений и поступков Пророка. В этом плане социально-политическая деятельность мусульман не является чем-то полностью субъективным. В то же время она с неизбежностью содержит элемент субъективизма (как и любая деятельность человека), поскольку требует рационального осмысления конкретной ситуации. Таким образом, правильно говорить не об «исламской политике» или «политическом исламе», а о «социально-политической деятельности мусульман», которая может являться крайне *разнородной*, что нормально для ислама, учитывая его глубинную плюралистичную интенцию.

Нам пора отходить от поверхностного и укорененного в легалистской парадигме деления на исламские и неисламские государства или на политическую деятельность мусульман (т. е. произнесших шахаду) и политическую

¹ Вопрос о том, каким образом в исламской традиции сформировалась детальная политическая теория, представляется сложным. См. в связи с этим монографию: *Black A. The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh, 2011. Вероятно, первые шаги в этом направлении были сделаны некоторыми сподвижниками Пророка, которые подчеркивали законодательные и военно-политические аспекты его миссии. При Омейядах и ранних Аббасидах, когда произошло сращивание ислама с государственным аппаратом, эта тенденция усилилась; в этот же период из завоеванной Персии в исламский контекст была перенесена имперская идея, представление о необходимости кодификации права и регламентации всех сфер жизни. Было бы интересно рассмотреть с компаративной точки зрения историю формирования «политического измерения» в таких религиях, как ислам, христианство и иудаизм.

деятельность немусульман (т. е. непроизнесших шахаду). Солидарность такого типа часто является чисто внешней и поверхностной, она нередко вредит глубокому анализу ситуации и подталкивает к оценке людей по *формальным* критериям. Подлинное деление в социально-политической деятельности должно проводиться не между формальными мусульманами и формальными немусульманами, а между сторонниками этического социального порядка (т. е. мусульманами по духу) и сторонниками неэтичного, репрессивного социального порядка (т. е. немусульманами по духу, хотя они и могут называть себя «мусульманами»). Основой же для такого деления выступает исламская этика, понятая в универсалистском ключе, и прежде всего — принцип справедливости и отсутствия угнетения (*зулм*). Мы полагаем, что в данном плане мусульманская социально-политическая деятельность сближается с теологией освобождения¹, хотя здесь всегда нужно сохранять дистанцию и анализировать каждого социального мыслителя отдельно, поскольку на Западе существует тенденция к превращению *свободы-от* и эмансипации в самоцель. Конечно, мы ожидаем, что мусульманские умы смогут сформулировать компетентное и в прагматическом плане адекватное отношение к таким явлениям, как капитализм, социализм, секуляризм, либеральная демократия, феминизм и пр. Но для того чтобы подобная формулировка была аргументированной, необходима надежная основа в виде реконструированной коранической и исламской этики. Так что осмысленная и системная социально-политическая деятельность мусульман невозможна без предварительной теологической и философской рефлексии.

В исламском сообществе в XX в. предпринимались многочисленные попытки ограничить легалистскую парадигму в концептуальном плане, освободив тем самым пространство для социально-политической деятельности нового типа. Прогрессивные улемы, осознавшие косность, нежизнеспособность и бесперспективность традиционной правовой системы, попробовали использовать тот реформаторский потенциал, который имеется в самой традиции, для того, чтобы изменить ее. Глубокое изучение сочинений ал-Газали, аш-Шатиби и других средневековых муджтахидов повлекло за собой появление идеи *религиозного утилитаризма* (или *целеориентированного фикха*), согласно которой конкретные правовые директивы, даже если они восходят к Корану, не должны применяться в том случае, если они противоречат «общим целям шариата» (*мақāсид аш-шарī‘а*)²; также существует тенденция ограничивать легитимность конкретных правовых директив принципом возможностей человека: то,

¹ Сходная идея высказывалась Хасаном Ханафи. См.: *Мухетдинов Д. В.* Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // *Ислам в современном мире.* 15 (1). 2019. С. 81–98.

² См.: *Hallaq W.* A History of Islamic Legal Theories. P. 214–231; *Duderija A.* (ed.). *Maqasid al-Shari’a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination.*

что в данный момент выходит за пределы возможностей человека и наносит ему вред, не должно выполняться, — именно в этом состоит суть идеи «фикха возможностей» (*фиqh 'иститā'a*)¹. Кроме того, для мусульманских меньшинств, живущих в *дār ал-куфр*, была предложена урезанная и контекстуализированная форма фикха — так называемый фикх меньшинств (*фиqh ал-'ақаллийāt*)². Все эти тенденции вызваны осознанием того, что классическая правовая модель, во-первых, не способна создать общество, которое смогло бы конкурировать с обществами модернистского типа, а во-вторых, не способна бесконфликтно существовать в рамках светской системы. Мы полагаем, что одобрение подобных тенденций допустимо лишь с прагматической точки зрения. По сути, они не меняют принципиальные установки классической правовой теории, или *'уsul ал-фиqh*, но лишь под давлением обстоятельств и в извинительной манере ограничивают необходимость применения директив, которые, как считается, в современных условиях способны нанести мусульманам вред. Иными словами, указанные тенденции лишь означают, что улемам приходится нехотя принимать модерн, хотя в уме они держат мечты о реванше. Утилитарный фикх — это, безусловно, более прогрессивная версия классического фикха, но в то же время это и потенциально реваншистский фикх. Он создает в умах мусульман *когнитивный диссонанс*: мы не соблюдаем все то, что нужно соблюдать, но у нас есть уважительная причина, поскольку мы живем в «обществе неверных» или во времена господства антиисламской идеологии, которая позволяет нам придерживаться лишь «общих принципов». Ясно, что в такой логике соблюдать все предписания «шариата» (понятое в легалистском ключе) лучше, чем не соблюдать, поэтому всегда может возникнуть стремление покинуть «общество неверных» или преодолеть ограничения эпохи и построить во всех отношениях «исламское» государство — иными словами, полностью возродить классическую легалистскую парадигму. Таким образом, хотя утилитаризм и является более приемлемым аспектом классической традиции, все же он не решает проблему соотношения ислама и модерна, поскольку, как уже указывалось выше, подлинное решение должно заключаться в переосмыслении самих *оснований* законнического взгляда на ислам и преодолении «фикхового разума». Здесь уместно привести следующие философские соображения о сущностных чертах фикхового разума:

«Каковы характерные черты легализма такого рода? Прежде всего это склонность к формированию *автономной системы*: хотя — по крайней мере, в случае ислама — право стремится

¹ Мухаммад Юсуф М. С. Открытое послание. М., 2016.

² Hassan S. F. Fiqh al-Aqalliyāt: History, Development, and Progress. New York, 2013; Мухетдинов Д. В. Вклад Юсуфа ал-Кардави в современный исламский дискурс // Ислам в современном мире. 14 (3). 2018. С. 57–71.

к собственному эксплицитному укоренению в онтологии и этике, все же оно имеет тенденцию к тому, чтобы функционировать в качестве самостоятельной системы, неявно задающей “правила игры” для всех других теоретических и практических моделей (от чистой философии до аскетизма и ахляка); легализм стремится стать нормативом, “высшей мерой”, а сама система права претендует на регулятивную независимость. Далее, фикховый разум требует *тотальности*, он обладает тотализирующими или даже *тоталитарными* наклонностями: такой разум стремится не только к регламентации всех сфер жизни, но и к представлению этих сфер как правовых, т. е. сущностно нуждающихся в регламентации; для фикхового разума нет ничего не-правового. С этой его склонностью тесно связано стремление к *детализации*: каждая, даже мельчайшая деталь должна быть объяснена в дихотомии разрешенное / запрещенное (или в терминах более сложных классификаций), что порой ведет к немислимой схоластичности и спекулятивности — к рассмотрению самых невозможных (но ведь для Бога нет ничего невозможного!) ситуаций и парадоксов; все требует оценки в рамках указанной дихотомии, какого-то онтологического разрешения — никакое сущее не может оставаться в “подвешенном” состоянии, иначе будут расти неопределенность и напряжение; последние не нужно мыслить только психологически — скорее, речь идет о глубинной “напряженности” бытия, когда все окружающее способно внезапно получить как разрешенный, так и запрещенный статус, притом изменение этого статуса возможно моментально с изменением частных обстоятельств. *Парадоксальным образом постоянное стремление к определенности рождает ощущение имманентной неопределенности бытия*; это, ко всему прочему, формирует *унифицирующий подход* к сущему, склонность к его единообразному представлению в границах правовой дихотомии. Легализм вовлекает человека и в специфическую экзистенциальную настроенность: в ее основе лежит *страх*, боязнь получить наказание, это не мистический ужас перед всемогуществом Бога, не богобоязненность или богоосознание (*тақвā*), но именно страх ошибиться в мелочах, а статус “мелочи” с неизбежностью приобретает все то, что вовлекается в орбиту детализирующего мышления, даже самые масштабные вещи. Подлинная нравственность, проистекающая из любви, невозможна там, где есть страх, где все делается с оглядкой на наказание (уже очень рано это осознали такие суфии, как Раби‘а ал-‘Адавийя); страх парализует свободу, ведет к мнительности и постоянному выискиванию запрещенного,

к доходящей до фанатизма “борьбе” со злом, требующей отвечать злом на зло и рождающей в итоге еще большее зло. Подозрительность, мнительность, формализм, вспыльчивость, экзальтированность — неизбежные спутники фикхового разума, и от них нельзя избавиться никакой “реформой”»¹.

Масштабная попытка преодоления легалистской парадигмы принадлежит Рахману. Она отражена в идее систематической реконструкции исламских наук, и в частности в реконструкции исламского права (§ 2.7). Рахман отмечает, что, несмотря на этический характер коранического послания, мусульмане все же нуждаются в исламском законодательстве; такое законодательство должно выводиться из этических принципов Корана, подвергаться постоянной реинтерпретации в соответствии с новыми обстоятельствами и быть максимально гибким — иначе, полагает Рахман, мусульмане выберут путь секуляризма. Новое исламское законодательство, по мнению пакистанского мыслителя, уже не может быть создано в традиционных институтах улемов, поэтому оно должно разрабатываться группами прогрессивных мусульманских ученых и популяризироваться среди широкой аудитории с расчетом на то, что со временем оно повлияет на законодательную деятельность государства и парламента. К сожалению, Рахман не конкретизирует, в чем именно состоит «исламский характер» подобного законодательства: предполагает ли оно, например, выделение мусульман в привилегированную группу, обладающую особыми правами? Однако ответ на этот вопрос может быть дан, если проанализировать деятельность Рахмана в рамках режима генерала Айюб-хана, и ответ здесь является положительным. По-видимому, Рахман еще отчасти находился в границах легалистской парадигмы, хотя он и внес немалый вклад в переоценку ее оснований.

Проблема любого социально-политического проекта (в том числе законодательного типа), идентифицирующего себя как «исламский проект», заключается в явном или неявном эксклюзивизме. «Исламский проект» предполагает выстраивание общества на основе «исламских ценностей» — как бы они ни понимались. А это чаще всего означает, что «юридические мусульмане» будут обладать особым привилегированным статусом, что, в свою очередь, *ведет к явному или неявному угнетению других социальных групп*. Конечно, апологеты традиционной парадигмы скажут, что христианам *лучше* платить джизью и жить под исламским господством, чем существовать в светском или даже

¹ *Бородай С. Ю.* Исламский неомодернизм: критический взгляд. С. 110–111. Подробнее о критике «фикхового разума» в неомодернистском движении см.: *Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению. С. 575–583; *Бородай С. Ю., Вовченко В. И.* К проблеме критической концептуализации наследия. С. 15–20.

христианском обществе, ведь исламское господство предполагает, что они со временем смогут убедиться в истинности ислама и перед ними откроются врата рая; апологеты исламизма также скажут, что отказавшимся принять истинную веру язычникам *лучше* вообще не жить, чтобы не распространять нечестие на земле, и т. д. Подобная аргументация напоминает доводы средневековых инквизиторов, которые полагали, что убийство еретика является благом для него, поскольку имеется шанс, что он еще несильно утвердился в своей ереси и потому будет прощен Богом. Однако если не заниматься софистикой и посмотреть правде в глаза, то мы увидим, что любой эксклюзивизм, опирающийся на правовой фундамент, является формой угнетения других групп и потому противоречит базовой установке Корана на справедливость и равноправие, в том числе в религиозной сфере¹. Парадоксальным образом оказывается, что всякий «исламский» социально-политический проект, призывающий к «справедливому» общественному устройству, в самом своем основании покоится на несправедливости — на принципе эксклюзивизма и угнетении (*зулм*) других групп.

Похоже, решение этой проблемы возможно лишь при том условии, что мы начнем мыслить прилагательное *исламский* в широком значении, как это делали многие суфии и неомодернисты, — в значении «смирения перед Всевышним». В этом плане допустимо придерживаться «исламских» ценностей, не будучи при этом «юридическим мусульманином». Такой подход, еще нуждающийся в фундаментальной проработке в рамках философии религии (см. далее § 6.8), позволяет посмотреть на исламские ценности как на универсальные религиозные и этические принципы, которые могут быть найдены во всех мировых религиях и даже в атеистической этике — мы имеем в виду принципы альтруизма, гуманизма, любви, милосердия, честности, справедливости и др. Таким образом, подлинно *исламский* социально-политический проект — это не построенная на эксклюзивизме и угнетении классическая легалистская модель (которая годится разве что для прошлых эпох), а общество, опирающееся на универсальные этические принципы. Любой человек, который защищает указанные принципы, даже если он формально не принадлежит к исламу, является сторонником *исламского* социально-политического проекта. И напротив, человек может во всеулышание называть себя мусульманином, но если он не придерживается этических принципов ислама и поддерживает утопии исламизма, то он является противником *исламского* социально-политического проекта.

Здесь также представляется уместным вновь подчеркнуть, что конкретизация приведенных выше тезисов, особенно в области этических принципов,

¹ Вспомним известный аят, который некоторые факихи поспешили объявить «отмененным»: «И да не будет никакого принуждения в религии. Истина уже отделена от заблуждения» (К. 2: 256).

возможна только после систематической реконструкции коранической и исламской этики. Лишь имея в руках надежную теоретическую модель, покоящуюся на устойчивом эмпирическом фундаменте, мусульмане будут способны оценить, насколько этой модели соответствуют принципы капитализма, социализма, секуляризма, демократии и других проектов, касающихся различных аспектов социально-политического устройства (притом вовсе не очевидно, что здесь будет наблюдаться единомыслие). Пока же мы находимся на довольно шатком фундаменте, состоящем из личного опыта, рациональных соображений и интуитивных прозрений, — впрочем, даже эти способности могут принести великую пользу, если человек является благочестивым и искренним перед самим собой. Точно ясно одно: принципиально аполитическая трактовка ислама в неменьшей степени оказывается его политизацией. Нам не следует (да и невозможно) отказываться от взаимосвязи духовно-нравственной и политической сфер — суть проблемы не в том, чтобы разорвать данную взаимосвязь, а в том, как именно ее следует установить. Мы вовсе не утверждаем, что «религия» и «политика» — это два несообщающихся сосуда, однако хотим высказать в этой связи два важных замечания, проясняющих их со-общение: 1) на наш взгляд, сами сторонники исламизма осуществляют разрыв целостного исламского мировидения (духовно-нравственного по своей природе), а затем подчиняют религиозную сферу сфере политической, истолкованной при этом достаточно европоцентрично (хотя этот момент зачастую упускается исламистами из виду, но их политический язык оказывается неизбежно зависимым от исторически сформированного западного политического дискурса, т. е. концепций партии, институтов, управления, государства, революции и т. д.); 2) подобный подход выливается в *инструментализацию* ислама ради достижения тех или иных политических целей, что ограничивает наше восприятие лишь наиболее поверхностными (и внешними) отношениями между религией и политикой. В конечном итоге, в различных версиях религиозной реформы, обновления или возрождения, разрабатываемых в рамках легалистской парадигмы, мы сталкиваемся по преимуществу с социально-экономической и политической реформой, прикрываемой религиозной риторикой. Это, разумеется, вовсе не означает, что исламистские проекты лишены религиозного компонента (согласие с этим подразумевало бы допущение возможности однозначного отделения религии от политики). Скорее, присущий им религиозный компонент предполагает достаточно редуцированный, бедный и усеченный взгляд на саму религию (и, следовательно, на ее связь с политикой), диссоннирующий с характерным для исламистов акцентом на всеобъемлющей природе исламского учения.

Таким образом, задача неомодернизма заключается не в уходе от целостного религиозного феномена, а, напротив, в возвращении к нему через более широкую трактовку исламской этики. Ключевую роль здесь играет различение

антикоранического, (эксплицитно) коранического и внекоранического содержания. Другими словами, не всякая идея, которая не имеет своего прямого аналога или предвосхищения в Коране (как минимум, на уровне позитивных предписаний), чужда исламу: допущение внекоранического содержания, согласующегося, тем не менее, с исламской этикой, позволяет избежать свойственной исламу противоречивой зависимости от западного политического дискурса, которому тот попросту не оставляет места в своей концептуальной схеме, но, тем не менее, к которому он постоянно обращается. Политический опыт Запада, подобно всякому значительному проявлению человеческого духа, требует религиозного *освоения*, не свидетельствующего об исключительно адаптационной тенденции развития ислама, якобы лишенной критического потенциала. Этот опыт требует переоценки на иных основаниях, нежели грубая дихотомия западной («кяфирской») / исламской практики и мысли.

§ 6.8. Ислам как платформа для плюрализма

Восьмое положение обновленческой программы связано с проблемой плюрализма. В наше время глобализация объединила разные уголки планеты, теперь носители разных культур постоянно контактируют друг с другом и познают иные культуры. Это привело к осознанию реального разнообразия религиозных, культурных, ментальных, ценностных установок; специфика современной эпохи состоит именно в том, что мы сталкиваемся с данным разнообразием *на каждом шагу*. Между тем существует тенденция к стиранию разнообразия, к унификации образа жизни, к «искоренению» автохтонных культур и языков, что также является прямым следствием глобализации: из-за экономического давления со стороны более развитых обществ малым народам приходится отказываться от традиционного образа жизни и от своего наследия. Многие правозащитные и научные организации ищут способ сохранить культурное богатство человечества, однако, на наш взгляд, это невозможно сделать без всесторонней религиозно-философской рефлексии. Ультралаберализм, американизм и однополярность не способны стать платформой для сохранения плюрализма — напротив, они уничтожают этот плюрализм. Другой крайностью является культурный релятивизм и изоляционизм, которые предполагают относительность всех культурных и ценностных систем и необходимость сокращения контактов с внешним миром. Последняя позиция игнорирует тот факт, что от современного глобального мира уже невозможно укрыться, и дело не в технике и экономике, а в тех концептуальных основаниях, на которых он построен. Невозможно закрыть на них глаза, поскольку речь идет о проблеме смысла и истины. Если и будет создан альтернативный проект, то он должен покоиться на собственных

основаниях, которые также будут связаны с определенным видением мира и пониманием истины. Одна из попыток создания такого проекта принадлежит неомодернистам.

Люди, не очень хорошо знакомые с исламской традицией мысли, обычно удивляются тому обстоятельству, что неомодернисты развили идею, согласно которой *именно ислам способен стать универсальной платформой для плюрализма*. Под влиянием исламофобской информационной кампании, запущенной в СМИ, у многих людей ислам ассоциируется с архаичностью, воинственностью, принуждением, угнетением, отсутствием веротерпимости и пр., что, безусловно, справедливо для некоторых аспектов легалистской парадигмы, в особенности для исламистских утопий. Однако исламская традиция также обладает другой стороной. Прежде всего, стоит отметить, что мусульманские общества средневековья являли собой эталон веротерпимости для того периода; в них мирно уживались представители разных религий, и для такого мирного сосуществования имелась концептуальная основа в виде представления о «людях Книги» (*'ахл ал-китаб*), к которым, помимо христиан и иудеев, нередко причислялись также зороастрийцы, индуисты, даосы, буддисты и синтоисты. Столь редкая для средневекового периода позиция была укоренена в Коране и в том социально-политическом устройстве, которое реализовал Пророк во время своего пребывания в Медине. В статье «Исламские корни современного плюрализма» индонезийский неомодернист Нурхолис Маджид писал:

«Исследуя ценности, лежащие в основе структур и процессов развития ранней исламской цивилизации, можно видеть, что решающим фактором была вера в человечность. Подкрепляемые благоразумной уверенностью в себе, следующей из политического и военного превосходства, позитивные взгляды на человечность, по-видимому, стали основой исконной толерантности и плюрализма ранних мусульман... По иронии судьбы именно в тот период, когда толерантность и плюрализм находятся среди ценностей, наиболее востребованных в глобальных человеческих взаимодействиях, в самом исламе классическое наследие толерантности и плюрализма почти исчезло»¹.

По мнению Маджида, инклюзивный потенциал ислама имеет огромную важность в современную эпоху глобализации. Человечество живет в «большой деревне», и люди ближе друг к другу, чем когда-либо ранее. Так что появляется

¹ *Madjid N. Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience // Studia Islamika. 1 (1). 1994. P. 69.*

необходимость в поиске *общей платформы* для взаимодействия, в том числе на основе различных священных писаний и религиозных доктрин. Маджид утверждает, что вера в Единого Бога и борьба против злых сил в виде тирании и дискриминации является общей платформой большинства священных книг. Эта платформа не ограничена определенным временем и местом, но стоит над историей. В чем различие между религиями — так это в формах внешнего выражения, или в символах, которые связаны с определенными историческими обстоятельствами. Как было упомянуто в § 3.7, новый вид гуманизма, который опирается на исламское плюралистичное наследие, также пытался развить Аркун. Кроме того, проблема плюрализма получила широкое освещение в работах мусульман второй половины XX — нач. XXI в.¹

Конечно, и средневековые исламские общества, и мединская модель, реализованная пророком Мухаммадом, проигрывают в плане плюралистичности современным западным обществам. Однако, как уже отмечалось, современная глобальная цивилизация является плюралистичной лишь внешне, на деле же экономические и технологические механизмы приводят к разрушению богатства человечества и гибели неконкурентоспособных культур. Для создания исламской плюралистической платформы в современном мире не нужно пытаться возродить мединскую модель, но, скорее, необходимо реконструировать плюралистические интенции Корана (это должно стать важным аспектом реконструкции коранической этики) и применить их к нашей эпохе. Похоже, из школ классической исламской мысли здесь наибольшую важность для нас будет иметь тасаввуф, в частности школа Мухьи ад-Дина ибн ‘Араби².

Ибн ‘Араби одним из первых создал систему исламской философии религии, в которой понятие *ислам* мыслится как выражение универсального смирения перед Богом; такого смирения может достичь как «юридический» мусульманин, так и представитель любой другой религии. Это — прямой путь к универсализации ислама, к формированию универсальной этики. Но Ибн ‘Араби не остановился на этом тезисе, он пошел еще дальше и в ряде своих мистических выражений (*шагх*) сформулировал два других важных тезиса: во-первых, в мире есть лишь знающие Бога, но не все понимают, что они знают именно Бога, а не что-то иное; во-вторых, каждый знает Бога лишь через призму своего представления о Боге. Эти два тезиса внешне противоречат друг другу: если в первом фактически утверждается, что все люди

¹ См.: Khalil M. H. Salvation and the ‘Other’ in Islamic Thought: The Contemporary Pluralism Debate (in English) // Religion Compass. 5/9. 2011. P. 511–519; а также следующую работу: Esack F. Qur’an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oneworld Publications, 1996.

² Подробнее см.: Мухетдинов Д. В. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухьи ад-Дина ибн ал-‘Араби // Ислам в современном мире. 12 (4). 2016. С. 47–64.

являются монотеистами, то во втором, напротив, говорится о том, что все люди в какой-то степени являются идолопоклонниками. Однако Ибн ‘Араби не видит в этом противоречия, поскольку сущность Бога непостижима и знать Его можно только через тварные образы. Хотя и существует иерархия путей к Богу, тем не менее *все* пути ведут к Нему. Даже окольные пути открываются в опыте мистика как прямые пути, поскольку путь каждого человека уникален и для каждого человека он является именно прямым. Согласно Ибн ‘Араби, такой всеохватный взгляд возможен лишь в рамках *ислама*-смирения, который выступает интегральной религией, вмещающей в себя все другие. Это совершенное знание предполагает своеобразное видение того, что все религии истинны; речь идет о способности вместить в своем сердце все религиозные формы, не отрицая ни одну из них. Свой собственный мистический опыт Ибн ‘Араби выразил в следующих строках:

Сердце мое приемлет всякую форму:
Оно и пастбище для газелей, и монастырь для монахов,
Храм для идолов и Кааба для паломников,
Скрижали Торы и свитки Корана.
Я исповедую любовь, и только любовь,
Она — моя религия и моя вера¹.

Именно такое видение могло бы стать источником вдохновения для универсального плюрализма. Оно предполагает сущностную истинность каждого пути и каждого взгляда. Оно возвещает глубинную равноценность всех путей. Оно позволяет человеку заблуждаться, поскольку верит в человека и его способность вернуться на прямой путь. И оно не ведет к нравственному релятивизму, но лишь перераспределяет внимание с эксклюзивизма и защиты своих религиозных взглядов на служение ближнему, помощь и сострадание ему. Иными словами, рвению во имя того, что мы считаем «Божьим делом» (но кто может с достоверностью знать, таково ли это дело, и не кроются ли за ним наши узкие представления?), следует предпочесть служение ближнему, ведь нет более удобного Богу дела, чем это. В цивилизационном плане это означает, что основную важность имеет не внешнее, а внутреннее. Мы не в состоянии адекватно судить о внутренних намерениях человека и об этапах личного пути, который привел его к тому или иному поступку; кроме того, каждый поступок совершается в специфическом культурном контексте, который обуславливает представления о нравственном и безнравственном, — учесть этот контекст в полной мере почти невозможно. Следовательно, мы должны не осуждать человека, а принимать его, служить

¹ *Ибн ал-‘Араби* М. Тарджуман ал-‘ашвақ. Бейрут, 1934. С. 39–40.

и сострадать ему (даже если он уверенно отказывается от того, что мы считаем истиной). В этом суть универсального плюрализма и гуманизма, который может быть построен на базе исламских принципов.

Хотя универсальная плюралистичная платформа затрагивает все аспекты социального бытия, все же ее фундаментом должна стать *философия религии*. Именно философия религии способна обосновать всесторонний плюралистичный взгляд, поскольку такой взгляд по природе является религиозным. С опорой на суфийскую интерпретацию Корана, суфийский мистический опыт и российскую богословскую школу мы уже пытались наметить основные тезисы будущей философии религии, которая могла бы быть построена на базе исламских принципов¹. Далее следует краткий обзор этих тезисов.

◦ Каждый человек имеет правоверную природу (*фитра*), и эта его природа неизменна.

◦ Посланники Бога были отправлены ко всем народам, и поэтому Откровение имеет общечеловеческий характер. С этой точки зрения, следует исходить не из презумпции ложности чужой религии, а из презумпции ее исторической истинности, хотя и оказавшейся замутненной более поздними человеческими наслоениями.

◦ Религиозные миссии несли сходное содержание и обладали универсальной природой. Все небесные религии суть звенья эволюции единой, всеохватной божественной религии, возвещающей милость Создателя и благодать мира. Если мы будем глубоко изучать различные религии — мистическую их часть, нравственные поучения, представления об Абсолютном, — то мы, как ни странно, обнаружим общие черты, хотя народы, исповедующие эти религии, не имеют ничего общего и, возможно, даже никогда не контактировали друг с другом. В каждой религии нужно выделять ядро и внешнее смысловое оформление. Поскольку языки обращения разнятся, то и смысловые оформления разнятся — отсюда и столь широкое разнообразие. В связи с этим можно привести прекрасное высказывание Джалал ад-Дина Руми, который вложил в уста Всевышнего следующие слова: «Для индийцев — восхваление на языке Хинда, / Для жителей Синда — восхваление на языке Синда. / Я не стану чище от их молитв, / Но чистыми станут они и рассыпающими [уста]ми жемчужины. / Мы не обращаем внимания на язык и речь, / Мы обращаем внимание на душу

¹ Мухетдинов Д. В. Философия религии в свете всеохватности божественной милости // Ислам в XXI веке: программа обновления. М., 2016. С. 124–137.

и состояние. / Мы смотрим на сердце, если оно смиренно, / Хоть бы слова и были лишены покорности»¹.

◦ Истинной религией является *ислам*. Однако следует иметь в виду, что под «исламом» в Коране подразумевается ядро пророческих миссий, их неизменная сущность — вера в Единобожие и необходимость творить добрые дела. В этом смысле мусульманином является всякий добродетельный человек, всякий, демонстрирующий смирение перед Всевышним.

◦ Вера — это глубинное, личное, сердечное дело человека. Она никак не может определяться юридическими, «законническими» постановлениями, скрупулезно регламентирующими, кто, в каком состоянии и когда является истинно верующим, кто — идеологический союзник, а кто — безбожник, с которым надо вести беспощадную борьбу. Узкий юридический подход к правоверию критиковался еще ал-Газали, и современным мусульманам следует взять на вооружение его методологию.

◦ Конечный исход для всех людей будет благим, что предполагается учением о всеохватности божественной милости, которое имеет веские основания в Коране и сторонниками которого выступили выдающиеся сахабы и табиины, а также муджтахиды: ал-Газали, Ибн ‘Араби, Ибн Таймийя, Ибн ал-Кайим, Муса Бигиев, Мухаммад Рашид Рида и др.

Как мы отмечали, актуальная философия религии может быть создана только в процессе обновления нашей собственной духовной традиции, преодоления ее косности и заикленности на правовых и теологических схемах². На примере неомодернистской логики мы увидели, почему это так; однако, как уже подчеркивалось, философию религии не следует рассматривать в качестве самоцели — она должна послужить концептуальным фундаментом для формирования *универсальной плюралистичной платформы*, которая обеспечит бесконфликтное сосуществование различных религий, цивилизаций и мировоззрений в современную эпоху и позволит сохранить культурное богатство человечества. В свою очередь, актуальная философия религии не может существовать без развитой дисциплины истории религий — дисциплины, изучающей каждую отрасль человеческих знаний и устремлений, универсальной и инклюзивистски настроенной.

¹ Руми Дж. Маснави-йи ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Второй дафтар. СПб., 2009. С. 107.

² Мухетдинов Д. В. Философия религии в свете всеохватности божественной милости. С. 136.

§ 6.9. Ислам и цивилизационный контекст

Девятое положение обновленческой программы связано с проблемой соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. Эта тема является весьма обширной, и она касается как чисто практических, так и интеллектуальных, философских аспектов. Многие исламисты утверждают, что исламская идентичность стоит «выше» всех других идентичностей и в каком-то смысле *отрицает* их, поскольку идентичности, не основывающиеся на исламе, не могут не находиться в конфликте с исламскими ценностями; иначе говоря, исламисты исходят из неявной предпосылки о том, что традиции, праздники, ментальные установки, культурные особенности и в целом все феномены конкретной цивилизации являются формами *куфры*, если они напрямую не связаны с исламом как конкретной религией (осмысляемой преимущественно в легалистском ключе). Ясно, что это есть не что иное, как воспроизведение старого тезиса о *дār ал-’ислām* и *дār ал-куфр* и их непримиримой вражде. В такой теории общий цивилизационный контекст, в котором существуют мусульмане, по определению не нуждается в каком-то специальном осмыслении, поскольку он отождествляется с проявлением неверия. В данном отношении неомодернистское движение принципиальным образом отличается от исламизма: неомодернисты наоборот склонны к осмыслению цивилизационного контекста — как глобального мирового контекста, так и конкретных цивилизаций; они пытаются понять, каким образом возможно непротиворечивое сочетание разных идентичностей. Кроме того, они оценивают культурные феномены (от произведений искусства до литературы и философии) не по их формальной принадлежности, а по степени их соответствия универсальным принципам Корана и исламской этике в широком смысле. Можно предложить такую метафору: если исламисты мыслят исламскую идентичность «над» всеми прочими и тем самым навязывают явный или неявный антагонизм, то неомодернисты стремятся найти исламское измерение «внутри» других идентичностей или выстроить разноплановые идентичности таким образом, чтобы исламское измерение было *внутренним ядром* для них всех (что, конечно, требует некоторой модификации и самих этих идентичностей). Попытки такого типа оказались продуктивными в контексте индонезийской культуры¹; также можно отметить стремление сочетать принципы ислама и основы европейской идентичности².

¹ Этой теме мы посвятили монографию: *Мухетдинов Д. В.* Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М., 2023. Также см.: *Kull A.* Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Lund, 2005.

² *Ramadan T.* To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context. Leicester, 1999; *Idem.* Western Muslims and the Future of Islam. Oxford, 2004; *Duderija A., Rane H.* Islam and Muslims in the West. Major Issues and Debates. New York, 2019.

Впрочем, в данной практике еще довольно много спорных моментов, так что вполне можно ожидать появления новых подходов.

Проблема соотношения ислама и контекста евразийской цивилизации концептуализировалась в рамках тематики «русского мусульманства». Подробное осмысление указанного феномена было представлено в статье Исмаила-бея Гаспринского «Русское мусульманство» (1881)¹; об особой российской мусульманской идентичности нередко говорили и ведущие отечественные богословы, в частности довольно подробно эту тему разбирал Муса Бигиев в книге «Воззвание к мусульманским нациям» (1923)². Мы попытались развить идеи отечественных богословов применительно к современности в нашей работе «Российское мусульманство: в поисках политической субъектности», а также в ряде докладов по теме³. Мы показываем, что термин «русское мусульманство» может пониматься в трех смыслах: 1) как обозначение российской уммы; 2) как обозначение социокультурной реальности, порожденной российской уммой; 3) как обозначение концепта, с помощью которого можно осмыслить социокультурную реальность и наметить стратегию ее развития. В работе основное внимание уделяется именно *концепту*, т. е. смысловой конструкции, которая бы позволила схватить базовые особенности русского мусульманства и выявить его место в контексте современных социально-политических, философских и цивилизационных трендов. Мы отмечаем, что российская умма тяготеет к антиглобализму, защите традиционных этических ценностей, поликультурности и умеренному консерватизму. Кроме того, российское мусульманство как социокультурная реальность характеризуется следующими признаками: демократизмом, рациональностью, тяготением к умеренности, высоким социальным статусом женщины, ключевой ролью сердца как органа богопознания и др. Эти компоненты распространены и в других исламских культурах, но в русском мусульманстве они даны *в уникальном соотношении*. Мы также отмечаем, что умма сталкивается с несколькими глобальными вызовами: радикализация, исламофобия, ультралиберальная идеология, попытки задавить ислам силовыми методами, проблема интеграции иммигрантов. Наконец, мы высказываем довольно оптимистичную мысль о том, что грамотная стратегия в сочетании с внутренним духовным и интеллектуальным импульсом российской уммы способны привести к тому, что российское мусульманство возглавит интеллектуальное

¹ Гаспринский И. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881.

² Бигиев М. Воззвание к мусульманским нациям // Избранные труды. В 2-х томах. Т. 2. Казань, 2006.

³ Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М., 2021.

развитие и культуру остального мусульманского мира. Для достижения этого необходима активная социальная и интеллектуальная работа, в особенности осмысление трудов российских богословов, неомодернистских авторов и смещение акцента в массовом сознании с «русской идеи» к «российской идее», т. е. к *общероссийской* стратегии развития.

Безусловно, книга «Российское мусульманство» является лишь первым современным опытом рефлексии такого типа, и она с неизбежностью имеет ограничения. Нельзя не отметить, что при опоре на российскую богословскую школу в наше время необходимо учитывать ряд важных деталей. Эта школа по объективным причинам не могла развиваться во второй половине XX в. — в тот самый период, когда получил бурное развитие неомодернизм. В своем осмыслении ислама и современной цивилизации российское богословие осталось на уровне модернистского направления, хотя в конце XIX — первой половине XX в. оно являлось передовым движением. Конечно, задача всесторонней рефлексии над достижениями российских богословов еще далека от полной реализации, однако уже сейчас видно, в чем отечественная школа должна быть дополнена. Это важно понять, чтобы правильно определиться со стратегией дальнейшего развития отечественной религиозно-философской мысли: она не может ограничиваться лишь публикацией и пересказом работ А. Курсави, Ш. Марджани, Р. Фахретдина, М. Бигиева, З. Камали и др.

Итак, на какие слабые места следует обратить внимание при возрождении российской богословской школы и как их следует исправить?

I. Передовые российские богословы методологически и ментально пребывали в эпохе Просвещения, т. е. в XVIII в., притом значительная часть деятелей не усвоила европейскую образованность даже на этом уровне и потому мыслила еще в категориях средневековой эпохи с ее легализмом и схоластикой. Конечно, влияние египетского модернизма, которое хорошо заметно с нач. XX в., переориентировало многих мыслителей на рационализм новоевропейского типа. Однако ни в методологическом, ни в теоретическом плане европейская мысль XIX — нач. XX в. не была усвоена отечественными богословами, как не были усвоены и достижения исламоведения (в достаточной мере). Даже в тех случаях, когда делались попытки рефлексии над европейской мыслью, как, например, в работе З. Камали «Философия ислама» (1909–1911)¹, эта рефлексия оказывалась довольно поверхностной и в значительной мере мотивированной апологетическими соображениями. Таким образом, можно констатировать, что в отличие от русской религиозно-философской школы, которая еще в XIX в. достаточно глубоко осмыслила наследие европейских философов, исламская богословская школа была оторвана от европейской интеллектуальной

¹ Камали З. Философия ислама. Том 1. Казань, 2010.

традиции. Очевидно, эта пропасть только расширилась во второй половине XX в., когда западная мысль и исламоведение сделали огромный шаг вперед. В наше время необходимо преодолевать этот недостаток в свете неомодернизма, науки и последних тенденций в мировой мысли.

2. Российские богословы все еще мыслили в рамках легалистской парадигмы, или законнического понимания ислама. Даже великий Муса Бигиев не смог преодолеть эту парадигму. Конечно, некоторые российские богословы ставили вопрос о переосмыслении оснований фикха (*'усул ал-фикх*), о необходимости преодоления мазхабных ограничений. Они предлагали новые толкования понятий *'иджма'*, *қийас*, *насс*, *'иджитихад*, *тақлїд* и других методологических компонентов правовой теории; они также развивали теорию фикха утилитаристского типа (*фикх ал-мақāсїд*), и в их рассуждениях можно обнаружить некое подобие фикха меньшинств (*фикх ал-'ақаллиййāt*)¹. Тем не менее все эти новаторские и прогрессивные идеи развивались в рамках легалистской парадигмы. Представление об исламе как о религии закона, о Коране как о законодательном тексте *par excellence*, о необходимости политического единства исламского мира и поверхностной шариатизации всех сфер общественной жизни было общераспространенным. Российские богословы оказались не готовы к преодолению этих идей, восходящих к классической традиции, и к осмыслению универсализма ислама в горизонте его всемирно-исторической миссии (см. § 1.7).

3. Российские богословы уже довольно рано заговорили о необходимости открытия врат иджтихада и отказа от слепого таклида. Эта идея стала лейт-мотивом отечественной школы. Некоторые передовые мыслители, такие как Бигиев и Камали, подчеркивали важность широкого понимания иджтихада, согласно которому он затрагивает не только правовые, но и вероучительные вопросы. Кроме того, Бигиев отстаивал возможность абсолютного иджтихада (*'иджитихад мутлақ*) в современную эпоху, и его работы являются тому свидетельством. Однако все эти несомненные достижения в наше время уже не кажутся чем-то особенным. В неомодернизме это — общее место. Неомодернисты пошли гораздо дальше: они разработали идею контекстуального

¹ См.: *Бигиев М.* Воззвание к мусульманским нациям; *Он же.* Введение к трактату «Аль-Муафакат» // *Избранные труды.* В 2-х томах. Т. 2. Казань, 2006; *Он же.* Кавā'ид фикхийя. Казань, 1910; *Хайрутдинов А. Г.* Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань, 1999. Подробнее о правовых теориях и дискуссиях в российской школе см.: *Шагавиев Д. А.* Татарская богословская мысль XIX — нач. XX вв. и Шихабуддин Марджани. Казань, 2018; *Аликберов А. К. и др.* Российский ислам: очерки истории и культуры. М., 2019. С. 132–207; *Юзеев А. Н.* Религиозно-реформаторские взгляды Мусы Биги // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 1. М., 2016. С. 11–26; *Адыгамов Р. К.* Проблема иджтихада в трудах татарских богословов (конец XVIII — начало XX вв.) // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 1. М., 2016. С. 112–127.

иджитхада, которая историзирует не только выводы факихов и мутакаллимов, но и отдельные положения Корана и Сунны. Контекстуальный иджтихад такого типа отсутствовал в российской богословской школе, поскольку отсутствовала теологическая теория, которая бы сделала его возможным (наиболее близко к ней подошел все тот же Бигиев).

4. Российские богословы реабилитировали такие «гетеродоксальные» течения исламской мысли, как фальсафа и мутазилизм. Однако это была лишь частичная реабилитация, без глубокого понимания интеллектуальных оснований этих течений. При этом концептуальные теологические выводы из такой реабилитации сделаны не были. Самый главный вопрос — о статусе Корана и его историчности — отечественными мыслителями в историко-критическом духе так и не был поставлен (исследования в этой области носили в основном чисто апологетический характер).

5. Для российской богословской школы в целом характерно умеренное отношение к хадисам, унаследованное, по-видимому, от ханафитской традиции. Показательно стремление анализировать хадисы не с точки зрения *'иснāда*, а с точки зрения *матна*. Например, Фахретдин писал, что хадисы, противоречащие в содержательном плане Корану, не могут считаться достоверными¹. Российские богословы также апеллировали к традиционной умеренной идее о том, что абсолютной достоверностью могут обладать лишь хадисы, переданные большим числом людей (*мутавāтур*). Тем не менее нужно признать, что российские мыслители очень часто ссылаются на хадисы и используют их в своей теологической и правовой аргументации. Хотя делались попытки выработать новые методы верификации хадисов, все же подобная методология так и не получила развития. Кроме того, отечественными мыслителями не была сформулирована ключевая проблема — теория Сунны². Они исходили из традиционного понимания Сунны, пусть и пытались вводить в эту концепцию дополнительные демаркации, разграничивая «религиозное» и «светское». Отсутствие методологии критики хадисов и развитой теории Сунны — это тот пробел в российской школе, который должен быть заполнен в наше время.

6. Передовые российские богословы выступали за религиозный плюрализм и справедливое отношение к меньшинствам. Показательными в данном плане являются такие работы Мусы Бигиева, как «Доказательства Божьей милости»

¹ См. разбор: *Ибрагим Т.* Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе // Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX — начала XX в. Сборник научных статей. М., 2015. С. 7.

² Исключением является поздняя работа Мусы Бигиева, в которой предвосхищен ряд последующих неомодернистских идей: *Бигиев М.* Книга Сунны. М., 2022.

(1911) и «Женщина в свете священных аятов Благородного Корана» (1933)¹. В то же время нельзя не заметить, что плюрализм отстаивался далеко не всеми российскими богословами, а если и отстаивался, то нередко в весьма ограниченном и завуалированном виде². Интеллектуальное воплощение плюралистичной интенции, т. е. внимательное изучение других религий и теологий, не проводилось в жизнь никем, кроме Бигиева. Впрочем, даже в случае с Бигиевым имеется неприятный казус, поскольку в своих работах он подчеркивает, что изучение других религий — это лишь путь к доказательству величия ислама. Аналогичная непоследовательность характерна и для осмысления плюрализма в социальной сфере, в частности в вопросе гендерного равенства. Хотя тот же Бигиев внес немалый вклад в развенчание средневековых предрассудков о женщине, тем не менее он идеализировал некоторые средневековые нормы, отчасти поддерживал сегрегацию и другие виды ограничений. Иными словами, степень понимания плюралистичности ислама у российских богословов недостаточна в сравнении с неомодернистскими мыслителями.

7. Российская богословская школа характеризуется ярко выраженной полемичностью и апологетичностью. Она формировалась в специфическом контексте и в связи с конкретной задачей — обосновать необходимость социальной и интеллектуальной модернизации мусульманского населения России. Этим обусловлено критическое и порой весьма поверхностное отношение отечественных мыслителей к каламу и некоторым направлениям тасаввуфа. Безусловно, этот недостаток российской богословской школы также требует преодоления, особенно в свете современных исследований по каламу и тасаввуфу, демонстрирующих тесную связь этих течений с коранической проблематикой.

Таким образом, российская богословская школа по ряду ключевых положений уступает неомодернизму, что, на наш взгляд, вполне естественно, ведь прошло уже более 70 лет с момента смерти ее последнего крупного представителя (хотя в советский период оставались менее значимые авторы). Для своего времени она, безусловно, была передовой, однако по целому ряду аспектов сейчас нуждается в улучшении. Впрочем, отсюда не следует, что нам нужно отказаться от нее. Как мы уже говорили ранее, у российских богословов много верных и прогрессивных идей, так что углубленное изучение их наследия все еще остается актуальным (а оно по-прежнему изучено недостаточно хорошо). При этом российским мусульманам не нужно относиться к такому разнородному наследию догматически. Мы полностью убеждены в том, что

¹ Бигиев М. Доказательства Божьей милости. М., 2022; *Он же*. Женщина в свете священных аятов Благородного Корана // Избранные труды. В 2-х томах. Том 2. Казань, 2006.

² Ср.: Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань, 2015. С. 177–178.

создание *современной* религиозно-философской школы ислама в российском контексте возможно только на стыке традиций отечественного богословия, неомодернизма и достижений исламоведения¹.

§ 6.10. Будущее

Десятое положение нашей обновленческой программы связано с вопросом исламского участия в общечеловеческом будущем. Ранее мы уже высказывались по поводу возможностей ислама в контексте становления всемирно-исторической цивилизации. Данный раздел посвящен скорее таким темам, как идея человека в исламской перспективе, влияние идеи человека на отношения общества с природой и то, какими возможностями для переосмысления этих отношений обладает исламская традиция. Словом, проблема, которая рассматривается в данном параграфе, может быть названа *антропологической* и *экологической* (в широком смысле).

Антропоцентризм — представление о человеке как центре мироздания, отделенном по причине своего высокого статуса от всей совокупности остального творения онтологическим разрывом, — имеет свои «темные» последствия. Речь идет прежде всего о непредвиденных последствиях человеческих действий и отдаленных эффектах влияния человека в планетарных масштабах. И в самом деле, в эпоху, когда человек может влиять на планету целиком, изменяя сам ее облик, понимание некоторых (негативных) результатов этого влияния приходит с запозданием. Во многом речь идет о глубоко укоренившихся ценностных ориентациях, происхождение которых нередко приписывают авраамической традиции, и о том, насколько они актуальны в «эпоху антропоцена». Мы утверждаем, что трактовка человека в исламской традиции (например, у авторов, принадлежащих группе арабо-мусульманских гуманистов) отстает не антропоцентризм в новоевропейском духе, а теоцентризм (или даже теoантропоцентризм), предполагающий, в свою очередь, серьезный акцент на человеческой ответственности.

Постижение будущего невозможно без постижения настоящего и прошлого, а постижение настоящего и прошлого, структурируемого в виде некоторого рассказа, невозможно без определенного взгляда на будущее. Сегодня вопрос о будущем человечества неразрывно связан с вопросом о понимании

¹ За разъяснением нашей позиции по этому вопросу отсылаем к уже упоминавшейся работе: *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. Об актуальном состоянии ислама в России см. свежее издание: *Алексеев И. Л. и др.* (ред.) История и культура ислама. Россия и исламский мир: материалы международной научно-практической конференции. М., 2021.

человеческой природы и *ее будущем*. Поскольку, как утверждают теоретики постгуманизма, человек сегодня — это сила уже *геологического масштаба*, как никогда актуален вопрос об этическом аспекте опытов (возможных и только предсказываемых) по изменению человеческой природы, что обычно рассматривается под рубрикой «трансгуманизма». Трансгуманизм как таковой сосредоточен на научно-технической стороне дела: как изменится мир, в котором люди научатся постоянно продлевать свою молодость или жить по несколько тысяч лет; мир, в котором клонирование станет самой обыденной практикой; где будет найден способ возвращать к жизни клиентов криогенных камер, человеческие органы будут совершенствоваться при помощи искусственных элементов и т. д.

Помимо научно-технической стороны дела, вопрос о будущем человеческой природы неотделим от ряда (говоря условно) «культурных» подходов: от изменения представлений о гендере, от интерпретации соотношения «природы» и «культуры», от трансформации господствующих сегодня прототипических образов человека¹ и т. д. В конечном итоге, наличествующие представления о человеке определяют репертуар социально допустимых способов воздействия на него, например: допустимость или недопустимость абортов, медицинских операций по «перемене пола», генетического редактирования черт ребенка еще на эмбриональной стадии и т. д.

Весь этот тематический круг, как мы уже говорили, является *экологическим* в самом широком смысле (включаящем, разумеется, и привычные экологические вопросы). Иначе говоря, это вопросы (самого практического характера), от ответов на которые зависит облик нашего общего дома в будущем и судьба наших потомков. Разумеется, имеющиеся (и еще только возможные) ответы тесно связаны с интерпретацией идеи религиозных традиций, которые продолжают, несмотря на все новые тренды, самым серьезным образом влиять на человеческие сообщества.

¹ Речь идет об образце, который автоматически всплывает в уме, когда люди обращаются к осмыслению идеи человека как такового. Эти прототипы (например, «белый гетеросексуальный мужчина христианского вероисповедания») имеют нормирующий характер и, несомненно, оказывают серьезное влияние на общество в целом. Процесс размывания существующих прототипических представлений запущен и идет полным ходом, по крайней мере, на Западе. Мы не можем утверждать, что солидарны с рядом направлений, в которых происходит данная трансформация, однако это факт, с которым необходимо считаться. Кроме того, неудачные попытки решить проблему еще не означают отсутствие самой проблемы и необходимости ее решения. Плюрализация набора прототипических образов человека за счет включения в него представителей культур и религиозных традиций, которые в западном мире обычно оставались на периферии осмысления *человеческого*, безусловно, имеет большой потенциал: как «гуманитарный» (улучшение нашей способности сосуществовать с разными другими), так и эпистемологический (расширение умственного горизонта за счет понимания *иных*, необычных для нас образов мысли).

Как бы то ни было, целое множество концептуальных проектов, находящихся в авангарде современной философии¹, и, как нам представляется, обновленный религиозный дискурс в исламе совпадают в том, что необходима смена господствующей парадигмы. Теоантропоцентрическая исламская перспектива видит в человеке наместника Бога на земле. Это фигура не столько *суверенной власти*, сколько *ответственности* перед самой высокой инстанцией за происходящее в мире. Именно развитие чувства ответственности, а не морализирующий дуализм, противопоставляющий идиллии нетронутой природы ужасы индустриальной цивилизации, является первейшим условием революции в экологическом мышлении. Как минимум, язык постпросвещенческой научно-технической культуры продемонстрировал свою неспособность вдохновлять человека на ответственное отношение к окружающей среде, что стало вполне очевидно лишь из *нашего будущего*, т. е. тем, кто смотрит из нашего времени на период становления модерна в Европе и, в частности, индустриальной революции. Какие этические очевидности о нашем времени окажутся доступны потомкам, во многом зависит от того, какое именно наследие мы им оставим. Главное же в любом наследии — уникальные образы мысли и действия, открывающие перспективы, которые попросту не видны с других позиций.

В первую очередь хотелось бы отметить, что Коран в некотором смысле «подвешивает» строгую оппозицию между человеческими и нечеловеческими видами — с точки зрения коллективности, все мы образуем уммы, то есть сообщества:

«Все существа (что живут) на земле и птицы, летающие на двух крыльях, являются сообществами, подобными вашим. Мы ничего не упустили в Книге. А затем они (все) будут собраны к своему Господу» (К. 6: 38).

Этот аят, акцентирующий социальность человека и его подобие другим существам, проживающим в мире, можно рассматривать как исходную точку для обновления нашего дискурса об общем доме, т. е. дискурса экологического. Описание существования человека в категориях сообщества, а не «надмирного» и одинокого чистого разума, отмечает *необходимость отвечать другому* как нашу конститутивную характеристику. Именование групп людей и животных одним и тем же словом подразумевает, что все сообщества входят в *общее межвидовое сообщество*, т. е. их судьбы находятся в тесной связи друг с другом. Это сразу обращает наше внимание на вопрос об установленном *балансе*

¹ И не только философии «западной».

и опасности его нарушения. Кроме того, здесь подчеркивается горизонтальная (а не вертикальная, иерархическая) связь живых существ, а значит, и их взаимное влияние: человек не воздействует на живых существ как на изолированные объекты, допускающие односторонний эффект и не оказывающие обратного воздействия. Воздействие человека на природу — это всегда *взаимодействие*, возвращающее произведенный им эффект в общее пространство и тем самым влияющее на самого деятеля.

Тесная связанность форм жизни при учете уникальности (а значит, и особой роли в *общем доме*) каждой из них — основополагающая идея для современной экологической оптики. Речь идет не о необходимости покровительственного отношения к нашим «меньшим братьям», а о вписанности всех элементов природы в единый замысел Творца. С формальной точки зрения, которую может принять человек и секулярных взглядов, данная идея равнозначна *холистическому* подходу к мирозданию. Холизм, т. е. акцент на целостности и всеобщей связности, вне всяких сомнений, является одной из граней актуального сегодня экологического мышления. Сразу отметим, что экологическое мышление не тождественно экологической дисциплинарной подготовке и не вытекает напрямую из нее. Профессиональный эколог, хорошо разбирающийся в патологиях современного природопользования на уровне владения фактами, может быть носителем совершенно антропоцентрического мышления и предлагать соответствующие решения проблем. Однако такое мышление само является частью более глобальной проблемы — человеческой гордыни и иллюзии возможности тотального контроля за происходящими процессами. Часто отличающее профессиональных ученых, это мышление слишком мало внимания уделяет непреднамеренным последствиям человеческих действий и ограниченности нашего знания. Отчетливое понимание *принципиальной* невозможности заглянуть в *будущее* (несмотря на всю мощь статистических моделей) — это еще одна важная черта подлинно экологического мышления. Современный британский философ Тимоти Мортон (род. 1968) исходит как раз из такой перспективы в понимании того, что делает факты экологическими: «Экологические факты в настоящее время очень часто представляют собой факты, говорящие о непреднамеренных последствиях человеческих действий»¹.

Другими словами, не следует объективировать множество экологических фактов и помещать их в отдельный класс природных явлений, обладание информацией о которых и формирует экологию как науку. Экологическим фактом может оказаться *что угодно*, любое непреднамеренное последствие человеческих действий (в том числе и эффект природоохранных мероприятий),

¹ Мортон Т. Статъ экологичным. М., 2019. С. 23.

когда оно будет осмыслено именно в этом аспекте. Безусловно, владение массивами информации, которыми располагают профессиональные экологи, может оказаться чрезвычайно полезным для человека, *мыслящего экологически*, однако само по себе оно не заменяет подобное мышление. Таким образом, с содержательной точки зрения экологическое мышление предполагает *смирение* в качестве своего неотъемлемого измерения.

В основе мусульманской религиозности лежит смирение перед волей Бога, а это значит, что исламская традиция призвана формировать в человеке смиренный характер. В этой связи современные мусульмане могут стать особо восприимчивыми к актуальному экологическому мышлению. Разумеется, для этого требуется акцентировать проблему *нашего общего дома* в обновленном религиозном дискурсе и уменьшить разрушительное влияние антропоцентризма, присущего современной индустриальной цивилизации, на образ мысли и действия мусульман. Подобно многим «незападным» традициям, исламская традиция может внести свои корректировки в привычный для европейцев способ понимать соотношение своих действий и окружающей среды (включая «культурную»).

Вопрос экологии, как и вопрос о будущем в целом, получает свой ответ в ходе воспитания, усвоения определенных духовно-этических ориентиров и формирования основополагающего *настроя*, который исламская традиция определяет как смирение. Иначе говоря, это не только и не столько вопрос о знании и о моделировании решений на его основе, сколько вопрос о наличии склонности всегда учитывать фактор неполноты и недоопределенности любого нашего знания — это вопрос о смирении (включая эпистемологическое) как о действенном принципе носителей той или иной культуры.

Владение знанием, как мы уже говорили, не является решающим фактором в формировании экологического мышления. Тем не менее знание все-таки может оказать и оказывает определенное влияние на наш духовно-этический настрой. Так, знание демографических и климатических тенденций, которые существенным образом увеличат долю мусульманского населения в западном мире, являющемся, как известно, центром потребления, повышает актуальность акцентирования экологической проблематики в религиозном дискурсе¹. Воспитание экологического образа мысли в человеке не достигается ни спонтанной самоорганизацией, ни постоянным вмешательством. Оно протекает между чисто *сознательным* и сугубо *бессознательным* — в историческом мире *традиции*.

¹ Запад по-прежнему значимо определяет структуру, характер, масштаб производства в мире в целом. Если культура потребления европейских мусульман будет определяться более выраженными смирением и умеренностью не только в плоскости идеального нарратива общины о самой себе, но и в практике реального потребления, это будет иметь множество последствий (включая, разумеется, непреднамеренные) планетарного масштаба.

Это значит, что оно зависит от наследия и от отбора в унаследованном тех элементов, которые подчеркивают тесную взаимосвязь всего сущего, ответственность человека, его смирение¹, умеренность и т. д. Иначе говоря, экологичность — это такая черта мышления, которая вырастает из совокупности самых разных факторов, не имеющих прямого отношения к экологии в привычном смысле слова. Она проявляет себя в самых разных регионах нашего жизненного мира, включая, разумеется, отношение к живой и неживой природе. Человек не может одновременно быть смиренным в области экологии и практиковать безоглядный активизм новоевропейского типа в других сферах. Это одна из причин, почему знание само по себе, взятое в отрыве от культуры и общих духовно-этических ориентиров, способно внести лишь весьма незначительный вклад в формирование экологического образа мысли.

Говоря о смирении в контексте экологии, мы вовсе не имеем в виду, будто человек должен почтительно смиряться перед слепыми силами мироздания. Скорее, речь идет о том, что он должен смириться с *неполнотой* своей власти, с тем, что он всего лишь наместник, а не полноправный хозяин этого мира, во власти которого сделать с ним все, что угодно. Человек смиряется не перед природой. Он смиряется со своими принципиальными ограничениями, возложенным на него бременем ответственности и непредвиденными событиями этого мира. И наиболее глубокого смирения он достигает в том случае, если оно протекает перед высшей инстанцией — Богом. Кроме того, признание богосотворенности этого мира учит прозревать красоту сущего и относиться к тварному с подобающей бережностью.

Единство в многообразии — форма организации и принципиальная ценность мусульманской общины. Речь здесь, конечно, идет о позитивном отношении ко множеству неодинаковых локальных культур. Однако данная идея значима и в контексте понимания природы. Экологически мыслящий человек — это человек, отстаивающий множественность природных и культурных форм жизни. Их сокращение самым непредвиденным образом может повлиять на потенциал человечества — и, предположительно, в сторону его радикального понижения. Очерчивая своим бытием уникальные границы, каждая форма жизни, которая не живет самоубийственным безмерным истощением других форм жизни и неживого сущего, вносит неповторимый вклад в общий репертуар возможностей. Это повышает шансы человека на выживание и способствует его земному процветанию². Тем не менее положительная

¹ В том числе деятельную готовность принимать во внимание возможность непреднамеренных последствий своей практики.

² Ср. в связи с этим интересное замечание современного итало-американского философа Франческо Феррандо: «Пост-дуалистический взгляд философского постгуманизма подводит нас к пониманию того, что экологическое равновесие отражается и в процветании самих людей».

оценка *единства в многообразии* исключительно с прагматически-мирской точки зрения все еще принадлежит антропоцентрическому образу мысли и тем самым участвует в его поддержании. Более справедливо будет сказать, что многообразию значимо само по себе как утвержденный свыше прекрасный порядок, как отражение трансцендентной Красоты¹.

Так, о человеческих сообществах в Благородном Коране сказано:

«Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

Идейный, религиозный и культурный плюрализм мы обсуждали отдельно в других местах этой книги. Здесь же важно отметить, что защита этих видов плюрализма — столь же естественная установка ума экологически мыслящего человека, сколь и защита биоразнообразия. Кроме того, в процитированном аяте, по сути, подчеркивается еще один важный принцип экологического образа мысли и действия: его основой является не активное вмешательство в жизнь других (животных и людей) и экосистему в целом (с целью исправления прежних ошибок, например), а преобразование самих себя.

Другими словами, экологическое мышление начинается не с осмысления ущерба, нанесенного планете промышленным производством, не с рефлексии над уничтожением видов или героической борьбой зоозащитных организаций, а с каждого из нас. Оно начинается с нашего смирения, с нашего внимания к намерениям и, как следствие, к ненамеренным последствиям собственных действий, с нашей умеренности, чуткости и, в конечном итоге, добрых дел. Именно это должно быть первостепенной заботой человека, а не победа в споре с теми, кто отличается от него. В деле защиты нашего *общего дома* экологический активизм (в узком смысле слова) может быть дополнительной по отношению к этому фундаменту практикой. Без серьезной работы над собой, без *бытия экологичным* в самом сердце повседневной жизни, без смирения никакие меры, принимаемые на основе точных научных расчетов, не изменят экологических

Например, психологи Кирк Уоррен Браун и Тип Кассер изучали отношение между субъективным благополучием и экологически ответственным поведением взрослых и подростков; их результаты показали, что “устойчивый в экологическом отношении образ жизни... повышает личное и коллективное благополучие”. Здесь мы должны отметить, что биоразнообразие является мерилем здоровья экосистем: “здоровье” (health) этимологически восходит к прагерманскому корню “hælp”, что значит “целый»» (Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М., 2022. С. 274).

¹ «Поистине, Аллах — Прекрасен, и Он любит Красоту» (ат-Табарани № 6906, ср. ат-Тирмизи № 1999).

тенденций, грозящих обернуться самым жутким будущим. Комплекс специальных мер экологической (в узком смысле этого слова) защиты — это свидетельство уже свершившегося провала в формировании экологического образа мысли и действия у членов человеческого сообщества.

В контексте экологии принцип предосторожности важнее принципа активности, хотя и не отрицает последний целиком, поскольку это грозит превращением предосторожности в пассивность и фатализм. Платой за хорошую экологическую ситуацию не могут быть обреченность и технологическая деградация. Технофобия, риторика, направленная против людей как вида¹, апология примитивизма отпугивают людей от экологии и всего того, что с ней ассоциируется. Обновление религиозного дискурса в исламе обязано принимать это во внимание и постоянно акцентировать различие между негативным, вывернутым наизнанку антропоцентризмом и не-антропоцентрическим отношением к миру, в частности теоантропоцентрическим. Теоантропоцентризм, в свою очередь, столь важно отличать от такой «теоцентрической» риторики, которая служит скрытой легитимации неограниченных претензий человека на контроль над миром, включая природные процессы. Статус человека как «наместника» требует интерпретации прежде всего в ракурсе ответственности за взаимодействие с нечеловеческими формами жизни и неорганической природой, а не дозволенности полномочного распоряжения ими по собственному усмотрению. Обновление (*тадждид*) должно пресекать злоупотребление религиозной терминологией в антропоцентрических целях и воспитывать в верующем чувство ответственности за наш *общий дом*. Выполнение этих задач невозможно, если рассматривать *тадждид* и *ислах* в отрыве друг от друга. Оно также невозможно, если смирение не явится результатом дисциплинирующего воздействия традиции, изменяющего человека изнутри.

§ 6.11. Выводы

Итак, резюмируем основные положения предложенной в данной главе обновленческой программы.

Во-первых, необходимо разработать новую методологию понимания ислама. Она должна предполагать глубокий синтез классической исламской

¹ Ярким примером такой «экологии», несколько не способствующей воспитанию экологического мышления, является знаменитое Движение за добровольное вымирание человечества, основанное в 1991 г. в США. Отказ от рождения или добровольный уход из жизни попросту лишает человечество будущего, а не очерчивает перспективу для такого будущего, где доминирующим типом мышления станет экологический. Это скорее уход от проблемы, нежели один из вариантов ее решения.

методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения. Разработка такой методологии не станет чем-то неординарным, поскольку исламская мысль всегда сочетала в себе и классические, и сторонние идеи. Наиболее плодотворные периоды ее развития отличались как раз синтезом глубоких и интересных идей, вне зависимости от их происхождения.

Во-вторых, мы нуждаемся в переосмыслении исламской онтологии, или той проблематики, которой в основном занимались мутакаллимы. Ни одна из классических исламских школ калама не репрезентирует кораническую онтологию в достаточной мере и не соответствует современному уровню науки. Необходимо реконструировать исконную кораническую онтологию и попытаться согласовать ее базовые положения с современным философским, теологическим и естественнонаучным знанием. Важность этого проекта состоит в следующем: сдвиг в религиозно-философском мировидении означает сдвиг всех концептуальных, методологических и герменевтических стратегий, именно из онтологии выводятся все частные теоретические и практические разработки.

В-третьих, необходимо дальнейшее переосмысление статуса Откровения и развитие гуманистической герменевтики. Это, в свою очередь, подразумевает формирование исторического, контекстуального, антропологического и этического понимания природы Корана. Конечно, такое переосмысление в значительной степени должно происходить с опорой на материалы современного корановедения.

В-четвертых, мы нуждаемся в дальнейшем развитии метода контекстуального иджтихада, предполагающего двойной сдвиг — от конкретного айата Корана к общему этическому положению и от этического положения к современной ситуации. В разработке этого метода нужно уделить особое внимание проблеме субъективизма и проблеме всесторонней оценки современной ситуации. Также неотъемлемым компонентом указанного подхода является реконструкция коранической этики.

В-пятых, необходимо дальнейшее развитие теории Сунны и переосмысление статуса хадисов. Мы должны вернуться к исконному представлению о Сунне, а для этого нужно тщательно изучить, в чем состояло это представление в период, предшествовавший «традиционализации» исламской мысли и «хадификации» Сунны. В истолковании Сунны необходимо сделать акцент на религиозном (в узком смысле) и этическом компонентах. Именно этот этический и религиозный аспект живой Сунны нуждается в систематической реконструкции, и хадисы способны выступить здесь ценным источником. Тем не менее от теории «двойственного Откровения», согласно которой содержание Сунны является нерестируемым Откровением, следует отказаться.

В-шестых, необходима деконструкция исламской традиции, т. е. выявление немислимого и непомысленного в ней. Важной составляющей этого

предприятия должно стать изучение истории формирования теории о редких мнениях (*шā'изз*), а также доскональное исследование того, как в разные эпохи менялось представление о доктринальном единстве и содержательном ядре вероучения «людей Сунны и согласия»; иными словами, необходим подробный анализ формирования разных видов «ортодоксальной» акыды и их связи с различными практиками власти — от ученой и корпоративной до государственной.

В-седьмых, мы нуждаемся в конкретизации социально-политической теории ислама и всесторонней критике исламизма и фикховой парадигмы как его основы. Новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения.

В-восьмых, необходимо осмысление ислама как платформы для плюрализма в современном глобальном мире. В разработке этой платформы нужно уделить особое внимание философии религии, поскольку именно она способна заложить основания универсального плюрализма, который обеспечит бесконфликтное сосуществование различных религий, цивилизаций и мировоззрений в современную эпоху и позволит сохранить культурное богатство человечества.

В-девятых, мы нуждаемся в решении проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. В российском пространстве это предполагает концептуализацию феномена российского мусульманства и актуализацию наследия отечественной богословской школы.

В-десятых, необходимо развивать футуристические аспекты исламской мысли, т. е. те ее стороны, которые касаются видения будущего, общечеловеческих проблем и места ислама в мировой цивилизации. Особое внимание следует уделить проблеме экологии и потенциалу исламской этики в ее решении.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: НЕОМОДЕРНИЗМ КАК НОВОЕ НАЧАЛО

Новая эпоха в исламской традиции дарит себя в понимании: в понимании динамичности Бога, не несущей ущерба его совершенству; динамичности мира в его историко-культурном измерении, не скрывающем в себе угрозу релятивизма; и динамичности человека, ставящей перед религиозными мыслителями новые задачи и проблемы.

Обновление тесно связано со сферой божественного. Всевышний Творец, которого можно полюбить как Живого Бога и которому можно поклоняться в соответствующем состоянии осознанности (*тақвā*), является великим обновителем мира, превращая последний в *мир-в-стремлении-к-Богу*. Каждый момент мирового времени — это время возможностей, которые Бог предоставляет сущему: возможности включиться в пронизывающую творение энергию милости или же отпасть от нее. Включение в энергию милости для человека связано с продвижением по прямому пути, наполненному правильными ориентирами и указателями, которые позволяют индивиду не терять связь с божественной опорой. В этой *связи* — залог подлинно творческого отношения человека к мирозданию, удаленного равно от пренебрежительного отвержения Божьих даров и от активистских попыток самоспасения. Иными словами, связь с «резервуаром» творческой энергии, милостиво ниспосылаемой Творцом, зависит от «духовной зоркости», которая обостряется у носителей чистого религиозного чувства и интенсивно переживаемого религиозного опыта. Свобода человека в такой перспективе определяется его смирением (*'ислām*), верой (*'имān*) и искренним стремлением к совершенству (*'ихсān*).

Речь не идет о свободе так называемого новоевропейского субъекта, рациональная деятельность которого отчуждает его от связи с общим (обществом и целым миром), представленным отныне рационализированным. Речь идет о свободе «наместника Бога на земле» (*халиф 'Аллāх*), воспринимающего свой *долг* как долг внутренний и в своих обязанностях видящего поле возможностей для реализации собственной подлинной *самости*. Человек как наместник способен осуществлять творческое становление в опоре на энергии милости

Творца, а не на пустоту своего эгоцентрического «Я». В терминологии западной философии Нового времени: он преодолевает оппозицию нравственной «автономии» и «гетерономии». Закон для него раскрывается не в качестве внешней нормы, а в качестве образца *сродного* дела, т. е. в качестве траектории для дальнейшего развития самого себя, становления собой.

Пределные смыслы и космические системы координат для человеческой жизни провозглашаются в доброй вести¹ — в Откровении, доносимом до человечества в пророческих миссиях (вплоть до пророка Мухаммада). В фигуре пророка наглядным образом воплощается богооткровенный *путь* (или *этико-правовой порядок, шарī'a*), взятый как траектория судьбоносного преобразования, как *линия свободы*. В такой перспективе сам пророк оказывается милостивым даром Всевышнего Творца — даром *образца* или *ориентира*, претворяющего абстрактные ценности в убедительные и вдохновляющие *жизненные смыслы*.

Таким образом, пророк — это источник подлинного *события* в мире религиозных смыслов. Оживляя их, он вносит динамику в привычную, «дооткровенную» повседневность человеческих сообществ, разрывая сети «нормализованного» и «нормализующего» социального порядка и переучреждая данный порядок в новых символических формах. В процессе переучреждения социального порядка — процессе, который производит настоящее «потрясение оснований», — человек видит *иные*, нераскрытые исторические возможности родной традиции. В это же самое время меняется его религиозный опыт — он интенсифицируется, становится более вдохновляющим и дисциплинирующим. Способность видеть нераскрытые возможности, точки потенциального расхождения и принципиальную открытость собственной историчности, которая сопровождается небывалым духовным подъемом, делает пророческие эпохи временами наибольшего социального и вместе с тем личностного развития человека.

Для того чтобы последующие периоды существования человечества не были простым временем упадка и дезинтеграции, историческая традиция должна быть *традицией обновления*. Исторический ислам отличался особенно чутким пониманием этого требования, что обернулось религиозно-символической легитимацией деятельности обновителей религии (муджаддидов). Как мы показали в начале первой главы, обновление (*тадждид*), которое они практиковали, никогда не мыслилось в отрыве от задачи духовно-этического преобразования и цивилизационного возрождения (*'ислāх*) уммы.

В свою очередь, цивилизационное возрождение мусульман зависит от их умения сохранять историческую пластичность, не предавая на уровне

¹ «Мы направили тебя с истиной добрым вестником и предостерегающим увещателем, и нет ни одного народа, среди которого не жил бы предостерегатель (в прошлом)» (К. 35: 24).

ценностей самих себя. Это умение испытывается в поворотах, которые (в разной мере и в разных аспектах) проблематизируют доминировавшие до этого социально-исторические процессы и позволяют *практически* пересмотреть казавшиеся готовыми сценарии развития. В ходе экзистенциальной трансформации отдельной личности и коллектива, происходящей посредством обновления, человек в некотором роде возвращается к исходному религиозному опыту и уже из него очерчивает предстоящие пути в будущее. Эти пути, таким образом, перестают определяться незаметной культурной инерцией и укореняются на самом фундаментальном уровне существования.

В книге мы стремились последовательно обосновать тезис об *обновлении* как *сущности* исламской традиции. Говоря о сущности, мы имеем в виду ценностное ядро, обеспечивающее способы сочетания преемственности со свежим, полнокровным и непреходяще новым религиозным опытом. Будет явной ошибкой заявлять, что верность *обновлению* определяла собой эмпирический облик ислама на протяжении столетий. Тем не менее *обновление* связано со всеми по-настоящему значимыми сдвигами в рамках исторического ислама, с кульминационными точками его развития и с судьбоносными моментами его бытия. Иначе говоря, оно связано с исламской традицией, рассмотренной сквозь призму ее неповторимой динамики, т. е. с *действительной исторической традицией*, а не с застывшим образом «культурно-исторического типа». Цепочка выдающихся исторических деятелей, сумевших повлиять на способы мышления и социальные институты своего и грядущего времени, в меру своих сил сохраняла мусульманскую общину чуткой к *сопряжению* духовного и социально-исторических миров. В этом (и именно в этом) смысле муджадиды являются наследниками пророков: они «денормализуют», «растормаживают» застывшие внешние формы религиозной жизни и «нормализуют» такой порядок, который способствует сохранению динамичности и перманентному «самопревосхождению» исламской традиции. Они черпают энергию для задач цивилизационного возрождения в обновленной религиозности или, если угодно, *религиозном настрое*¹.

Пройдя обновление, религиозный настрой возвращает человека к действительно серьезному отношению к потенциалу религиозных смыслов в деле переустройства мира на принципах справедливости и *внутренних ценностей порядка* (веры, жизни, межчеловеческой общности, разума и заслуженного достояния). Взгляд на историю в перспективе обновления, *тадждидного мышления* формирует соразмерное историческому процессу историческое

¹ Подчеркнем, что речь не идет об обновлении ислама как идеальной божественной религии. Речь также не идет (или, по крайней мере, идет не в первую очередь) о каком-то догматическом изменении религии. Мы говорим о религиозности: о способах мыслить и практиковать религию, впускать ее в собственную жизнь.

сознание. Мы подразумеваем видение истории не просто в качестве разрозненных событий, квазибиологического (а, следовательно, и аисторического) цикла или безальтернативной линейности, а в качестве *вечно открытого шанса*, места встречи старого и нового, связи времен, где возвращение не противоречит движению вперед. Речь идет о собственно «возрожденческой» структуре исторического времени: о непрестанно актуализируемом уникальном возвращении к началу, доступном из настоящего исторического момента. В этом событии мы возвращаемся не *в прошлое*, что невозможно, а к тому, что было сохранено в исчерпывающей традиции ислама как иницилирующее особую *исламскую форму жизни*.

Возвращение к исламскому началу в духовном ориентировании, мышлении и практике требует *реартикуляции* неустаревающего (и в этом смысле — нового) содержания ислама в новых исторических условиях на понятном для верующих языке, который мог бы стать языком описания их цельной жизни. Дискурс обновления должен сохранять крепкую связь с повседневностью, учитывать господствующие «структуры очевидностей» жизненного мира современного человека и в то же время — способствовать отстранению верующего от привычной организации социально-культурного мира, взгляду на этот мир со стороны и обнаружению возможных линий его преобразования в направлении более продуктивного воплощения религиозных смыслов.

Обновление веры в том значении, которое мы разрабатывали на страницах этой книги, оказывается ключевым фактором *цивилизационного* развития, главной культурной задачей современности. Лишь сохранив в миросозерцании человека неразрывную связь исторического и сверхисторического, условного и безусловного, фактического и идеального, мы уберем ценности (а тем самым, и себя как их носителей) от деградации в обычную социальную норму, отражающую *своевольный произвол* человека. Хуже всего, когда сами «защитники исламской традиции» толкают общество в сторону подобной деградации, не умея различить в исторических установлениях моменты безусловного и условного, центрального и периферийного и обрекая нас на увековечивание исторических случайностей. По сути, такой «традиционалистский» подход, который не обращается с критической рефлексией к категориям случайного и необходимого, взятым в их диалектическом единстве, увековечивает в верующих неисторический образ мысли. Это, в свою очередь, приводит к отторжению мусульман от деятельного участия во *всемирно-историческом* цивилизационном становлении. «Традиционализм» (в указанном смысле) — вовсе не единственно правильное («бережное») отношение к традиции, а наиболее контрпродуктивное отношение к ней. «Традиционализм» *девитализирует* традицию, превращая ее скорее в музейный экспонат (или, хуже того, в сакральный объект поклонения), нежели в источник жизненных смыслов.

На современном этапе развития исламской традиции данной тенденции противостоит *неомодернизм*. Как мы показали, фактически неомодернизм — это совокупность разнообразных проектов реформирования религиозного дискурса и реформирования социальных институтов, — проектов, связанных общностью интеллектуальной ситуации, проблем и семейным сходством в попытках их решения. Неомодернизм не есть нечто единое на уровне конкретных программ — скорее, он обладает единством как определенное мирозерцание со своей внутренней структурой и логикой, а также как *стиль мышления*. Неомодернисты стремятся к целостному, холистическому осмыслению общества и специфического места тех или иных феноменов в его границах. Так, они демонстрируют, что некоторые внешние формы религиозности, сохраняясь по видимости неизменными, принципиально меняют свою позицию в *целом* социального мира, а потому требуют новой интерпретации и переосмысления. Иначе говоря, некоторые практически воплощенные смыслы и ценности могут сохраниться *по сути*, а не *по видимости* только в процессе *изменения*, соотнесенного с изменениями в других областях культуры. В свою очередь, неподвижность исторического феномена (в том числе образа действия и мысли) может свидетельствовать о том, что он более не играет собственную *традиционную* роль и изменил своему призванию.

Такова, пожалуй, общая интуиция исламского неомодернизма, которая по-разному детально концептуализируется в творчестве мыслителей, рассмотренных в данной книге. Можно даже сказать, что это общая интуиция обновленческого движения в исламе *par excellence*. Действительно, исламские модернисты и неомодернисты в данном отношении продолжают дело классической традиции таджидов: риторическое обращение к началу исламской истории, несмотря на свою кажущуюся консервативность, выполняло в дискурсе муджаддидов реформаторскую (в некотором смысле — «революционную») функцию. Кроме того, это обращение никогда не было прямолинейным и некритическим обращением в прошлое — скорее, обращение происходило к живым *образцам* практического воплощения религиозных смыслов. Эти образцы вдохновляли и предлагали подсказку-указание относительно того, как надлежит действовать в новых условиях, однако вся ответственность за успех лежала на самом муджаддиде. Он имел дело не с прошлым, а с *настоящим*. И обращался он к *настоящему*, обновляя его. Новизну невозможно механически транслировать из прошлого в настоящее: речь, скорее, идет о необходимости обнаружения в истории примеров раскрытия исламского начала, которое, однако, не совпадает с началом «эмпирической» исламской истории в VII в. н. э.

Итак, муджаддид обнаруживает исламское начало (духовное и цивилизационное) в начале исламской истории, но не отождествляет это начало с внешней канвой событий, с каким-то конкретным событием или периодом

в прошлом. Ранний период ислама интересен ему в первую очередь как максимально приближенное к идеалу воплощение исламского начала в истории, но при этом никакой внешней *повтор* (если так вообще уместно говорить) прошлого не гарантирует аналогичную идеальность в современных обстоятельствах. Обновители «транспонируют» идеальное содержание ислама, раскрытие которого обнаруживают в примерах прошлого, в настоящем времени, а не *возвращаются в прошлое* (этого они не делают никогда). Ясная концептуальная проработка этого факта — несомненная заслуга неомодернистского движения, отраженная в конкретных методологических установках мыслителей-неомодернистов. Одним из наиболее очевидных и понятных примеров в данном случае будет теория двойного сдвига Фазлура Рахмана, разбиравшаяся во второй главе.

Место неомодернизма в истории исламской мысли определяется его внутренним призванием — выводом исламской цивилизации на *всемирно-исторический* уровень становления. Использование этого гегелевского понятия представляется нам вполне уместным и не требует от нас превращения в гегельянцев (за исключением тех прозрений, в которых Гегель и его последователи уловили действительную диалектику истории). Важным является то, что мы понимаем под всемирно-историческим становлением. Строго говоря, всемирно-историческое становление не тождественно деятельности какого-либо одного глобального исторического актора — в него вовлечено все человечество в совокупности образующих его локальных культур. Другое дело, что манифестации одной частной (при всей ее глобальности) исторической традиции могут задавать невольные образцы (политических институций, устройства публичной сферы, подходов к знанию, вере и т. д.) и формы для других традиций. Эта традиция может *предлагать* (и фактически предлагает) различным культурным мирам *общий язык* для разговора о себе и других. Нельзя сказать, что этот язык целиком *принадлежит* данной традиции, например, западной. Он отделяется от ее частной формы и, будучи открытым, насыщается содержательными смыслами иных традиций, мотивируя их преобразование. Тем не менее тот факт, что общим языком в сфере этики, прав, политического строительства, цивилизационных ориентиров *в значительной мере* остается западный язык, не может не приводить к некоторым деформациям и препятствиям для выражения какого-то особого смысла иной традиции, не подлежащего простой редукции к *уже понятому и известному* из традиции западного мира.

Уменьшение внутренней диалогичности между различными цивилизационными полюсами современного мира (не обязательно жестко привязанными к географическому региону) имеет негативные последствия для всего человечества, поскольку это снижает его историческую пластичность. И здесь нет нужды все сводить к западному колониализму. Во-первых, нужно понимать, что колонизация — один из универсальных механизмов распространения

культуры, вовсе не являющийся прерогативой Запада. Во-вторых, даже если мы проведем различие между колониальной системой Нового времени и иными историческими практиками колонизации, то в современной колониальности следует выделять (вслед за алжирским философом М. Беннаби) два аспекта: колонизованность и колонизируемость¹. И, говоря принципиально, именно исходная *колонизируемость* множества мусульманских народов (шире — народов Азии и Африки), носителей региональных вариаций исламской цивилизации, сделала возможной колониальную систему модерна. Так, исламскую цивилизацию было невозможно колонизировать в эпоху «золотого века» ислама (как бы критически мы ни относились к самому мифоисторическому концепту «золотого века»), поскольку тогда она производила и поддерживала жизнеспособные смыслы, обогащающие все человечество и в известной мере определяющие траектории его становления.

Итак, *субъектом* всемирно-исторического становления является неоднородный мир человеческой культуры, однако та или иная конкретная цивилизация может выступать *двигателем* этого становления. От нее существенно зависят и характер этого становления, и ключевые ценностные акценты, и репертуар возможных ответов на вызовы времени. Неомодернисты убеждены, что исламское наследие заслуживает более активного включения во всемирно-историческую динамику. В этом включении многие элементы, способы смыслополагания исламской культуры будут подвержены *универсализации*, превратившись в по-настоящему общее достояние. Разумеется, при этом важно, чтобы пространство понимания, конституируемое исламским наследием, не выхолащивалось от всего исламского содержания, оставляя себе только традиционную фразеологию. Важно, чтобы понимание людей, включая даже немусульман, попадающих в это пространство, *исламизировалось* — по крайней мере, подобно тому, как исторически христианизировалось сознание жителей Европы, в том числе и современных западных секуляристов.

Выражаясь на гегельянский манер, «овнешнения» (притом в каждом конкретном поступке — не только в надындивидуальных учреждениях) исламского духа должны раскрывать исламский принцип, т. е. начало, как начало всечеловеческое. Вклад исторического ислама будет зависеть от уникальности и масштаба той траектории развития человечества, которая устанавливается при его участии. Каковым же суждено быть этому вкладу? Это зависит от самоопределения уммы, от того, по какому пути (самопонимания) она пойдет (и уже идет), от того, что именно мы, как мусульмане, выберем из нашего наследия для реартикуляции в современности. От этого, в свою

¹ См.: Беннаби М. Призвание ислама (избранные главы) // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 355–418.

очередь, зависит, чем будет дальнейшая универсализация современной жизни в глобальном масштабе: ее *стандартизацией*, к чему, по-видимому, ведут современные западноцентричные тенденции, или ее *плюрализацией* в различных формах, связанных диалогическими отношениями.

Мы убеждены, что включение исламской цивилизации во всемирно-историческое становление человечества как другого начала по отношению к западному требует, чтобы сам исторический ислам демонстрировал возможность внутреннего разнообразия без угрозы распада. Проще говоря, он должен показать убедительный пример действительно *иной* цивилизационной возможности: *согласия разных* и устойчивого плюрализма в обществе, отличного от мировоззренческого индифферентизма и конформизма.

Таким образом, для успешного выведения действенных смыслов исламской традиции на всемирно-исторический уровень требуется изменение *самосознания* современных мусульман, отход от эксклюзивизма, цивилизационного изоляционизма и таклидного (подражательного) мышления в религиозных и мирских делах. Более того, должна быть переосмыслена сама *природа уммы* — мусульманской общины. В частности, необходимо отказаться от чрезмерной политизации этого понятия, которая приводит к утверждению внутреннего насильственного единообразия. Раздвоение между плюральностью, идущей на экспорт, и насильственным единообразием, предназначенным для внутреннего пользования, немислимо в мире культуры. По этой причине мы подчеркиваем историческую значимость потенциала именно *исчерпывающей традиции ислама* — всего многообразия его локальных традиций, использованных и неиспользованных возможностей, помысленного и непомысленного в нем содержания. Для утверждения ислама во всемирно-историческом масштабе важна работа со всеми этими гранями его цивилизационного наследия.

Безусловно, *духовная общность*, коей является умма, предполагает некоторую социальную общность и даже определенный тип общности политической. Тем не менее подчеркнем принципиальный момент. Под последней мы подразумеваем общность *политической морали* (уважение человеческого равноправия, принципов совещательности, братства, взаимной поддержки и т. д.) и некоторых фундаментальных *политических установок*. Мы вовсе не подразумеваем неперменное единство в рамках формальной *политической организации* — например, подчинение одному правителю (скажем, халифу). Даже если бы единство на уровне политической организации имело бы место, вовсе не оно бы определяло мусульман как членов одной уммы. Единство политической организации — это факультативный, периферийный, исторически изменчивый аспект мусульманской уммы.

Попытка во что бы то ни стало, любой ценой устранить всякие различия внутри уммы за счет объединения всех мусульман вокруг какой-то одной обособленной группы — это полностью внешняя, «политическая» попытка

преодолеть раскол. Парадоксальным образом, именно такая ожесточенная «борьба за единство» нередко и создает раскол или, по крайней мере, его расширяет и твердо закрепляет (увековечивает). Выдающийся российский мыслитель, один из ярчайших представителей отечественной богословской школы, Муса Бигиев, справедливо заметил: «Ислам никогда не терпел убытка от разногласий. Все беды, обрушившиеся на него, произошли от призывов к объединению верующих в рамках одного мазхаба и к единообразию в мышлении»¹.

Бигиев понимал, что наиболее опасным препятствием для обретения духовного единства является его подмена единством организационным, наложенным извне, а не высеченным на сердце. Достижение организационного единства способно заставить нас забыть о единстве более глубоком, фундаментальном. В стремлении к организационному единству мы можем закрыть глаза на фактическое отсутствие духовного единства среди мусульман. История знает примеры, как в попытке достичь организационного единства (в первую очередь — единства политической организации) одна *обособленная группа* мусульман «исключала» из числа мусульман представителей ряда других обособленных групп, т. е. объявляла их неверными (выносила такфир), или даже пыталась физически их уничтожить. Итогом этого становилась историческая победа *обособленности*, разделения, а вовсе не торжество *единства*.

Разделение всегда остается внутренней возможностью любого человеческого объединения. И реальная мусульманская умма не является в данном случае исключением. Успех в противостоянии разделению обеспечивается не навязанной унификацией, а умением удержать плюрализм, многообразие в рамках единства. Другими словами, единство достигается не борьбой за устранение всех различий, а преобразованием имеющихся различий в позитивный фактор развития. О потенциальной позитивной роли различий сказано в аяте К. 5: 48:

«Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведает вам о том, о чем вы спорите».

И хотя в данном случае речь идет о различии общин иудеев, христиан и мусульман, принципиально важен сам факт признания Кораном возможности существования благих различий. При этом решительного преодоления

¹ Понимание плюрализма как милости подробно развито в российской богословской школе. Подробнее см.: *Мухетдинов Д. В.* Критический взгляд на эксклюзивистское понимание ислама: пример грозненской фетвы // Минарет Ислама. 3–4 (7–8). 2016. С. 77–88.

заслуживают только те различия, которые противоречат *религиозному* единству мусульман и тем самым действительно разрушают мусульманскую общину. Упомянутое религиозное единство мусульман определяется верой в Бога, в пророчество Мухаммада и в Судный день¹.

Можно сказать, что имеется два вида разделения: разделение, действительно раскалывающее общность на обособленные части, и разделение, присутствующее внутри общности в качестве многообразия ее элементов. В аяте К. 5: 48 различные религиозные общины (уммы) как бы образуют более широкую общину — *умму людей, состязающихся в благих делах*. В случае мусульманской общины, пожалуй, было бы терминологически неудачно говорить о множестве умм, которые ее составляют, поскольку Коран подчеркивает именно единство мусульман. Однако целостность этого единства сохраняется именно гармоничным сосуществованием множества его внутренних частей. Именно *единство в многообразии* наделяет мусульманскую умму устойчивостью и предохраняет ее от распада.

Это соображение разделяется наиболее значимыми отечественными богословами, такими как А. Курсави, Ш. Марджани, Р. Фахретдин и М. Бигиев: по их убеждению, умме не следует искать единства, существующего *вне и помимо* многообразия. Напротив, мусульмане способны утвердить на практике лишь то единство, которое обнаруживает себя и воплощается в многообразии и *через* него. Для этого им требуется сближение на основе взаимной терпимости, любви, заботы друг о друге, на основе взаимного *дополнения*. Разумеется, дело не ограничивается провозглашением красивых лозунгов — верующие призываются к объединению в своих благих намерениях, в своем праведном смирении перед Божьей волей и в своих поступках, совместимых с религиозным благочестием.

«Прекрасными примерами» для мусульман неизменно остаются пророки Мухаммад и Ибрахим². Интересно, что впервые в Коране слово *'умма* встречается в молитве Ибрахима. С Ибрахимом же связано одно из наиболее

¹ Эту восходящую к Корану идею в систематическом виде представил Абу Хамид ал-Газали в своем труде «Критерий различения ислама и ереси» (*Файсал ат-тафрика байна-л-'ислām ва-з-зандақа*, 1104 г.). См. русский перевод: *ал-Газали А. Х. Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М., 2016. С. 201–240. Хотя, на наш взгляд, даже он проявил недостаточно плюралистичную позицию, так как исключил из числа мусульман представителей фальсафы. На эту ограниченность указывал, в частности, Марджани: Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. / колл. авт. Казань, 2015. С. 197–200.

² Ср.: «В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминает Аллаха» (К. 33: 21). «Прекрасным примером для вас были Ибрахим и те, кто был с ним...» (К. 60: 4). Примечательно, что выражение «прекрасный пример» (*'усва ҳасана*) используется в Коране лишь дважды: один раз применительно к Мухаммаду и второй — к Ибрахиму.

специфичных, необычных и удивительных употреблений данного термина. В кораническом отрывке К. 6: 120–122 об Ибрахиме сказано следующее:

«Ибрахим, воистину, был вождем ('умма), покорным Аллаху (и) праведным в вере. Он не приобщал (никаких) богов к Аллаху. Он высказывал благодарность Аллаху за благодеяния, и Он избрал его и повел прямым путем. Мы дали ему добро в этом мире, а в Грядущей жизни он будет в числе праведников».

Ибрахим, следовательно, оказывается и (1) образцом, эталоном, моделью в приверженности религиозному пути, (2) и *уммой* (общиной) как таковой. Он оказывается уникальной общиной, состоящей (во время его жизни) из него самого. Прибегая к математической метафоре, можно сказать, что Ибрахим оказывается множеством, включающим в себя один-единственный элемент. В этом статусе — в статусе *уммы* — он наилучшим образом сумел отобразить смысловой мотив духовного единства и целостности, присущий кораническому термину *'умма*.

Рассматриваемый коранический аят устанавливает прямую связь между Ибрахимом и уммой мусульман (в узком смысле), возникшей в результате миссии пророка Мухаммада, который возродил, обновил и продолжил *авраамическую* традицию. С самого начала своего формирования эта умма существовала благодаря, с одной стороны, упорному следованию мусульман «прекрасным примерам» в поклонении Всевышнему и благодаря Его сопутствующей милости — с другой. Таким образом, единство уммы одновременно оказывается и результатом личных усилий, и благословением свыше.

Если говорить об умме в *сущностном* смысле, т. е. о единстве, то в Коране под этим понимается прежде всего единство религиозного и духовно-этического порядка. Это соответствует самой природе (*фитра*) человека, которая определяется его естественной склонностью к вере, естественной религиозностью и призванием в качестве «наместника» Бога на земле. Будучи существом социальным, человек вынужден искать пути сохранения единства, которое неизбежно *включает в себя* его различия с другими. Жизнеспособность той или иной уммы зависит от способности ее членов превращать свои различия в позитивный фактор развития и не допускать ситуации, в которой эти различия становятся причиной себялюбивого обособления и вражды. Это касается и мусульман — членов общины умеренности (*'уммат васат*).

«Таким образом, Мы сделали вас уммой, придерживающейся умеренности. Так вы можете быть свидетелями народам, а Посланник — свидетелем вам самим. И Мы установили киблу, которую вы использовали, чтобы отличить тех, кто следовал Посланнику,

от тех, кто отвернулся вспять (от веры). Воистину, это стало трудным, кроме как для тех, кого повел Аллах прямым путем. Ведь Аллах никогда не сделает вашу веру бесполезной. Поистине, Аллах к людям сострадателен и милосерд» (К. 2: 143).

Кого-то могут отпугивать такие искусственные и в известной мере условные термины, как исламский модернизм (включая российскую богословскую школу) и неомодернизм. В этой книге нам было важно показать, что неомодернизм — зонтичный термин, охватывающий на современном этапе определенные тенденции, вполне традиционные для исторического ислама. Речь идет о самой сердцевине ислама — традиции обновления. Эта традиция способствовала формированию зрелого исторического сознания в среде мусульман, осмыслению таких духовных форм, как *единство в многообразии*, опытному проживанию согласия разных. К сожалению, *статистически* в мусульманском мире возобладала иная тенденция, замещающая акцент на обновлении акцентом на повторе, единство — единообразием, а действительно-историческое мышление — статичным метафизическим мышлением богословско-правовой схоластики. С осознания этого факта и с твердого намерения интеллектуально противостоять ему начался собственно неомодернистский этап в творческой биографии Фазлура Рахмана, обратившегося после своей диссертации об Ибн Сине к изучению герменевтики и методов современного историко-критического исследования. Методологическая работа с необходимостью сменилась конкретными историческими и лингвистическими анализами. Итогом применения нового подхода должно было стать реконструированное как духовно-этическая целостность кораническое мировоззрение — мировоззрение, призванное быть не только объектом научного «препарирования», но и действительной «субстанцией субъективности» мусульман, воплощающих его смыслы в условиях современного мира. Другими словами, для ученого-неомодерниста универсальное содержание ислама — не только предмет, к которому он прилагает «инструменты» своей мысли, но и живой источник ее обновления.

Логически работа по обновлению не может быть закончена в какой-то отдельный отрезок времени. Это непрерывный труд по переориентации духовного мира мусульман на исламское же начало. Ввиду того что духовный мир мусульман постоянно соприкасается с чем-то немусульманским и вследствие этого «пересобирается», он столь же постоянно требует обновления. Мы говорим не о банальном «очищении» исламской традиции и самосознания от внешних (по своей генеалогии) элементов, хотя и эту операцию нельзя полностью отвергать, а об освоении этих элементов из исламского начала, об узрении их в свете идеального исламского содержания, о реальном примирении (вместо фальшивого компромисса). Интенсивность обновления

не должна уступать интенсивности, с которой история подкидывает нам нечто новое: новые возможности и новые угрозы.

Рассмотрев вклад в обновление исламской традиции, внесенный Абу Ханифой, ал-Газали, Ибн Таймийей, Шахом Валиуллахом, Мусой Бигиевым и Мухаммадом 'Абдо, мы продемонстрировали, сколь исторически вариативным может быть таджид. Вместе с тем мы выделили и его сквозные мотивы: характерную диагностику (интеллектуальных и нравственных) патологий общества, связь обновления с задачами цивилизационного возрождения (*'ислāх*), тщательный анализ исторического контекста, в котором происходит обновление, отход от легалистского понимания ислама в направлении всеохватывающей идейной перспективы, риторику возвращения к неискажённому исламу (не обязательно трактуемого конкретно-исторически), совмещаемую с выработкой полезных инноваций. В главах, посвященных непосредственно неомодернистским авторам, мы проследили развитие этих мотивов на современном этапе.

Миропорядок сегодня все более плюрализируется — это, разумеется, заметная тенденция, а не непреложный закон истории. Говоря фактически, цивилизационное измерение модерности по сути своей *межцивилизационно*. Ни одна земная традиция, к каким бы чистым источникам она ни обращалась, не в силах контролировать и предопределять всемирно-историческое становление целиком. С одной стороны, модерн — это особая (надрегиональная) цивилизация — культура *проблематизации* само собой разумеющегося, т. е. традиционных структур, и поиска иных, нежели апелляция к авторитету традиции, способов легитимации форм социальной жизни. С другой стороны, сам модерн, внедряясь и разворачиваясь в различных регионах, впитал в себя цивилизационное содержание местных традиций. Как следствие, мы можем иметь дело либо с «европейским» модерном с небольшими экзотическими вкраплениями незападных культур, либо с модерном «неевропейским» (конечно, не в смысле отсутствия генеалогической связи с движением европейской культуры), в котором конфигурация элементов, механизмы смыслополагания, культурные доминанты других традиций играют существенную роль, во многом предопределяя динамику развития этого модерна.

Иначе говоря, если под модерном понимать не общность решений, но общность самой ситуации *проблематизации*, а также заблаговременно не отвергать наличие в неевропейских культурах способности к самопревосхождению и критической рефлексии, то мы приходим к идее многих модернов или, лучше сказать, множественного модерна¹. И хотя европейский модерн оказал наи-

¹ Концепция «множественного модерна», или «множественных модерностей», восходит к идеям представителей цивилизационного подхода в исторической науке. В своем классическом виде она была разработана американско-израильским социологом Ш. Эйзенштадтом (1923–2010).

более мощное влияние на мировые культуры, все-таки его роль нельзя сводить к «программирующему» воздействию, полностью их переформатирующему. *Традиция любой культуры* содержит элементы, обеспечивающие возможность легитимного разрыва в преемственности, переосмысления некоторых из своих оснований. Проще говоря, традиция культуры не сводится к *традиционной культуре*. Специфическая реконфигурация внутренних элементов, последовавшая в ответ на европейский модерн, сформировала свои особые *формы модерна*, включающие как общие для всех современных (в противовес традиционным) культур моменты, так и особое цивилизационное измерение, которое нельзя редуцировать к цивилизационному измерению самого модерна. В этом смысле вполне оправданно говорить об исламских версиях ответа на вызовы модерна (не все из них было бы корректно называть модернистскими). В теоретической плоскости эти версии предлагают иные, нежели в европейском модерне, способы видения и обоснования человеческой автономии, ее соотношения с коммунитарным началом, иные трактовки феномена авторитета, иные представления о господствующих властных структурах в их связи с доминирующей общественной идеологией и пр.

Исламский модернизм и неомодернизм стремятся к расширению и укреплению тех социокультурных проявлений, которые могут быть обозначены термином «исламский модерн» или «исламская современность». Развитие, внутреннее усложнение, дифференциация исламского модерна позволяют сохранить цивилизационное измерение ислама, которое не способна сохранить традиционная культура в силу дезинтеграции традиционных форм общезжития и социального взаимодействия. Иначе говоря, европейскому модерну может сопротивляться лишь исламский модерн, а не традиционное общество мусульманских народов; *исламским* же этот модерн может быть благодаря тому, что исламская традиция, как мы уже подчеркивали, не принадлежит

См., например, его работу: *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ: сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. Теоретическое развитие его идея получила, в частности, в трудах исландского исторического социолога Й. Арнасона (р. 1940). См., например: *Арнасон Й.* Цивилизационные паттерны и исторические процессы. М., 2021. На исламском материале нетождественность глобализации и вестернизации показывает О. Руа: *Руа О.* Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М., 2018. В исламском мире концепцию «множественных модерностей» активно развивает Таха 'Абдурахман: *'Абд ар-Рахмāн Т.* Рӯҳ ал-ҳадāса: ал-мадхал 'илā та'сис ал-ҳадāсат ал-ислāмийя. Касабланка, 2006; *Hallaq W.* Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha. New York, 2019. Несколько иная «линия» осмысления многообразия восходит к цивилизационному подходу (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби и пр.) и сейчас получила развитие в теориях многополярности и многополярного мира. См., напр.: *Дугин А. Г.* Теория многополярного мира. М., 2013; *Савин Л. В.* Ordo Pluriversalis. Возрождение многополярного мироустройства. М., 2020. Здесь не место производить подробный сравнительный анализ концепции множественности модерностей и теорий многополярности; отметим лишь, что между ними есть как сходства, так и существенные различия.

одной лишь традиционной культуре. Говоря о сопротивлении, мы прежде всего акцентируем необходимость цивилизационного баланса, изобретения альтернативных образов мысли и действия, необходимость творческого состязания в благом. Основным типом связи между различными модернами в рамках множественного модерна в идеале должна быть связь диалогическая, а не конфликтная. Только так исламская традиция сумеет продуктивно включиться во всемирно-историческое движение и породить целый ряд серьезных исторических акторов.

По причине имманентного универсализма ислам тяготеет к глобальности. От нас, мусульман, зависит, какой будет эта глобальность: «темная» ли глобальность разного рода контрмодерных движений, отчаянно желающих повернуть время вспять, либо глобальность, способная стать источником просвещения и перемены ума для других. Сам модерн имеет «темную сторону» (например, колониальную систему), и развитие тех или иных версий модерности прямо пропорционально способности разрешать проблемы, возникающие на этой «стороне». Поле исламского модерна включает как общемодерные социальные трансформации и идейные комплексы, так и специфически исламские (связанные с исламским цивилизационным измерением). Исламский неомодернизм критически рефлексировал над своей современной и исламской природой и сознательно доказывает, что исчерпывающая традиция ислама вполне релевантна комплексу проблем модерна.

Таким образом, исламский неомодернизм может быть тематизирован не только как совокупность исследовательских проектов, призванных в конечном итоге трансформировать наши привычные способы понимать и говорить об исламе, о чем мы упоминали ранее. Как конкретная исследовательская программа, неомодернизм нацелен на эффективное сочетание методов современной академической науки с подходами традиционной исламской учености. В более широком смысле это мировоззренческая структура, носители которой в полной мере осознают себя представителями эпохи модерна и продолжателями исламской традиции (традиции обновления)¹. В отличие от многих исламских модернистов прошлого, неомодернисты не просто занимаются теоретической апологией возможности синтеза «западной рациональности» и интеллектуального богатства исламского наследия, но являются *практикующими* учеными и публичными интеллектуалами, демонстрирующими на деле продуктивность такого синтеза. Строго говоря, их деятельность заставляет поставить под вопрос предикат «западный» в словосочетании «западная рациональность»: действительно ли это «свойство» что-либо субстанциально

¹ Примером цивилизационного анализа региональной социокультурной реальности с позиции исламского неомодернизма может считаться наша работа: *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М., 2021.

определяет в указанной рациональности или же последняя — *всечеловеческая* возможность, раскрываемая на разных основаниях и в разных уголках земного шара? Действительно ли ученые и мыслители, сознательно прибегающие к методам и идеям академической науки и всерьез принимающие необратимый и глобальный характер модерна, безнадежно вестернизированы?

Мы глубоко убеждены, что исламский неомодернизм является не пренебрежением к «родному», исламскому, а преодолением обособляющего себя-любия (о котором мы говорили выше) в эпистемологической сфере. Современная умма, безусловно, фактически существует в культурных обстоятельствах, затронутых модернизационными процессами Нового и Новейшего времени. Тем не менее интеллектуальная оптика, предлагаемая традиционным религиозным дискурсом, не позволяет мусульманам даже мысленно ухватить себя в этом новом и специфическом положении. Отсюда вытекает задача обновления религиозного дискурса, решению которой и посвящают себя исламские неомодернисты. Они систематически осмысляют место мусульман *в рамках модерна*, осмысляют их как *представителей модерна* и как *потенциальных творцов* его особой версии.

В этой перспективе неомодернизм вполне может интерпретироваться в качестве *деколониального* проекта. Разумеется, это не популистский «деколониализм» в смысле ресентимента. Это, прежде всего, выработка в самих себе другого — открытого, но не *колонируемого* — образа мысли и действия. Деклониальность определяется силой противодействия некритическому таклиду (включая «западнический» неотаклид), а вовсе не отказом от западных находок и изобретений лишь потому, что они западные. Едва ли мыслитель-неомодернист окажется способен раскрыть миру притягательность и важность каких-то элементов собственной традиции, если он не умеет вести диалог на языке другой (уже фактически общей) традиции. Каждый мыслитель-неомодернист ответствен, таким образом, за то, чтобы быть не пассивным проводником той или иной западной идеологии, но участником в формировании исламского модерна, «исламскость» которого задана не исторически случайными и внешними культурными атрибутами.

Развитие в историческом исламе традиции обновления, пронесшей через века динамичное мирозерцание как нечто органически присущее исламу, делает модерн с исламским цивилизационным измерением чем-то более понятным и вероятным, нежели многие инокультурные версии модерна (это хорошо показал М. Аркун в концепции «исламского гуманизма»). Вне всяких сомнений, существуют более «традиционные», статичные и непластичные (поддающиеся, скорее, слому, нежели реформированию) цивилизационные комплексы. Демонстрация возможности иных модерностей, в которых цивилизационное содержание не сводилось бы к постороннему украшению, лежит на плечах носителей других культур. Тем не менее успех исламского модерна

сам по себе послужил бы этой задаче, сделав полицентричное осмысление исторического мира чем-то более естественным.

Подчеркнем во избежание недоразумений, что мы не исповедуем романтический культ разнообразия и не считаем разнообразие фактором автоматической самолегитимации (без каких-либо дополнительных условий). Во-первых, внутренняя множественность модерна — историко-социологический факт, от серьезности отношения к которому напрямую зависит наше будущее. Во-вторых, верующий мусульманин, убежденный в духовном богатстве ислама, не может не видеть его *универсальный* потенциал в качестве двигателя всемирно-исторического становления. Иными словами, мы убеждены, что ислам способен предложить миру варианты решения проблем современности, которые могут быть увидены только теми, кто погружен в исламскую перспективу.

Перевод этих решений на секулярный язык и язык других религиозных традиций или, лучше сказать, включение их в словарь цивилизации модерна без всякого перевода¹ — сложная, но актуальная задача, имеющая значение для всего человечества, а не только для конфессиональных мусульман. Климатические изменения, затрагивающие целый ряд регионов с традиционно мусульманским населением, вызванные ими миграции и демографические факторы будут делать географическое ядро цивилизации модерна все более *мусульманским*. Это еще не значит *исламским*, однако мусульмане в любом случае будут нести с собой привычные практики, мировоззрение и образ мысли. Исламизация модерна — создание в рамках множественного модерна его исламской версии — позволяет, с одной стороны, предотвратить социальный конфликт, маскирующийся терминами религиозного противостояния, а с другой — сделать модерн в глазах мусульман менее отчужденным от их культурной традиции и основополагающих ценностей. Под исламизацией модерна мы ни в коем случае не имеем в виду беспочвенные попытки возрождения иерархических структур традиционного общества и механическую замену современного социокультурного мира домодерной «традицией». Мы говорим о действительно альтернативных (или дополнительных) способах иметь дело с современными проблематизациями: с признанием человеческой автономии, с задачами государственного строительства, не основанными на традиционном авторитете, с технонаучной экспансией во все сферы жизненного мира, политизацией и деполитизацией жизни и т. д. Это общемировые проблемы, а не проблемы жителей только Востока или Запада, и исламские неомодернисты стремятся по-своему разрешить их, перенаправляя внимание человечества к нераскрытому потенциалу исламской традиции.

¹ Подобно тому, как христианские понятия «логос» или «личность» были включены в европейскую культуру, прошли там серию семантических трансформаций и более не ограничиваются христианским контекстом, хотя и сохраняют с ним связь.

Исламский гуманизм, политические и социальные теории, духовно-этические ориентиры — это не продукт исключительно для внутреннего потребления. Мы должны отвыкнуть видеть в эпитетах «исламский», «восточный», «западный» и т. д. лишь нечто партикулярное и ограниченное. Скорее, они должны пониматься как указатели на уникально раскрытую универсальную перспективу, доступную при соблюдении некоторых условий в той или иной мере для всех. Эта перспектива не отвергает во имя абстрактной всеобщности сугубо частные особенности: подлинно универсальное *включает в себя* и неуниверсализируемые составляющие. Тем не менее она является чем-то большим, нежели простым описанием и оправданием все тех же конфигураций европейского модерна, но на другом языке. Это — *иная* конфигурация духовно-этических ориентиров, цивилизационных паттернов и культурных доминант, которая самым непосредственным образом трансформирует современные структуры. В возможности различных конфигураций модерна, обеспеченной многообразием цивилизационного содержания, с которым он соприкасается, сокрыто необходимое условие его развития, обновления, динамичности.

Цивилизационный плюрализм — наше общее настоящее и будущее. Тем не менее порой цивилизационно определенные версии модерна могут показаться лишь разными обертками для одного и того же содержания. Но не стоит торопиться с выводами: нюанс, не заметный на первый взгляд, или самобытный *путь* достижения той или иной идеи могут иметь решающее значение для всемирно-исторического становления. В этих обстоятельствах мы лишены роскоши пренебрегать как очевидно совместными, разделяемыми структурами (в том числе современными формами чувственности), к какому бы уровню существования цивилизации они ни относились, так и уникальным цивилизационным содержанием конкретной исторической традиции (включая неуниверсализируемое). Исламский неомодернизм, обращенный к дискурсам теологии, исторической социологии, философской герменевтики, лингвистики, антропологии, психологии и др., стремится обнаружить пересечение общего и частного, реалистично описать положение мусульманина в цивилизации модерна и раскрыть вдохновляющие смыслы, помогающие придать этой цивилизации свой, *исламский*, облик — без ущерба для иных версий современности.

«Скоро Мы покажем им Наши знамения по всему свету (в самых дальних) углах (мира) и в них самих, пока им не станет ясно, что это есть истина. Неужели не достаточно того, что твой Господь является Свидетелем всякой вещи?»

(Коран, 41: 53)

ПРИЛОЖЕНИЕ.
ТАИНСТВО ОБНОВЛЕНИЯ¹

Божественное обновление и творчество

В подлинном религиозном опыте, в вере человек ощущает связь такой значимости, что избавлен от соблазна выставить себя более значимым, чем он есть в своей уникальной судьбе. Он далек от искушения гордыней, а благодаря этому — и от всех первичных форм идолотворчества: эгоизма, абсолютизации (или, наоборот, принижения) себя. Наиболее интенсивный опыт веры — «богопочитания», «богопоклонения», «богоосознания» (*тақвā*) — характеризует религиозность того, кого мы именуем пророком — слугителя Творца. Пророк призван напоминать творению о конечности его судьбы. Пророк — памятный знак человечеству о внепамятном: о таинственном содержании, которое, даже проходя через глубокое забвение в человеческом мире, оставляет глубокий след. Самая важная операция памяти — быть в ладу с незабвенным, которое постоянно подвергается стирающему забыванию, но, как мы уже сказали, не исчезает бесследно.

Всякий религиозный опыт индивидуален², однако в миссии пророка, получающего Откровение, опыт веры обретает как бы *сообщаемость* другому. В миссии пророка вера становится общечеловеческим делом. Пророк

¹ В этом приложении представлена теологическая и философская концепция, в границах которой развертываются идеи основного текста книги. Ввиду ее смысловой нагруженности было решено вынести ее в приложение в качестве самостоятельного религиозно-философского исследования. При подготовке этого текста мы ориентировались, прежде всего, на Священный Коран, Сунну и личный религиозный опыт, а также на отдельные идеи ведущих мыслителей прошлого и современности.

² Религиозный опыт разворачивается в пространстве встречи. Парадигмальным примером религиозно значимой встречи является одинокое предстояние души перед Богом в День Суда: «Каждый из них явится к Нему в День суда в одиночестве» (К. 19: 22). «Те, которые не надеются на встречу с Нами (для Суда), говорят: “Почему к нам не ниспосланы ангелы? (Почему) мы не видим нашего Господа?”». Они надменно возгордились собой и совершили великое преступление» (К. 25: 21).

делает «зримым» участие Божества в человеческой истории — делает зримым через *внушение* (не путать с «гипнозом»), когда его слова касаются нас на уровне более глубоком, чем простое убеждение при помощи аргументов, обращенных к дискурсивному разуму. Проще говоря, слово пророка имеет силу, но речь идет не о силе его ограниченного мирского «Я». Это сила слов, продолжающих славу чего-то несоизмеримо большего и потому дающего душе постичь меру созданного мира — меру вещей, людей, событий. Меру деяний и намерений.

Событие Откровения исторично — в том смысле, что оно не наложено на мир как некий закон природы, открываемый разумом в качестве необходимого элемента действительности, формы связи творений, для постижения которой достаточно знания о тварном мире. Откровение произвольно, т. е. является результатом воли, оно случайно («контингентно»), подобно счастливо выпавшему случаю. По сути, его могло бы и не быть, однако оно свершилось. Свершилось по воле Того, Чья воля в отношении особенного не менее судьбоносна, чем в отношении всеобщего. Таким образом, Откровение не вытекает из какого-либо предпосланного ему принципа — оно невыводимо и нередуцируемо. Оно — *деяние* Бога.

В пророке отчетливее всего манифестируется «призвание» человека свыше по милости Божьей. Бог не устанавливал Благо посредством «удвоения» мира в некоей идеальной форме — в виде неподвижной системы ценностей, которая (в роли «прообраза») лишь детерминировала бы выработку историческим человеком *своих* собственных ценностных систем. Бог *устанавливает* свое Благо *постоянно*, не допуская устаревания мира. Всеохватная милость Божья постоянно обновляет творение, т. е. возвращает все множество сущего к его внутренней истине¹. Какова эта истина?

В каждый миг Творец поддерживает творение таким образом, чтобы оно могло предстать для нас захватывающей новостью о самом Творце и Его совершенстве. Новостью о том, что само мироздание, освобожденное из тюрмы наших привычных взглядов, утверждается как «новость», «сообщаемая новизна», которая со всей ясностью раскрывает своему внимательному получателю его собственные атрибуты открытого, творческого и свободного субъекта. Другими словами, в своем вечном совершенстве Бог непрестанно

¹ «Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю, а Моя милость объемлет всякую вещь» (К. 7: 156). Абдулла Йусуф 'Али комментирует: «Милость Аллаха в каждом явлении и для каждого явления. Вся природа служит общей цели — быть полезной всем Его творениям. Наши способности — это результат Его милости и милосердия. Каждое творение получает пользу от других по милости Аллаха, в свою очередь, это также приносит другим пользу, и это даруется последним, по милости Аллаха. Его милость всеобщая и всеобъемлющая, тогда как Его справедливое наказание предназначено тем, кто нарушает Его замысел» (Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. С. 457–458).

созидателен. Успех в обновлении творения Божьей милостью достигается через многообразие конкретных проявлений мироздания¹. Это многообразие только что созданного мира, пока не испорченного тщетными, хотя и упорными попытками сбившихся с пути людей сделать его «закрытым». В каждый миг своего существования мир, взятый в полноте присутствующего в нем Блага, т. е. Божьей милости, будто бы создан *вновь*. «Закрывать» мир (всегда, впрочем, безуспешно) означает по слабости, слепоте или порочности своей не принимать щедро ниспосылаемые Милостивым блага мира в качестве возможностей для собственного развития, буквально «отказываться» от них. В «остановке» мира в фиктивной точке необратимой исчерпанности, находящейся только в обнищавшем воображении утративших надежду, выражается неуважение грешников к Всевышнему и неверие в Его безграничную творческую силу.

С исламской точки зрения, созданный мир по своему способу бытия чужд свойства статичности, поскольку оживляется принципиально динамичной жизненностью Бога. Вечность Бога не тождественна Его вневременности, понятой в качестве простого отрицания временного бытия. Говоря строго, отрицание частного тварного свойства (например, временности) в рамках *формального* апофатизма ничуть не более свободно от категории тварности, чем самый наивный буквализм и самая непосредственная катафатика, путь уподобления. Истинная апофаза не есть пустая забава ума. Словесное, просто словесное отрицание чего-либо в Боге не становится, благодаря некоему чудесному свойству логической операции отрицания (иллюзорному, разумеется), автоматически ни верой, ни религиозной добродетелью. Важно, как происходит отрицание, «разуподобление», способствует ли оно духовно-этическому совершенствованию верующего. Несмотря на ожесточенную полемику, невольную толкающую к упрощению взглядов оппонентов, *все* школы исламского богословия, насколько оно остается исламским, не отрицают того, что нет ничего, подобного Богу. Иначе говоря, они действительно отрицают всякое подобие. Но это отрицание может быть либо простым противопоставлением (утверждению), либо превосхождением самой этой оппозиции, которая затрагивает исключительно тварное. Проще говоря, самые последовательные богословы-апофатики вынуждены нечто утверждать — иначе они бы просто

¹ «Разве ты не видишь, как твой Господь простирает тень? Если бы Он захотел, то сделал бы ее неподвижной. Затем Мы делаем солнце ее путеводителем, и затем постепенно сжимаем ее к Себе. Он — Тот, Кто сделал для вас ночь покровом, сон — отдыхом, а день — (вашим) оживлением. Он — Тот, Кто отправляет ветра с доброй вестью о Своей милости. Мы ниспосылаем с неба чистую и очищающую воду, чтобы оживить ею мертвую землю и напоить ею многочисленные (пастбища) скота и многих людей из тех, кого Мы сотворили. Мы распределяем (воду) между ними, чтобы они помянули назидание, но большинство людей отказываются (от всего), кроме (степени) неуважения» (К. 25: 45–50).

хранили молчание (но и это не спасает ситуацию, поскольку молчание может быть вполне *говорящим*). Следовательно, избавиться от утверждений нельзя, однако необходимо и в утверждениях сохранять апофатическую направленность. Отрицание не должно быть отвержением совершенств — оно должно быть *утверждением совершенства* Бога во всех тех совершенствах, которые известны из тварного мира (ведь знание сокрытого человеку не доступно), пусть от нас и ускользает модальность Его совершенств. Дóлжно признать, что все совершенства, которые присущи твари, присущи и Творцу как их источнику, однако присущи они Ему таким непостижимым образом, который отрицает всякое Его подобие чему бы то ни было из сотворенного.

Совершенный Бог, от вечности являющийся источником всякого сущего, вечен не в смысле неподвижности, статичности, математической истины в духе упрощенного платонизма. Отметим, что нельзя всерьез признавать совершенным «Бога», знакомого человеку в виде абстрактного метафизического принципа, сконструированного рассудком. Совершенство характеризует Бога именно в качестве Живого Бога¹, свободно обращающегося к нам посредством своих откровений. Деятельная жизненность Бога состоит в оживляющем одухотворении мировых форм, в порождении в них импульса к полноте самоосуществления. Только в Боге мировые формы сущего (в том числе история) находят бытийную опору для идеальной манифестации собственной «природы» (*фитра*). Говоря о мировых формах, мы, конечно же, имеем в виду все их бесконечное многообразие, актуализируемое по мере *эволюции* жизни как *продолжения* творческой энергии Бога:

«Неужели человек не видит, что Мы сотворили его из капли? И вот он (упрямо) и открыто препирается! Он привел Нам притчу и забыл о своем сотворении. Он сказал: “Кто оживит (сухие) кости, которые истлели (вот так)?”. Скажи: “Оживит их Тот, Кто создал их в первый раз. Он ведает о всяком творении”. Он создал для вас огонь из зеленого дерева, и теперь вы разжигаете (собственный огонь). Неужели Тот, Кто сотворил небеса и землю, не способен создать подобных им? Конечно, ведь Он — Великий Творец умений и знаний (вечных). Когда Он желает чего-либо, то стоит Ему сказать: “Будь!” — и это сбывается. Слава Тому, в Чьей Длани власть над всякой вещью! К Нему вы все будете возвращены» (К. 36: 77–83).

¹ «Уповай на Живого, Который не умирает, и прославляй Его хвалой. Довольно того, что Он ведает о грехах Своих рабов» (К. 25: 58). Бог не умирает, а значит Ему чужды «мертвый покой» и бездеятельность. Иначе говоря, даже покой Его — бесконечно «энергиен» и созидателен.

Специально отметим: приведенные аяты недвусмысленно говорят о том, что конкретная творческая активность человека (говоря о творческой активности человека, мы, безусловно, не подразумеваем, что он *творит, подобно* Богу) имеет свой корень и свое начало в Божественном акте творения. Последний онтологически раскрывает внутримирную возможность того или иного события, тем самым внося в царство сущего некий «прецедент», *новое*. И поскольку данная возможность *милостиво даруется* человеку как «*благо земное*», то в поступке принятия этого дара человек обретает не только «конечный результат» Божьей активности, но и само событие (феномен временной длительности) во всей его земной полноте. Другими словами, в принятии этого дара человек как свою *собственную* принимает и саму *возможность творить* (в том смысле, в котором может «творить» человек). Это величайший дар Бога — человек не довольствуется готовым, но соучаствует своей волей, силой, намерением в творении, что позволяет ему совершенствоваться (именно это деятельное совершенствование выражается принципом *'ихсān*). Разумеется, для какого-то определенного творческого акта человеку может не хватить созидательной способности — так находит свое отражение в опыте недостаточная «восприимчивость» к Божьим дарам, ведь вся созидательность принадлежит Богу, но в качестве милостиво даруемой человеку, осуществляемой через него. Иначе говоря, собственная творческая энергия человека является *собственной* не в смысле имеющей источник *в нем самом*, однако, принадлежа Богу, она утверждает эту принадлежность не через чуждость, а через дарование человеку. Для человека она является в одно и то же время несобственной, поскольку укоренена не в нем, и собственной, поскольку его духовно-этическая неиспорченность позволяет ему воспринять свободу, творческую силу как милостивый дар свыше (не теряющий своей укорененности в Творце и *лишь поэтому* остающийся творческой мощью). Сила такой «восприимчивости» обусловлена крепостью связи с созидательными энергиями Творца, устанавливаемой посредством личных добродетелей (как в теоретической, так и в морально-практической области).

Благодарное принятие Божьих даров, обзриваемых в этом мире весьма ограниченными и несовершенными «органами восприятия» рядового человека (включая его «духовное око» — сердце), способствует возрастанию восприимчивости человека к этим дарам, чем, в свою очередь, повышает его совокупную творческую мощь. Умея благодарно и ответственно принять Божий дар, человек становится способен принять еще больший дар. Готовность принятия, как может показаться на первый взгляд, *относительно* скромных даров расширяет «зрительное поле» верующего и открывает расширенный доступ к другим дарам, бесконечное изобилие которых становится все более очевидным в процессе духовного совершенствования. Распознавание, принятие и использование Божьих даров, для распознавания

которых хватило нашего внимания и смирения, само является даром — даром все большей включенности в непрерывную динамику творческой мощи Бога. Дарение человеку силы принимать «земные блага» в качестве манифестаций всеохватной милости Божьей равнозначно формированию в нем способности *видеть* во всех фактах мироздания свернутый творческий процесс, инициированный не им. Вещи, которые окружают нас, предстают тогда не в виде появившегося из ниоткуда, неизменного косного вещества, какими они обычно кажутся обессилевшему (смирившемуся, а не смиренному) человеку. Они воспринимаются как вовлеченные в процесс генезиса и трансформации, раскрываются со стороны своей «пластичности» и указывают на переполняющую мир творческую энергию Всевышнего. Способный благодарно принимать Божьи дары и справедливо «расходовать подаренное» — это свидетель *подлинного* мира в имманентной тому динамике преобразования. Обретенный «динамичный взгляд на вещи» есть творческий взгляд, а творческий взгляд не может оставаться лишь отстраненным созерцанием. *Творческий взгляд переходит в творческий акт.* Человек, смотрящий на мир в творческой перспективе, проникается творческой энергией, проходящей сквозь его «врата восприятия», проникается ею не только на уровне этого изолированного восприятия, но и в целом — *во всех аспектах* своего интегрированного бытия.

Несмотря на разную меру восприимчивости к дарам, сам факт бескорыстного дарения творческой способности снимает сложную (в контексте онтологической позиции, вытекающей из строгого единобожия, *таухида*) проблему «права собственности» на творческое деяние. Когда человек «присваивает» подаренное действие, то исходный статус действия в качестве дара позволяет признать человека полноправным «владельцем» действия, ни в коей мере не отнимая у Бога *Его* «собственности». Обретение любым творческим актом, происходящим в мире, своего изначального источника в созидательной энергии Бога не противоречит творческой самостоятельности человека. Источник созидательной энергии человека, как мы уже подчеркивали, также находится в созидательной энергии Бога. Однако это нисколько не лишает намеренные действия человека присущих тем свободы, спонтанности и непосредственно творческого характера. В противном случае мы бы говорили о бездушных машинах, а не людях. Сам Бог сотворил человека способным к творчеству, а не марионеткой, избавленной от всякой ответственности и относительной независимости. Таковым от вечности было Его решение — и Он обладал мощью его воплотить. С тех пор свобода человека становится его неизбежным началом, которое, в свою очередь, не является предметом его, человеческого, выбора. Войдя в мир, он уже не в состоянии выбирать, входит ли ему в мир или нет. Таким образом, форма жизни, специфичная для человека, *началась* как потенция к совершению обновляющего деяния,

разрушающего статичность сферы творения, преодолевающего «устаревание» феноменов и вносящего в мироздание подлинную новизну.

Ниспослание всеохватной Божьей милости приобретает характер утверждения доступа к неиссякаемой творческой мощи в посюсторонней сфере — это не безжизненный мир вульгарных материалистов и механицистов, а *мир-в-стремлении-к-Богу*. Основным проводником порыва творения к Творцу выступает человек — хранитель свободы в мире (и единственный, не считая Бога, ее «ограничитель»). В человеческом жизненном порыве история предстает горизонтом принципиально открытых возможностей. Данное видение вполне естественно, поскольку лишь такая история оказывается соразмерной разумной жизни, оказывается ее простором, предпосылкой и результатом. Вопреки адептам принуждения из числа проповедников «закрытой» религии, наделение человека бьющей через край творческой мощью нисколько не противоречит несравненной абсолютности Творца, а, напротив, выступает ее наиболее сильным и ярким свидетельством. Другими словами, никто, помимо облагодетельствованного свободой воли и творчества, не в состоянии понести бремя «наместника» Бога на земле, возложенного Всевышним на человека:

«Вот твой Господь сказал ангелам: “Я создам наместника на земле”. Они ответили: “Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь? Ведь мы восхваляем Тебя и славим Твое святое (имя)?” Он сказал: “Я знаю то, что не знаете вы”» (К. 2: 30).

Подобная новость, содержащаяся в мироздании, бесконечно далека от обыкновенного, привычного нам информирования о чем-то ненужном. Осуществляемый созданиями порыв к совершенству — это характерное для них уникальное славословие Бога, ведь всякая вещь поклоняется Господу миров, стараясь следовать Его воле и придерживаться установленного Им пути¹. Вселенское славословие Бога, происходящее в каждой вещи, раскрывается на человеческом пути в виде знамений, абсолютных ориентиров, поучительных примеров и очищающих испытаний: «Разве ты не видел, что Аллаха славят те, кто на небесах и на земле, а также птицы (в воздухе) с распростертыми крыльями? Каждый знает свой (час) молитвы и свое славословие. Аллах знает о том, что они совершают» (К. 24: 41). Они приглашают и увлекают нас за собой твердостью свидетельства. Другими словами, вера, приистекающая из

¹ «Неужели ты не видишь, что перед Аллахом падают ниц те, кто на небесах и на земле: солнце, луна, звезды, горы, деревья, животные и многие люди» (К. 22: 18).

своего рода страсти, есть нечто большее, чем «состояние ума» в узком смысле слова «ум». Она связана с волей к поступкам. Существуют знания, которые, сколь новыми бы они ни были, практически ничего не меняют в отдельной жизни, кроме самого объема массива знаний. В подобных знаниях нет причастности вере как таковой, даже если они, дополняя список «установленного», принимаются «на веру».

Чем ближе проявление истории и космоса к незакономерному, к сингулярному, к событийному, тем больше оно свидетельствует о *взаимопроникновении* предопределения и случая. Прототипическим примером уникального события является Откровение — ему не найти аналогов, кроме *аналогичных* откровений столь же *уникального рода*. Это историческое событие *par excellence*, т. е. самобытное сущее, которое не ограничивается естественным (по причинно-следственным связям) продолжением прошлого в присущей тому манере. Оно вносит значимый разрыв на *до* и *после* себя, полагая тем самым «новое начало» в истории. *Несравненным* «подобием» акта начинания нового, к которому способен человек, является Божье Откровение. Оно привносит в мир нечто небывалое — прежде всего творческую энергию человека дарить всего себя в поклонении Богу. Таинственный исток свободного творчества человека — намерений, решимости и сил создавать новое — в этой привязанности к Творцу:

«Обрати же свой лик к верной религии, будучи праведным. Такова сущность, с которой Аллах сотворил людей. Нет изменения (для) сотворенного Аллахом. Такова правая, прямая вера, но большинство людей не знают этого» (К. 30: 30).

Убегая прочь от Творца к чаемой «автономии» (отлитой на деле в форму оправдания себялюбия, господства нафса), творческие акты лишь отдаляются от своего сущностного предназначения, повреждая устройство человека (*фитра*) — его базовый моральный «инстинкт». Они не участвуют в завоевании личной независимости, а подпадают под влияние безличных мотивов и природных сил. В конечном результате их движение отражает только «патологическое» подчинение — подчинение дурным страстям.

Всевышний Творец поведал нам о единственном виде послушания, которое не противоположно человеческой свободе. Таково искреннее смирение верующего, которое склоняет того к разумному *признанию* собственных границ, чем предотвращает лицемерие, и к *следованию* богооткровенной истине, чем сдерживает опустошающую тиранию всего мелкого и условного, — в этом и состоит подлинное значение слова *'ислām*: «Поистине, религия у Аллаха — Ислам (смирение с Его волей)» (К. 3: 19). Ситуация подобного смирения не является следствием слепоты или же душевной слабости. В безмерной

заботе о своих земных наместниках Бог сделал Благородный Коран указанием на *освобождающее* послушание, как до него делал таковым и иные Писания. Вольнодумцы могут возразить, что текст, приносящий с собой небесный закон, лишь заслоняет от нас непосредственную встречу с Богом. Закон якобы противоречит «личному живому общению», коренящемуся в сердце. Однако такая встреча возможна только как доверительное предание своего сердца свету Его милости. Небесный закон не тождественен светскому закону или любой форме «легалистского» мышления. Закон — это любовь, это *путь (шарī‘a)*, согласный с путем мироздания; по самой своей форме он есть то, что «разрушает» себялюбие и «ограничивает» патологическое влияние склонностей. В условиях «патологического влияния» мотивация души — формирование намерения — будет лишь отражением, точной «внутренней» копией закономерного порядка «внешней» природы. «Логика» внешнего толчка делает даже самое «чистое предписание», навязываемое помимо выбора человека, ущербным с религиозной точки зрения (выражаясь метафорически, человек не создан Творцом как живое подобие бильярдного шара):

«И да не будет никакого принуждения в религии. Истина уже отделена от заблуждения. И кто отрицает (веру в) идолов и верует в Аллаха, уже ухватился за надежную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах слышит и знает обо всех вещах» (К. 2: 256).

Прочитанный аят напоминает, что вера — это одновременно крайнее смирение и столь же крайняя свобода. Она, как подчеркивает Благородный Коран, изначально имеет практическое измерение, дает подступ к деянию, обеспеченный Божественным руководством. Этап принятия на себя закона через *уважение* к закону, в котором мы постигаем универсальные ограничения персональной свободы, т. е. собственные обязательства, неизбежен при подготовке сердца к восприятию Божественной истины, не стесненной рамками закона, а явленной в нем. Через уважение к закону мы натываемся не на уже сформированную систему мотивов, *принуждающую* нас действовать только так, а не иначе, но на ограничения свободы, которые мы *можем принять добровольно*, руководствуясь дополнительными, не ограниченными правом мотивами.

Совершенный закон для человека — это не *бессодержательная* идея очередной «сферы принуждения» (пусть в данном случае детерминация и была бы «идеальной», а не «материальной»). Это *путь постижения свободы* как факта опыта, т. е. как ограничивающей, мотивирующей, смиряющей, но не принуждающей силы. Именно поэтому следование закону имеет воспитательное значение. Таким образом, путь закона (*шарī‘a*) оказывается не всего лишь списком формальных *предписаний*, а полем *санкционированных*

возможностей свободы. Воплощать их нас вынуждает не «слепая» императивность нормы, но стремление практиковать смирение в свободе, не детерминированной внешними факторами¹. Детерминированное природными феноменами смирение не было бы в собственном смысле слова *смирением* и не имеет какого-либо отношения к религиозному опыту. В качестве такового мы можем рассматривать смирение только с позиции «третьего лица», отстраненно, когда носитель свободы — это абстрактный некто, т. е. никто (часть фона безличных закономерностей, не способный к намерению и поступку *кто-то*). Санкционирование в рамках Божественного закона производится Благом, «позицию» которого не ограничивает разница лиц. Это Благо позволяет смотреть на закон в перспективе «первого лица», не вытесняя, а вмещающая все прочие перспективы. При таком взгляде на закон в нем обнаруживается не внешний порядок мотивов, а определение нашей свободы, ведь только она и делает закон *законом* — формой манифестации Блага, освобождающей душу как от принуждения, так и от произвола.

Неотменимый закон смиряет, превращает сознательное отрицание свободы в перформативное противоречие, так как исполнить/нарушить закон можно только добровольно. Стены и решетки тюрьмы каждого индивида выстроены не из камня и металла, а из чужой (или своей) воли, когда та реализует себя на практике в виде его принуждения. Если бы человек оказался «случайно» заперт в некотором здании, без сопутствующего этому чужого намерения, то его свобода как уникальная форма жизни не исчезла бы — лишь сужалось бы материальное пространство, выступающее сценой ее осуществления.

Противопоставление трансцендентного единого Творца множественному миру без соответствующего осмысления специфической имманентности Бога подталкивает верующий разум к мысли о мироздании как о «чистой видимости» и о Боге как единственной подлинной реальности (к чему склонялись некоторые радикальные суфии из школы *вахдат ал-вуджуд*). Однако если несомненная, наиболее достоверная и самодостаточная реальность — реальность Творца — теоретически выносится за пределы времени и любого опыта, то из несомненного, достоверного и самодостаточного устраняется всякое реальное содержание. Мир иллюзий остается единственным измерением бытия, с которым мы имеем дело. В итоге предикат «иллюзорный» можно беспрепятственно сократить, поскольку он, «характеризуя» все, не фиксирует никакую границу, что парадоксальным образом абсолютизирует мир. Если мы не желаем оскорблять Творца принижением Его творения до чего-то

¹ «Ваш Бог — Бог Единый, Единственный. Смирись же (с его Его волей). И сообщи благую весть смиренным, тем, чьи сердца при упоминании имени Аллаха переполняются страхом, которые терпеливы к тому, что их постигает, совершают молитву и расходуют (на благотворительность) из того, чем Мы их наделили» (К. 22: 34–35).

«неподлинного», но хотим сохранить исходное различие, пропасть между Богом и миром, *отдавая тому и другому «должное»*, мы обязаны как-то тематизировать не только онтологический разрыв, но также и *связь* между ними. Творец как Творец немислим (для нас) без творения, однако Творцом (а не частью творения) его делает принципиальная инаковость всему сотворенному. Акт творения (хотя и не частное сотворенное) является в некотором роде Божьим атрибутом. «Бессвязный» мир, будучи «иллюзорным» и тем самым лишенным связи с Творцом, был бы тварным абсолютом, а значит, он является противоречием в определении. Иначе говоря, теология должна начинаться с концептуализации такой связи между Богом и миром, которая не была бы зависимостью Первого от второго. Речь идет о дистанции, не лишаящей вещи их Божественной подосновы и не отрицающей их бытие. Совершенный Творец не творит несуществующее и несущественное, хотя сотворенное Им нисколько Ему не подобно.

Исповедание формального «единобожия» без глубокой веры в сердце может легко достигать вершин ресентимента — сводиться к *осуждению источника вдохновения других*, когда те вдохновляются чем-то в этом мире. *Люди ресентимента* забывают, что вдохновляться чем-то в мире можно не *наряду* с Богом, а *ради* Бога как совершенного и милостивого Творца. Единый и единственный Бог подобного «единобожия» — это величина, заданная сугубо отрицательно, Бог как лишь ничто из сущего. Такое *абстрактное единство* предстает как «не-многое» и тем самым остается «вне многого», т. е. стоящим *наряду с ним* или противостоящим ему как другое множество (состоящее из одного *элемента*). Однако недостаточно быть «ничем из сущего», чтобы в тебе признавали Дарителя небесного руководства, санкционированного всеобщим Благом, которое коренится в Тебе. Великий суфийский шейх Мухий ад-Дин ибн 'Араби (1165–1240) точно ухватывает суть проблемы, когда видит скрытое неверие в радикальном отвержении «поклонения» любому мирскому сущему. Разумеется, когда истинный суфий «поклоняется» чему-то внутримирному, он смиряется не перед ним самим, взятым изолированно, он не к нему обращен и не к нему взывает. Во избежание недоразумений скажем, что он и не поклоняется ему — он радуется *в нем* Творцу и любит его *ради* Творца. Он делает это как бы «сквозь» частность данного конкретного сущего, интуитивно созерцая в нем проявление творческой мощи Бога или даже непосредственно теофанию (*таджаллин*)¹.

Парадоксальная фигура мысли, предложенная Великим Шейхом, выполняет функцию «релятивизации» любого творения как претендента занять

¹ Подробнее см.: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухиддина ибн Араби и ее место в истории исламской мысли // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 303–334.

«Трон» самого Бога: ни одно сущее в этом отношении не лучше другого, ни одно не подходит на эту роль. Абстрактный «единобожник», движения сердца которого определяются жадной разоблачения чужого вдохновения и опыта веры, рискует сорваться в поклонение «отрицательному» миру — миру, «вычтенному» из целого мира, *утвержденного* Богом. В лучшем случае абстрактное «единобожие» есть непоклонение ничему из сотворенного, но все еще не поклонение Творцу. На деле же это — «единобожие» (кавычки не случайны), очищенное от какой-либо религиозности. Такова строгая ортодоксальная система норм, методов, правил аргументации, исторических обычаев и традиций, внешних форм «благочестивого» поведения, которым живой, наделенный волей и творческой силой Всевышний *настолько «трансцендентен», что Он им попросту чужд*. Подобную систему можно «слепо» принять и без какого бы то ни было Бога.

Исторический контекст существования теологии сегодня — кризис коллективных форм религиозности, трансформация феномена религиозного авторитета, «плюралистичная инфраструктура» религиозных традиций в публичной сфере. В массовом сознании наука становится не просто доминирующей формой, но также самым стандартом рациональности и интеллектуальной деятельности. Истина все реже понимается как «спасительная», преобразующая субъекта, и все чаще — исключительно как фактуальная, отражающая «объективную информацию». Попытка угнаться за авторитетом точной науки (то, что получило распространение под названием «исламизации знания») в наиболее грубых формах («вчитывание» в коранический текст чуть ли не *теоретического предвосхищения* квантовой физики) ставит религиозную мысль в одностороннюю зависимость от изменчивости научных парадигм и разделяемых на данный момент гипотез. Кроме того, формирующаяся на выходе «не вполне наука» — дискурс, которому наука поставляет лишь внешнюю рамку для оформления материала — встречает не самый серьезный прием в академических кругах и не отвечает собственно религиозным нуждам человечества.

Бог такой «сциентизированной» религиозной мысли — это не более чем «Бог белых пятен», против идеи которого столь страстно выступал в своих тюремных письмах немецкий лютеранский теолог Дитрих Бонхеффер (1906–1945)¹, казненный нацистами участник антигитлеровского заговора. Более

¹ «Книга Вайцзеккера о “физической картине мира” меня захватила. Мне еще раз стало абсолютно ясно, что мы не имеем права использовать Бога как аварийный выход для нашего несовершенного познания; если в таком случае (что вытекает с объективной необходимостью) границы познания постоянно раздвигаются, то вместе с ними так же постоянно оттесняется и Бог, который, так сказать, пребывает все время в отступлении. Наша задача — найти Бога в том, что мы познаем, а не в том, что мы не познаем; Бог хочет быть постигнутым нами не в нерешенных вопросах, а в решенных» (*Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994. С. 232–233).

того, он также протестовал против того, чтобы «Богом» затыкали «дыры» и в нашем *моральном дискурсе*. Там, где Бог не ведет за собой верующих посредством вдохновения, «морализация» Бога, превращение в орудие для производства набора предписаний, не поможет ни морали, которую пытаются оживить удобным неживым «творцом», ни религиозности, которую пытаются оживить при помощи мертвой, утратившей органическую связь с религией «морали правил». Духовно-этическое развитие верующего превосходит отстраненно морализирующее сознание. Как показал И. Кант, непротиворечивая система морали возможна и вне религии, однако такая мораль не является *религиозным законом*¹. Другими словами, дело не просто в том, что Бог помогает восполнить пробелы в нашем знании (пусть и моральном), а в том, что Он вдохновляет нас на бытие морально совершенными, на стремление к совершенству, насколько это вообще возможно для человека, и открывает путь к нему. Система моральных и правовых норм — это указатели на этом пути, а не нечто самоценное. Цель же этого пути в том, чтобы, идя по нему, человек научился лучше поклоняться Творцу, славословить Бога.

«Бог» не может выступать как источник мнимых решений для неразрешимых проблем: стремление прикрыть религией наше непонимание в любой области не только безумие, но и грех, чреватый разрастанием глупости. Разросшаяся глупость (ее, конечно, нельзя смешивать с простотой и наивностью) легко превращается в инструмент мирового зла — и обычное поучение не позволит теологии сократить дистанцию между глупостью и разумной жизнью. Религиозное обучение призвано способствовать духовному общению людей, все еще видящих себя в перспективе общины. Необходимо найти такие способы говорить о Боге, которые сохраняли бы причастность общему наследию, притом для людей самой разной меры религиозности и образованности. Теолог не должен становиться в позу точно знающего, которого от глупца или нечестивца отделяет вечно воспроизводимая в попытках ее сократить «отупляющая» дистанция — непреодолимая дистанция между двумя позициями. Отказ от иллюзорного «владения» мерой чужого незнания, от риторических ухищрений, основанных на шантаже или лести, от культивирования иррациональности в верующих (а «исламизация знания» при всем внешнем рационализме безусловно является чем-то иррациональным) — внутренний такт современной теологии, без которого она едва ли в силах обновиться и быть

¹ Она является нравственным законом, если мы ведем речь о категорическом императиве. Любой религиозный закон для Канта остается гетерономным, а потому не может служить основанием для нравственного воления, свободного от внешнего принуждения/интереса. Последнее обстоятельство и делает, согласно Канту, нравственный закон *нравственным* по своей природе, а не каким-либо иным. Несовпадение религии (как искреннего религиозного чувства и единичного акта, сопутствующего этому чувству) и морали — традиционная тема немецкого идеализма в самом широком смысле слова, включая Ф. Шлейермахера.

полезной людям. Теология должна перестать эксплуатировать человеческую немощ, неспособность выдержать напряжение духовной жизни, не должна предлагать ряд простых, номинальных ответов, которые скорее делают вопрошание чем-то постыдным, нежели действительно снимают вопросы.

Как мусульманам нам предстоит *прошлое* исламской традиции, с которым мы соединены самым глубоким покаянием (*тавба*) за отклонение от прямого пути, за блуждание, если оно происходит, и бескорыстным благодарением за ниспосланную Божью милость. Понимание, что субъект сделал что-то «не так» с точки зрения абсолютных ориентиров, нежелание искать этому оправдания и твердая решимость жить иначе, подкрепленная надеждой на Божье прощение, переживались мусульманами в лоне *исторического* ислама. Эти пограничные ситуации раскрывают прошлое иначе, чем в виде множества отвлеченных, не связанных друг с другом историй, разрозненных фактов и обстоятельств былого, окончательно слившегося с небытием. Они раскрывают прошлое в единстве его временных связей с настоящим и будущим. И позволяют узнать «целое» замысла даже в малом фрагменте нашей распадающейся жизни. Нам следует помнить покаяние и благодарение, которые стали возможны только в вере. И уже из этого опыта разворачивать теологический дискурс, призванный охватить религию в ее сущностной полноте. В его центре — вопросы о Боге и Его связи с историческим миром, о цепи пророчества, о смысле «финальности» миссии Мухаммада, об обновлении веры в постпророческую эпоху, о современных проектах реформы, о задачах, проблемах, структуре, институциональном оформлении и предназначении самой теологии, межрелигиозном диалоге и пр.

Теология не может быть и исключительно рациональным дискурсом¹, лишаящим смысла всякую конкретную религиозную принадлежность. Она не просто констатирует и описывает. Она увещевает, утешает, акцентирует, формирует настроенность, ставит вопросы — наконец, деконструирует себя, стараясь сберечь все то, верность чему не требует пребывания в узкой догматической ограде. Теология не может позволить себе и роскоши отказа от рациональной аргументации, что было бы чревато интеллектуальным одичанием, односторонним иррационализмом и очевидной бесполезностью самого теологического предприятия (ведь не тождественна же теология вере как таковой!). Теология, понятая в максимально нетесном смысле, присутствует повсеместно: в современной литературе, в кинематографе (включая ориентированный на массового зрителя), в искусстве, в философии, в истории культуры в целом. Но меньше всего ее там, где не готовы рисковать символическим

¹ Однако задумается: много ли исторических форм философии, даже именуемых рационалистичными, были исключительно рациональным дискурсом?

капиталом, обеспечивающим налаженную коммуникацию с сильными мира сего, не готовы жертвовать привычным жаргоном ради *предельного смысла*, там, где господствует скучная усредненная болтовня, сменяемая вспышками взаимной подозрительности и идеологически мотивированной чисткой рядов. Словом, на многих теологических факультетах светских университетов и во многих религиозных учебных заведениях.

И все же теологическая подоплека самых разных аспектов культуры не способна утолить жажду, вызвавшую к жизни собственно теологический дискурс — разумеется, если последний не сводится к тщеславному миссионерскому соревнованию с представителями других религий. Неудача в организации такого жизненного ритма, при котором широкое воззвание и обращение к Богу станут обновляюще и освобождающе воздействовать на многомерный мир, не искупается мелкими тактическими победами над конкурентами на «рынке вер». Вечный Бог требует к себе всего человека целиком, Он не желает делить веру и любовь в душе человека с чем-то еще. Однако всецелая преданность Богу не требует ослабления многоголосия человеческих чувств и устремлений — просто эти чувства должны быть проникнуты и направлены любовью к Богу. Всецелая преданность Богу ни в коем случае не завершается цинизмом, лицемерием, эскапизмом и не приводит к *обледенению* сердца. Преданность Богу, если уж определять ее «отрицательно», в первую очередь ослабляет цепкую власть тех желаний, следуя которым человек лишь «рассыпается» и теряет себя.

На наш взгляд, одна из главных задач теологического дискурса — не давать готовые рецепты для преодоления любых трудностей, а воспитывать *самостоятельное религиозное мышление*. Человек всегда может оказаться в ситуации, в которой его уже не удовлетворят готовые схематичные ответы, однако попадание в такую ситуацию не должно приводить к утрате веры. Исламская теология всегда существовала в поле напряжения между полюсами благой коранической вести и «естественного света разума» — философской рациональной аргументации. Точнее говоря, традицию, текст и его толкование долгое время пытались противопоставить утверждению личного мнения, имеющего «внерелигиозные» основания. Это — своеобразная аранжировка извечной проблемы соотношения веры и разума, которая рано или поздно возникала во всех достаточно разных духовных традициях. На наш взгляд, проблема возникает уже тогда, когда их начинают *соотносить*: это не два соседних царства, требующих провести срочное размежевание территорий. Это все равно, что пытаться размежевать зрение и слух. Речь о разных модальностях человеческой души, а не о строгой логической оппозиции. Но вновь подчеркнем: мы говорим исключительно о *вере* и *разуме*. Если *разум* что-либо и убивает, то только суеверия, которые паразитируют на чистой вере. В то же самое время *теология* и *философия* (как и некоторые другие науки) в своем историческом облике *могут* серьезно

противоречить друг другу на содержательном уровне. При этом исторически конкретные теология и философия (именно в силу исторической подвижности и контингентности демаркационной линии между ними) в своих традиционных формах могут взаимно обогащать, поддерживать, критиковать, опровергать друг друга, стимулировать прояснение присущей им специфики.

Перевод из философского дискурса в теологический возможен — и более того, *постоянно осуществлялся* на протяжении истории как в исламе, так и в других религиях. Теологический перевод философского дискурса всегда содержит «верную неверность» оригиналу: теология смещает значения, изменяет смыслы технических терминов оригинала, переосмысливает исходные принципы, цели и задачи конкретной философской системы, ориентируясь на Откровение. Но благодаря этому теология избегает подмены и присвоения ей не принадлежащего дискурсивного поля. Она *не* становится философией, однако философия, как и науки, может помочь ей стать собой, если теология тщательно продумает разницу. В теологии философские идеи проходят через фильтр концептов авторитетных религиозных текстов (безусловно, сами эти концепты не могут пониматься независимо от интеллектуального климата эпохи; история их значений — это *история* деятельных интерпретаций соответствующего текста, направляемая постановкой самых различных вопросов). Некоторые из них отбрасываются за ненадобностью, другие берутся на временное вооружение. Важно, прежде всего, то, способствуют ли они крепости в вере или нет. Теоретически теология готова отменить любое свое «заимствованное» слово, если то в определенный момент начнет мешать незамутненному прочтению текста — прочтению, в процессе которого мы сами подвергаемся «практической интерпретации» со стороны источника, его «просвечивающему» воздействию и восприятию добавочного смысла, который нельзя свести ни к одному из ранее извлеченных.

Человек обладает энергией создавать и постигать *новое*. Данная энергия получена человеком в дар от изначального ее создателя и исключительного источника — Бога — и продолжает иметь Его своим источником. Таким образом, Бог обновляет мир посредством энергии любви-милости, нисходящей к человеку, который *в своей обособленности* может воспринять только часть ее полноты, обращаясь к Богу в поклонении и вере. Поклонение и вера — граница соприкосновения с энергией Божьей милости. Существует мольба, которая, будучи услышанной, не может оставаться без ответа. Такова искренняя мольба о ниспослании большего усердия в поклонении. Поклонение Богу не ограничено областью регламентированных ритуалов. *К нему относится любое обновление мира, опирающееся на предоставленную Им энергию жизни.* Пространство разворачивания обновляющей энергии является пространством безвозмездного дара, иначе говоря, милости — на этом уровне отдельная личность не делит энергию с Богом по принципу свое/чужое.

Будучи целиком и полностью исходящей от Бога, всеобъемлющая милость, оставаясь милостью, уже всегда является даром, а потому может вполне свободно приниматься и использоваться человеком. Она «находится» в зоне свободного обращения, доступ к которой человек имеет ровно настолько, насколько он свободен. Его свободу, в свою очередь, хранят смирение (*'ислām*), вера (*'īmān*) и искреннее стремление к совершенству (*'ихсān*). Их не следует понимать как внешне благочестивые позы. Это деятельные установки на преобразование себя и мира. Все, что мешает деятельной жизни (включая жизнь ума), т. е. безостановочная активность, совпадающая с беспорядочной растрацией, и крайняя «аскетическая» пассивность, провоцирует «омертвление», «увядание», «одряхление» самой личности.

Повторим некоторые важные для нас тезисы. Религия учит о сотворенности сущего. Она подчеркивает «мироустанавливающий» характер творящего акта. Воспитывая в человеке смирение, религия готовит к полнокровному принятию этих истин: так, абстрактно-рассудочное согласие дополняется смиренным вслушиванием в необъятное множество «голосов» универсума. Мы слышим, что эти «голоса» возносят хвалу, с которой каждая вещь, будучи творением, обращена к своему Творцу. Если мы присоединяемся к словословию Бога во всех измерениях своей жизни, мы в *религиозном опыте* преодолеваем абстрактно-логическую отвлеченность *религиозного учения*, переживая жизненно-практическое содержание *религиозных истин*. Опыт веры раскрывает религиозное учение как эмпирически постигаемое *наставление* предельной значимости, в котором руководящая роль принадлежит самому Откровению — свободному творческому деянию *par excellence*, воздействие которого приводит человеческую судьбу (в ее эсхатологическом пределе) к ее новому началу и тем самым дает мирозданию новый шанс. Руководствуясь благой вестью Корана, благочестивый мусульманин постепенно начинает видеть в возведенном статусе «наместника» (*халифа*) Бога на земле не формальность и не пустые слова, а образ действия, достойный человека. Речь идет о свободном творческом становлении в мировой открытости. Творчество реализуется в отношении всех аспектов мироздания (и прежде всего тех, которые связывают индивида с другими людьми: духовно-этических и социальных), включая «оживляющее» переосмысление взаимодействия с Богом. Свобода свободного — это не произвол, бессвязно существующий в пустоте. Ничем не ограниченная свобода является скованностью иллюзиями своего воображения. Сама идея беспредельной свободы-произвола ведет к утрате самоконтроля и сосредоточенности, обрекая ее носителя на порабощенность порочными чувствами и ложными идеями, что влечет за собой уменьшение его творческой мощи. Поэтому Бог поставил пределы свободе, в которых она только и может укрепиться, преисполняясь благодатью (*барака*) — творческими энергиями мироздания. Другими словами, свобода свободного укоренена

в Боге через благие ограничения смирения, добродетельность которого провозглашает религиозный призыв. Таким образом, ограничения смиренного (в том числе со стороны религиозного закона) — не какие-то случайные прихоти «небесного деспота», а ориентиры на пути к исполнению собственного предназначения, милостиво открытые нам любящим Богом.

Кораническая весть о всеохватности Божьей милости не должна трактоваться в качестве автоматического оправдания греха, которое протекает без покаяния грешника и без прощения того Богом. В образе насквозь детерминистской эсхатологической механики, обесмысливающей любой выбор конкретного решения, универсальная благодать лишь грубо пародируется. Невыдуманная милость реализует себя в чуде покаяния и в благородстве прощения, в глубокой вере и твердой надежде, а не *помимо* них. Настоящая милость, следовательно, не предпосылка для тотального отвержения закона, не снятие бремени ответственности с человека, внушившего себе, что милость *и так все творит*, а потому *пускай все остается по-старому*. С абстрактной точки зрения, здесь, быть может, и нет ошибки — *конечным источником* любого творения во Вселенной религиозное мышление с необходимостью признает активность милосердного Бога. Ошибка, однако, возникает ровно в тот момент, когда мы создаем из такой идеи милости нормативный базис для своеобразной «программы действий», составленной из отупляющего бездействия, холодного безучастия и равнодушной пассивности. Выше мы отмечали, что в беспредельно щедрой милости творится главное — сам человек как свободное существо, способное к творчеству. Можно ли пренебречь даром творческой способности, возвышающим человека? Пренебрежение духовно-этическим содержанием (предполагающим, разумеется, практические ориентиры), явленным в событии создания человека, достигает мрачной кульминации в потере личностью какой-либо опоры для творческого становления. Проще говоря, через ослабление связи с дарующей энергией Бога, пронизывающей все мироздание, человек отлучает себя от творчества и обрекает любые попытки обновления на непродуктивность. Трагический разрыв с делом обновления мира — делом, в процессе которого только и свершалось восхождение личности к совершенству, равнозначен ниспадению в бездну отчаяния. Обрисованная траектория творческого «становления» (точнее, остановки) показывает, как самовольно избранный жизненный путь, проложенный в отдалении от прямого пути религии или же неправоммерно выдающий себя за него, заканчивается в тупике безжизненного рабства.

Уделом тех, кто доводит себя до «невосприимчивости» к Божьим дарам, является бесцельное блуждание от одного миража к другому в пустыне исчезнувшего вдохновения. Необходимо особо подчеркнуть, что в действительности ни один человек не способен полностью оборвать связь с Божественной активностью. Мы указали лишь вектор развития той формы жизни, которая

враждебна творчеству и обновлению. Принципиальным является то, что такая форма жизни, пусть и незаметно для себя, поражена именно духовным недугом: недостатком смирения, склонностью к внешним формам благочестия, таким как нарочитая «традиционность», и недостойным обращением с дарованными «земными благами». Искажение знания о всеохватной Божьей милости и превращение его в орудие собственной деградации, истощения и омертвения — это выражение черной неблагодарности Творцу. Это — *оскорбительная клевета* на Его милость. Поистине, таков наихудший среди всех возможных «сценариев» восприятия дара Божья.

Для религиозной культуры нашей эпохи распространение подобного подхода чревато обесцениванием *драгоценной* милости Божьей и фактической ее тривиализацией. Настолько легкомысленное, что оно буквально совпадает с кощунством, отношение к милости подменяет очередным ограничительным человеческим законом то, что можно назвать чудом пребывания в пространстве абсолютно благих, целесообразных и свободных энергий жизни, порождаемых творческой активностью Бога. Иго человеческого закона, ссылающегося на всеохватность Божьей милости ради оправдания бездействия и консервации наличных форм действительности, тяжелее «ига» Божьего закона, который напоминает, что дар всеохватной милости оставляет на долю человека самые разные способы воспользоваться этим даром. Отрицание в исламе какого бы то ни было изначального *небесного* проклятия, наложенного на все человечество, не должно служить вбиванию неповторимых судеб в тесноту и бедность *земных* «проклятых» жизненных форм, изобретенных человеком. Учение о всеохватности Божьей милости не только не предполагает всеобщего уравнивания земной и небесной доли, которое бы уничтожило значимость личного творчества и свободных деяний, но, совсем напротив, подталкивает к тому, чтобы человек дерзал в обновлении мира. Милость Бога заключается в том, что Его закон не «ограничивает» свободу, а вводит ее в *продуктивные рамки*, позволяющие сохранить ее созидательную мощь. Со временем эти рамки — рамки воспитания добродетелей — лишь увеличивают степень свободы, поскольку повышают собранность и самоконтроль личности. Ограничения траектории осуществляемой свободы будут возникать в любом случае. Религиозный закон, в свою очередь, призван *ограничить* подобные *ограничения* только теми, которые модулируют свободу, помогают в борьбе с чрезмерным влиянием страстей, придают эмоционально-волевой сфере большую пластичность и связность, оживляют ум чувством и наполняют чувство умом.

Наряду с прочим, милость — это также призвание следовать истинному руководству, а истинное руководство — это несомненная милость. Милость, которая преподносится как оправдание чего угодно, а потому как невозможность ничего оправдать, не меняет жизнь. Понятая таким образом милость не освобождает раба от всевозможных форм тирании, а потому эта милость

крайне немилостива к нам. Милость, противостоящая закону как новый закон, но не предлагающая никакого альтернативного руководства, просто бросает человека на произвол судьбы. Подлинная милость разрушает всякую преграду, *стоящую между* человеком и милостью закона, но делает она это лишь посредством закона — закона, который бы не преградил путь верующего к полноте милости, а сам был бы таким путем (*шарī'a*) — путем к милости. Ислам говорит о законе, и даже в самых «либеральных» теологических проектах целиком исключить «категориальное место» закона не удастся. Однако нужно проводить различие между «законом» в светском смысле слова, а также различными формами религиозного «закона» (от греческих и индийских до иудейских), и шариатом как «законом». В своей основе шариат — это духовно-нравственный путь; его реализация может принимать различные формы (в зависимости от обстоятельств), но нужно понимать, что цель Пророка была не в установлении системы права, а в *исправлении нравов*. Нередко приводимая критика легалистской («фикховой») парадигмы направлена не на ислам как таковой, а на одну из исторических форм ислама, пригодную для одного времени и совершенно непригодную для другого. Эта критика не утверждает и не уполномочена утверждать религиозную незначимость норм — она лишь препятствует тотальности легалистского мышления и расширению закона за «законные границы» его сферы (см. § 5.6, 6.7). В этой критике мы сталкиваемся с решительным протестом против толкования и решения *любой* проблемы, встающей перед религиозной мыслью, по образцу «проблем закона» и посредством юридических процедур.

После признания резонности критики легалистской парадигмы разговор о религиозном законе ислама (т. е. шариате) необходимо продолжать, чтобы в противном случае его место не было занято чем-то более беззаконным и деспотичным, нежели закон, и чтобы сам закон не замещал теологию, религиозное искусство, этику и, наконец, самого Бога. Милость «зовет» нас, она зовет следовать по определенному пути, цель которого — привести к приумножению воздействующих на нашу жизнь проявлений милости. Если пытаться определить природу и задачи религиозного обновления в этом контексте, то в обновлении следовало бы видеть деконструкцию тотального «озаконивания» милости, превращающего ее в пустое слово, а также деконструкцию закона как формы милости по умолчанию. Форма закона не тождественна форме милости, однако Божья милость (в силу своей всеохватности) включает в процесс своего осуществления *также и* форму закона, наполняя ее *руководством* для продвижения по пути милости. Мышление, исходящее из тесной *религиозной* взаимосвязи живого слова о милости и живого слова о законе, соединяет их так, чтобы одно поддерживало и очищало другое. Милость, которую столь часто расписывают в самой восторженной манере, остается немилостивой к нам, если в ней нельзя услышать призыв к выходу из ситуации прежнего существования — призыв,

на который верующий отвечает самостоятельно, а не под влиянием внешнего мотива (например, юридического), и в котором он и обретает энергию для ответа. *Призывающая милость*, если она таковой действительно опознается, обращает на себя такие формы восприятия, которые открывают в ее зове наставление, требующее прямого и безотлагательного послушания.

Дело обстоит так, поскольку милость несет с собой дар усиления веры, а вера — единственный проводник послушания без принуждения и в добровольном смирении. Закон, обновленный в свете милости, предназначен вводить нас в пространство все более судьбоносных встреч с милостью. Но почему же верующий вообще столь безропотно прислушивается к призыву, идущему из Божьей милости? Потому, что слышит в этом призыве становление собственной свободы, а значит — отчетливый призыв к самому себе: такому себе, который столь возрос в творческой мощи, что способен сметать все внешние преграды для свободы становления и становления свободы. Эти преграды устраняются только через воссоединение с творческой энергией Бога как со своим источником. Обнаружение связи с целенаправленными потоками неугасающей творческой энергии, которым можно добровольно подчиниться, а подчинившись — стать совершенной, доступно при правильном усвоении добродетелей благой коранической вести, позволяющем состояться «новому рождению в духе». «Открытая религия», которой является ислам (и вообще вся авраамическая традиция), мешает прочному укоренению в цивилизационной жизни человечества всех «закрытых религий», поскольку они не актуализируют освобождающий потенциал милости и руководящий потенциал закона. Воздействие «закрытых религий» не служит даже возрастанию религиозности, так как не пробуждает опыт веры. В культурах, поддерживаемых «закрытыми религиями» (подчас принимающими вид светских идеологий), послушание остается лишь внешним следованием норме, которая со своей стороны никак не подталкивает верующего к благодатному воздействию милости, производимому для нас, через нас и на пути к более совершенным нам же.

Приближение к неиспорченному себе — это укрепление качеств «наместника» Бога на земле, верность долгу которого требует небесное предназначение человека. Понимание данного факта, опытно переживаемого в ходе практического утверждения веры, проясняет крайне важную религиозную истину о «диалектической» взаимосвязи движения к себе и движения к Богу. Верующему разуму становится очевидным, почему движение в сторону совершенного себя отделено непреодолимой пропастью от движения, направляемого присущими мне эгоистичными устремлениями. При этом с движением к исполнению Божьей воли в отношении меня и, следовательно, с движением к самому Богу совпадает движение к совершенному себе. Приближаясь к себе, я прихожу к Богу, приближаясь к Богу, я прихожу к себе, более не обремененному ничем мне чуждым. Совершенное «Я», формируемое динамикой

«открытой религии», характеризуют следующие качества: 1) интенсивная жизненность, оберегающая от духовного одряхления; 2) независимость от малейшего влияния мирских идолов; 3) деятельное слияние спонтанной свободы с послушанием религиозному призыву. Такое «Я», не искушаемое впадением в порочное самовозвеличивание, никогда не удовлетворено опорой на само себя. Поэтому совершенное «Я» продолжает творческое становление, в процессе которого не перестает обновлять свое окружение.

В нашем мире совершенство, подобно всему остальному, не подлежит «закрытию», «замыканию», поэтому совершенное «Я» — это условное наименование *неопределенного* множества людей, более других приблизившихся к устройению человеческой природы, — его носители обозначаются кораническим титулом «наместник» (*халиф*). Речь идет о людях с неповрежденной природой, позволяющей (не только на словах) брать на себя обязательства по заботе о процветании всего творения. Цель стремящегося к совершенству — наделить разнородное сущее¹ такими формами и внутренней связанностью, которые позволили бы создать общее пространство, где его современники получали бы шанс уникальным образом вернуться к «первозданности» мира. Уникальное возвращение не следует путать с буквальным перенесением в воображаемый «золотой век» прошлого. Речь не идет о каком-либо подобии магического события. Реальный мир, в котором протекает свободное творческое становление личностей, предполагает *качественную* определенность и не подлежащую отмене *ценность* каждого момента времени. «Толщина», «протяженность», «продолжительность» моментов времени не делимы до чистой моментальности физики, лишенной длительности в последовательности «безразмерных» условных единиц *измеряемого* времени. Два периода реального мирового времени заданы на различных основаниях, которые «живут» ровно одно мгновение, пока проживается конкретный момент, затем определяемый в качестве прошлого через переход личности к проживанию качественно другого момента. Когда два периода опознаются именно как два разных периода, само различие между ними проводится «в мгновение ока». Впоследствии множество уже иных различий между вещами будет определяться в свете различия упомянутых периодов. Вещи будут разделяться в том числе по признаку принадлежности той или иной эпохе, тому или иному времени в судьбе человека и человечества.

Фиксируя связывающий два периода переход, память закрепляет границу между ними, поскольку переход — это всегда движение через границу. Реальное мировое время в своей необратимой длительности не идентично

¹ В том числе: социальные институты, политический процесс, системы управления, мыслительные привычки, расхожие вкусы, средний уровень просвещенности и т. д.

прагматически вводимому фиктивному времени естествознания, которое «логически» конструируется в ходе абстрагирования от текучего времени длительности. Последняя разворачивается в открытости душевной сферы пребывающих в становлении носителей жизни. Ее необратимость иного рода, нежели линейная однонаправленность времени природных процессов, как их концептуально обрабатывает физика. Иначе говоря, необратимость подлинного мирового времени не ограничивается линейными отношениями между соседними моментами времени. В органическом единстве принципиально открытого мирового времени, в котором Божественной активностью постоянно возобновляется созидательный захват будущего, разные эпохи, периоды, мгновения могут находиться в сложных нелинейных отношениях. Разумеется, суть дела не ограничивается простым дополнением межвременных связей знакомой «циклическостью». Циклическое время в той же самой степени, что и линейное, является (наряду с их внешним «синтезом» в спиралевидном времени) примером абстрактной схемы, а не временем исторического процесса.

Это последнее — событийно, а значит вариации отношений между временами не менее разнообразны, чем сами события. Тем не менее взаимосвязь прошлого, настоящего и будущего и в перспективе событийности продолжает определять основные структурные отношения между временами. Уникальное возвращение к «первозданности», над которым работает обновление, по своему смыслу есть неповторимое отношение к прошлому, которым признана и его неповторимость. Всякое «повторение» прошлого лишь созидает грядущее настоящее, определяемое уже совсем другими процессами (в частности, самой попыткой «повторения»). Говоря о «повторении» времени, подразумевают целый арсенал инструментов и методов для его реализации, доступных в *наше время*. Очерченное этими инструментами и методами время выделяется в ходе совсем иной практики, чем у предков. И мышление населяющих эпоху людей, сформированное этой практикой по восстановлению прошлого, несколько не уподобляется мышлению людей прошлой эпохи. Повторение времен — либо карикатура, либо театральная постановка, либо (порой ненамеренное) утверждение нового стиля. В той мере, в которой прошлое трактуется людьми как ушедшее, оно не подлежит повторению и не допускает механического возвращения.

Уникальное же возвращение к «первозданности», в котором нет никакого подражания, но лишь усилия продолжить *дело* прошлых поколений, является *возрождением* — неподражаемым и не подражательным. Возрождение — не перенос в прошлое, а обнаружение тех элементов, которые составляли его славу, в сложных узорах и складках настоящего. Многие из таких элементов, чтобы остаться *теми же самими* в новой эпохе, прошли сквозь череду изменений, позволяющую утвердить идентичность *того самого*, что обеспечивалось этими элементами. То же самое, вероятнее всего, окажется

неспособным к тому самому, за что отвечал его «аналог» в прошлом. Следовательно, *уникальное возвращение* требует произвести смещение оптики, позволяющее усмотреть подобие отношений к своему настоящему между элементами двух эпох. Мы имеем лишь наше настоящее — доступ к настоящему прошлого и будущего обретается ровно настолько, насколько они входят в широту текущего настоящего, т. е. единственного сейчас настоящего. Уникальное возвращение к «первозданности» мира происходит посредством возрождения устремлений, добродетелей, страхов и надежд наших предшественников. Подобное возрождение возможно лишь благодаря обнаружению того, чем все это продолжилось в настоящем. «Первозданность» мира прошлого интерпретируется нами совсем не через факт принадлежности прошлому, но через фиксацию определенного распространенного *в прошлом* качества. Содержание этого качества не задается атрибутом «принадлежать прошлому», поскольку некогда ему случилось быть в настоящем. Мы понимаем (с разной степенью смутности) зафиксированное качество, отличающее прошлую эпоху исключительно потому, что имеем опыт знакомства с ним. Другими словами, мы уже встречались с ним в настоящем, благодаря чему обрели взгляд на прошлое.

Обращаясь непосредственно к уникальному возвращению к «первозданности», мы ведем речь о *горизонте возможностей настоящего*. Опыт встречи с «первозданным» миром не относится к прошлому, а образует условия для его отделения. В момент сотворения мира, оттесняемый в прошлое, созданное сущее отличалось неспорченностью своей фитры. Вещи, не отклоняющиеся от меры, установленной для них Божьей волей, поражают всех, кто встречает их с открытым духовным взором, своей неистертой новизной. Такая новизна не относится к разряду устаревающей под влиянием стремительной перемены любопытства, смены господствующих мод, под влиянием материального разрушения. Когда вещи, ослепляющие яркой новизной события, уходят с исторической сцены, манифестация такой же новизны никогда не может быть отнесена к окончательно и бесследно прошедшему. Она продолжается. Ее следы — это сияние, излучаемое ею из-под завалов руин. «Первозданное» сущее понимается как новое еще и потому, что основная, центральная, наиболее яркая его составляющая — это неповторимость «голоса». Это то, чем именно эта вещь возносит славословие Богу. Восхвалением Творца станет узнавание предназначения вещи и приведение ее устройства в гармонию с этим предназначением. «Голос» сущего, обращенный с хвалой к Богу, слышен в наиболее характерных его чертах, выявляющих в нем прекрасное творение. Проще говоря, «голосом» мы называем тот аспект творения, который передает самую убедительную *новость* о творческой активности безграничной мощи. Если творение есть «свернутый» в своем результате креативный акт, то необходимо «развернуть» данное творение таким образом, чтобы

обнаружить направление, в котором продолжила разворачиваться творческая активность Бога.

Будучи абсолютной, она не ушла в небытие после очередного относительного творения. Творческая активность Бога осуществляет всеохватность Его милости. Следовательно, возвращение к «первозданности» мира есть такая творческая работа над ним, которая обновляет установленную взаимосвязь между творениями, в результате чего одни формы сущего не загораживаются и не подавляются другими. «Первозданность» есть такая композиция отношений между вещами этого мира, которая приводит к взаимному усилению их «жизненности», делающему их зримой демонстрацией созидательной энергии Творца. Сущее, даже если оно формально не входит в класс живых существ, все еще может «оживлять» многообразное творческое становление живого, т. е. причастно жизни. Обеспечивая носителю жизни «включенность» в динамику творческой энергии, поддерживая и формируя условия для творческого становления, отдельное сущее приходит к «первозданной» форме. Эта форма, строго говоря, не та же самая, что была в прошлом, поскольку ей приходится утверждать себя в обновляемом мире. Но она *именно та* — та самая манифестация «первозданности», неисчерпаемой новизны, которая направляет внимание жизни к продолжающемуся во всем мире непрерывному творческому акту.

Внимание к динамике творческой энергии позволяет живому включиться в созидательный процесс таким образом, чтобы положить начало собственному свободному становлению в стремлении к еще большей свободе. Возможность данного становления обеспечивается доступом к источнику творческой мощи — ниспосылаемой всеохватной милости Божьей. Творческий «союз» различных созданий укрепляет «восприимчивость» к тому, каким именно образом союзник выражает всеохватную милость. В ветвящемся становлении жизни должно найтись место и росту разума как жизненной возможности, а не как лишаящей сил невосприимчивости к своему истоку. Должно найтись место и ограничениям как условию продуктивного воспитания свободы, открывающему пути для ее становления без напрасной растраты дарующей энергии.

Идея всеохватной Божьей милости задает описание организации процессов творения. Божья милость служит живительной силой тому, кто сумел проявить восприимчивость к ней. Оживление — это поддержание становления живого к источнику жизненной мощи, многократно превосходящей ту, которой оно сейчас располагает. Становление невозможно без соответствующих перемен, оно само — проводник перемен, т. е. по необходимости созидательно. Творческий характер становления живого (и особенно личности) раскрывает свойство *пластичности мира*. Другими словами, присущую ему возможность оказаться иным, чем сейчас. Стать действительно новым. Но какая

новизна требуется для становления живого? Какая новизна указала бы путь к включению в продолжающийся творческий процесс?

Это — новизна, в которой славословие Творцу возносится через свидетельство сущего о даре милости, *сокрытом в его природном устройстве*. Обновление призвано делать максимально зримыми различные пути манифестации милости — «земного блага», увеличивающего свободу творения посредством возрастания его творческой мощи. «Первозданное» сущее (как буквально живое, так и просто участвующее в динамике жизни) с такой ясностью сообщало о разворачивавшейся внутри него творческой мощи Бога, что неизбежно возвещало, каким именно даром ему предназначено было оказаться для мира. Милость Божья, управляющая актом творения, давала о себе знать именно в той уникальной форме, которой Творец решил наделить данное сущее. Понимание того, как в уникальности этого конкретного сущего содержится условие для эволюционного развития жизни, сдвигает нас в сторону все большей свободы от ограничений среды как фактора «закрытости» и от «предрешенности» той или иной линии становления.

Созидательная мощь Бога, пронизывающая собой все мироздание, изгоняет из верующего разума, способного видеть мир в свете творчества, безнадежное чувство запертости в статичном и стесняющем порядке. Возносимая миром хвала бесконечной творческой активности Бога — сама по себе милость для умеющего слышать, поскольку в ней содержится призыв к личному вовлечению в тотальный творческий процесс. Будучи даром, творческая энергия Бога имеет пригласительный характер. Сотворенные вещи сообщают нам, что мы начнем столь же непрерывно славить Бога, если в ходе практического становления *проживем открытый характер мира как опыт собственной свободы*. Вовлекаясь в творческий поток Божьих энергий, мы понимаем, что сами способны творить. Радость творчества ограждает от зависти, resentimenta, ненависти, гордыни и отчаяния. Наше положение перестает казаться непоправимым. Безусловно, все вещи — результат деятельности Творца, однако свою творческую мощь Он преподнес в *дар*, чем соединил становление жизни с источником неиссякаемой энергии. Умение погрузиться в ее глубину и продуктивно воспользоваться явленными там возможностями означает способность увеличить меру собственной свободы, жизненной силы, творческой мощи так, чтобы подарить возможность другому осуществить становление в опоре на твое «богатство». Другой не преуменьшит того, что досталось тебе, а, скорее, расширит дарованную через тебя милость свободы и творчества в своей собственной истории. Так ты увеличишь масштаб своего благотворного влияния, связав личную судьбу с судьбой обновления целого мира. Ты возвеличишься в смирении и уменьшишься в самовозвеличивании.

Кораническая весть о всеохватной милости разоблачает любые попытки высказать о человеке последнее слово. Она напоминает, что важны оба

направления высвобождения энергии: как деструкция, так и креация. Первая важна именно как разрушение «тюремных стен» для творческой мощи, вторая — как создание публичного пространства, дающего место индивидуальному жизненному ритму каждого и обеспечивающего условия для проявления высших способностей каждого человека. Деструкция, направляемая воздействием милости, сокрушает все абсолютизированные относительные принципы, все сакрализованные ложные святыни, всякое произвольное подавление воли. В свою очередь, акты человеческой созидательности, направляемые воздействием милости, участвуют прежде всего в созидании оснований для становления наиболее свободной, творческой и добродетельной личности из всех на данный момент возможных. Становление личности протекает в индивидуе, однако для устранения преград на пути может потребоваться коллективное творчество. Коллективное творчество не отчуждает каждого отдельного индивида от личной творческой активности и не превращает группу лиц в неделимого носителя творческой мощи. Коллективное творчество — это не столько творчество коллектива как такового, сколько творчество индивидов в коллективе. Оставаясь в той же мере личным, что и всегда, творческий подход одного может стать совершеннее через внимание к творческой активности другого. Встреча со-творцов в коллективе может стать милостью, поскольку не обрекает на неизбежное подавление личного начала, но позволяет соединять созидательную энергию в ходе воплощения замысла каждого. Коллектив может сформировать продуктивные ограничения для свободы, например, делая человека более устойчивым и более восприимчивым к чужой критике.

Отсутствие смирения в творческой активности способно обернуться «кражей» мысли или творческого решения у себя самого, мотивированной нежеланием уступать и прислушиваться в сфере творчества. Упорно сопротивляясь влиянию другого, мы можем не заметить, как слепо отвергаем свою собственную мысль (соответствующую траекториям становления наших свободы и созидательности) просто потому, что она была озвучена другим членом коллектива. Ислам предостерегает от гордыни такого рода, распространяя идею братства верующих и единства всех мусульман в умме. О каком единстве идет речь? О таком, которое противоположно расколу, обрекающему на пустую растрату энергии и служение свободы делу порабощения. Община не обобществляет. Ее организация начинается с попытки ответить на этот вызов. Община сохраняет различия каждого и стремится связать их друг с другом ради усиления поддержки творчества и свободы каждого члена коллектива. Человек обречен на совместное существование с другими. Непозволительно делать проблему из самого наличия надындивидуальных «актеров» — следует понять, какая именно проблема превращает это наличие в тяжкое бремя. Самая последняя свобода индивида в обществе именуется

по-арабски словом *джамā'a*, что, переводя на язык русской культурной традиции, можно передать как «согласие» или «соборность». Ее можно охарактеризовать как организацию общности во имя защиты истины и личной свободы, но не как подавление истины и личной свободы во имя организации общности. На наш взгляд, исламская проповедь стремится к созданию общины на фундаменте «согласия разных».

Феномен пророчества

В культурной эволюции человечества неизбежно возникают нефункциональные с точки зрения исключительно земной мудрости области опыта и практики. Именно в силу нефункционального характера, изъятости из мира целей-средств и инструментальной рациональности, т. е. по причине своего *более-чем-вitalного значения*, они оказались способны принимать на себя новые функции и становиться источником опыта единства, обретаемого в творческом порыве. Игра, ритуал, миф являются подобными исторически становящимися регионами смыслов, в которых человек мог обрести *действующую* систему координат и нормативную структуру социального порядка. Смысл существования, внутренняя телеология и причины игры (как процесса имманентно творческого) не сводятся к тому, чтобы моделировать «функциональные аналогии» неигровых процессов. Лишь отдаваясь процессу игры как самоценному действию, человек сможет войти в присущие игровому пространству целостность, неутилитарность (цель и средство в игре совпадают), неалгоритмичность, вариативность в повторяемости (единство правила и свободы). Безусловно, в игре происходит использование сигналов, отсылающих к другим, неигровым, событиям, но протекает это именно в «игровой форме».

В отличие от большинства живых существ из числа разных видов, подчиняющих свое поведение более-менее жестким регламентам инстинкта, который опирается на уже сформированную специализацию органов, чтобы сопротивляться жесткому давлению среды отбора, человек рождается «незрелым», «хрупким», «неприспособленным». Вследствие этого феномен «родительской ласки» — индивидуальной заботы родителя о своем ребенке — имеет даже в самом культурно первичном сообществе людей «продолжительный характер». Продолжительное пребывание под родительской защитой позволяет ребенку человеческого вида ощущать *«ослабленное воздействие отбора»*. В этот момент освобождается пространство для игры как вида активности, не связанного напрямую с лишь выживанием здесь и сейчас и с передачей генетического материала. И поэтому способствующего в дальнейшем совершенствованию человека.

Ребенок в относительной мере практикует неутилитарную активность, вовлекающую все многообразие его ментальных и телесных способностей и утверждающую на их основании потенциал для развития новых способностей, которые сами по себе уже могут увеличивать приспособленность. В ходе бега, разыгрывающегося как «воображаемое бегство от погони», в процессе тренировки силовых навыков, в обучении технике борьбы, во *внимании* к значению *акта внимания* к конкретной структуре ситуации для решения задач, не разрешаемых элементарным воплощением двигательной схемы инстинкта, в неподавляемости всплеска «бездеятельной» активности воображения¹, в сцеплении элементарных действий в сложную телесную схему их последовательности, в формировании привычек и разрушении старых моделей, в самоограничении взрослой особи, чтобы не травмировать молодую, в практикуемой со-настроенности намерений (одна особь должна видеть в поведенческих паттернах другой именно намерение продолжать *игру*, а не соревноваться в неигровом учреждении иерархии), требующей усовершенствования эмпатии (аффективный базис для негласного согласия, например, по поводу интенсивности укуса, за которым следует уже настоящий бой как феномен внутривидовой агрессии), в сменяемости ролей (позволяющей человеческому ребенку отличать носителя интенциональности и ответственности от социальной маски как нетождественного лицу переменного фактора) — во всем этом *игра* способствует укреплению социальной солидарности без ужасающей фатализации мира повседневности.

Установившийся естественный мир повседневности как мир нормального ценностного и когнитивного порядка раскрывает, что для человека *нестественно* постоянно пребывать исключительно в этом (т. е. в установившемся) мире. Человек отличается от всех прочих живых существ, а отношение к игре для нас — лишь один из наиболее ярких примеров этого отличия уже на биологическом уровне. В игре происходит «денатурализация» структуры, несущих конструкций, безальтернативности «естественного порядка повседневности», т. е. созидательная дестабилизация «осевшего» смысла и обнаружение в нем потенций смысловой изменчивости.

Как первичная структура жизни, игра молодых организмов не служит задачам «текущего выживания». Она не кажется непосредственно адаптивной, более того, именно в силу этого она расширяет репертуар индивидуальных способностей — учит самоконтролю (т. е., опять-таки, вниманию к совместно

¹ В свою очередь, повышающей ментальную мощь через моделирование различных ситуаций, в которых проясняется восприятие свойств, определивших реальный статус текущей ситуационной действительности, и предполагаемых вариаций, реализующих альтернативный вариант ситуации.

интенционально устанавливаемым границам, за которыми серьезность игры переходит в серьезность физического наказания). Как вторичная структура, игра — это увеличение охвата допустимых в качестве вероятных и «испытанных» видов активности, утверждающих intersubjectивность. Как третичная структура, игра — это чувственность, разделенная в общей для разных участников игры ритмической организации игрового события, которая имеет темпоральную природу. Игра позволяет включаться в «жизнь ума» другого индивида, разделять фундаментальные чувственные формы социально значимой общности без размывания уникальности внутриспсихической жизни отдельного лица. Социальные связи раскрываются как «реляционные качества» самой же субъективности.

Иначе говоря, игра — это открытость, пластичность, незавершенность, а также ритмическая целостность идентичностных паттернов члена коллектива. Одной из самых ранних форм игры, имеющей неотменимую важность (в качестве культурного механизма поддержания границ групповой идентичности), является *ritual*, синхронизирующий действия его участников. В них выявляются «внеритуальные» социальные роли посредством назначенных разыгрываемых ролей и переживается материально-чувственный аспект разделяемой идентичности. В ритуале идентичность не просто репрезентируется (механически отражается), но и перформативно презентуется, исполняется, т. е. формируется самой вовлеченностью в мимезис — взаимное подражание, не препятствующее развитию творческой силы, а выступающее основой для оного.

Обмен социальным опытом и обозначение значимых границ групповой идентичности возникает еще до появления современного синтаксически сложного, способного к концептуальной абстракции языка — силы «деконстуализации», трансцендирующей фактическое устройство коллектива, которое неизменно претендует на «естественность» и «всевременность» его смысловых структур. Нужда в миметическом механизме опытной идентификации возникает ровно в тот момент, когда непосредственное физическое ухаживание уже не способно охватить всех членов общества узами крепкой связи. Мимезис социального обучения (в том числе в рамках инициации в обрядах, отличающих одну группу от другой) включает в себя образное «проигрывание события» в упрощенно-схематичной форме. Таково подражание молодого члена группы разыгранной пантомиме, но не притворное подражание (в духе имитации приготовления ребенком «пищи» из песка), а реальное подражание, подготовленное усвоением правильной последовательности связанных действий в систему. Оно включает в себя, наряду с прочим, «жестикюляцию» как долингвистический способ общения; общение через звуковую модуляцию в виде «просодического контроля голоса», эволюционно более раннего, нежели «фонетический» контроль голосом над семантически значимыми

единицами¹. Под «просодическим контролем» подразумевается регуляция высоты, громкости, тембра и ударения как максимально спаянная с материальной фактичностью звука, но все же не тождественная ей репрезентация смысла. Так, в процессе социального научения в культурах, не располагающих развитым членораздельным языком, звуки как телесные феномены, выступающие в виде продолжения нашего тела (например, узнаваемая тональность ласки или гнева; покрякивание в случае ошибки, значимое молчание и т. д.), производят «знактивистскую», введенную в действие репрезентацию смыслов.

Речь идет о такой разновидности репрезентации, в которой событие репрезентирует себя посредством эмоционального выражения социально значимой информации. Эмоциональная знактивистская (вовлеченная на уровне всего тела) репрезентация, согласно выдающемуся американскому исследователю религии Ричарду Белле, имеет «нулевую степень» абстрактного символического содержания, а не нулевую степень сообщаемого содержания как такового, которое управляется при этом далеко не случайной и не произвольной вокализацией. Более того, это разделение значимого опыта, достигаемое вовлечением тел (отображающих самих себя и составленный из них коллектив) в опознаваемый «общий замысел», в некоторых ситуациях гарантирует более эмоционально устойчивый и спланируемый тип солидарности. Это как бы репрезентация коллективности в чистом (минимальном) виде.

Ритуал (чисто миметический или дополненный с развитием языка вербальной «поэтической» символизацией) имеет динамическую «музыкальную» форму (с отличающим ее тактом и ритмом), обозначающую систему мировых координат. Со временем он дополняется таким элементом «транцендирования» однородного мира повседневности, как нарративизация идентичности в мифе и истории. Кроме того, он дополняется умозрительно-концептуальным транцендированием устойчивых «социальных очевидностей» (в религии, науке, философии). Все это позволяет человеку меняться, становиться более чем «животным».

Религия изначально раскрывает себя в сферах опыта, который выходит за границы повседневности, привычного порядка. Согласно Благородному Корану, через этот опыт (раньше или позже) прошли все люди:

«Мы направили тебя с истиной добрым вестником и предостерегающим увещателем, и нет ни одного народа, среди которого не жил бы предостерегатель (в прошлом)» (К. 35: 24).

¹ Белла Р. Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени. М., 2019. С. 144.

Человечеству известен опыт доброй вести, послания, задающего предельные смыслы космического масштаба, смыслы праведной жизни и спасения, благодаря чему оно трансформирует повседневность. Как доказывает современная антропология, умозрительно-концептуальная переработка систем верований и религиозных практик, т. е. теология, не является необходимым этапом развития религиозного комплекса. Однако, когда она происходит, то оказывается значимой в первую очередь своим обратным влиянием на нарративные и ритуально-перформативные репрезентации человеческим индивидом и коллективом событий, которые определяют их идентичность, позицию по отношению к проблеме *жизненного смысла*. Любая религия в своем появлении привносит в мир религиозных смыслов (и тем самым в мир легитимации и делегитимации социального порядка) нечто качественно новое, пусть это новое и не касается религиозной истины, сути религии, а связано с новыми формами возвещения этой сути. Что нового принесла в мир религии авраамическая традиция?

Умозрительно-критическая экзегетическая перспектива обеспечила радикальный творческий опыт «прорыва к трансцендентному» (сохраняющему свойства «лица»), характерный для пророческого движения Древнего Израиля. Социальный, природный и психический порядок стали теперь не просто вписаны в космологический горизонт, взятый в его максимальном масштабе, но само устройство мироздания лишилось исключительного сакрального статуса какого-то конкретного квазисоциального порядка. Пророки не цари — они провозглашают непосредственность завета между Богом и народом по модели староассирийских договоров между сюзереном и его вассалами, тем самым релятивизируя, делая относительной священность царской власти. Мы не поймем живучесть «постхрамового» иудаизма, некоторых феноменов христианской религиозности и ислама без того, чтобы отдать должное критике царской власти в домонархический период господства судей и на протяжении всего монархического периода древнееврейской истории.

Умозрительно-концептуальная репрезентация религиозных значений (в рамках рациональной аргументации, экзегезы, построения функционирующей системы закона) имеет корни в предшествующих репрезентациях религиозной традиции и должна быть строго отличена от современных *космологических нарративов* (именно нарративов, а не формально-математического содержания соответствующих теорий) наподобие учения о Большом взрыве, которые по причине своей масштабности и всеохватности обретают религиозный подтекст. Когда ученый-астрофизик описывает Вселенную в терминах «глухоты» к «нашей музыке», «безответности», «бессмысленности» (а не банального «отсутствия смысла»), равнодушия к человеческим заботам, то рассказчик невольно извлекает дополнительный религиозный смысл в акте мифологизирующей персонификации мироздания. *Отрицательный* антропоморфизм

современного «научного мировоззрения» легко может функционировать как суррогат религии, поскольку наука (впрочем, как и философия за пределами упрощающих околонуточных типологизаций) не образует *мировоззрения*.

Безусловно, научное мировоззрение (не наука!) — это не обязательно следствие религиозной формы жизни, однако, структурируясь, оно порой приближается к вырожденным формам религиозного опыта. Данный опыт (здесь мы говорим не только о его вырожденных формах) не направлен каким-то *отдельным* когнитивным интересом, обусловленным фундаментальной нехваткой или нуждой в средоточии энергии или вещества (т. е. ресурса) для удовлетворения частной человеческой потребности. Это также не состояние бесстрастной пассивности, в рамках которой мы бездумно впадаем в «сканирующее» разглядывание. Это не страстность активного покорения мира, преграждающая канал для потока трансформирующей социальности «*энергии*», коим является религия. Скорее, форма базового религиозного опыта соответствует тому, что французский феноменолог Анри Мальдине называл *сверх-страстностью*: пассивизации самой пассивности и деактивизации слепой активности. Иначе говоря, в религиозном опыте как опыте целого мира наши деяния пронизываются смыслом, который не сводится к необходимости выживания здесь и теперь. Можно сказать, что первичное восприятие религиозно, открыто религиозному горизонту, а устоявшаяся повседневность, предающая более чем утилитарное (Бога, иной мир, спасение) забвению, есть отход от этого восприятия. Сверх-страстность — внутренняя характеристика эстезиса (αἴσθησις), т. е. опыта восприятия, первичного внятия пульсирующему творческому порыву как чему-то категориально несомненному для мира. На базовом уровне мы воспринимаем мир в акте самоотдачи, предания, вручения себя самому ритму феномена (например, художественного творения), не чуждому религиозной значимости.

Мальдине определяет опыт *события-мира-как-целого*, апеллируя к незавершенности, децентрированности, ненормализованности первичной чувственности. Именно в восприятии чувственной формы мы способны встретиться с феноменом, имеющим аффективную смысловую структуру, не требующую дооформления в процессе рассудочного категориального схватывания. Эту смысловую идентичность-в-становлении, которая не является способом предметного полагания феномена как наделенного конкретно-однородным онтическим статусом, Мальдине называет «*ритмом*». Позволим себе привести цитату, содержащую феноменологически ясную дескрипцию опыта «транскендирования», выхода за пределы всякой повседневной фактичности в свете открываемых ей возможностей. Подобный опыт может быть институционально-теологически описан как религиозный опыт (или онтологическое устройство пространства религиозного переживания) и в этом описании сближается с трактовкой религии как происходящей в предельной

заботе, в «потрясении оснований» (П. Тиллих), которое оставляет *мужество быть*. А. В. Ямпольская пишет о философии Мальдине:

«... когда я стою перед картиной Клее, я не занимаю активную позицию познающего и изменяющего мир субъекта, я не структурирую свой опыт с помощью рассудка, не формирую из многообразия ощущений какое бы то ни было единство; напротив, я позволяю картине оказать на меня воздействие, я стараюсь отдаться потоку разнородных и, возможно, противоречивых переживаний; я должен поистине претерпеть произведение искусства, перестрадать им. Однако испытывание мира в αἴσθησις'е — это не просто претерпевание, не только страдательность; подобно хайдеггеровской расположенности чувствование открывает нам мир — как противоречивый и одновременно как обладающий внутренней целостностью. Для того чтобы что-то почувствовать, одной рецептивности недостаточно. Недостаточно перестать быть невосприимчивым, перестать бесстрастно (*impassible*) взирать на мир и начать претерпевать его воздействие; однако недостаточно и перевести себя в пассивную установку, начать «страдать» чем бы то ни было (*être passible*) — болезнью, скукой, страхом смерти, собственным бытием. Характер пассивности, свойственный чувствованию, — это не бесстрастность (*impassibilité*) и не страдательность (*passibilité*), но своего рода трансстрадательность, которую Мальдине называет сверхстрастностью (*transpassibilité*). Сверхстрастность как основная человеческая способность не есть сверхпассивность, но, скорее, способность трансцендировать свою пассивность — стать “пассивнее самой пассивности”, если воспользоваться метафорой позднего Левинаса»¹.

Итак, динамическая форма эстезиса определяется его ритмом, которому мы, в свою очередь, отдаемся. Настраивание в нем на целый мир и присущие тому предельные основания позволяет нам проявить сверх-страстность, т. е. способность выйти к сверхсубъектному восприятию — восприятию уже не изолированного объекта наблюдения, а, можно сказать, сцены, на которой разворачиваются события воспринимаемого мира.

Фигура пророка определяется его силой «подтолкнуть», «интенсифицировать» подобное религиозное восприятие — опыт ритмически-событийно воплощаемых смыслов, доступных в качестве переживаемого сопряжения конечной целостности с бесконечной целостностью. Таково уникальное

¹ Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. М., 2018. С. 131–143.

знамение пророка, отличающее его от всех прочих человеческих существ. Это происходит за счет отказа от «нормализующего синтеза» понимания, складывающегося в рамках «дооткровенной» обыденности, как от фикции, «завесы». Не случайно, что тех, кто возвещал нечто столь «травмирующее» привычный порядок вещей, обвиняли во лжи:

«Потом Мы направляли Наших посланников одного за другим. Каждый раз, когда к какому-либо народу приходил посланник, они нарекали его лжецом. Мы направляли их одних за другими и сделали их предметом сказаний. Да удалятся прочь люди неверующие!» (К. 23: 43)

Такой чувственный опыт (далекий от «сентиментализации» религиозного феномена) — это опыт *пробуждения* от сна повседневности. Повседневность оказывается укоренена в куда более странном *mundus imaginalis*, фиксирующем не иллюзорность повседневного мира, а иллюзорность его неизменной естественности. Религия пробуждает конкретное лицо к «резонам сердца, недоступным разуму» (как, вслед за Паскалем, мог бы сказать любой суфий), опыту интенсивного пересечения времен и полноты созидательной мощи, сокрытой в мире.

Пророк — это не религиозный гений, если мы вкладываем в это понятие слишком много романтических коннотаций. Это — мистик (и, разумеется, более чем мистик), сумевший вернуться к социальному служению и не стать жертвой «социализации» богооткровенного опыта. Напряженный драматизм пути пророческого служения определяется характером его речи — ее уникальность состоит в полной заменимости (в качестве речи пророка) незаменимой Божьей речью. Библейские пророки, подобно пророку Мухаммаду, проповедуют всегда «от Имени Моего». Молитвенное служение, утверждаемое и возвещаемое пророческим словом, имеет коллективный характер. Подобно религиозному завету с Израилем, благая кораническая весть устанавливает отношения между Богом и коллективным субъектом (всем человечеством), однако в общественном поклонении каждый сам предстоит лицом перед Богом. Отношения со всем человечеством установлены исламом (как последней религией) через опыт благоговейной причастности (*тақвā*) каждого верующего к вещам этого мира как к итогу творческого акта Творца. Пророк — это чистая репрезентация личностного характера религиозности, которая призвана преобразовать этот мир путем сохранения продуктивного различия между публичным и частным:

«Верующие — это те, которые уверовали в Аллаха и Его Посланника, и когда они находятся рядом с ним по общему делу, то не уходят, пока не попросят у него разрешения. Воистину, те, которые просят у тебя разрешения, действительно являются

верующими в Аллаха и Его Посланника. Если они попросят у тебя разрешения по поводу некоторых из своих дел, то разрешай тому из них, кому пожелаешь, и проси Аллаха простить их. Воистину, Аллах — Прощающий, самый Милосердный» (К. 24: 62).

Не стоит впадать в отождествление этого различия с «социальным» (как обобществленным) и «интимным» соответственно. Бог одновременно личностен, сверхличностен и безличностен (хотя применительно к Всевышнему все эти понятия неудачны). Как агента воли, милости, милосердия, прощения, любви, одухотворения и оживления, участвующего в исламской истории спасения (которая является лишь обновленным путем к завершению авраамической истории спасения), Бога, несомненно, можно характеризовать в качестве действующего лица. Само по себе данное заявление не христианизует исламскую идею Бога, если в понятие «лицо» *заранее* не вкладывать теологически-конкретизированный смысл ипостаси, функционального элемента внутренней «икономии» Божьего триединства. Однако для большинства верующих этот Всевышний Творец — не такой Бог, с которым можно вести личностный диалог *на равных* в духе Я-Ты общения. Отказ от осмысления идеи Бога в категории «Оно» не полагает безальтернативную «диалогическую» самоуверенность.

Центральная молитвенная форма ислама — это все-таки не мольба о дарах, ибо, по благой коранической вести, предписанная молитва была ниспослана не в форме обращения с просьбой (в узкоутилитарном смысле), находящейся в опасной близости от недоверия Божьему Слову; нет, молитва была ниспослана как *поклонение в любви (саят)*, в котором у Бога ничего не просят, ибо он уже раскрыл усовершенствованную религию и универсальное духовно-этическое руководство. Его лишь восхваляют, смиряя собственную гордыню. Поклонение — это акт «конверсии» человеческой субъективности, который не осуществляется лишь человеческими силами, но и не протекает без человеческого участия. Происходит преобразование поклоняющегося в истинно верующего — *му'мина*, духовный статус которого определяется сердечным усвоением веры, что особо подчеркивал Муса Бигиев:

«Святой Законодатель измеряет веру согласно тому, какие следы она оставляет в жизни. Вера не является формализованными словами и выражениями, которые можно произнести в воображении или вслух. Вера — это свет, который укоренен в разуме и сердце. Она выводит человека в его жизни на пути добра и спасает его от путей, ведущих к гибели»¹.

¹ Бигиев М. Взгляд на верование людей в божественное. М., 2022. С. 29.

Он вовсе не утверждает, будто самой по себе искренней веры недостаточно для следования по прямому пути ислама. Веры, разумеется, достаточно, но будучи *поистине* верой, а не внешним атрибутом религиозной идентичности, она всегда имеет какую-то манифестацию в поступках и взгляде человека на мир. Вера — это всецелый ответ на религиозное призвание. В случае пророка — это возвешение богооткровенного содержания, с которым он находился в «вертикальном» отношении, и действенная проповедь возвешенного на горизонтальном уровне (подробнее см. § 5.2–5.3). В донесенном до нас исламском послании ясно сказано, что для полноты религиозного преобразования верующему никогда не будет достаточно «партикуляризма» национальной ограниченной религиозной весты. Нет, весть Благородного Корана обращена ко всему человечеству, однако не в форме «абстрактной всеобщности», а с полным признанием авторитета конкретной истории и с одобрением локального многообразия культур, не ведущего к расколу на религиозной почве. Данный момент особо отметил в своей биографии Мухаммада крупный русский философ В. С. Соловьев:

«Совершенно особенное значение должен был иметь для него отец всех верующих, Авраам. Его традиционным именем освящалась, с одной стороны, та национально-религиозная почва, на которой возник Ислам, а с другой стороны, это имя связывало новую религию с прочими современными Мухаммеду «народами писаний», т. е. христианами, иудеями, сабиями. Если бы Мухаммед, намереваясь дать арабам религию, имел в виду не истину, а укрепление их национальной безопасности, то он должен бы был выставить на первый план не Авраама, а традиционного родоначальника своих соплеменников Измаила, представить его пророком, посланным специально для арабов, а самого себя восстановителем религии Измаила. Но хотя Мухаммед ограничивал особенно сначала свое посланничество одними арабами, считая себя имеющим поручение от Бога именно к этому народу, однако самое поручение это состояло не в том, чтобы укреплять арабскую национальность и утверждать особое для этого народа исключительно предназначенное духовное начало, а в том, чтобы проповедывать арабам истину единобожия. А традиционным представителем этой истины в древности был не Измаил, а Авраам. Авраам не был национальным пророком, он не был послан специально к арабам; они почитали его вместе с другими народами с иудеями и христианами. Выставляя Ислам, как религию Авраама, Мухаммед надеялся сделать свою проповедь убедительной и принятие ее нравственно обязательным для

добросовестных последователей Моисея и Христа. Он надеялся согласить монотеистические религии между собой, возвращая их к их общему источнику. Если иудеи и христиане, думал он, искренно одобряют веру Авраама и считают его родоначальником своей религии, то они должны принять и его, Мухаммедову, проповедь, так как он проповедует им эту самую Авраамову веру и ничего более... Тут уже Авраам не ставится в ряду прочих пророков, и его религия не признается одной из безразлично равных форм монотеизма, а выставляется как безусловная норма для других монотеистических религий»¹.

Для монотеистических религий книги, таких как иудаизм и ислам, различие между верующими и неверующими оказывается принципиальным. Религиозное рвение монотеизма может кому-то показаться не слишком «просвещенным» и «адогматичным» на фоне относительной «веротерпимости» большинства ближневосточных языческих религий. Только при этом нужно ясно понимать, что пресловутая толерантность политеизма — не какое-то сущностное его свойство, а способ социально-политического контроля со стороны великих империй над покоренными народами за счет включения божеств их пантеона на подчиненных началах в свой собственный. *Таухид*, который, согласно исламскому учению, действительно составлял единственное духовно-этическое содержание всех пророческих миссий, был принципом свободы от бессильных каменных истуканов и, даже при более корректной интерпретации ближневосточного язычества, от обязательной принудительности их символических репрезентаций. Отказ ислама признавать поступательное совершенствование духовных форм в истории следующих друг за другом откровений не объясняется риторически приписанной исламу нечувствительностью к новой руководящей истине, к «неотвлеченным» религиозным символам и уникальной логико-генетической взаимосвязи каждой из исторических миссий пророков. Дело в том, что необходимость признавать прогресс в откровениях крупных религиозных традиций в христианстве была сама обусловлена доктриной грехопадения, которую ислам с ним не разделял. Ислам не признавал первородный грех ни как наследуемую индивидуальную вину за проступки, которые лицо не совершало, ни в более утонченной форме как изменение всех условий существования человека и порчи самой его природы, с неизбежностью подталкивающей к совершению зла.

¹ См. V гл. в: *Соловьев В. С.* Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб, 1902. О проблеме национального и универсального в исламе см.: *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М., 2021. С. 251–254.

Слабость человеческой природы — вовсе не повод для приговора к вечным мучениям вне искупления заместительной жертвой Христа, пророка 'Исы, как учит христианство. Ввиду того что центральным моментом нарратива о непослушании Адама Аллаху были не событие окончательного изгнания из Рая и не радикальная трансформация природы человека, конечной целью истории, по убеждению исламского богословия, совершенно не являлось и возвращение потерянного Рая. Поэтому любая идея линейной религиозной эволюции в сторону большего совершенства отвергалась исламом. Главное в истории послушания Адама — это последующее торжество абсолютной милости, обретенной первочеловеком вновь, и акт щедрого безвозмездного прощения, поддерживающий сущностную открытость человека как добру, так и злу. Обновление бытия творения до лишнего изъянов, до свободного от рассогласования между своими благими устремлениями к Единственному Богу и себялюбивыми мотивами личной славы и богатства, до избавленного от внутреннего духовно-этического разрыва, опустошающего предельные смыслы и ввергающего в отчаяние — это в большей мере является «возрождением» рая, особенно когда речь идет о восстановлении неповрежденной человеческой природы (*фитра*), чем бегство в какую-то запредельную обитель. Рай (в смысле абсолютно не призрачной цели истории человечества, а не эсхатологического бытийного плана) — это не качество «места», куда стремится человек, а качество его «состояния», когда он стремится к своему Создателю. Состояние «совершенного человека» в форме «наместника» осуществляется в чистой праведности и наибольшей проницательности ума (в этом состоит спасительная функция самого познания).

Эсхатологический рай достигается посредством действующей силы веры — он утверждается как положительный итог Последнего суда над благочестивым мусульманином. Верующий — это человек из числа тех, кто по-настоящему чужд любого тщеславия, избавлен от оскорбительной невосприимчивости к величию, красоте и гармоничному устройству творения, с одной стороны, и не обременен чрезмерной привязанностью к постороннему миру, мешающей увидеть красоту вещей в свете новой жизни — истинной жизни чистого сердцем мусульманина, с другой. Смиранный перед волей Бога (*муслим*) наделен ясным зрением, не замутненным абсолютизацией относительного. Благодаря вдохновляющему примеру Пророка он наделяется духовным зрением, которое оживотворяется в нем как в Божьем «наместнике» на земле. Его мудрость и умственная проницательность значительно обостряются в поступке добровольного принятия на себя обязательств «наместника»:

«Он дарует мудрость, кому пожелает. И тот, кому дарована мудрость, воистину, обрел великое благо. Но не способны внимать назидания, кроме как обладающие пронизательным разумом» (К. 2: 269).

Бремя долга «наместника» легко для смиренного, поскольку запускает преобразование его фактической природы через испытание благодарным принятием небесных даров: «Поэтому ищите помощи (Аллаха) с терпеливой настойчивостью и молитвой. Поистине, это тяжело для всех, кроме покорных» (К. 2: 45). Более того, как четко сказано в Благородном Коране: «Аллах не возлагает на душу больше, чем она может понести. В ее пользу пойдет то, что она заработала, и против нее пойдет то, что она заработала» (К. 2: 286). Божий «наместник» (человек крепкого *'ислāма*, *'īmāна* и *'ихсāна*) стоит на страже ближнего и оберегает природу от истощения, поскольку помнит о ее настоящем владельце: «О верующие! Расходуйте из (благ), которыми Мы наделили вас, пока не настал День, когда (не поможет) ни торг, ни дружба, ни заступничество. Те, кто отрицают веру, — они нечестивцы» (К. 2: 254). Также: «Расходующие свое имущество на пути Аллаха подобны кукурузному зерну: из него произросло семь початков, и в каждом початке — по сто зерен. Аллах увеличивает награду, кому пожелает, ведь Аллах — Всеобъемлющий, Всезнающий!» (К. 2: 261).

Верующий всесторонне возрастает в своих добродетелях, чтобы суметь с честью нести свой долг «наместника»: «О вы, люди! Поклоняйтесь вашему Господу, который сотворил вас и тех, кто был до вас, чтобы вы могли стать праведными» (К. 2: 21). Мусульманин далек от неблагодарного, надменного аскетизма в его радикальных версиях, который приравняет уединение, необходимое для размышления и для снятия оков ежедневной суеты, к «отъединенности» гордого одиночки. Проще говоря, он далек от неблагодарного «отрешения» (которое совпадает с эскапистским самоизгнанием) — главной причины подмены универсального духовно-этического пути подвигом отдельной религиозной касты в специально созданных для того условиях¹. Мусульманин столь же далек и от другой крайности: от рабской погони за материальными ценностями и образами этого мира, не включенными в более общий проект социального обновления под руководством благородного и достойного религиозного лидера. Мухаммад разделял все социальные тяготы, проблемы и труды своего народа, хотя движущей силой участия в общем

¹ Мы, разумеется, говорим о крайних формах, которые иногда встречались в движении «отрешения от мирского» и классическом суфизме. О многочисленных значениях понятия «отрешения» (*зухд*) и его эволюции в исламской традиции см. блестящее исследование И. Р. Насырова: *Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция*. М., 2012.

деле являлись глубоко переживаемые братские узы, любовь к ближнему и достойное восхищения бескорыстие, а не сознательная тяга к уважаемому социальному положению и мирской славе. Пророк отвергал лишь грубые материальные преграды для совершенствования нрава, ибо совершенствование нрава верующих — первостепенная задача миссии Мухаммада как направленной свыше «милости для миров».

Ислам не претворяет дуальность посюстороннего мира и грядущей жизни, соединенных дополнительностью бытийных планов, в резкое разделение, созданное дуализмом манихейского типа. Качественная срединность исламского пути, отстраненная от опасных краев всякой пустой мечтательности и утопизма, заключена в непреходящей актуальности умеренного понимания религиозной формы жизни:

«Таким образом, Мы сделали вас уммой, придерживающейся умеренности. Так вы можете быть свидетелями народам, а Посланник — свидетелем вам самим. И Мы установили киблу, которую вы использовали, чтобы отличить тех, кто следовал Посланнику, от тех, кто отвернулся вспять (от веры). Воистину, это стало трудным, кроме как для тех, кого повел Аллах прямым путем. Ведь Аллах никогда не сделает вашу веру бесполезной. Поистине, Аллах к людям сострадателен и милосерд» (К. 2: 143).

Среди наиболее потрясающих джахилийное мышление исламских идей — идея эгалитаризма, внутренне присущая кораническому учению. Она особенно раздражала курайшитскую знать в качестве принципа Божественной оценки деяний не по родословной, не по кажущейся общественной полезности, не по идентичности и не по политическому статусу, а по устойчивости стремления руководствоваться посланием Всевышнего Аллаха. Человек не столько грешен, сколько невежественен и слаб, поэтому, проявляя непрестанную заботу о своем творении, Всевышний Творец посылал пророков и посланников с небесным руководством, предназначенным приостановить нравственные колебания индивидуальной души. Ко всем народам земли были направлены пророки, а к некоторым особо упрямым жертвам «забвения» даже по несколько раз:

«Человечество было одним народом. И Аллах направлял Пророков с добрыми вестями и предостережениями. И с ними он ниспослал Писание по истине, чтобы рассудить между людьми в тех делах, в которых они разошлись. И те, которым было даровано (Писание), после того как ясные знамения пришли к ним, разошлись не иначе, как по причине взаимной вражды. Аллах по

Своей милости повел верующих прямым путем к истине в отношении того, в чем они разошлись между собой. Аллах ведет прямым путем того, кого пожелает!» (К. 2: 213).

Иногда личного вдохновения пророка было достаточно, чтобы вернуть человечество на путь достоинства, справедливости и благородства. Но часто для успеха пророческой миссии было необходимо полностью реформировать социальный порядок, экономическую систему и политические институты. Тогда отправлялся пророк особого рода — посланник (*расул*), к числу которых принадлежал и Мухаммад. Посланник нес с собой изречения истины, обетования и предостережения, способные наставить на прямой путь Аллаха, и провозглашал ценности, моральные интуиции и нормы, призывающие к стойкости на этом пути. В результате он устанавливал новый этико-правовой порядок («закон»), который следует понимать не как формальную норму, а как внушение сердца и убеждение разума.

Истина Откровения — это выражение высочайшей славы и мощи (в том числе познавательной) Всевышнего, дающей о себе знать во власти передавать абсолютное Божественное руководство на понятном человеческом языке, так как, в противном случае, мы бы имели дело с руководством, которое нельзя понять, а значит — которому нельзя и следовать. Кроме того, это выражение высочайшей милости и любви Творца к Своему творению. Милость Аллаха всегда опережает Его гнев, т. е. Он достаточно щедр, чтобы дать каждому человеческому существу отсрочку¹. Каково же содержание Откровения? Во-первых, это руководство Всевышнего Аллаха, которое можно постичь лишь в усердии сердца, т. е. изначально оставляя «место» для Бога в своей жизни. Во-вторых, это радостная весть о Божьей милости, адресованная всем праведникам. В-третьих, это все еще не иссякшая надежда грешников. В-четвертых, это диалектический процесс, в котором когнитивная активность праведников, включая пророков (постижение высших форм духовной жизни и преодоление сомнений, укорененных в эгоистической ограниченности, а не в логически значимых основаниях), плавно перетекает в настроение полной безмятежности — оно в свою очередь увеличивает свободу от всех земных мотивов, кроме одного единственного — удостоиться похвалы Аллаха, но даже последнее не должно формулироваться как эксплицитная, инструментально положенная цель. Дело в том, что знамения Всевышнего мы обнаруживаем в неподражаемом чуде Благородного Корана, святящегося неисчерпаемостью своих смыслов, в природных феноменах и законах, на путях разумения и в голосе совести.

¹ Согласно хадису, Всевышнему принадлежат следующие слова: «Поистине, Моя милость опережает Мой гнев» (ал-Бухари № 7402, 7422).

Тақвā — богопочитание, тотальное, самоотверженное и энергичное «состояние души», производящее тонкую сонастройку всех наших умений, разума, форм внимания и чувств на виды и конкретные примеры творения, освещенные духовным благословением.

Знак исторического Божьего промысла отразился как в самом Откровении, так и в праведной жизни Мухаммада, поскольку в посвящении себя пророческим задачам открыто возвестить, разъяснить и помочь понять Откровение присутствовала исключительная для человека (по своему онтологическому статусу) «непорочность сердца». В истории пророческих откровений нет никакого «внезапно», возникающего нового — именно поэтому мы говорим о ренессансе, возрождении, обновлении, т. е. о *вспышке неустаревающей новизны* — самого древнего и самого молодого темпорального качества. Не устаревают «простые пути» жить преданной Всевышнему жизнью, когда готовность делиться с ближним (критерий аутентичности поклонения в служении совершенствованию нрава человечества) обеспечена для нас не «суверенным» даром сугубо частной собственности, за счет которого мы «надменно» возвышаемся в ложном благочестии над тем, кто не может нам ответить, а щедрым распределением ниспосланных «земных благ» между членами морально-религиозного сообщества. Помимо бескорыстия, исполнения закона как всечеловеческого руководства и заботы о Грядущей жизни, важным оказывается целесообразное распределение «земных благ».

Иначе говоря, опережение других в вере может приводить к чистоте сердца, способного в своих чутких колебаниях реагировать на самые незаметные факторы. Всегда имеется некоторый «наилучший способ» поделиться имуществом — например, в передаче его тому, кто сможет посредством этого имущества более активно включиться в продолжение дела Пророка. Мухаммад в данной ситуации полностью совпадает с совершенным типом Божьего «наместника». Вспомним, что после прощения раскаявшегося Адама (первого человека, который также был первым пророком) Господь обучил его знанию всех «истинных» имен сущего из этого мира, т. е., помимо прочего, раскрыл мироздание в его «поэтическом» (ποίησις) аспекте — со стороны понимания полноты всей качественной вариативности в производстве социального, экономического и политического порядка. С этой точки зрения знание всех возможных альтернатив может поспособствовать организации по-настоящему гармоничного, продуктивного и свободного порядка, который в своей конкретной структурности будет полем наиболее активно пульсирующих «деэгоизирующих» сил. В человеке преодолевается некто, *ведомый ищурными интересами*, тот, кто почувствовал внешние покровы своего тела впервые после удара «понукающим» кнутом. Индивидуализм высокомерного есть замкнутость в тюрьме, построенной деформирующими его индивидуальность агентами. Осуществленность пророческой миссии, таким образом,

складывается из нескольких актов: 1) возведение Корана; 2) совершенствование собственной праведности в процессе осмысления Корана; 3) вовлечение как можно большего числа мусульман в становление «смирненными праведниками»; 4) обновление жизненного порядка таким путем, чтобы после смерти Пророка не произошло отката назад. Современникам Мухаммада во многом посчастливилось: они могли погружаться в руководящие коранические смыслы в ориентации на «личностный образец»; они нащупывали «первичную», не навязанную извне, а потому самую крепкую дисциплину «поклоняющегося»; любовь к Пророку устанавливала наиболее глубокие дорефлексивные связи с богооткровенным содержанием, вела к укреплению социального идеала мусульманской общины как сообщества «наместников», берущих под опеку многообразные регионы действительности с целью придания им максимального плодородия.

Смерть пророка Мухаммада не означала стирания духовно-этического источника культурной традиции (как это нередко бывало в истории). Поток культурных изменений не всегда закрывает лежащий в его основании и мгновенный в своем охвате пространства души, космоса и общества источник новизны. Данный источник — не какая-то абстрактная «энергия нового». Это не регламентированный, но и не хаотический регион творческого порыва, характеризующийся уникальной формой организации поля взаимодействия — формой, приглашающей и вдохновляющей на инновационную практику. Проще говоря, смерть Мухаммада не должна была привести мусульманскую общину к «сиротливости», предопределяющей снижение ее трансформационного идеала и превращение согласия разных в настоящий раскол. То, что это произошло (хотя всегда имела место борьба разных сил), — не повод заниматься апологией особой праведности и свободы от постоянно возобновляемого процесса самодельных «апокалипсисов», превращающих жизнь в подлинный кошмар. Общине необходимо уйти от соблазна артикулировать текстуальное измерение Корана в качестве пространства для неистощимых мировоззренческих склок, тяжб и распрей. Основой потенциального социального конфликта является «тирания покаяния», т. е. в действительности — отчаяния, снижающего наш творческий потенциал. Восхваление Всевышнего Аллаха, в котором несознательное сущее участвует перманентно и в котором мы также должны принимать постоянное участие, лишь тогда служит прямо и эффективно цветению «юности», когда есть убежденное обращение к нему в мыслях, чувствах и межличностной коммуникации как несомненному источнику всякого развития и изменения. В богопочитании мусульманская община призвана преодолеть остатки духа тяжести, ressentimenta и вечного «исповедания».

Как Божий избранник, пророк Мухаммад был избран к любви, к справедливому признанию достоинства и реалистичной оценке творческого потенциала

в созидании ценностей. Вступая в борьбу с теми группами, которые вероломно нарушали договоры, стремились подточить солидарность мусульманской общины или вели тайные переговоры с военными врагами мусульман, сам пророк Мухаммад никогда не концентрировался на звучащих в его адрес обвинениях в магическом гадании, сумасшествии и сознательных фальсификациях. Лишь осязаемая демонстрация плохой совместимости этих обвинений со многими аспектами его миссии, т. е. позитивный *рациональный* ответ на клевету противников, действительно удовлетворял Пророка. Он был вполне солидарен с общеавраамической идеей о необходимости ненавидеть грех, а не грешника, но считал порочным подпитывать социальный престиж и реактивный импульс оппонентов излишне долгим и эмоционально вовлеченным участием в антикурайшитской полемике. Однако самообладание Пророка, позволившее ему сохранить равновесие между социальным долгом и личной чувствительностью, не следует превращать в равнодушие к терпящим бедствие. Прошлое исламской традиции должно быть подвергнуто трезвой оценке, выбрасывающей на свалку истории как интеллектуальный хлам захлебывающегося восхваления, так и обломки неумеренного разоблачительства. Терпение и отказ от скорого суда — содержательное усилие веры.

Глубина неосвоенных идей и смыслов ислама позволяет сделать вполне справедливое заключение о том, что мы подведены (собственной невосприимчивостью и теми, кто заботится о ее неизменности) к ложному выбору между свободой и послушанием, строгостью и нестесненностью, дисциплиной и творчеством, милостью и законом. Как и в VII в. н. э., социально-культурное религиозное обновление требует себе не узкий пучок, а всю взаимосвязь жизненных творческих энергий. Понимание того, что строгость Последнего суда будет определена недостижимыми стандартами милосердия и справедливости, должно заставить нас воздержаться от излишнего доверия к любому «земному суду», устраиваемому с позиций «духовной высоты» — как ностальгической тоски по восстановимой лишь иллюзорно, либо самим Божественным действием первозданной гармонии. Сегодня ясно одно: изменения в структурно-функциональной локализации религиозных связей делают пребывание человека (даже истинно верующего) в «стихии веры» не ограниченным автоматическим погружением в религиозно-структурированное поле «духовно-этических очевидностей». Обновление в новую эпоху, прошедшую сквозь неоднозначные секуляризационные и политические процессы, предполагает новый фундамент. Период модерна во многом направил наш уход в темноту «стилизованного» добродетельного смирения от (больше не модного) пламени радикально-просвещенного вопрошания, сомкнувшегося над нашими головами эпохой молчания. Рациональная способность различения безусловного добра и зла, признаваемая неомутазилитами и некоторыми теологами-реформистами, даже в случае истинного познания их разницы,

не поможет мне, если лишь отгораживает меня от нечистых грешников. Цитадель благочестия, служащая отделению меня от несчастных и нечистых мира, обесцененное благочестие, даже «святость» и «праведность» могут быть неотменимо мирскими. Предпосылкой, из которой исходит всякий пророк авраамической традиции, является непрекращающийся высший суд, ведомый над миром истории. Многие ли люди впускают эту предпосылку как серьезную возможность повседневности, а не запирают ее во сне? Исторический процесс нас манит, притягивает, заворачивает. Но тело мусульманской уммы будто парализовано — верующие хотят передышки, отсрочки, чтобы можно было разобраться, что же делать с историей. Хотят замороженной душой, которая стала таковой во встрече с историческим процессом: с тем фактом, что новое возможно и что во всяком случае индивидуальная жизнь только так и продолжается. Бог не подлежит отождествлению с миром — даже слишком плотная пронизанность природного мира необеспеченными Божественными энергиями заставляет задуматься: какую грязь, топь ты оставляешь на месте этих пустот? Тогда, когда Бог не присутствует для тебя (в своем отсутствии)... Но когда же он не присутствует? Когда ощущаешь слякоть, размазанность, рыхлость опыта — опыта тоски, страсти, то жутки и желания, впереди которых все равно идет Бог. И яснее всего идет во сне, во сне же открывается то самое пророчество, развернутое в своей метафизической структуре.

Пророчество, пусть и возвещающее о всеохватной Божьей милости, для того чтобы стать историей — моей историей — не должно допускать редукции моей души к шестеренке ручного механизма по выработке космической благодати. Бог — легко переходящий границу «существования» и «несуществования» (нисколько, впрочем, не теряя при этом силы своего определяющего воздействия на людей), границу между «есть» и «нет», как она положена для меня, — оказывается из-за этого столь примечательным образом недостоверным, как будто принадлежащим пространству густого тумана. Речь идет об «области» с «нулевой степенью» ясности познания и «нулевой степенью» опытного бытия человека — трансцендентном мире непроницаемой Божественной сокровенности (*ал-гайб*). *Удостоверить Бога может только Бог*. Реальная альтернатива этому — пригвождающий к месту сновидческий кошмар наяву, в котором человек отдан лишь бессильному наблюдению за торжеством самодельных богов, свидетельствующих, что все некогда сбывшееся в этом мире — ложь. И как итог — угроза абсолютного падения, угроза его беспримесной фактичности, замещающая более привычное человеку и все-таки более достойное пребывание между падением и подъемом.

Такая взвешенность достойнее, поскольку обозначает широкий размах человеческой жизни: ее неопределенность планами и необеспеченность этих планов гарантией успеха. И все же спасают от смерти наяву надежда, вера и осуществленный успех, хотя бы в малости своей перевешивающие силы

злого обжигающего холода — нехватку энергии для соразмерного человеку дела «наместничества». Таковы заботы терпеливого труда в сфере духовно-этического «садоводства», т. е. ухода за посеянными Творцом живыми семенами «совершенного нрава» — нрава, который вырастает в меру совпадения индивидуального и коллективного ритмов существования. Если быть точнее, то нрав совершенствуется в меру совпадения двух кажущихся противоположностей. Речь идет о совпадении духовной открытости Божьей воле как исключительной милости и строгого повиновения всеохватному Божьему повелению как закону (который явился из Его воления в меньшей степени, чем «внезаконная» и неотделимая верующим от собственной самости благодать). *Закономерны* ли милость и закон, известившие о себе как о высших началах в Откровении? Признать это значило бы подчинить их какой-то иной, более высокой мере, метазакону, а следовательно, поставить над Богом еще одного «бога» (или же внести в Него безумную раздвоенность). Отрицать же — значит видеть в них чистую случайность, нивелирующую милостивую «природу» милости и законную «природу» закона.

Человек не вправе навязывать Богу свою *зависимость* от Него, маскирующую кощунственное желание навязать Всевышнему зависимость от себя — *ты лишь творим, прощаем, руководим, судим, наказываем, вдохновляем* Им. Творец создал особые «места» и «времена», в которых ты неизбежно переживаешь трансформацию собственного «состояния» в том или ином направлении. Однако преобразующая энергия течет по каналам твоей свободы: так, если ты повиновался, прислушался, поклонился Всевышнему как главному источнику и участнику своей жизни, то ты последовал за своей волей — тягой к тайне собственного начала. В равнодушном «пожирании» будничного времени, среди постылой обыденности, размеченной сугубо человеческим планом, среди множества людей, теснящихся в ужасе этого пустого благополучия, человек внезапно внутри себя слышит голос, который ему не принадлежит. Как *свободный*, человек может теоретически не пойти вслед этому голосу. Как наделенный не только *свободой выбора*, которая сводится к ограниченности несколькими вариантами и подчиненности неузвимому *произволу*, когда человек определяет свое отношение к одному из них, но также и *свободой воли*, он не может не отозваться на этот зов. Умея распознать в говорящем Устроителя абсолютного простора, человек не выбирает цели, ибо не стеснен *невольным* предпочтением, прихотью, произволом, а, напротив, в совершенной воле освобождается от всякой необходимости безосновательно выбирать. Там, где воля чиста и ей сопутствует чуткий духовный слух, верующий, услышав призыв непринудительного, вольного и животворного простора (призыв из самого сердца!), не будет *«выбирать»* (подобно тому, как выбирают на рынке) — он устремится вослед зову, ибо воля является свободой в самом влечении.

Человек, еще не коснувшийся дна, по сути, *бездонной* пропасти деградации, а значит не утративший в жутком образе зверя собственную свободу, попросту не смеет уродовать ее, карикатура в образе бунта, автоматического свержения устоев, негативной привязанности к установленному. Он не смеет делать ее железной детерминацией отталкивания, механикой отторжения. Он станет рабом понимания жизни в качестве вечного бегства прочь от несвободы, но так и не сможет осуществить свободу по своей воле (не выбору!) — как свободный человек. Негативное отталкивание сделает его игрушкой чуждых сил, стерев из памяти, разума и чувственности всякое влечение к собственному, к родному, к ближайшему, поэтому человек и откликается в меру сил и незамутненности нрава на оклик самого Бога. Он заморожен зовом свыше, а посредством этой замороженности получает оттуда же какую-то конкретную определенность для своей души. Не вступая в глупые богоборческие игры, такой верующий (святой, праведник, посланник) *волит поклониться тому, чем заморожен, а не насиловать себя служением тому, что противно его природе*. Он ощущает близость Абсолютного начала, и в этом начале он обнаруживает абсолютный исток свободы каждого, включая его самого.

Поклоняясь чистой свободе, милости и любви — Живому Богу, верующий обретает свободу в меру своего поклонения. Воля освободиться от произвольной привязанности к частностям любого ложного образа мира является одной из самых неодолимых движущих сил неиспорченной души в поиске Бога. Настоящая встреча с Богом потрясет до глубины оснований и обеспечит прозрение (в том объеме, в котором его пожелает даровать Господь) в истинную жизнь. В просветлении сердца (одновременно «познавательном» и «нравственном») верующий устремится к жизни *истинной*, т. е. *свободной*, а следовательно, максимально *приближенной* к неискаженному *первообразу человека (фитра)*. Жизнь первочеловека обретала ясные очертания в ходе исполнения призвания «совершенного человека» как Божьего «наместника» на земле. «Наместник» — тот, кто знал «имена» вещей, обладал живым умом, твердой верой, великодушным нравом, непорочными помыслами. Это все позволяло ему избегать участия в умерщвлении мироздания. Так, он не применял свободу в качестве инструмента растраты творческих потенций творения на человеческие прихоти, инструмента истощения запаса природных энергий (беспричинная война, агрессия, укрепление тиранической власти, культ потребления и роскоши). Они не «ресурс», а дарованный Всевышним шанс на «исправление» отпавшего от Его замысла сущего.

Таким образом, «наместник» должен был опекать природу, заботиться о ней и, благодаря погружению в знание сущностных структур реальности, помогать ей породить что-то *новое*. Это новое есть никогда не бывшее, а значит не произведенное устареванием окружающего порядка. По этой причине новое, следует особо подчеркнуть этот момент, творится не операцией

вычитания его, нового, из признанного древним массива. Новое, не порожденное устареванием и не приговоренное к нему, есть незаменимое в своей исключительности — такова сама *правящая новизна* (по выражению В. В. Библихина). Действительно, мир стареет, впадает в разные пороки, сообщество современников становится заложником косных и несправедливых порядков, которым следуют лишь потому, что им же следовали их предки. Духовно-этическое разложение (прежде всего — в виде индивидуального и коллективного эгоизма) сужало горизонты мышления, поскольку само поддерживалось его узостью, чем, в свою очередь, способствовало интеллектуальной упадку и творческому застою. Иначе говоря, мир устаревает и умирает в лице отдельных своих цивилизаций, поскольку ему *позволяют* устареть — люди попросту оказываются неспособны поддерживать живую динамику организованных структур в порядке перманентных, но плавных, точечных трансформаций сущностных связей между их элементами.

Да, всякому существу (культуре или эмпирическому человеку) суждено подойти к своему концу, однако не существует такой фатальности, что оно должно завершаться в *немощной* смерти от болезненной старости. Некоторые люди продолжают нас, наше бытие и после *своей* смерти, тем самым сохраняя свое значимое присутствие. И ислам признает существование подобных людей: «И не говорите о тех, кто убит на пути Аллаха: “Они мертвы”. Нет, они живы, но вы (этого) не ощущаете» (К. 2: 154). Любой пророк (и всякий солидарный с его делом на своем фронте работ) из цепочки пророчества не мог оживить умершего (такое — лишь во власти Бога), однако он обновлял мир — в первую очередь устройство общин и нравы их членов, чем облегчал бремя своих современников. «В сотворенном Аллахом нет изменения» (К. 30: 30) — такова одна из центральных идей Корана, но речь идет о неизменной возможности сущего, очистившись, вернуться к своему первозданному образу, т. е. о всегда открытой возможности прикоснуться к совершенству. Именно поэтому главным деянием пророков и иных борцов с косностью ума и общества было *обновление*, а не квазибожественный (и невозможный) акт создания *из ничего* некоего *нового нечто*, обладающего спасительным характером на все времена.

Такой антропоцентрический культ «нового» был бы в действительности самым диким консерватизмом, если бы люди защищали «новое» уже не в силу его освободительной силы и непреходящей актуальности, а потому, что это «новое» являлось бы знаком коллективной идентичности (например, для деятелей авангарда в искусстве и др.). Этот консерватизм, эта заблаговременная «изготовка» и ригидность предоставленных для выбора «потребителя культуры» жизненных форм особенно заметны в современной прогрессистской «политике идентичности». Если в мире ничего не может сохраниться, то мир лишен совершенной самообновляющей силы, и ни одно изменение ничего сущностным образом в нем не меняет. Напротив, в мире, где работает возрождающее

обновление, люди внимательны к динамическому принципу новизны в вещах и связях между ними. Каждое изменение в том, в чем «нет изменения» (в другом смысле), значительно, весомо и само по себе оказывается *новостью*, через которую в истории продолжает действовать Откровение. Очевидно, встреча с Богом освобождает не посредством возрастающего чувства этнорелигиозной исключительности (принцип недостойного эгоизма), влекущего к порочной недисциплинированности и разобщенности. Скорее, она дает мудрость для улучшения и так существующего социального «автомата», обеспечивающего взаимодействие с неповторимой индивидуальностью отдельного члена общества и уникальной процессуальностью природного феномена¹.

Если бы люди держались руководства в неискаженной первоначальной версии, то они всегда были бы близки к началу, а значит и к источнику полагания нового. Утрачивая руководство (путем фальсификации самих текстов, их смыслов или функционального статуса), группы людей обрекали свою свободу на бесцельные блуждания. В ходе таких блужданий формировалось множество нецелесообразных, жестоких и теснящих человека социально-религиозных порядков. Человек шел на казнь, в которой он был жертвой и палачом одновременно. Неистовствовали неправедные земные суды, претендующие на непреложность своих норм и безусловную универсальность. Тем не менее в постпророческую эпоху Творец не становится безучастным зрителем земного спектакля — Его дары милости все еще открыты тем, кто способен их заметить и с благодарностью принять. В широком смысле верховный суд Бога вершится над земными судами, вершится милостью, наказанием, прощением, дарами явных и скрытых сил, поучительными событиями. Но суд этот до окончательного приговора в День расчета вершится в форме учительства, т. е. при помощи обучения благочестию *через* свободу и *в* свободе.

Бог и создал человека свободным, т. е. независимым (по крайней мере, в смысле механистического детерминизма), превратив его свободу в оборотную (и тем самым неотъемлемую) сторону религии. Если религия есть стихия добровольного послушания или повиновения, то человек все равно не может обрести *той же* непосредственности в следовании ее руководству, что и в причинно-следственных связях природы. Собственно, непосредственное руководство со стороны природных законов — и не руководство вовсе, а прямое столкновение сил (в рамках сциентистской концепции, помещающей

¹ О «процессуальности» арабского мировидения, с неизбежностью отраженной в Коране, см. интересные исследования А. В. Смирнова: *Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015; *Он же.* Логика смысла как философия сознания. М., 2021. Особенно обращаем внимание на процессуальную трактовку таухида: *Смирнов А. В.* Логика субстанции и логика процесса: *таухид* и проблема божественных атрибутов // Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. С. 226–257.

исток действий в область физических причин и мотивов позитивистской психологии). Слыша голос высшего и почему-то отличая его от громких шумных голосов мира, я не мог бы потом сказать, что не был волен не пойти. Однако моя воля — в подлинно свободной форме — устремляла меня к богооткровенному свету, в котором человек может найти себя. Мы имеем в виду, что человек может *восстановиться* в изначальном образе, который предопределен, придан первозданной природе — не затронутой порчей и не «искривленной» блужданиями. Прямой путь, о котором возвещает Благородный Коран, оказывается, наряду с прочим, путем «выпрямления» моего искаженного устройства. В этом смысле крайне важно не препятствовать реализации его духовно-этического потенциала, который действует посредством целостной взаимосвязи призывающих человека ориентиров. Для этого необходимо (1) преодолеть одностороннюю легалистскую трактовку его содержания, позволяющую правоведу выводить очередные внешние нормы, которыми мы *не руководствуемся* ровно настолько, насколько мы им просто *подчиняемся* ввиду возможных санкций, а также (2) привлечь внимание к Благородному Корану таким рассказом, который подготовил бы слушателей ко встрече с непредвиденными смыслообразующими импульсами самого Писания; заставил бы их отдаться ему как событию «мировой ориентированности» вне жесткой метрической системы норм.

Практикуя смирение и доверие, я тем самым возрастаю в открытости (без развития необязательной в данном случае подозрительности), которая освобождает от злобы и не переходит в отчаяние как в последнюю правду о человеческой судьбе. В смирении и доверии я могу увидеть сияние славы и свет милости, пронизывающие этот мир: такой мир, не лишенный Божественного блеска, но не делающий зримым Бога, можно полюбить. Ты понимаешь, что в этом мире ты нечто любишь и нечто достойно твоей любви. Незаметно, незримо, невидно, сразу для многих и для меня одного (всегда безымянным) в этом мире внезапно проступает рай — и эта разделенность райского опыта моментально сопровождается общим сознанием ада. В рае и аде мир обретает неприступные друг для друга внутренние границы. Отчасти они аналогичны взаимной неприступности границ жизни и смерти — мы не можем даже стоять на такой границе.

Столь же неприступным является Творец в продолжаемом Им акте творения. Не умея удивиться, заморозиться полнотой творения, «видимой» близостью, как мы можем быть ошарашены и изумлены «невидимой» близостью — близостью Того, кто ближе к нам, чем яремная вена?¹ Важно

¹ «Мы сотворили человека и знаем, что нашептывает ему душа. Мы ближе к нему, чем (его) яремная вена» (К. 50: 16).

не убежать из этого мира в мир грядущий, а понять, не сливая их друг с другом, что же *в этом мире* влечет нас к настоящей жизни в потустороннем. Какое понятие нами уже имеющееся богатство заставляет видеть вокруг себя эту нищету: нескончаемую смерть людей, гибель цивилизаций, угасание творческого духа? Мы четко слышим обращенное к нам со всех сторон сущее, которое свое восхваление Господа наполняет ясными «словами» о всеохватной милости Божьей, о животворящем дыхании Его Духа, о блеске Его славы, о бесконечном потоке Его щедрых даров, о смысле, который еще не отслоен от вещей богосозданного мира. Только тогда мы начинаем со всей серьезностью относиться к этому миру как к широкому, цветущему, неисчерпаемому, изобильному пространству вольной жизни. В таком *опыте веры* мы ослепляем себя, как ослепляет себя тот, кто отказывается видеть зло, упадок, рабство, кровь, страдание, смерть, царящие в этом мире. Но зрительному полю нашего зоркого «духовного ока» (достигающего совершенства лишь в молитвенной практике) в поклонении открывается именно полнота мира как границы (крайне условно) двух «миров» — «здешнего» и «потустороннего». Так, из-за каждой вещи таинственно проглядывает Божья слава, творческое участие Бога в судьбе данного сущего, высший замысел, в соответствии с которым Господь все еще поддерживает существование этого отдельного творения.

Отбрасывая все вещи, мы рискуем лишиться себя *знамения (айата)*, которое позволяет прикоснуться к сверхприродному абсолютному началу, связывающему воедино полную неизвестность, непроницаемость с бесконечной обязательностью. Только опыт этого «полного мира», единства космического порядка, безущербности мироздания в его цельности — только он превращает наш мир во время и пространство жизни-испытания. Крайние аскеты, ненавидящие мир, не способны остановиться в своей непрекращающейся мести миру (в том числе путем умерщвления плоти, самоистязания и упорного разоблачения чужих надежд и привязанностей): двигаясь окольными путями «мрачной духовности», они сводят счеты с миром и клеветают на Бога (как Устроителя мира). Даже их гордый отказ от благих даров земли — это не более чем проявление образа мысли онтологического «счетовода», участвующего своим якобы совершенным бескорытием в нескончаемых хитрых торгах за стяжание благодати, которая, в действительности, не подлежит присвоению и ниспосылается лишь как милость! Они самоутверждаются, например, посредством расхожих представлений об атрибутах «святой жизни»: о полной безмятежности, сверхчеловеческой мудрости, способности творить чудеса и т. д. Сводя счеты с миром, невозможно поистине «оставить мир» для лучшей «грядущей жизни» и «любви к Богу», можно лишь впасть в духовную гордыню — упование на себя, а не на Господа, едва прикрываемое лицемерным «величием».

Если человек не видит акта милости в зримых «явных дарах», т. е. вообще не считает видимое ему дарами, он едва ли способен воспринять и «незримые блага». Как учит нас Благородный Коран, оба вида самоослепления — два аспекта одного и того же духовного «недуга», которому особенно часто подвергаются аскеты и мистики, сбившиеся на своем пути. Русский религиозный философ Н. А. Бердяев поразительно точно писал о тех, кто поддался искушению «духовности» и «отвержения мира», отмечая их негативную зависимость от отвергаемого¹. В изложении своей идеи о необходимости отрешения от отрешения (без впадения в обратную крайность, разумеется) Ибн ‘Араби руководствуется, по сути, схожими духовно-этическими интуициями². Аскеза, самоограничение, воздержание становятся «соблазном» для страстей тщеславных «праведников», формируя в их сердцах более или менее стойкую убежденность в возможности «самоспасения». Благородный Коран предостерегает против этого:

«Не отворачивай своего лица (в гордости) от людей из высокомерия и не шествуй по земле кичливо. Воистину, Аллах не любит всяких гордецов и бахвалов. Ступай размеренной поступью и понижай свой голос, потому что самый неприятный голос — это рев осла. Неужели вы не видите, что Аллах подчинил вам то, что на небесах, и то, что на земле, и одарил вас сполна благами (вдвойне) явными и незримыми? Но среди людей находится такой, который спорит об Аллахе, не имея ни знания, ни верного руководства, ни озаряющего Писания» (К. 31: 19–20).

Любое отрешение от этого мира начинается с акта познания (не обязательно ложного в самом себе) — познания собственной свободы и возвышения над всем нечеловеческим сущим (Всевышний ведь сам возвысил человека над прочими творениями, по недвусмысленному учению Корана). Но отрешение слишком легко превращается в неблагодарное отвержение жизни, парадоксально подчеркивающее исключительную значимость посюстороннего мира. Так происходит, если данному познанию в душе человека не сопутствуют два процесса. Речь идет, во-первых, о понимании именно «дарованности» человеку всей (все-таки ограниченной) «необъятности» его свободы и силы — причем не за какие-то особые «заслуги», а лишь по «милости» Божьей; во-вторых, о принятии на

¹ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж, 1939.

² Подробнее см.: Вовченко В. И. Ибн ‘Араби и Майстер Экхарт: опыт отрешенности и концептуализация мистического // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016. С. 266–292.

себя абсолютного обязательства благодарного отношения к «земным дарам», что предполагает не пренебрежение ими, а целесообразное их использование ради общего процветания.

Только в этом случае человек воспитывает в себе неподдельное смирение, разбивающее оковы своенравия. Посредством такого смирения он осознает и глубоко переживает свою коренную исходную связанность с *другими*. С этих пор другой уже может стать братом, союзником, адресатом искренней проповеди, другом. Ты сам начинаешь узнавать в себе *другого* — постигать факт ужасающей «нетождественности» собственного эмпирического Я подлинно *своей личности* (собранности всех индивидуальных качеств в носителя ответственности). Иначе говоря, ты замечаешь (скрытое в повседневной суете и едва заметное) несовпадение себя и того *другого себя*, который наряду со всеми представителями человеческого рода присутствовал при заключении предвечного завета (*мисак*) между каждой отдельной душой и Богом — договора абсолютно добровольного и нерушимого для Творца и Его творения. Это «пред-экзистенциальное» (А. Корбен) *соглашение* является условием взаимного *согласия* веры, деяний и разума в «нраве» человека, который в рамках еще земного существования влечется дыханием обещанного спасения¹. «Нрав» человека, пребывающего в неведении относительно изначального соглашения, является помехой для поддержания верности завету и осуществления того этоса, который соответствует призванию всякого правоверного.

Речь идет об этосе безропотно смиряющегося (*муслим*) перед волей Божьей. Для глубоко верующего в своем сердце человека озарение истиной (*хақиқа*), внутренне присущей заповеданной чистоте поклонения Всевышнему, становится непреодолимой смысловой преградой праздному, несерьезному, беспечному проживанию жизни. Кроме того, озарение упомянутой истиной оказывается мощным мотивом к служению (не поклонению!) братьям по вере и в пределе — всему человечеству. Такое служение (как естественное следствие и удостоверяющий критерий искреннего поклонения) осуществляется посредством заботы о ближних (в частности, через благотворительность). Оно осуществляется посредством честности в мыслях и делах (даже в отношениях с «неверными» — инаковерующими), поддержки справедливости (на микроуровне межличностных связей и макроуровне организации социального порядка), деятельного милосердия и любящего наставления на прямой путь. Последнее манифестируется призывом к утверждению благого и удержанию от дурного. Данный призыв может действовать через вдохновение «личным образом», а следовательно, предполагает стремление к духовно-этическому совершенству — усовершенствованный нрав есть то уникальное измерение

¹ Корбен А. История исламской философии. М., 2010. С. 72–77.

реальности, где возможна встреча с Богом или внимание к яркому свету Его знамений в средоточии туманного мира.

Терпеливо держась познавательного стремления, имеющего своим дорефлективным основанием *сущностное смирение*, мы учимся видеть в вещах мира знамения Всевышнего¹. Мимолетные и ускользающие, но незабываемые, ощутимые, весомые встречи со знамениями полагают начало добродетельному взгляду. Мы начинаем чтить Бога как Создателя, милостивого к Своему созданию, и через это почитание начинаем любить *ради Бога* созданное Им.

Имея опыт данных феноменов (в самом широком смысле), начинаешь понимать, каким образом «дистанцированный» мимезис — подражание неподражаемому Богу в собственной творческой активности и послушание «молчащему» Богу — обеспечивает тебе роль носителя ответственности и творческой независимости. Начать все заново — продираясь сквозь нагромождения культурных комплексов, социальных соблазнов и психологических привычек — значит воспроизвести событие, которое было *Там* и *Тогда*, в событии, которое может вместить *Здесь* и *Теперь*. Другими словами, ты должен суметь увидеть в идущем из прошлого в будущее (как удачно показал М. Хайдеггер) «экстазе» настоящего времени точку *податливости* мирской реальности (на уровне смыслов, институтов, ориентиров, границ индивидуальной и коллективной судьбы). За открытием изменчивости земного порядка, происходящим в акте ясного усмотрения нитей настоящего (т. е. подлинного), которыми завязаны самые крепкие «узлы» душ и вещей мироздания (в масштабе космоса, социума и отдельной личности), человек начинает творчески перерабатывать вытканное ими «полотно» искаженных взаимосвязей посюсторонней реальности, портящих природу всякого исходно непорочного сущего. Активизируя пластическое воображение (не пустую фантазию), благочестивый человек (и прежде всего пророк) включает в круг своего творчества те регионы, охват которых оказался бы достаточен для полагания обновленных путей «вовлечения» Бога (хотя бы на уровне глубокого символа) в повседневный мир верующих.

Пророческое обновление творится чудом неотступного усилия, творческим сдвигом казалось бы неподвижного. Оно творится посредством энергии, высвобожденной в отказе от мстительности и отзывающейся на всечеловеческое дело здесь и теперь (ибо лишь оно достойно человека). Оно творится сломом мнимо непреступных стен всех «замкнутых миров», созданных человеческим эгоизмом, страхом общения и оскорбленностью в качестве произвольно огороженных *частей* этого мира — частей природы, которая

¹ «Воистину, в сотворении небес и земли, а также в смене ночи и дня заключены знамения для обладающих разумом» (К. 3: 190).

порождает новое, вечно родит неожиданное, творит многообразное энергиями Божьей милости, если ей не мешать. Достигающие единения в общем призвании люди должны творить путем оставления тех мертвящих вещей прошлого, которые теснят, выстуживают, отнимают силы и гасят «горение» огня у бескорыстного, еще способного вдохновлять человека. Следует так оставить эти вещи, чтобы их прошлое непрестанно предстояло нам как поучительный урок и не повторялось в обездвиживающем повторении. Оставляя их, мы можем присутствовать при родах нового, включаться в него своим участием, сохраняя внимание к тому, чтобы не растоптать росток *не нами созданного*. Однако мы не способны присутствовать при таких родах без бережного сохранения этого ростка — первоначально слабого и беззащитного, но в период роста пробивающегося животворящей силой Божьей сквозь твердую коросту, которой как панцирем покрыта всякая омертвляющая (саму себя) и мертвящая (людей при их деятельном участии) земля. Богу было важно показать в феномене пророчества чудо рождения *нового* — новой духовной настроенности, образа действия и способа мышления, которые решительным образом меняют *все* в судьбе человечества, оставаясь верны изначальному. В возрожденной новизне человек учится другому зрению, вера очищается разумом от суеверия, а разум направляется верой к полноте правды, включающей правду и о самом разумеющем.

Наместничество человека

Во всяком человеческом слове, даже до чтения Корана и иных Писаний, *дышит* слово богооткровенное и полагает себя как его фундамент (в конечном счете, человек узнал обо всех именах от Бога, К. 2: 31). Именно поэтому, двигаясь в обратном направлении их нерасторжимой смысловой связи, мы можем наложить на кораническое слово-смысл искажающее, наше, лишь человеческое слово. Но именно поэтому мы и можем слышать в нем руководство. Не систему регламентированных норм, а зовущий нас голос на пути к тому, что мы уже носим в себе, — к рождению нас в обновленной, т. е. самой древней и первоначальной форме. Можем слышать зов, которому мы послушно следуем, воспринимая его в сердце своем. Точнее говоря, мы слышим (или не слышим) возвещаемые богооткровенные смыслы, видим Божественные знамения всем своим существом — и в меру слышания и видения мы послушны им. Подчинение этому слову всегда добровольно (хотя и не произвольно). Мы *волим* подчиниться, если встречаемся с ним как с таким, которое захватывает целостный «нрав» и обращает внимание к нашей истинной основе. Иначе говоря, богооткровенное слово, если оно слышится именно таким, звучит как внутренний голос, который мы не в силах присвоить для «личного

пользования», но который оказывается для нас более собственным, чем наш голос, нередко проговаривающий «не наши» слова. «Не наши», т. е. «неродные», не просвеченные нашим осмыслением, а механически транслируемые по заразной привычке — в рамках людской молвы или толков, *das Gerede* (как это называет Хайдеггер).

Таковы стершиеся слова, которые «ориентируют», условно говоря, нисколько и не ориентируя, поскольку направляют не пониманием, а слепым воздействием общественного мнения, возведенного в статус идола. Будучи жестко и односторонне «социализированными», они достаточно ограничены и тесны. В них не хватает места для моего уникального «умения быть» через ответственное отвечание конкретным возможностям ситуации. Своей обобщенностью они чрезвычайно *отвлечены* от «умения быть» в модусе конкретизации возможностей истинно понятой человеческой природы. Не бледная схема, сконструированная процессуальным тождеством «ничейного» понимания и «чьего-то» непонимания (точнее: моего), а опытно выявленное устройство человека, испытанное включением общего в неповторимость актуального положения дел, приводит к практически воплощенному пониманию ситуативно правильного поступка.

Обрести решимость, утвержденную контекстуально принятым решением, нельзя исключительно во внешней установке интеллектуального познания. Деятельно требуется система координат, адекватная бесконечному разнообразию контекстов и их пространственно-временных масштабов, а потому реализованная не в виде абстрактной модели нормативного порядка. Руководящая система координат, интерпретированная как организованное множество норм, правил и ценностей, взятая как таковая, имеет характер условного знания: даже если оно достигается личным усердием, его статус идентичен, как мы уже говорили, статусу всеобщего-«ничейного». Даже если скоординированное со-существование людей в системе абсолютных ориентиров предполагает (в некоторых обстоятельствах) и такое множество норм (например, в виде правовой системы), то оно предполагает его лишь как один из элементов, который для непосредственного руководства человеческой свободой требует дополнения другим, безусловным элементом. Речь идет о полученной в интенсивном опыте веры вариативной настроенности, формирующей все же некий инвариант (этнос, нрав, духовно-этический настрой).

Так, если мы хотим избежать ловушки релятивизма, то единство в многообразии форм мусульманской религиозности неизбежно предполагает убедительную трактовку всей вариативности, сокрытой в данном многообразии, как соединяющей формы для одной религии — ислама. Подобная настроенность (при всей неоднородности ее вариантов и при всех ограничениях данного «семейства» чем-то родственным) необходимым образом принадлежит области «логики сердца» носителя, где последний духовно

переживает сопринадлежность этих многообразных элементов, поскольку в религиозной настроенности раскрывается сам динамический принцип ее жизненного единства. Проще говоря, речь идет о порядке духовно-этических диспозиций, склонностей скорее ценностного, нежели нормативного характера, фактически образующих внутреннюю структуру самости человека, его нрава. В познание, в действие, в создание, в труд человека вводится опережающая данные виды активности вера, прочерчивающая линию истории спасения. Взятые сами по себе, они лишены императивности — тем более внутренней «императивности» призыва свыше. «Императивность» Божьего призыва обнаруживает свое совпадение с абсолютным началом человека, конституирующим его свободу, а потому и руководящим свободой через *полагание* направляющего ее воления. Свобода всегда действует в форме устремленности — устремленности к предмету воли, которая, в свою очередь, следует не принуждению, а *захваченности*. Там, где мы не путаем поработченность страстями с вольной захваченностью, конечной целью свободного стремления является переход в вольный простор, где свобода разрушает все свои тюрьмы и, наконец, припадает к потоку благих «земных даров», ниспосылаемых свыше. В благодарном принятии изобильного многообразия даров человек становится причастен всеохватной Божьей милости. Обретая более совершенный нрав (залог счастливого исхода в посмертной участи), верующий возрастает в силе и бодрости духа, что позволяет ему понести на своих плечах более щедрый дар, чем прежде.

Облагодетельствованный остротой сердечного восприятия, он начинает касаться своим зрением и слухом «сцеплений» сущего с Божьими энергиями, получая способность участвовать в самообновлении мироздания. Для изменения конфигурации космического, социального и душевного порядков (в сторону большего соответствия Божьему замыслу) мирозданию требуется *свидетель* обновляющего преобразования, наделенный силой перенаправлять струящуюся энергию милости в новые каналы, прозреваемые им в ходе следования Божьему руководству. Новые сцепления людей, вещей, событий и любого сущего в целом с невидимым порядком Божьего замысла возрождают среди мертвых обломков старого мира животворящую новизну, взаимное согласие творения — согласие, препятствующее его окаменению, истощению и устареванию. Человек, в конечном итоге, узнает себя и приближается к уникальному способу бытия, любовно предназначенному ему Всемиловитым Богом. Если до этой поры человек был в значительной степени лишь проводником чуждых ему вредоносных космических, социальных и душевных сил, чем с той или иной интенсивностью деактуализировал дары собственной природы, погружая их в мертвенную неподвижность, то отныне, будучи «наместником», он возрастает в полноте своих энергий, умений и способностей.

Человек принимает на себя собственно человеческое призвание Божьего «наместника» по мере становления все более достойным носить имя «совершенного человека» — человека, ясно различающего пути расходования благих даров ради довольства Всевышнего Аллаха и выбирающего в любой ситуации лучший из доступных вариантов. Приближаясь к отмеренному для него концу прямого пути, человек заканчивает возрождением своего начала, которое никуда не исчезало из истории, а было завалено мертвыми остатками навсегда ушедшего. Под этими завалами человек бил новые рекорды в слабости и утрачивал силы сопротивляться своему отпадению от Бога. Для того чтобы обновить стареющий мир духовно распадающегося человечества, Творец направляет в конкретные периоды истории пророков и посланников, вменив тем в обязанности донести и возвестить радостную весть о спасении. Насколько история разворачивалась в правде своей неповторимости, еще не будучи объективированной в качестве материала (неизбежно огрубляющих) историографических описаний, настолько она протекала в стихии событийности.

Событие в своей непредвиденности, целостности и судьбоносности имеет *структуру* Откровения, которое учреждает эпоху путем возвращения какому-то существу (в том числе социальным процессам) статуса мировой силы, что влечет за собой новую расстановку исторических феноменов. Подлинное Откровение, в свою очередь, сбывается в истории как *событие* par excellence, выступая в качестве онтологической модели для иных исторических событий. Эпоха, учрежденная тем или иным Откровением, имеет и свои историографические описания, которые она включает в процесс своего свершения, не давая описаниям переступить порог фатальной объективации истории. До определенной меры объективированная историография помогает лучшему постижению истории и обозначившего ее сдвиг Откровения, но лишь в том случае, когда направляет внимание современников на продолжающие звучать голоса эпохи, а не заглушает их претензией стать единственным выражающим эпоху голосом.

Историческая наука незавершенной эпохи не описывает события, положившие ей начало, и центральные для нее процессы как ставшие уже «достоянием истории» (в смысле «всего лишь прошлого»). Напротив, она ведет повествование так, чтобы мы обрели более широкое и ясное видение настоящего. Описываемое ею прошлое не артефакт безвозвратно исчезнувших цивилизаций. Оно продолжается как переходящее границу настоящего, чтобы продолжить себя конкретным грядущим, идущим на смену именно этому уходящему настоящему. И наступив уже как последовавшее за ним настоящее, грядущее устанавливает с этим (уже) прошлым органические связи наследования. Иными словами, в рамках целостной темпоральной структуры эпохи грядущее наступает вослед ушедшему в прошлое настоящему, которое

оставило место *именно такому* грядущему, чтобы оно сумело продолжить его дело и извлечь из-под завалов прошлого продолжающие действовать факторы. Речь идет не о факторах, воспринявших дряхлую старость и смерть, а о таких, которые устаревают куда медленнее других, будучи отгороженными от нас обломками старого мира, а потому до поры до времени недоступны нам. В опоре на эти своеобразные «сосуды витальности» наступившее настоящее сумеет продолжить себя в желанном облике будущего. В общем, настоящее движется как бы в двух направлениях: уходя в прошлое и наступая из будущего. И когда ушедшему *наследует* наступившее, живая эпоха длит исторический процесс.

Отвечая на ожидаемый вопрос, скажем: различие следования-продолжения и смены-замещения не может быть проведено строго, путем датирования и, тем более, не устанавливается по априорным критериям — оно само исторично и зависит от остроты слуха, выясняющего, умолкли ли голоса продолжавшегося события. Многое, разумеется, зависит от изначальной перспективы исследователя. Для верующего мусульманина пророческая эпоха (от Адама до Мухаммада) также в некотором роде принадлежит эпохе последнего Откровения — эпохе всемирно-исторического значения ислама, отметившего начало нового этапа истории спасения. Она входит в него своим концом в самом факте исламского пророчества. Однако пост-исламской (наступившей вслед за исламским Откровением) эпохе, если сравнивать ее с некоторыми музыкальными формами, принадлежит момент неоднозначной темпоральности, когда последний такт старой музыкальной фразы оказывается первым тактом новой. Во избежание двусмысленности подчеркнем значение приставки *пост-*: в данном случае речь идет о периоде, наступившем вместе с возникновением ислама и укорененном в возобновляющейся действенности исламского Откровения, а не о периоде, гипотетический источник которого — в якобы сменившем богооткровенное событие ислама ином событии, отмеченном большей изначальностью. *Пост-* в данном случае не означает преодоления. Пост-исламская эпоха, начиная с первых актов ниспослания Откровения, стала окончательным завершением пророческой эпохи, которое запечатывало период активного исполнения всех имевших место и всех потенциальных пророческих миссий. Ислам как особое Откровение завершил эпоху пророков тем, что исполнил ее — придал совершенную форму направлявшей прежних пророков цели: донес Божье руководство в том виде, в котором оно получило «неуязвимость» от искажений, радикальных в той мере, чтобы потребовать нового послания. Благородный Коран подвергает разрушительной критике все основные логические типы фальсификаций Божьей вести и устанавливает руководство, следование по пути которого исцеляет все духовные недуги, способные обусловить сознательное или бессознательное искажение содержания Откровения. Историческая действенность богооткровенного руководства

зависит отныне от умения слышать (или не слышать) его призыв, а не от уязвимости его формы и изъянов в исполнении пророческой миссии.

Итак, пост-исламская эпоха — это исторический процесс, для которого исламское событие имело конститутивное значение. Подчеркнем еще раз: это не только *завершение* эпохи пророчества и ниспослания исламского Откровения, донесенного до мусульманской общины последним из пророков. Это еще и *осушение* эпохи пророчества, кладущей конец возможности ниспослания новых императивных откровений и прижизненных пророческих миссий. Все исторические послания, взятые в их истине, были вобраны руководящим элементом в послание Мухаммада и продолжили влиять на ход исторических процессов уже через него. Конец эпохи пророчества (в том числе исламского) — исключительно отпадение надобности в новых ниспосланиях, но ни в коем случае не завершение *исторической действительности* пророчеств¹.

Эпоха продолжающегося воздействия богооткровенного руководства не прекратилась. Не прошло время, на протяжении которого Откровение звучало в качестве сильного слова, призывающего не убежать от решающих вопросов жизни. Не закончилось оно и ныне — его концом может стать лишь эсхатологическое завершение самой истории в Последний день, когда статус первенствующего Божественного слова перейдет от *руководства* к *суду*. История мира продолжается как история спасения — в поддержании усилий по возвращению к полноте Откровения, в толковании исторически-действенного предания и в общечеловеческом ожидании величайшей встречи, опыт которой никто не сможет разделить с другим. Но слово, способное до сих пор непосредственно задевать нас, не должно малодушно вытесняться в ветхую «древность» *возвещения* пророчества и в непредсказуемое «будущее» *исполнения* данных в нем обещаний. Такие «прошлое» и «будущее» — не более чем искусственные средства ухода от текущего суда истории, не помогающие, впрочем, укрыться от неизбежного и строгого Божественного суда над историей. Задевающему слову есть место и в настоящем, которое не сводится к веку секуляризованного циника, призывающего не доверять пророкам и «взять судьбу человечества в свои руки».

Но ведь работа с пророческой вестью — это в первую очередь работа над собой: практика терпения, беззлобного доверия и воздержания от быстрого принятия мер. Некоторый опыт доверия тексту у нас должен быть (даже если, доверившись когда-то, мы ошиблись), иначе мы займем догматическую «позицию» безнадежности различить между правдой и ложью, которая на

¹ Ценные рассуждения об этом принадлежат иранскому неомодернисту Абдулкариму Сорушу. Они сформулированы в рамках его теории расширения пророческого опыта: *Soroush A. The Expansion of Prophetic Experience. Leiden–Boston, 2009.*

деле обернется случайной зависимостью от наспех проведенных различий в абсолютной пустоте произвола. Такая пустота не может не разрастись, если мы отказали всякому слову в авторитете, «плюралистически» навязав неавторитетность любому из них. Если мы признаём высшей правдой языка неправду, мы заранее соглашаемся на непререкаемое право силы, моды, количества и становимся заложниками быстротечных «одичалых» авторитетов, о доверии которым мы не смеем сообщить даже сами себе. Найдя покой в безнадежности (ввиду отсутствия требования вглядываться и решать каждый раз заново) различия между правдой и ложью, драгоценным сокровищем и фальшивкой, чудом и эпатажной крикливостью, мы обретаем надежду лишь в панике. Человечество напрасно желает, спрятавшись от пророческого слова в рационализирующих и стерилизующих культурных практиках модерна, «спасти» наше настоящее от обжигающего света Откровения. Вместо этого оно добьется торжества непроглядной темноты любой речи, оставшись с той темнотой один на один.

Мы предчувствуем завязку чего-то неслыханно нового, но любая самая радикальная новизна будет уже касаться исторического контекста продолжения работы богооткровенного слова, а не нового Откровения. Отрицая принципиальное историческое различие между временем исполнения пророческих миссий и временем легиона дурных поэтов, рассеявшихся по миру в поисках всего низкого и недостойного, мы не сумеем ничему научиться у погребенного под напластованиями прошлого настоящего. Мы не сумеем восхититься им и, в конечном итоге, произвести возрождение, ренессанс, повторив тот уникальный опыт зачарованной собранности сегодня — повторив столько же уникальным образом, чтобы было неуместно вести речь *просто* о повторении. Вместо возрождения нас ждет карикатурное обезьянничанье. Несложно утвердить новое — но вот поддержка его, защита от постоянного обесценивания, дряхления и забвения требует упорно возобновляемого труда, обеспечивающего возможность вручить его потомкам в обновленном виде.

Историческая работа богооткровенного слова — сохранение весомости человеческой речи, и не только в узкой области институциональной религии. Открытость человеческого слуха пониманию слова Писания ведет к тому, что в услышанном Божьем слове мы начинаем слышать собственное слово, говорящее нам о судьбоносных различиях, прочерченных в жизни. Мы не имеем в виду, что начинаем слышать в Божьем слове, отлитом в конкретности коранических фраз, буквально свою речь, не имеем в виду и трактовку фраз Корана как своих (по авторству) фраз, чем бы кощунственно снималась живительная дистанция между несоизмеримыми собеседниками. Мы подразумеваем, что, слушая и понимая слово пророческого послания, которому сопутствует процесс преобразования субъективности, мы учимся слышать себя. Встречая, наконец, полновесное звучание возвышенного слова, которое

ошеломляет не громкостью шума, но грохотом *смысла*, сотрясающего земные конструкции и отменяющего возможность укрыться, мы преодолеваем глухоту и немоту. Порой немота принимает вид равнодушного, хотя и нескончаемого выговаривания пустой сумятицы, в котором почти нечего слышать, фиксировать, кроме самого факта нашего увязания в мире неориентирующих слов. Исцелившись от глухоты и немоты, мы начинаем слышать внутри себя говоримую нами же речь — говоримую настолько не по произволу, что она ускользает от любого контроля.

Некоторые называют это совестью. Вслед за Ф. Рахманом мы готовы и ислам назвать «религией совести», понимая под совестью максимально глубокие и просторные области духа, доступ к которым открывает лишь *тақвā* — «трепет», «страх Божий», или точнее — богоосознание (см. § 2.3). Ее следует понимать не в ключе поверхностно истолкованной «богобоязненности», как привыкли переводить это слово, но в качестве завораживающего и прекрасного опыта «невместимого» земным умом чуда, вырывающего нас из зыбучих песков отчаяния и избавляющего от всех мирских страхов, которые обездвиживают нас смятением, ступором и самозамыканием. Таква — это ободряющая встряска, которая происходит во время ухода всякой смысловой почвы из-под ног. Мы внезапно чувствуем, что падаем — падаем нравственно, духовно, эмоционально — и понимаем, что падали даже тогда, когда не чувствовали этого; и что мы давно должны были разбиться о дно, если бы нас не держали невесомый свет Божьей милости, Его любовь, прощение, слава и настоящее чудо человеческой бездонности, которая спасает даже как бездна отчаяния. Если мы не опускаем руки и не отождествляем себя с этим отчаянием, то при определенных условиях бездна отчаяния может исторгнуть самый искренний крик о помощи и самое возвышенное славословие Его милости и величю. При любом варианте развития событий, если только мы не сорвемся во временное использование суррогатов умиротворения (поверхностная рационализация, духовная гордыня, регламентированное «мученичество»), таква на заключительном этапе своего осуществления примет форму самоотверженного богопочитания. Такова выраженная в строгости поклонения (не ограниченного обрядовой сферой) любовь к Богу, когда человек боится совершить что-то недостойное достохвального Творца. Таква может возникнуть совершенно неожиданно, не обязательно в процессе физической рецитации Корана, но все же в смысловом пространстве, раздвинутом опытом чтения. Пробуждающее совесть озарение может наступить спустя некоторое время после прочтения какого-то отрывка. Опишем в наиболее общем виде процессуальную структуру таквы.

Предаваясь Писанию всем существом своим, позволяя ему толковать жизни, прозревая в речи среду понимания (и лишь во вторичной своей роли, в производности — средство коммуникации), искренне верующие узнают,

чем в действительности является свобода слова. Она имеет место тогда, когда внутри нас плетется узор из слов и мы не отказываемся от ответственности за каждое из них, но возрастаем в мужественной готовности отказаться от контроля над ними. Речь идет об отказе от контроля путем хитрой ежемгновенной (скрываемой даже от самих себя) подгонки смыслов и легкомысленной смены интерпретаций, обеспеченной не вдумчивым чтением, а конъюнктурой мелочных идеологий. Затем мы отпускаем их на волю — эти слова, отразившие итог понимания богооткровенного слова. Последнее воздействует на нас прежде достижения прозрачного сознательного понимания. И завершается в каких-то глубинах самости, неприступных для будничного полусонного сознания. Понимание Божьего слова заполнит все эти глубины, даруя опыт, через который пройдут все самые важные различия для нашей судьбы.

В этом зовущем слове разворачивается пространство нашего существования, через которое и проложен прямой путь к спасению, возвешенный Откровением. Таким всечеловеческим пространством является проходящее сквозь все эпохи историческое противостояние неверия и веры, алчности и щедрости, гордыни и смирения, лицемерия и честности, ада ирая, порока и добродетели, этой жизни и грядущей, наказания и награды, справедливого воздаяния и милостивого дара, кары и прощения. Благородный Коран не просто описывает это *экзистенциальное пространство*, информируя нас о факте его наличия и о его бытийном устройении. Небесное слово — это всегда *перформативный* речевой акт, даже если, согласно формальной классификации, составляющие его высказывания принадлежат иному типу. Оно совершает событие в гораздо большей степени, чем классические примеры речевых актов, создающих новую ситуацию в мире в опоре на некоторые социально повторяемые конвенции.

Есть гласные и негласные правила, а также структурные условия, которые полагают контекст исполнимости перформатива (в обычном смысле слова). Например, я должен обладать полномочиями старшего по званию, чтобы иметь возможность отдать приказ солдату; я должен быть владельцем или капитаном корабля (уполномоченным владельцем), чтобы мой акт именованного действительно дал кораблю его имя; мы должны быть серьезны, когда отвечаем на предложение руки и сердца (наше «да» не должно быть ни скрытым обманом или очевидной издевкой, как, впрочем, и само предложение не должно происходить в регистре шутки). Даже молитва-поклонение требует ряда условий (твердое намерение, ритуальная чистота, вера в то, что говоришь, правильная последовательность действий и т. д.) для того, чтобы, обеспечивая определенное становление субъекта-деятеля, осуществиться именно в качестве молитвы (как ее понимает ислам; разумеется, подразумевается прежде всего *намāз*, а не *ду'ā'*, молитва-мольба). «События» типичных речевых перформативов, безусловно, в разной степени происходят по

конкретному алгоритму. Поддерживаемый конвенционализацией, он превращает повторяемость событий, несомых перформативными речевыми актами, в разрастающуюся бессобытийность *ситуаций* перформатива. Более того, они становятся примером вгоняющего в тоску «антисобытия».

Коран, напротив, *не стеснен* никакой «конвенциализацией» (хотя она, безусловно, имеет место). В своем величии он остается слишком неприступным для манипуляции, в том числе для попыток раз и навсегда каталогизировать его смыслы. Верующий просто не способен практиковать произвольную манипуляцию с насыщенными кораническими смыслами, труд понимания которых вносит в его жизнь *судьбоносные* различия. Лицемер или открытый неверующий могут практиковать неподобающее отношение к богооткровенному слову, но от плохого обращения пострадают лишь сами интерпретаторы, а не Коран: пускай причинно-следственная связь не всегда будет заметна, однако легкомысленное отношение к Божьему слову только усилит эрозию их собственных слов. Это станет началом их духовной гибели, если они не остановятся вовремя и не покаются. Не научившись широте открытости на опыте слов Писания, так и не уразумев, что такое универсальная речь, адресованная неповторимому слушателю, человек останется только при механике частных речей, участвующих в решении ничего не решающей технической задачи; частные речи непременно сузят горизонт понимания себя и работы над собой. Все меньше он будет понимать, где оказался, не различая, будто во сне, одурманивающее и отрезвляющее. Без «бога», внетекстового предела любого понимания текста, окутывающего текст ореолом максимально доступного тому авторитета, он тоже не сумеет обойтись, но этим «богом» станет не Бог, а самое крайнее в его жизни — паника, неизбежно вызываемая ничего не проясняющей, никогда не важной и совершенно не ориентирующей речью.

В отличие от упомянутого ранее «антисобытийного» перформатива, Благородный Коран, развертывая экзистенциальное пространство абсолютных ориентиров посредством описания и повествования, исполняет смыслы изображенной общечеловеческой ситуации как смыслы события, непосредственно касающиеся нас с вами. Иначе говоря, все границы между текстом и сопряженным внетекстовым полем — регионом мира — Коран проводит лишь затем, чтобы как можно более эффективно снять их впоследствии для слушателя-реципиента, тем самым впуская *свои смыслы* в поле восприятия *как смыслы реального мира*. Эффективность смысловой реорганизации мира посредством Корана достигается за счет того, что эстетическая плотность, насыщенная образность, всеохватность архетипических ситуаций и духовная значимость текста действительно по-новому «семантизируют» и «прагматизируют» смысловые структуры мира, перенаправляют внимание на прежде упускавшиеся связи, инициируют мощный аффективный

поток, вытекающий из размышления над текстом¹. Коран — речевой перформатив и тогда, когда открывает нам, что мы уже находимся в описанном им экзистенциальном пространстве — более того, всегда *находились* в обозначенных кораническим нарративом пределах. Он также обозначает актуальную перспективу нашего движения в рамках мирской жизни, границы которой задаются просвечивающими нашу жизнь кораническими смыслами-ориентирами. Его слово не перестает звучать и в дальнейшем. Мы не способны исчерпать его смыслы, а потому оно способно всегда повернуться новым. Такова его неокончателность для нас: мы не можем остановиться в разговоре о Писании на каком-то одном «последнем» слове, покрывающем все обращенные к нам знамения. Однако, с другой стороны, все услышанное в Писании как богооткровенное слово приобретает для нас характер окончательности (до тех пор, пока обращенное к нам кораническое слово не заставит нас прочитать иначе).

Традиция и понимание

Человек конечен, а значит — конечен и всякий индивидуальный разум. Без установления взаимосвязи между конечными по своему масштабу смыслами, разумами, деяниями не существовало бы никакой истории — в каждую эпоху, если это время еще можно было бы называть эпохой, человек бы вновь оказывался в своего рода «первобытности», он сам был бы непоколебимо «первобытен». Благо, конечный человеческий разум и вообще понимание оказываются все же разумом и пониманием. Их исходная ситуация ограничена совокупным отношением к прошлому, отличающим ту «современность», в которой они были рождены. Однако сама ситуация разума и понимания — это ситуация (тихой или же громко о себе заявляющей) работы, работы над унаследованным. В этом опосредовании, которым наследие подвергается со стороны человеческого понимания (как практического, так и теоретического толка), происходит смыкание прошлого с настоящим в горизонте будущего. Сам этот горизонт прочерчивается в ходе выполнения заданий и ответов на вопросы, поставленные перед нами идущей из прошлого традицией. Если конкретная традиция окончательно не отмирает, она продолжает *идти* по дороге, образованной этим смыканием; иначе говоря, существовать в форме живой длительности. Рождаясь в мире, мы включаемся в некоторую традицию и продолжаем пребывать в ней.

¹ Ср. в связи с этим размышления Н. Х. Абу Зайда о Коране как о реорганизаторе культуры, а также его мысли о различии между «значением» и «значимостью» (§ 5.4).

Традиция *передала*¹ нам наши культурные привычки, усваиваемые по ходу взросления, наши проекты, исторические задания и вообще способы ориентации в мире в самом широком смысле. Но эта передача, совсем не похожая на полностью контролируемый сознательный акт, не похожа и на сугубо стихийные природные процессы. Многое в традиции передается «на автомате», однако эта автоматичность характеризует состояние нашего сознания (нашего — т. е. представителей соотносящихся друг с другом разновременных поколений). Кое-что оно не проблематизирует — и не способно проблематизировать, если данный феномен может выступать в роли его основания и образца. Иначе говоря, историческая критика не может быть осуществлена в форме простого разоблачения прошлого, поскольку суждения самих критиков структурируются и наполняются смыслом в пространстве, подаренном нам традицией. Историческая критика не способна быть тотальной, охватывающей *всю* историю, поскольку разум нуждается в исторических предпосылках, чтобы начинать и продолжать движение. При этом традиция не является и целиком однородной — одни ее элементы более фундаментальны, нежели другие, одни установления более открыты для преобразования, нежели другие.

Итак, мы говорим о работе, которая ведется в традиции. Работа эта направлена прежде всего на утверждение той или иной меры преемственности к прошлому (частным случаем преемственности как понятия нейтрально-общего, обозначающего способы включения нашего исторического сознания в прошлое и прошлого — в историческое сознание, является разрыв с традицией или даже ее окончательный обрыв). Речь не только о количественных феноменах — о доле сохранных моментов прошлого, но и о качественных — об уникальном способе их сохранения и передачи. В этом процессе всегда присутствует нечто новое, изменяющее (порой, разумеется, крайне незначительно) аранжировку культурных образцов, составляющих содержание длящейся традиции. Если читатель задастся вопросом, почему дело обстоит именно так и не вводится ли нами лишь некий «априорный» постулат, то ответ окажется весьма прост: традиция есть точка пересечения свободы и необходимости. Эта удачная формула принадлежит творцам философской герменевтики XX в., в частности Х.-Г. Гадамеру².

Представителей данного направления нередко обвиняли в абсолютизации исторической традиции со всеми ее предрассудками и в сопутствующем

¹ Собственно, само слово *традиция* происходит от латинского глагола *tradere* «передавать», представляющего собой объединение приставки *trans-* «через» и глагола *dare* «давать»; несколько иную мотивировку имеет арабское слово *турās* — от глагола *т-р-с* «наследовать; завещать» (в латинском слове подчеркивается идея передачи, в то время как в арабском — получения).

² См.: *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики.* М., 1988.

этой абсолютизации политическом консерватизме. Вне всяких сомнений, здесь мы сталкиваемся с недоразумением, пусть отчасти и обусловленным характером самих текстов Гадамера и близких к нему мыслителей. Порой они сами оказывались не на высоте удачных формулировок, высказываясь более односторонне, чем требовалось. И все же недоразумение остается недоразумением: даже невнимательный читатель Гадамера отметит, как сильно тот акцентирует момент «возобновления» в исторической динамике традиции. Поскольку речь все-таки о культуре, то любое наследование, передача и сохранение — словом, утверждение преемственности, даже наиболее некритическое и бессознательное — является *усилием человеческого понимания*. Традиция континуальна, но лишь потому, что существуют те, кто готов ее возобновлять как среду своей исторической жизни и как арсенал средств своего мышления, непременно исторически обусловленного.

Подчеркивая власть традиции как *среды*, в которой человек пребывает, а не которой просто предстоит своим «сверхисторическим» разумом (такой разум едва ли отличался бы от смыслового вакуума, а, следовательно, не мог бы разрабатывать материал традиции), философская герменевтика руководствовалась насущной задачей. Подразумевается деконструкция наивного рационализма, сдерживающего рост исторического сознания и сужающего понимание исторического опыта культуры и человечества в целом. Идеологический традиционализм¹, однако, не менее отчужден от *замысла* философской герменевтики, чем рационализм. Будучи также проявлением исторического сознания, уже в полной мере сознательным, философская герменевтика стремится снять абстрактную противоположность между разумом и традицией как неадекватную устройству исторической жизни. Картина исторического бытия человека, нарисованная последователями того и другого идейного лагеря, отличается крайней безжизненностью и адинамичностью. Иными словами, если бы данная противоположность была оправдана, сама история была бы поглощена сверхисторическим *ratio* или доисторической природной непосредственностью. Свободное парение разума в пустоте чистой разумности, парение, не знающее сопротивления «материала», т. е. *опосредования* разума, образует лишь иллюзию движения, некий невозможный фикциональный объект в духе «круглого квадрата». Движение нуждается в трении и в самом наличии земли, сравнительно (с движением) устойчивой. Кроме того, одним из его структурных элементов выступает момент покоя, т. е. приостановки движения.

¹ Идеологический, поскольку речь идет об одной из прямолинейных позиций плохо отрефлексировавшего себя исторического мышления, а не об одноименной философской школе интегрального традиционализма, отцом-основателем которой выступил французский мыслитель Рене Генон. Подчеркнем, что мы не будем говорить о «вечной» Традиции в геноновском смысле и как-либо квалифицировать обоснованность самой этой идеи.

В свою очередь, традиция, понимаемая как самоисполняющаяся формула успеха, причастная лишь трансцендентным истинам (без какого-либо намека на историческую контингентность), обретала бы в людях исключительно пассивных передатчиков. Но поскольку силы традиции отличаются от сил в понимании физики, простое столкновение человека с ними не гарантировало бы дальнейшей передачи импульса. Возобновление, т. е. феномен усердия разума, необходимо для жизни традиции даже в том случае, если оно принимает форму радикальной консервации. Человек должен усвоить образцы традиции, а это значит — пропустить через себя свернутый в ней исторический опыт целого мира: опыт жизни в нем, его познания, внутреннего устройства и формирующих границ. Благодаря традиции, человеческий разум выходит в надьиндивидуальное измерение — измерение не просто коллективное, но в известной мере универсальное. Да, речь идет о конкретной (и следовательно, ограниченной своей особенностью) универсальности — универсальности, поскольку учит исторического человека обхождению с целым миром. Традиция — это целостность, сложно внутри себя структурированная. Тот исторический разум, которым наделен критик традиции, в некоторых традициях сам бы никогда не смог появиться на свет (исключаем ситуацию трансформации традиции во встрече с природным катаклизмом или опытом, извне сообщаемым другой традицией). Ему просто не осталось бы места в той целиком расписанной жизни, которая составляет образец понимания жизни в рассматриваемой традиции.

Внесем концептуальное уточнение: традиция — не единственное содержание истории. История — это и разум, и (порой определяющее) воздействие неисторических факторов. Да, ошибки нет — разум «субстанциально» не тождественен традиции, однако, как мы подчеркивали выше, каждый разум — это форма *исторического* разума, а значит и результат имевшей место до него преемственности опыта мира (иногда для простоты мы будем называть его «культурой»). Историческая ограниченность — удел разумного содержания (в качестве предстоящего разуму материала, а также очертаний его формы и прототипических мыслительных привычек, процедур). Однако эта ограниченность выступает в виде позитивной определенности, собирающей опыт понимания воедино и не дающей мышлению быть аморфным пучком случайных психических реакций. В ходе работы исторического сознания по возобновляющему поддержанию традиции, оно получает новый исторический опыт, включаемый в пространство понимания, а значит — опыт самопонятных ориентирующих смыслов. В такой ситуации вполне может возникнуть рассогласование (не обязательно радикальное) нового и прежнего, поэтому какие-то компоненты традиции подвергнутся извлечению из анонимной смысловой среды и переоценке, испытанию новым пониманием. Компоненты традиции в рамках философской герменевтики именуется «предрассудками»

(нем. *Vorurteil*), т. е. полем само собой разумеющегося, которое формирует горизонт понимания. Предрассудки рассматриваются как особый модус существования смысла, когда он некритически воспринимается и направляет историческую жизнь (включая мышление о тех или иных явлениях). Не все они «плохие». Они вообще не «плохие» и не «хорошие» в первую очередь, но прежде этого — приобщающие человека к совместной форме жизни в рамках культуры, а значит к жизненно соразделяемому опыту (понимания) мира (Гадамер обращает внимание на то, что нем. *Vorurteil* не имело до эпохи Просвещения того негативного смысла, которое имеет сейчас).

Тем не менее не все компоненты в таком опыте тесно «пригнаны» к другим, а иногда между ними вообще отсутствует отношение потенциального конфликта. Целостность традиции — не метафизическая гармония, хотя все-таки основой ее существования является непроблематизируемая преемственность. Поскольку историческая традиция открыта, гетерогенна, содержит разум, способный к ее оценке, возможной оказывается и критика различных аспектов традиции, тех самых «плохих» предрассудков. Они вычлениваются историческим сознанием и всесторонне анализируются. Если смысл выстаивает перед напором критического вопрошания, то он возвращается в медиальность традиции (т. е. в ее *бытие средою* исторической жизни), хотя и уже модифицированным. Само касание разумом традиционных смыслов вносит в них нюансы современности — времени, когда разум производит свою работу. Иногда эти нюансы могут быть вполне «консервативными» по своему тону, например, приращенным пониманием того, что традиция не нуждается в каких-либо серьезных изменениях, дабы сохранить свою жизнеспособность в актуальный исторический момент.

В любом случае поскольку традиция зависит от готовности носителей возобновлять ее образцовые смыслы в своей жизни, чтобы те продолжали свое бытие как элементы медиальности понимания¹, отказ в возобновлении, избирательность к его компонентам, критичность к возобновляемому материалу трансформируют традицию. Историческим феноменом традицию делает то, что она не является самодовлеющим, самодостаточным и самодвижимым феноменом. Разум может находить пути опоры на одни «предрассудки» традиции в тематизации и критическом устранении других. Кроме того, в аспекте своего существования во времени эти «предрассудки» не являются строго самотождественными (хотя они и весьма устойчивы). Конstellляция обстоятельств нового времени вмешивается в усилие исторического разума

¹ Понимание берется нами в самом широком смысле. Это не внутренний ментальный акт (квази)теоретической природы, но манифестирующее себя во множестве форм и отношений *умение быть* в мире, предполагаемое тем опытом понимания мира, который традиция положила *перед* всякой нашей частной сознательной активностью.

по возобновлению традиции, набрасывая ее смыслы на новые обстоятельства, а смыслы этих обстоятельств так или иначе вводя в традицию. Традиционные элементы исторической жизни, таким образом, могут трансформировать, мутировать, эволюционировать, т. е. качественно изменяться. Такого рода изменение справедливо назвать историческим *развитием*, идея которого не совпадает с идеей линейного прогресса, но всего лишь маркирует становящееся самопревосхождение культуры, фиксирует ее в свете исторической динамики.

Если традиция составляет медиум (среду) исторически укорененного понимания человеком мира, своего места в нем, а также совокупности допустимых, недопустимых, желательных и всех прочих способов поведения в нем, а подлинно историческое движение протекает при этом в русле качественных изменений (или же сдерживания их человеческим усилием), то традиция ни в коем случае не подлежит исторической абсолютизации. Когда мы подчеркиваем, что медиальность традиции составляет нечто образцовое, обращенное к нам своей властью *безмолвного авторитета*, то мы фиксируем онтологическую *конституцию* традиции, а не идеализируем ее. Безусловно, традиция — это феномен авторитета *par excellence*, поскольку «исторически действенным преданием» (термин Гадамера) она может быть лишь посредством ускользания от критического отношения. Если бы она непрерывно подвергалась критике во всех своих составляющих, мышление человека остановилось бы в холодном скепсисе *безмолвного ума* — безмолвного, поскольку отбросившего все, включая слова и средства общения, значение которых кристаллизировалось в историческом становлении.

Традиция работает и не может не работать в качестве безмолвного авторитета. Считать, что это обстоятельство автоматически превращает традицию в идеологическое образование, равнозначно недостаточно серьезному пониманию сознанием собственной ситуации и искажению истинной роли прошлого во всяком настоящем человеческом понимании, в том числе критическом. Такова онтологическая сторона вопроса. Аксиологическое же измерение вопроса о традиции, вне всяких сомнений, учитывает неизбежность нашего пребывания в ней. Однако это не *обязывает* нас считать традицию непререкаемым авторитетом в любом опыте понимания, осваивающего мир. Ценностно традиция не выступает в ипостаси абсолютного авторитета, что становится понятно из истории самой традиции, знающей спасительное для преемственности культурного целого отожествление преемственности по отношению к какой-то культурной частности. Кроме того, традиция (в разной степени) многоголосна и разветвлена многими способами возобновления (которые соответствуют локальным традициям рассматриваемой большой традиции). Какая-то часть исторического сообщества, объединенного вокруг единого наследия, может отбросить те элементы традиции, которые другая часть этого же сообщества,

проживающая, например, в ином регионе, возобновила бы в неизменном (всегда относительно) виде. Феномен традиции знает внутреннюю политическую борьбу, конкуренцию в области самых разнообразных ресурсов, интеллектуальные споры, расхождение ценностных ориентиров различных групп населения и, наконец, благое состязание, которое столь ценимо в исламской традиции. Знает он и столкновение с иными традициями, не проходящее бесследно, так как в человеческом понимании всегда есть зоны перехода и неразличимости своего / чужого, обеспечивающие возможность усвоения и в целом культурного трансфера. Возобновляющее понимание, в свою очередь, имеет природу *интерпретации*, т. е. артикуляции смыслов в исторически-конкретной жизненной среде. Эта артикуляция разворачивается в виде набрасывания традиционных смыслов (сообщающих нам некое понимание мира) на мир, который явился нам иначе, чем нашим предкам.

Выражаясь в терминах герменевтики, эта артикуляция *аппликативна*, т. е. функционирует как прагматически-полагаемая. Какие-то традиционные смыслы продолжают высвечивать для нас соответствующие явления столь же ярко, что и для людей в прошлом (а, возможно, и ярче). Другие смыслы приспособляются к изменениям, отметившим мир на определенной исторической дистанции, отделяющей те от поры, когда они составляли поистине безмолвный авторитет. Третьи обнаруживают свое бессилие в установлении тех отношений к некоторым феноменам, которые бы удовлетворяли разум или вообще могли бы активно проживаться. Четвертые подвергаются внутреннему разделению — то, что было интерпретировано как их ядро, сохраняется и передается дальше, а более внешние, «оболочковые» слои этих смыслов исторгаются из традиции. Пятые, наконец, осваивают мир и изменяют его под себя, поскольку в них мы обрели понимание опыта мира в перспективе его потенциального улучшения. Порой это изменение под себя становится попыткой вернуть мир к тому состоянию, в котором смыслы, сохраняющие и ныне свою авторитетность, находились на вершине авторитета (данное понятие, очевидно, относительно). Даже если «возвращение» удастся, то оно все равно оказывается качественным историческим изменением традиции, направленной в будущее. История не является пустым помещением, в котором можно беспрепятственно пересекать пространство из угла в угол. Она характеризуется смысловой плотностью, причем пребывающей в динамике направленной (путем возобновляемого наброска ее образцов) передачи и усвоения. Речь идет о своего рода исторической эстафете в определенный момент ее развития — каждый из этих моментов игры предполагает ряд изменений, пришедших к своей неотменимости. В этом заключается суть исторического опыта — и даже забвение или безразличие к некоторым его составляющим функционирует как аппликативная интерпретация, т. е. артикуляция особых отношений, а вовсе не отмена.

Аппликативность артикуляции унаследованных смыслов означает при-
дание их движению направления в будущее в свете *современных* вопросов,
тревог и забот понимающего человека. Как образцы, они антиципируют (т. е.
предвосхищают для нас) грядущий мир, образуемый в качестве понятной
и метрически размеченной среды применения разума и практических спо-
собностей. В многомерном и по большей части всегда сокрытом от нас мире
образцы традиции образуют как бы освещенную зону (зону понимания), при-
годную для осмысленного и относительно безопасного существования. Образцы
традиции тем самым прочерчивают схемы деятельности, верность которым
позволит продолжать историю мира, лик которого сохраняет для нас всю убе-
дительность «экзистенциальной мимики». Иначе говоря, образцы традиции
призваны раскрыть мир как медиальное поле указателей, путей, ряда понят-
ных решений, предельных ценностей (целей) и условий приближения к ним
(средств), многообразия примеров взаимосвязанных форм жизни, иерархически
выстроенного знания, экзистенциальных подсказок и предостережений. При чем
медиальное поле традиции не может и не должно быть исчерпано лишь пози-
тивно определенными образцами — традиция всегда оставляет место чему-то
беспримерному, поддающемуся эксперименту, допускающему варьирование,
неразмечаемому в принципе (например, «тайне») и еще ожидающему выяв-
ления своих образцов. Она должна быть достаточно тесно взаимосвязанной
и структурированной, чтобы продолжаться как передаваемый опыт понимания
мира, формирующий исходную среду для всякой интерпретации; и при этом
не столь тесной, чтобы сковать ту свободу человека, которая необходима для
поддержания ее жизни. Традиция, уподобляемая в исторической артикуляции
смыслового универсума огромной машине, в которую люди встроены лишь
на правах отдельных механизмов, рискует подавить авторитет такого важного
для любой традиции образца, как образец свободного творчества, не имеющий
заблаговременно артикулированных четких образцов.

Из этого становится очевидным, что образцовые смыслы традиции
не предопределены никаким имманентным истории законом интерпретации
по типу однозначной *модели*. Во всяком воплощении смыслов, продолжаю-
щем их жизнь, во всякой их «аппликации» может изменяться понимание
и статуса и характера, и самой *образцовости* — в определенных, конечно,
разумных границах, переступание которых обесмыслило бы само устройство
бытия образцом. Здесь не имеет значения, негативный это или позитивный
образец — главное, чтобы он был основополагающим, исходным в образова-
нии смысловых связей между явлениями (включая общественные), которые
выстраиваются в процессе понимания мира — понимания в перспективе
открытой и развивающейся жизненной среды.

Онтологически *исходным* для разворачивания понимания смыслом может
стать лишь смысл, *исходящий* из традиции и *полагаемый* в ней безусловным

началом движения. Разум человека, в полной мере осознающий в процессе активной работы, что сейчас он занят *изобретением* и *конструированием*, в лучшем случае создаст инструментальную модель, которая окажется неспособной включиться в горизонт изобретателя в статусе безмолвного авторитета. Хотя возможно, что изобретение в долгосрочной перспективе окажется столь успешным, что уже потомки этого человека войдут в мир тем самым путем, который будет проложен вхождением указанного образца в их разум. Или же самопониманием человеческого разума, образовавшимся в процессе этой работы, станет образ *разума открывающего*, а не *разума изобретающего*. В данном случае еще остается шанс, что человек действительно включит новый образец в горизонт своего понимания в статусе исходного, т. е. приводящего интерпретацию в движение, зовущего ее к некоему антиципируемому результату, возлагающего на нее задачу и ее обосновывающего.

Тем не менее по-настоящему (и, скажем так, прототипически) исходными для понимания образцами, закладывающими фундамент для интерпретационного отталкивания, оказываются такие, которые в самой культуре передаются со смыслом «несотворенных», «вечных» или хотя бы сотворенных той инстанцией, которая безмерно выше нас (если таковая зафиксирована в традиции). В облегченной версии — речь идет о «непреодоляемом наследии», т. е. о классике, начинающей с нами разговор через всю временную дистанцию, отделяющую классическое от современной эпохи. Исходные образцы — смыслы, иницирующие работу человеческого понимания, — авторитетны сами по себе или же в силу особого рода генетической либо структурной связанности с тем, что авторитетно само по себе. Слово, обозначающее понятие авторитета в основных европейских языках, происходит от латинского глагола *augere*, соединяющего в себе значения «приумножения», «роста», «расширения», «оплодотворения», «развития» и т. д. (прилагательное «аграрный» или сложное существительное «агрокультура» имеют тот же корень). Автоматическое прочитывание в слове «авторитетный» отсылки к «Я» (через *auto*), «уполномочивающей себя самости» — это следствие культурного забвения «внутренней формы» данного слова и итог чрезмерного возвышения авторитетности человеческой субъективности.

Авторитет не принуждает, в отличие от внешней силы, а соединяется с содержанием нашей исторической субъективности. Так, Бог с точки зрения смысла, вовлеченного в самопонимание человека, составляет содержание человеческого разума — содержание, отмеченное предикатом всесовершенства. Он оказывается элементом конституции понимающего мир верующего разума — тем, к чему тот обращен и чему послушен. Этим мы не хотим сказать, что способ бытия Бога сводится к смысловому слою в структуре человеческой субъективности. Мы хотим сказать, что Бог, признаваемый существующим и интерпретируемый адекватно Его статусу, проникает в сознание

представителя религиозной традиции в качестве предельно подвижного и в высшей степени движущего смысла, координирующего, центрирующего и собирающего воедино все многообразие смыслов традиции. Мысль о нем или «бытийное чувство» его присутствия — все это «умение быть» с фактом существующего Бога, понимание Бога как бесподобного образца самой образцовости, не доступной для подражания, но утверждающей образцы для подражания (или следования) в раскрываемом свыше руководстве.

Именно поэтому Благодородный Коран свидетельствует, что в религии нет места для принуждения (К. 2: 256). Кораническая идея одновременно онтологическая, т. е. отражающая некоторую истину о религиозном феномене, и аксиологическая, т. е. придающая ценность нормы исключительно непринуждающей религиозной практике¹. Так, если начать разговор с толкования второго из названных моментов, то прежде всего необходимо подчеркнуть следующее: нормативный мирный призыв, сопровождаемый доводом разума, противопоставляется в исламе насильственному обращению в веру или апелляции к надприродной мощи чуда, если ту помещают в центр аргументации. Этим подразумевается, что ошарашивающее ослепление разума чудом (или, что чаще, «чудом») в чем-то сродни принуждению и не может составлять нормы в деле распространения исламского призыва. В разговоре о первом, т. е. онтологическом, моменте данной идеи, отражаемая ею истина является истиной о природе веры как уникального состояния души. Речь идет о добровольном и свободном подчинении, вытекающем из смирения перед Божьей волей. Необходимость смирения открывает именно понимание, если не забывать об аппликативности данного феномена и не отождествлять теоретическое понимание (познание) с пониманием вообще.

Другими словами, мы смиряемся, принимая во внимание волю Всевышнего наставить нас на правильный, прямой путь, продвижение по которому воспитывает добродетели души и ведет в направлении спасения. Аутентичное понимание заповедей как Божественных в нормальных условиях (т. е. при отсутствии превосходящего наши силы внешнего препятствия) артикулируется в практическом следовании им: присущие им смыслы таковы, что сразу же входят в нас как вдохновляющие и движущие. Дело не обстоит так, что мы сначала абстрактно понимаем содержание Божественной заповеди и лишь затем, удерживая норму перед мысленным взором как отдельную от нас сущность, начинаем сознательно прилагать усилия по ее воплощению. Нет, она

¹ Нет нужды уточнять, что религия запрещает не всякое насилие, а именно насилие, проистекающее из намерения обратить кого-то в религию. Справедливая война (по преимуществу оборонительная), работа по охране правопорядка, иногда сопряженная с обращением к насилию и всегда — с угрозой инициации оно, самозащита и т. д. — все это разрешенные деяния, не имеющие отношения к рассуждению выше.

становится законом наших сердец, т. е. чем-то неотъемлемым от нашего понимания собственной судьбы. В этом статусе небесный закон в известном смысле действительно привходит в «субстанцию» нашей субъективности, соединяется с формой и содержанием нашего исторического сознания, трансформируя его горизонт понимания, т. е. опыт целого мира. В процессе развертывания интерпретации руководящего образца, поистине понятого таковым, применяются («аплицируются») смыслы сознания, все того же конечного исторического сознания, впускающие в себя (т. е. *усваивающие*) нечто принципиально *инаковое*, которое способно осуществить снятие своей *инаковости* путем коренного преобразования разума и миропонимания.

Это описание может служить отличным примером трансформативности понимания. Область предрассудков исторического сознания трансформируется во встрече с подлежащим пониманию содержанием, а не остается прежней, если понимание действительно имело место. Мы как бы встречаемся с иным образом нас самих, что возникает из предвосхищения смысла интерпретируемого феномена как одновременно присущего чему-то иному, чем мы, и сливающегося со смыслами, нами уже усвоенными. Усвоение смысла вещи не отнимает этот смысл у нее как прерогативу якобы исключительно нашего сознания. Нет, мы понимаем не просто через «вчитывание» в пустые формы своих смыслов (сама форма всегда уже содержательна и имеет смысл в контексте целостного устройства феномена) — иначе не было бы никакой трансформации. Дело в том, что и наше сознание, и то или иное явление, помещенное в пространство традиции, являются динамичными смысловыми образованиями, введенными в *среду понимания* уже в некоторой целокупной смысловой взаимосвязи. Конечно, эта целостность антиципируется как сеть движущих, направляющих наши ум и тело образцов. Однако антиципация — не отдельный акт самодостаточной субъективности. Это *событие*, возникающее между ней и встающим у нее на пути сущим. Само вставание перед человеком в форме вызова его пониманию, происходит в свете исходящего от предмета смысла — этим смыслом оказывается то его воздействие на сознание понимающего, которое провоцирует понимающего на антиципацию. Это — вторичная антиципация. Первичная уже всегда, если имеет место встреча, состоялась в качестве «акта» самой медиальности понимания, т. е. самой традиции, транслирующей через нас, ее носителей, собственную открытость (в предании, языке, религии): выход на свет новых феноменов и проявление иного видения прежних.

Традиция сталкивает человека с вещами, что были предвосхищены смысловой направленностью его деятельности, его «умением быть», выраженным множеством конкретных поведенческих режимов и отдельных поступков. Набрасываемые смыслы, имеющие источник в нашей истории, «тестируются» в размышлении и практическом обхождении с интерпретируемым предметом.

То, как он откликается на нашу артикуляцию его смыслов, корректирует их, модифицирует, трансформирует. Сам факт того, что отдельные вещи приглашают нас (целым рядом присущих им характеристик) понять их тем, а не иным способом, показывает, что в своей примечательности (в выделении на фоне нашего внимания в качестве отдельного комплекса) вещи существуют и на смысловом уровне. Сама структурная выделенность вещей из окружения, становящаяся очередным «тестом» для нашего умения быть, оказывается возможна лишь постольку, поскольку выделенность эта случается в месте, отмеченном традицией, т. е. в окружении плотной сети отсылок, ассоциаций, отношений. Если места других явлений, смысловые узлы традиции, сопряженные с этим местом, внешние смысловые поля, очерченные очертаниями интерпретируемого сущего, нам понятны, то мы понимаем и его.

Мы можем понять вещь неправильно, не уделить достаточного внимания значимым связям, которые следовало бы артикулировать в первую очередь, не увидеть в ней источник важного для нас, быть может, даже искомого смысла. Но если воздействие вещи через ее и нашу совместную приобщенность медиальному пространству традиции не приведет к трансформации горизонта предрассудков, т. е. не изменит наше умение быть в смысловой связности мира (хоть в чем-то), не придаст нашему пониманию иной импульс, до сих пор отсутствовавший, то можно смело говорить об *отсутствии понимания*. Понимание — это не состояние, а скорее, событие, которое может произойти или нет. И не произойдет оно только в двух случаях (не считая отсутствия ситуации встречи с вещью, разумеется): при сведении вещи к известным самопонятным смыслам и при ее чрезмерном дистанцировании от известных смыслов. Вещь, которой внимают как совершенно *понятной*, подобно вещи, которая в данной ситуации остается практически недоступной, т. е. никак не «отвечает» на наши аппликативные интерпретации и тем самым не «тестирует» наш горизонт предрассудков, — обе в равной мере конституируют событие непонимания, выступают неизменными атрибутами герменевтического провала. Мы потратили время, внимание, включились собственным умением быть в их потенциальный смысл, но остались такими же, какими были прежде. Это не всегда плохо. Речь лишь о том, что иногда этого можно избежать — продуктивность интерпретации зависит от нашей искренности и меры усилий по возобновлению интерпретации, когда мы позволяем существу продемонстрировать себя с других, неучтенных прежде сторон. Вполне вероятно, что в ходе интерпретации мы сохраним преемственность с прежним пониманием, но уже преемственность, раскрытие смысла вещи как устойчивого в ходе происходящих во времени перемен с другими вещами, привносит нечто новое в наше отношение к вещи (образцу, норме, закону, алгоритму или даже другой личности). Сохраняющее возобновление не проходит бесследно для способа человеческого пребывания в мире, и в окружении многообразия

новых явлений попытка возобновить отдельный смысл или даже целостную смысловую взаимосвязь (в пределе — всю традицию) неизбежно окажется усилием реартикуляции, присоединением некоторых новых и отъединением некоторых старых отношений.

Многое из того, что мы сказали по поводу понимания, включающего в себя отдельного человека с его уникальной «оптикой», вполне справедливо и для интерсубъективно воплощенного разума, т. е. в конечном итоге для *традиции*. Не только отдельный представитель человечества, но также и объединенная в содержательном согласии на уровне предпонимания группа вовлекается в историческую динамику, т. е. *развивается*, благодаря движению понимания. Не так уж метафорически следует трактовать суждение, что традиция понимает себя в нас и через нас — тех, для кого она сформировала смысловую медиальность, пространство ориентирующих образцов и интерпретируемых смыслов. Понимание, разворачиваемое традицией, не менее аппликативно, чем в случае отдельного человека. Она встречается с другими традициями — и либо понимает, продуктивно или нет, или не понимает (понимает очень слабо) их. Она так же *предвзята*, т. е. *предсхватывает* смыслы иной традиции в опоре на доступное ей предвосхищение, возможное благодаря горизонту предрассудков.

Подобно отдельному человеку, традиция (в конкретный исторический период) может быть более или менее открыта к тому, чтобы испытать свое предпонимание энергичным включением в герменевтический круг, структурированный наподобие челночного бега. Предвосхищение продолжается в вопрошающем столкновении с иной традицией: мы задаем вопросы ее носителям, изучаем ее источники, осмысливаем ее достижения, оцениваем доминирующие в ней образцы добродетели, систему общественных отношений — оцениваем как умозрительно, так и на практике, выстраивая дипломатические отношения с политическими структурами, причастными иной традиции, начиная военные действия против входящих в ее орбиту государств, заимствуем образцы интеллектуальной деятельности, искусства, ремесла и т. д. Позволив иной традиции устроить своеобразный «тест» историческому сознанию, характеризующему нашу, и переживая с разной интенсивностью слияние двух горизонтов предрассудков — нашей и иной традиции — мы придаем подлинную историческую динамику каждой из них.

В контексте данного разговора нас интересует та динамика, которую человек придает собственной традиции в известном смысле «изнутри». Мы возобновляем ее, восстанавливаем усилием по поддержанию преемственности. И хотя движение (само)понимания, ставящее субъектность человека в зависимость от участия в возобновляющем продолжении традиции, составляет основной случай во всемирной истории, а не исключение, все-таки речь идет, как мы уже отмечали, не о природном процессе, а о процессе

историческом — таком, что превращает каждое усилие по возобновлению в момент свободы; свободы, но не произвола, который не различает утопический рационализм. Невозможно подвергнуть критике *всё и во всех отношениях*, поскольку исчезнут средства самой критики. Так, например, осмысленность и возможность быть сформулированными для множества наших суждений зависит от суждений более фундаментального плана — и дело не в том, что последние отличаются какой-то особой логической формой, гарантирующей самодостоверность, или же подкреплены неуязвимыми для критики эмпирическими данными; дело в *грамматическом отношении* — в том, что поздний Витгенштейн называл «концептуальной грамматикой»¹.

Исторический язык таков, что некоторые его «слои», «фрагменты», «отсеки» образуют условия употребления высказываний, принадлежащих другим его планам. Так, без наличия в языке суждений о внутренних органах не подавались бы формулировке многие суждения медицины. Без особого критерия идентичности, сопровождающего наши высказывания о тех или иных ментальных состояниях, т. е. без всякой возможности дать понять другому, например, свою боль, мы бы вообще не могли формулировать высказывания о боли, понятные даже для себя. Любой элемент, входящий в язык и традицию, принадлежит медиальности, т. е. принципиально intersubjectivному пространству. Так, высказанное суждение принадлежит уже не нам, а публичному полю языка, подчиняясь при этом некоторым правилам, независимым от нашего сознания. Да, мы можем сознательно изобрести эти правила, но изобретаем-то мы их как *правила*, т. е. как то, чем следует руководствоваться любому, играющему в соответствующую языковую игру. Да, правила можно сознательно изменять, но ровно в тот момент, когда после внесения изменений они окажутся категориально поняты именно в качестве правил, то опять же обретут независимость от нашего сознания (до тех пор, пока оно продолжит видеть в них образец категории правил). Правила некоторых дискурсов, суждений, языковых игр, тематических областей требуются при формулировке иных правил. Мы не можем, например, *доказать* с достоверностью, *логически* запрещающей всякое сомнение, что те или иные предметы материальны и находятся во внешнем мире. Однако ведем себя и высказываемся так, что принимаем за правило нашей «картины мира», что это достоверно. Скажем, правила игры в сомнение требуют возможность игры в уверенность, как напоминает Витгенштейн. Причем для каждого случая сомнения и уверенность сопряжены по-своему. Например, когда солипсист утверждает, что мира не существует, он лишает отрицание глагола «существовать» всякой правилосообразности, т. е. определенности на ограниченном круге образцов.

¹ См.: Витгенштейн Л. Философские исследования. М., 2019.

Так, понятно, когда человек говорит, что драконов и фей не существует. Или когда он говорит, что не существует круглых квадратов. Или что не существует такого дома, который бы находился у него в собственности. Или что на Луне не существует воды и деревьев.

Перед нами высказывания о конкретных вещах, объектах. Их понимание требует понимания границ обсуждаемого положения дел. Наличие границ придает высказываниям грамматическую определенность (ранний Витгенштейн сказал бы о «логической форме»). Понимая грамматику утверждения о «несуществовании» в каждом конкретном случае адекватно контексту, мы можем объяснить, что, во-первых, имеется в виду и, во-вторых, какое положение дел удостоверило бы для нас истинность противоположного высказывания. Говоря о положении дел, альтернативном другому, мы, по сути, показываем, следование каким правилам позволило бы осмысленно говорить о том и другом. Знание правила употребления высказываний с понятием «несуществование» — это *то же самое знание*, что и знание правила употребления высказываний с понятием «существование». Если мы знаем одно из них, то знаем оба — точнее, либо мы имеем равнозначальное знание о том и другом, либо вообще не понимаем разговора. Так, если мы знаем, что на Луне нет деревьев, то знаем также, как выглядело бы обратное положение дел, будь высказывание о нем истинно. Мы бы знали (да и знаем в целом), какие процедуры (например, с телескопом) следовало бы провести, чтобы удостовериться существование деревьев на Луне. И поскольку отсутствия всякого зримого образа лунных деревьев в телескопе достаточно, чтобы отрицать их присутствие в том месте, постольку наличия подобного образа оказалось бы достаточно, чтобы удостовериться их присутствии.

Вполне очевидно, что в случае солипсизма термины «существование» и «несуществование» употребляются уже в ином смысле, чем ранее, когда мы говорили о конкретных вещах; причем *непонятно*, в каком смысле. Так, если несуществованию придается значение особого состояния *всех* вещей в любой момент времени, т. е. «грамматически» исключается возможность даже мысли о том, как «выглядело» бы обратное положение дел, то и изначальное высказывание о несуществовании всех вещей ничего нам не говорит. Тем более это касается *мира*: все смыслы «несуществования» определяются нами на примерах вещей (ровно в это же время определяется, чем мог бы быть пример с противоположным смыслом), т. е. на примере чего-то фактического в мире. Мы знаем, какой должна была быть фактическая связанность, чтобы считать объект существующим или не существующим. Но можно ли овеществлять целый мир, говоря о нем по аналогии с внутримирным феноменом? Можем ли мы о пространстве всех возможных событий, фактов, обстоятельств говорить как о частном событии, факте, обстоятельстве? Ответ с необходимостью отрицателен, поскольку разговор о событиях — это их квалификация

в соответствующем смысловом пространстве, например, в рамках тематизации устройства исторического процесса. Мир же — наиболее общее пространство смыслов, лишенное более широкого контекста для квалификации его как носителя тех или иных альтернативных смыслов. Обнаружив подобный контекст, мы бы уже его считали миром и т. д.

Наше отступление к тематизации языка как «грамматического» феномена вовсе не случайно. Прежде всего мы хотели отметить, что сам язык отчетливо историчен — в нем есть «случайное» (в смысле не чисто «логического»), ставшее «необходимым» для обсуждения определенных тем. Некоторые его высказывания мы можем отрицать без сколько-нибудь существенной модификации отношения к другим. В свою очередь, имеются такие высказывания, отрицание которых разрушило бы фундамент целого ряда языковых игр. Они лежат в основании человеческой «картины мира», хотя занимали это место не на всех стадиях развития языка. Как исторический феномен, язык, очевидно, существует в форме традиции. Благодаря этому он дает в наше распоряжение хороший пример медиальности. Язык как семейство языковых игр организован по неким правилам: это не правила формальной дисциплины, подобной математике, хотя модели некоторых лингвистов затемняют этот очевидный факт. Его правила недоопределены, поскольку определяются через ограниченное число случаев. Об этих правилах можно говорить, их можно пытаться сформулировать, однако наша формулировка правила и само правило не тождественны. Нельзя также утверждать, что эти правила образуют язык как когерентную систему, хотя такая невозможность и не препятствует признанию в языке особого рода целостности. Правила, как минимум, позволяют различить две противоположные ситуации: в знание правил разговора об этих ситуациях входит знание критерия, удостоверяющего *правильность* одного из альтернативных высказываний. И, наконец, все эти правила принадлежат публичному пространству. Даже если человек изобрел какое-то правило, то изобретенное в качестве такового оно экстернализируется, выносится вовне человека как некая норма, которой и он обязан придерживаться, пока считает ее правилом. Кроме того, если существует некоторое правило или же изобретается новое, то путем демонстрации другому человеку нормативно организованной регулярности действий, т. е. совокупности применения данного правила, его можно обучить пониманию правила. Знать некоторое правило — это знать случаи, когда его можно применять.

Витгенштейн научил нас, что играть в одиночку в важном смысле слова невозможно. Это принципиально публичное действие, правила которого доступны *интерсубъективно*. Присутствие другого человека рядом не обязательно, чтобы можно было следовать определенному правилу. Принципиально, что он вообще может изучить правило (что не исключает возможности ошибочного понимания), поскольку последнее не замкнуто в чьей-либо

субъективности. Правила, нормы, образцы разворачиваются в общей среде понимания, общность которой не превращает участников «игры» в одинаково способных к пониманию ее правил. То, что для человеческого множества *возможен* доступ к общему полю смыслов, еще не означает, будто конкретный индивид окажется *способным* эти смыслы усвоить. Данная способность зависит от конкретных предпосылок понимания, которыми располагает человек. Они, в свою очередь, производны от опыта и формируются в целостный горизонт в ходе личной истории. История позволяет обнаружить образцы, задающие «грамматику» правильного, или же договориться о правилах, которыми действующий будет руководствоваться в первую очередь. Но несмотря на любые предварительные критерии идентичности (определенные на ограниченном классе примеров) для совокупности случаев, подпадающих под одно и то же правило, применяющий правило рано или поздно может упереться в присущую тому недоопределенность. Перед лицом изменяющегося контекста человек решает, с чем он имеет дело: с новыми примерами «тех же самых» (старых) случаев, беспроblemно подводимыми под знакомое правило, или же это примеры новых случаев, которые не применяются в соответствии со старым правилом. На самом деле, аргументация возможна в пользу того и другого варианта — человек должен лишь доопределить правило так, чтобы оно разрешало проблему в пользу одного или другого варианта. Это не проблема самого правила. Впадая в неопределенность, оно уже не выступает в роли правила. Ровно в тот момент, когда человек доопределит его одним из двух вариантов, он снова будет обладать знанием правила как знанием допустимых случаев его применения. Доопределение, не направляемое правилом более высокого порядка, раскрывает смысловую связь. Войдя в структуру правила, она сразу же окажется в публичном пространстве языка. Что из этого принципиально для нашей темы? Следующее: не существует никакого «правила правил», которое бы строго различало образцы, подразумевающие применение новых или же старых правил. Проще говоря, никакое правило правил не заменит опыт становления.

Расширение старого правила и его уточнение на новом историческом материале производит новое правило или оставляет нам модифицированное старое? Вопрос вполне правомерен, однако нельзя настаивать на том, что он имеет единственный логически корректный ответ. Не любое изменение идентично границе перехода старого в новое. Бывают изменения, которые мы не считаем достаточно радикальными, чтобы видеть в них *изменение качественное*. Последнее Гегель, в частности, именовал *развитием*. Вопрос о том, произошло ли качественное изменение, получает определенный ответ благодаря *согласию* увидеть ситуацию в том или ином свете. С какого момента куча, из которой вытаскивают соломинки, перестанет быть кучей? А ремонтируемый в процессе плавания корабль (известный античный пример), в котором

старые части постепенно заменяют новыми — вплоть до последней из них — окажется к концу плавания новым или останется старым кораблем? Здесь нет правильного или неправильного в логическом смысле ответа. Просто один вариант включает нас в историческую динамику, а другой не трогает наши умы. Мы решаемся на один или другой вариант не в логическом исчислении, но лишь в исторически-конкретной артикуляции смысла их альтернативности. Аппликативность понимания раскрывает этот смысл (хотя бы в предвосхищении) как точку расхождения способов включиться в исторический момент. Ответы в данном случае не делятся на правильные и неправильные — скорее, они делятся на две разные линии становления смысла. Что считать главным в корабле? Весьма неспецифический материал? Или форму, позволяющую ему функционировать как корабль? Да, мы не можем сразу *понять* обе перспективы как *модели понимания* идентичности корабля, что было бы равнозначно одновременному свершению двух интерпретаций. И все же в отношении каждой из них мы осуществляем антиципацию, которая направляет нас. Причем мы антиципируем и то, какой смысловой набросок понимания следует осуществить первым. Историческое сознание не может рационально решить в пользу того или другого пути, если все объективные сведения оставляют интерпретатора в позиции «бурданова осла», не склоняя его в ту или другую сторону.

Простое *решение*, подкрепляемое (или неподкрепляемое) разумными доводами в обе стороны, ничего не решит для нас относительно разграничивающего связывания старого и нового. Но и «бурданов осел» — всего лишь абстрактный мысленный эксперимент. Мы не останемся на месте, пусть и осуществив хотя бы безосновательный (с логической точки зрения), но не слепой выбор. Пребывание в одной, выбранной, перспективе как в истинной линии становления, сопровождаемое памятующим пребыванием при смене перспектив, отличается от исторического становления в выбранной перспективе, исключающего память о реальной некогда возможности иного становления. Движение нашего разума по этим смысловым траекториям углубляет нашу историческую чуткость и настраивает на артикуляцию каждого понимания как избранной возможности быть и как упущение другой возможности быть. Человек и, шире, совместное множество причастных одной традиции, решаясь на что-то без опоры на достаточное основание, раскрывают имманентный смысл своего бытия в качестве исторического сущего через становление *бытия-возможностью*. Узнавая себя в этом модусе бытия, говоря ему «да», традиция начинает острее понимать риск возможного упадка и застоя, сопряженный не с тем выбором. Прежде всего, речь идет о выборе такой неудачной возможности, которая не трансформирует мой горизонт в сторону все большей универсальности. Конечно, в целом предрассудки подлежат реабилитации, поскольку являются необходимыми структурными

элементами понимания — подвижной основой понимания. И да, многие из них вовсе не являются предрассудками в значении абсолютизированной исторической случайности. И все же человек, как и традиция в целом, призван понять себя в деле — в деятельном и понимающем бросании себя на новые случаи. Именно для того, чтобы подчеркнуть несводимость устройства понимания к чему-то исключительно и в первую очередь рациональному, мы выбрали примеры, подчеркивающие безосновность решения и трансформирующий эффект принятия того или иного образца.

Бросок, безусловно, может стать роковым. Но иначе, чем в осуществлении себя, себя не поймешь, поскольку понять себя для человека далеко не то же самое, что нарисовать собственный мысленный статичный образ. Субстанция сознания, включенная в процесс воображения «себя реального», и субстанция этого же сознания, выступившая материалом для воображения, принадлежат одному разделенному субъекту. Собираение всех смысловых содержаний и форм исторического субъекта совершается в историческом развитии, т. е. в реализуемой готовности быть «испытанным» иным содержанием, не происходящим из среды нашего понимания, из нашей традиции. Такой подлинно исторический модус бытия традиции может быть назван *сверх-себя-бытием*: усваивая иную разумность, в том числе разумность объективную (политический режим, организация экономики, взаимосвязь общественных институтов), как иную возможность собственного разума, традиция все больше включается во всемирно-исторический контекст. В нем традиция сводит до минимума инерцию и расширяет имманентную область свободы. Разумеется, это происходит лишь в том случае, если иное содержание действительно было включено в горизонт понимания *интерпретированным*, т. е. не в порядке слепого заимствования иных смыслов как завершенных в себе неподвижных подобий природных явлений. Нет, динамика требует проработки этих смыслов, их испытания, аппликативной интерпретации, трансформирующего усвоения историческим сознанием. Продуктивное понимание завершается пробуждением творческих способностей. Проще говоря, все больше включенного в традицию содержания перестает быть просто «объектом» традиции, который она сохраняет и передает, и начинает опосредовать ее дальнейшую историческую динамику¹.

Стоит отметить, что переход содержания традиции из разряда опосредованного (ею) в разряд опосредующего (ее) — это и есть расширение пространства свободы, когда никакой образец, никакое произведение, никакой опыт встречи не висит тяжким грузом, лишь истощающим энергию традиции,

¹ Подробнее об исторической динамике больших культурных целостностей см. § 1.7, посвященный египетскому религиозному мыслителю Мухаммаду 'Абдо, который специально обращался к исследованию этой темы.

стремящуюся все это собрать воедино и артикулировать аутентичным для себя способом. Лучший способ собирания всего этого воедино — это собирание разного в самой «субъектности» традиции. Безусловно, все это не перестанет быть ее объективным содержанием, но, превратившись из понимаемых смыслов в смыслы понимающие *par excellence*, разделенные элементы традиции преобразятся в источник исторической энергии. Опосредуя новый опыт целокупной средой понимания, совпадающей в своем размахе с размахом традиции, причем средой внутренне различной, структурированной, оберегающей каждое свое особое содержание, традиция решает проблему энергии — пожалуй, центральную историческую проблему. По мере включения себя во всемирно-исторический процесс, т. е. раскрываясь иным культурам и традициям как образование, иницилирующее движение внутри них, по мере все более интенсивной работы исторического сознания по интерпретации феноменов, ранее ей не знакомых, ее энергия не убывает, а наоборот — возрастает. Другими словами, традиция теряет энергию в отчаянных попытках сохранить ее нетронутой, сэкономить на ней. Она тратит ее в нескончаемом откладывании момента, который оправдал бы растрату энергии. Тем не менее энергия просто уходит, оставляя после себя выстуженный мир застывшей культуры, если не вкладывается в развитие того, что способно стать ее телеологией, не движется в сторону тех целостностей, которые сумеют вдохновить ее и раскроют новое начало сознания и свободы. Энергия традиции — это все то, что она сумела опосредовать своим духом, включить в субстанцию субъективности, усвоить в самопревосхождении. Отрываясь от груза природной тяжести, инертности, непосредственности к всемирно-исторической свободе, постигающей все новое и новое содержание как свое, традиция преисполняется энергией исторической динамики, в ходе которой человек перестает быть чужд самому себе.

Развивающаяся традиция ослабляет свою зависимость от партикулярности места, от контингентности исторического момента, разного рода природных обстоятельств, включая катаклизмы и прочее. Чужое перестает быть для традиции, сумевшей включить максимум своих содержаний в процесс опосредования опыта, чем-то исключительно теснящим, парализующим страхом, презрением или слепым поклонением. Оно предстает как смысл, отчужденный от собственной духовной субстанции, т. е. традиции, как некая ускользнувшая от понимания сторона самой исторической субъективности, которая, наконец, становится предметом интерпретации, прирастая многомерностью традиции. Тем не менее ни в один момент своего существования традиция не оказывается в полной мере самоопределяющейся. Она не достигает той вершины духа, которая могла бы удержать смыслы исторического сознания от примитивных толкований, отделяющих их от живой взаимосвязи и превращающих в безжизненные абстракции. Историческая традиция не является

простой данностью. Не является данностью ее универсальность, витальность, утвержденная некогда продуктивность ее понимания. Она всегда открыта угрозе отката назад, а потому призвана возвращать смыслы, ценности, общественные идеалы к жизни. Возвращать к жизни — не просто восстанавливать в изначальности, как мечтают некоторые «фундаменталисты». Вера в возможность полностью вернуть смыслы и ценности к их исходному значению — это неверие в исторический опыт и конечность человеческого разума. Даже если бы историческое движение вспять, в прошлое было возможно, то мы бы вернулись к общественному состоянию, которое очень быстро омрачилось политическими расколами, сектантскими спорами, воцарением властолюбивых династий, состоявших, по сути, из светских правителей, которые не оставляли попыток приспособить религию к своим целям. Можно возразить, что проблема не в ранней мусульманской общине как таковой, а в человеческом неверии и слабости. Однако разве общество должно быть устроено таким образом, чтобы предохранять себя от распада? И разве не является поистине благим не просто «благое общество», уязвимое перед группой грешников, но общество, сохранившее благость и положившее ее в основу своего развития? Разве не должна пластичность общества быть источником все большего его совершенствования, а не причиной придания ему любой формы по произволу и честолюбию? Разве кощунственно утверждать, что Мухаммад в полной мере исполнил свою пророческую миссию и был выдающимся политическим лидером при жизни, но не успел создать и потому не оставил после себя сильное (не деспотическое!) государство, институты которого могли бы хоть отчасти ограничить притязания несправедливых правителей?

Даже если бы мы вернулись назад, к началу, то разве не следовало бы еще в ту раннюю пору направить какие-то культурные формы по иным линиям становления? Вернуться назад следовало бы лишь с той целью, чтобы начать напряженную работу исторического сознания? Напряженную работу, чтобы осуществить иной переход из прошлого в будущее, чем это имело место в реальной истории? Безупречный фундамент во многом так и лег в основание дома, достойного этого фундамента. Исторический *источник* исламской традиции не остался где-то в начале ее истории — он является тем принципом, что сопровождал эту традицию на протяжении всей ее истории, проложил русло для развивающегося становления лучшего в ней, пусть значительная часть исламской культуры обычно придерживалась иной траектории. Этот принцип, воплощенный в Коране и прекрасных деяниях Пророка, разумеется, был принципом единобожия, *таухида*. Как образующий смысл исламской традиции, призванный воспитывать разум и нравственность мусульман, укреплять их добродетели, вести их к содружеству и благородному состязанию, таухид не был только идеей, знанием, что Бог — один, но он также получил духовно-этическую артикуляцию путем утверждения смысла, что

Бог — единственный, Кто достоин поклонения — просто потому, что Всесовершенный по определению заслуживает любви. Восхваление Творца, понятое как уникальный религиозный этос, не ограничиваясь обязательными молитвами, выражается во всяком прекрасном деянии, которое руководствуется Его законом (или комплексом этико-правовых нормативов, «путем», *шарй'а*). Закон предназначен для усвоения в духовную субстанцию нашего исторического сознания — постепенно разделение внешнего закона, которому нужно следовать как долгу, и порывами души сошло на нет. Оставаясь законом, он был бы записан в сердце каждого мусульманина и направлял бы его не как предписанный алгоритм действий. Он был бы *зовом*, способным придать импульс динамичному становлению исламской традиции и объединить усердие всей мусульманской общины (реально, а не номинально) в деле возобновления этой традиции от поколения к поколению.

В социальной сфере тавхид устанавливает справедливый социальный порядок, в политической — отсутствие деспотии и вовлечение народа в совещание. Всякий вопрос политического характера подлежал вынесению на общий суд, чтобы люди не утрачивали чувство приобщения к общему делу и чтобы *разные* приходили к *согласию*, а не расколу. В сфере культуры, включая научную и философскую традицию, таухид провозглашает полную свободу разума и отвлекает его от праздного познания того, что познанию недоступно. В экономике — здоровая организация хозяйства, запрет «процента», преодоление пропасти между богатыми и бедными, торжество умеренности. В сфере мистико-аскетической — отказ от «отрешения ради отрешения», нередко переходящего в неуважение к Творцу через обесценивание Его творения. Отрешение может стать воспитателем вкуса к жизни, умением ценить малое и «иммунитетом» к чрезмерности. Правильное отрешение — основа мистики любви, спасения, избавленной от антиномизма и законничества. В праве — всегда открытые врата иджтихада и великие школы, связанные уважением и общими взглядами, а не слепым таклидом. В вероучении — минимализм, объединяющий всех мусульман, отказ от бесплодной и порой чрезмерно схоластичной полемики школ калама, воздержание от дискурсивного обсуждения тех вопросов, которые были сопряжены с исследованием сокрытого.

Таково краткое и схематичное описание центральных ценностей, образцов и авторитетов ислама. «Внутренняя» цель мусульман должна заключаться в возобновлении этих смыслов в качестве реального горизонта предпонимания и ориентирования в мире. Возобновление при этом не означает консервацию всей этой живой взаимосвязи в неизменном виде. Оно предполагает поиск тех смысловых целостностей, которые одухотворялись, опосредовались бы этим принципом, инициируя новое движение в мире, вовлекая исламскую традицию во всемирно-историческое становление. Работа по опосредованию смыслов — бесконечное задание традиции. Без бесконечных заданий, связующих

в солидарном понимании разные поколения, не существует развития исторического сознания. Традиция живет внутренней телеологией, имеет направленность, будучи центрирована вокруг высшей ценности — *таххида*. Именно она, в конечном итоге, должна стать истоком всякой интерпретации инокультурных смыслов — но не в порядке их фанатичного отбрасывания, а в порядке усмотрения следов неповрежденной религиозности, богоосознания, благочестия среди представителей разных народов и религий. Это позволило бы начать с ними продуктивный разговор, без «аргумента от Огня» (выражение Мусы Бигиева) и в перспективе возвести язык исламской традиции в статус *универсального языка*, затрагивающего на всемирно-историческом уровне другие традиции и преобразующего их горизонты предрассудков. Таково бесконечное задание: культура, которая не пламенеет и не идет вперед, т. е. не развивается, постепенно начинает обретать черты безжизненности.

Бесконечные задания окружают традицию. Не следует наивно полагать исчерпываемость культурного содержания и природной непосредственности, которые предостоят историческому сознанию как материал для внутренней разработки и усвоения. Несмотря на то что природа не знает той истории, которой живет человек, в ней непрерывно зарождаются все новые вызовы историческому бытию человека, включая непреднамеренные последствия его культурной деятельности (например, экологические проблемы). Что касается культуры, то ее образования рискуют из некогда *бывшего* в истории духа, в прошлом дававшего ему временное пристанище, стать лишь *прошедшим*. Прошедшее бесследно стирается даже из прошлого, которое традиция путем опосредования своих содержаний соединяет с настоящим. Если традиция успевает в своем горизонте удержать прошлое от становления прошедшим, то такое удержанное и опосредованное прошлое — первое, что ей предстоит. Смыслы, которые длятся из прошлого в настоящее, встроены в цепочку исторической реартикуляции — каждая последующая интерпретация включает неповторимый нюанс, обусловленный ее современностью.

Это важный момент в жизни традиции: сохранение внутри себя не только традиционных смыслов, но и включение образцов современности в живую взаимосвязь со своими традиционными авторитетами. Развиваясь, традиция не просто транслирует свои образцы как конкретное выражение универсального руководства, но учится все лучше передавать универсальное руководство, конкретизируемое в зависимости от традиции и совокупности других важных черт адресата. Если первоначально имеет место передача *традиционных образцов*, как они были усвоены в историческом опыте, то более развитая традиция обучается передавать *свои образцы* путем артикуляции их трансформирующего содержания в форме *образцовости*, более понятной адресату. Очевидно, что в первом случае другая традиция могла просто не распознавать в сообщаемом содержании ничего ориентирующего. Иначе говоря, традиция

раз за разом переосмысливает собственные образцы, позволяя современному пониманию ярко освещать предшествующее понимание. Она учится говорить с носителями другого культурного сознания о своих авторитетах так, чтобы хоть немного раскрывать в диалоге присутствующую в них авторитетность. Словом, развитая традиция, достигающая всемирно-исторического масштаба, учится осуществлять призыв, самой становиться этим призывом в своем разнообразном содержании (не обязательно откровенно нормативном).

Развитое исламское историческое сознание не полагает предел своему пониманию в самой исламской традиции в ее актуальном состоянии. Его предел совпадает с *принципом* исламской традиции — таухидом. Несомненно, среда понимания исламской традиции — это то, в чем исламское историческое сознание укоренено. Как мы уже писали, это пространство движущих образцов и безмолвных авторитетов. Тем не менее в своей исторической конкретности (а мы ведем речь не про идеализированную традицию) исламская традиция не встала вровень со своим принципом. В ней многое требует разбора, переработки, отвержения, деконструкции и укрепления. Историческая традиция стремится осуществить свои смыслы, артикулировать наследие посредством включения наших разумов в предание, сохраняющее свою действенность. Разум свободно (в смысле отсутствия внешнего принуждения) выбирает сохранить традицию, обращенную к нему множеством своих проявлений и голосов. Традиция, в свою очередь, составляет субстанцию разума — его историческое содержание. Однако поскольку сама жизнь разума *исторична*, можно не добавлять к слову содержание эпитет «историческое». Речь идет о захваченном интересе разума к различным способам бытия, которые говорят с ним через традицию — говорят как уже предвосхищенные в качестве возможных форм собственной жизни.

Мир охватывает все пространство, в котором может простираться человеческое понимание и существование в целом. Гадамер подчеркивает, что то целое, что мы называем миром, являет себя всегда как тот или иной «вид» мира, дает себя в многоединстве «интерпретированных» миров и никогда не отдельно от них. Таков способ мира становиться зримым — в исторической артикуляции различных своих оттенков и языков. Именно в качестве человеческого мира, т. е. через судьбы людей, события, за которые они ответственны, изобретенные ими жизненные стили, полученный опыт, через их понимание в самом широком смысле, мир оказывается историчен. Даже там, где люди актуально не присутствуют, в каких-нибудь руинах, заброшенных монастырях мир остается говорящим, сообщающим нечто важное о себе в медиальном пространстве, ожидающем лишь своего слушателя. Мировая историчность продолжается в разворачивании человеком своей истории как истории постижения и испытания мира. Осваивая родной культурный мир, который есть мир в целом, раскрытый в аспекте «вида», мы усваиваем

не только язык традиции, но и то, о чем рассказывает этот язык, — все многообразии отношений. Они не просто даны, но свершаются как доступный пониманию смысл.

В этом заключается сама суть бытия сущего как исторического феномена: нисколько не отрицая, скажем, материальности средневекового замка или человека, взятого в аспекте телесности, герменевтика утверждает их смысловое бытие. Дело в том, что смысл в данном контексте не есть сугубо «идеальное» или «психическое» образование. Его можно было бы назвать *духом*, если под этим не разуместь какой-то особой субстанции, противоположной материи. Носители смысла в истории, исторические феномены как смыслы (тексты, войны, музыка, великие личности) — это *моменты исторической ткани*. Они оказывают воздействие на понимание своих современников, трансформируют горизонт их предрассудков, являя в себе некий сообщаемый образец: например, образец благородной жизни, образец классической итальянской поэзии, образец закона, картины. Интерпретация любого предмета-образца — звено в цепочке подобных интерпретаций. Образец свершился как определенный смысл для первого интерпретатора: выделенность образца в виде исторического момента сопряжена с «содержательным указанием» интерпретатору на его смысл со стороны тех, кто так или иначе уже артикулировал данный смысл. Первому интерпретатору-современнику сложнее, однако он и предмет причастны общей медиальности традиции, включены в нее. Традиция содержит образцы интерпретации чего-то «схожего». Для интерпретатора же, если предмет оказался выделен, смысл неким образом раскрылся на общем фоне — причем выделенность предполагает, что привнесение смысла в ситуацию понимания уже имело место, а встречено оно было, разумеется, антиципацией. Дело не только в необходимости ориентироваться на некоторые старые образцы в понимании нового, но и в предвосхищении интерпретатором в предмете чего-то значимого для себя, способа мыслить, жить. Происходит слияние двух горизонтов предрассудков — самого интерпретатора и предмета, обратившегося к интерпретатору как проявление исторического сознания его автора. (Оставим более сложные случаи в стороне).

Другими словами, *в процессе понимания* (это и называется интерпретацией) авторского сознания, воздействующего как подвижный смысл на сознание интерпретатора, последний как бы «примеряет» эту субъективность на себя. Он усматривает в ней некоторую истину, длящуюся значимость или образец. И включает эту истину, значимость и образец, манифестированные в сознании автора, в свое самосознание. Главным результатом в понимании другого (через его творение, ставшее отпечатком сознания автора и продолжающее нечто говорить как бы изнутри него) является *самопонимание*. Человек имел дело не столько с другим, сколько с самой историей в ее конкретном моменте. В рамках актуальной герменевтической ситуации сказалось не то,

как интерпретатор относится к лицу автора, принадлежащему историческому преданию, а, скорее, то, как он относится к самому историческому преданию в лице автора. Сказалось в уже упомянутой трансформации — какие-то способы предпонимания (предрассудки) были интерпретатором отброшены, как потерявшие над ним власть, вышедшие в область рассудочного, другие формы предпонимания (предрассудки) же, в которых он понял нечто важное для продолжения существования в современности, приобретены. Аппликативность, таким образом, подразумевает, что интерпретатор видит историческое предание в свете *современности*. Образец, имеющий источник в сознании автора, оказал смысловое воздействие не во время автора, а в современности интерпретатора (если они современники, то акцент все равно на современность того, кто в данном случае выступает интерпретатором). Это значит, что смысл был сохранен и передан исторической «субстанцией» субъективности. В той или иной мере изменивший собственное *умение быть* (понимание) человек может сообщить другому об этом опыте, оставить воспоминания. Если не он, то другой. К какому-то моменту временной дистанции другой интерпретатор был обращен к этому предмету, уже посредством полноценного «содержательного указания» на его смысл.

В определенном отношении этот смысл — тот же самый, что и в случае первого интерпретатора, если мы говорим, что в качестве смысла свершается сам исторический предмет. И при этом он в важном отношении другой — переданный сквозь традицию, где передача — это опосредование множеством других сознаний интерпретаторов, понимание которых было столь же аппликативно, т. е. осуществлялось в свете их современности. Опосредуя своим пониманием предмет, представавший каждому новому интерпретатору как дополненный и модифицированный пониманием предыдущего интерпретатора, интерпретатор поддерживает традицию как историю воздействия смыслов (в данном случае — этого предмета). Всякий новый смысловой нюанс, появившийся в ходе истории смыслового воздействия, раскрывал несколько иначе предмет, а не навязывался ему как нечто чуждое. Позитивное содержание традиции образовано такими вот опосредованными пониманием смыслами, а предмет в данном случае — это не просто физическая вещь, а момент традиции, передаваемый ею смысл, причем раскрываемый как проявление сознания автора (и цепочки последующих интерпретаторов, о чем помнят реже). Будучи позитивным содержанием традиции, смысл предмета, включающий в себя все возникшее в ходе «истории воздействия» смысловое содержание, слитое воедино, не может отказываться от всего добавочного смысла как чуждого новообразования. Нет, способ воздействия предмета на понимание тех, кто его опосредовал, является аспектом, проявлением этого предмета. Поскольку предмет, разворачивавшийся как модифицируемый смысл, воспринимался прежде всего как проявление сознания автора, то и для всех последующих сознаний

интерпретаторов этот предмет проявлялся в субстанции субъективности, трансформировавшейся в каждом новом эпизоде истории воздействия смысла. Эта субстанция субъективности — сама суть традиции, сложившаяся как результат все нового и нового понимающего опосредования момента традиции разными сознаниями, впускаящими смысл предмета в себя как определенную констелляцию субъективности и сливавшимися с ней. Так возникало очередное приращение смысла, который проявлял в себе нечто вроде обобщенного и типизированного исторического сознания. Итак, постоянное опосредование субъектами смысловых моментов традиции, вносило в традицию субстанцию субъективности. Благодаря ей традиция обращается к самосознанию каждого интерпретатора в форме своего рода «отраженного» сознания.

Понимая другого, внимая голосу, идущему к нам из глубины столетий, стремясь уловить целостность традиции в ее принципе (что не отменяет факта ее эмпирической неоднородности), мы открываемся «истории воздействия смыслов». Речь идет о том, что мы сталкиваемся с воздействующим смыслом как с самим историческим феноменом, смысл которого, в свою очередь, не ограничен лишь моментом возникновения. Как исторический *момент* феномен — это уникальная история эстафеты смысловых воздействий, каждая из которых раскрывала смысл в качестве возможного аспекта данного феномена. Открываясь истории воздействия смыслов, традиции как целостности, мы открываемся обновлению.

والله أعلم بالصواب

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Литература на восточных языках

'Абд ар-Рахмāн Т. Рӯҳ ал-ҳадāса: ал-мадхал 'илā та'сис ал-ҳадāсат ал-'ислāмиййа. Касабланка: Ал-марказ ас-сақāфийй ал-'арабийй, 2006.

'Абӯ Зайд Н. Давā'ир ал-хавф: қира'а фй хитāб ал-мар'а. Касабланка, 1999.

'Абӯ Зайд Н. Ал-'имām аш-Шафи'ийй ва та'сис ал-'идйулуджиййа ал-ва-са'тиййа. Каир, 1992.

'Абӯ Зайд Н. Ал-иттиджāх ал-'ақлийй фй-т-тафсйр: дирāса фй қадиййат ал-маджāз фй-л-Қур'ан 'инда ал-Му'тазила. Бейрут, 1982.

'Абӯ Зайд Н. 'Ишкалиййāt ал-қира'а ва 'алийāt ат-та'вил. Бейрут, 1992.

'Абӯ Зайд Н. Мафхӯм ан-насқ. Дирāсат фй 'улӯм ал-Қур'ан. Каир, 1990.

'Абӯ Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. Каир, 1992.

'Абӯ Зайд Н. Ан-насқ, ал-султā, ал-ҳақйқа. Бейрут, 1995.

'Абӯ Зайд Н. Фалсафат ат-та'вил: дирāса фй та'вил ал-Қур'ан 'инда Муҳйй ад-Дйн ал-'Арабй. Бейрут, 1983.

Ал-Газали 'А. Х. Ал-мустақфā мин 'илм ал-'усӯл. Каир, 1905.

Ад-Дихлавй Ш. В. Тафхймāt-э элāхиййа. Дабхель, 1936.

Ад-Дихлавй Ш. В. Худжжат 'Аллāх ал-бāлиға. Каир: Мултазим, 1952.

Ал-'āлим ва-л-мута'аллим. 1368/1949, б. м.

'Арқӯн М. Мин ал-иджтихād илā нақд ал-'ақл ал-ислāмийй. Лондон, 1991.

'Арқӯн М. Та'рихиййат ал-фикр ал-'арабийй ал-ислāмийй. Бейрут, 1986.

'Арқӯн М. Ал-фикр ал-'усӯлийй ва истихāлат ат-та'сйл. Лондон, 1999.

Ал-Бағдāдй 'А. Ал-кифāйа фй 'илм ар-ривāйа. Хайдарабад, 1938.

Бигиев М. Қавā'ид фиқхиййа. Казань, 1910.

Ибн Ҳазм 'А. Ал-'ихкām фй 'усӯл ал-'аҳкām. Каир, 1987.

Ибн Таймиййа Т. Маджмӯ'фатāвā шайх ал-'ислām 'Аҳмад ибн Таймиййа. В 37 томаҳ. Эр-Рияд, 1961–1967.

- Ибн Таймиййа Т.* Ал-‘ақйда ал-ҳамавиййа ал-кубрā // Маджмӯ‘ фатāвā шайх ал-‘ислām ‘Аҳмад ибн Таймиййа. Т. 5. С. 5–120.
- Ибн Таймиййа Т.* Ар-рисāла ал-‘акмалиййа // Маджмӯ‘ фатāвā шайх ал-‘ислām ‘Аҳмад ибн Таймиййа. Т. 6. С. 68–140.
- Ибн Таймиййа Т.* Китāб ат-тавҳйд. Каир, 1973.
- Ибн ал-‘Арабӣ М.* Тарджумāн ал-‘ашвāқ. Бейрут, 1934.
- Ибн ал-‘Арабӣ М.* Ал-футӯҳāt ал-маккиййа. Т. 1. Бейрут: Дār Сāдир, 1900.
- Ан-Нисāбурӯ ‘А.* ‘Асбāб ан-нузӯл. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1978.
- Рашид Риḍā М.* Ат-тадждйд ва-т-таджаддуд ва-л-муджаддидӯн // ал-Манār. 31 (10). 1931. Каир. С. 770–777.
- Ас-Суйути Дж.* Лубāб ан-нуқӯл фй ‘асбāб ан-нузӯл. Бейрут, 1984.
- Ат-Ṭабарӣ ‘А.* Джāми‘ ал-байāн ‘ан та’вил ал-Қур’āн. Каир: М. ал-Бāбӣ ал-Ḥалабӣ, 1954–1957.
- Ал-Хӯли ‘А.* Манāхидж тадждйд фй-н-наҳв ва-л-балāга ва-т-тафсир ва-л-‘ādāб. Каир, 1961.
- Аш-Ша‘рāни ‘А.* Китāб ал-мйзāн. Каир, 3 изд. Т. 1, 1925.
- Шаҳрӯр М.* Дирāсат ислāmиййа му‘āсира фй-д-даула ва ал-муджтама‘. Дамаск, 1994.
- Шаҳрӯр М.* Ал-‘ислām ва ал-‘ймāн. Дамаск, 1996.
- Шаҳрӯр М.* Ал-китāб ва ал-Қур’āн — қирā‘а му‘āсира. Дамаск, 1990; 2-е изд. Каир, 1994.
- Шаҳрӯр М.* Наҳва ‘усӯл джадйда ли-л-фиқх ал-‘ислāmийй. Дамаск, 2000.

Литература на русском языке

- Абдо М.* Трактат о единобожии. М.: Медина, 2021.
- Абу Зайд Н. Х.* К пониманию коранического мировоззрения: автобиографическое размышление // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 245–302.
- Абу Зайд Н. Х.* Коран как процесс коммуникации между Богом и человеком // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 293–322.
- Абу Зайд Н. Х.* Реформация исламской мысли. М.: Медина, 2023.
- Абу Йусуф Йа‘куб б. Ибрахим ал-Куфи.* Китаб ал-харадж. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Аль-Алвани Т.* Исламская мысль: подход к реформе. Введение в структуры дискурса исламской мысли. Острог, 2020.

Алгар Х. Кораническое основание для иджихада // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 365–392.

Алексеев И.Л. и др. (ред.) История и культура ислама. Россия и исламский мир: материалы международной научно-практической конференции. М.: Издательство РГГУ, 2021.

Аликберов А.К. и др. Российский ислам: очерки истории и культуры. М.: Институт востоковедения РАН, 2019.

Аркун М. Введение в эмерджентный разум: подход к монотеизму на примере ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 483–520.

Аркун М. Гуманизм и ислам: сражения и суждения. М.: Медина, 2023.

Аркун М. Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? // Отечественные записки. 6 (15). 2003.

Аркун М. Как читать Коран сегодня? // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 279–326.

Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 244–272.

Аркун М. Чтение суры «ал-Фатиха» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 263–292.

Арнасон Й. Цивилизационные паттерны и исторические процессы. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

Асад Т. Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модернизм. М.: НЛО, 2020.

Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 7 (1). 2017. С. 41–60.

Ал-Афгани Дж. Ответ материалистам. М.: Медина, 2021.

Ачкасов В.А. Идеология евроислама: Тарик Рамадан и Бассам Тиби // Политэкс. 8 (1). 2012. С. 190–199.

Батыр Р. Абу Ханифа: жизнь и наследие. Н. Новгород, 2007.

Белла Р. Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени. М.: ББИ, 2019.

Белокреницкий В.Я., Москаленко В.Н. История Пакистана. XX век. М.: Институт востоковедения РАН, 2008.

Беннаби М. Призвание ислама (избранные главы) // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 355–418.

Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939.

Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+, 2011.

Бигиев М. Введение к трактату «Аль-Муафакат» // Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Казань: Татарское книжное издательство, 2006.

Бигиев М. Взгляд на верование людей в божественное. М.: Медина, 2022.

- Бигиев М.* Воззвание к мусульманским нациям // Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Казань: Татарское книжное издательство, 2006.
- Бигиев М.* Доказательства Божьей милости. М.: Медина, 2022.
- Бигиев М.* Женщина в свете священных аятов Благородного Корана // Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Казань: Татарское книжное издательство, 2006.
- Бигиев М.* Книга Сунны. М.: Медина, 2022.
- Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994.
- Борисов Е. В.* Аппликативность и объективность истолкования в герменевтике Х.-Г. Гадамера // Г. Г. Шпет. Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. Творческое наследие Г. Г. Шпета и философия XX века. Томск: Водолей, 1999.
- Бородай С. Ю.* Исламский неомодернизм: критический взгляд // Ислам в современном мире. 17 (1). 2021. С. 101–124.
- Бородай С. Ю., Вовченко В. И.* К проблеме критической концептуализации наследия // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 15–34.
- Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 549–644.
- Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 359–498.
- Бохеньский Ю. М.* Сто суеверий: краткий философский словарь предрассудков. М.: Прогресс, 1993.
- Валиев Г. В.* «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 645–684.
- Вейдле В. В.* Безымянная страна. Париж: YMCA-PRESS, 1968.
- Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2017.
- Витгенштейн Л.* О достоверности // Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: АСТ, 2019.
- Вовченко В. И.* Ибн ‘Араби и Майстер Экхарт: опыт отрешенности и концептуализация мистического // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М., 2016. С. 266–292.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
- Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. М., 2006.
- Гайнутдин Р. И.* Аллах требует поклонения в разуме // Минарет Ислама. 3. 2015. С. 6–15.

Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В. Взгляды ал-Газали на проблему правоверия // *Ислам в современном мире.* 12 (1). 2016. С. 21–37.

Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В. Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 1. М., 2016. С. 27–69.

Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. М.: Наука, 1980.

Ал-Газали А. Х. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Т. I. Ч. I. Москва: Нуруль Иршад, 2007.

Ал-Газали А. Х. Книга, избавляющая от заблуждения. М.: Ансар, 2010.

Ал-Газали А. Х. Критерий различения ислама и ереси // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 1. М., 2016. С. 201–240.

Ал-Газали А. Х. «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Ансар, 2005.

Ал-Газали А. Х. Правильные весы (ал-Кустас ал-Мустаким). М.: Садра, 2018.

Гаспринский И. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881.

Гасымов К. Иджтихад в свете целей шариата: этико-правовая теория Джассера Ауды // *Islamology.* 8 (2). 2018. С. 10–28.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.

Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 2. М., 2017. С. 98–139.

Ал-Джабири М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 2. М., 2017. С. 273–300.

Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М.: Марджани, 2010.

Аль-Джанаби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М.: Садра, 2014.

Деррида Ж. Позитивизм. М., 2007.

Деррида Ж. Различае <Différance> // *Поля философии.* М.: Академический проект, 2012.

Другов А. Ю. Религия, общество и власть в современной Индонезии. М.: Институт востоковедения РАН, 2014.

Дьяков Н. Н. Религиозные братства в социально-политической системе арабского Магриба в Новое и Новейшее время // *Основные тенденции политического и экономического развития стран современной Азии и Африки.* СПб.: НП — Принт, 2011. С. 87–114.

Дьяков Н. Н. Традиции и реформаторство на мусульманском Западе: Магриб и Аль-Андалус от реконкисты к колонизации. XV–XIX вв. //

Традиционные и новые религии в изменяющейся Евразии и Африке: история и современность. СПб.: Издательство РХГА, 2011. С. 71–95.

Дугин А. Г. Теория многополярного мира. М.: Евразийское движение, 2013.

Дудериджа А. Эволюция понятия сунны у первых четырех поколений мусульман // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 443–491.

Ефимова Л. М. Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век. М.: МГИМО-Университет, 2014.

Ибн Мискавейх. Воспитание нравов // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 155–186.

Ибн Мискавейх. Трактат о природе справедливости // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 286–300.

Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима) / Сост., пер. с араб. и примеч. А. В. Смирнова // Историко-философский ежегодник-2007. М.: Наука, 2008. С. 187–217.

Ибрагим Т. Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015.

Ибрагим Т. Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе // Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX — начала XX в.: сборник научных статей. М.: Медина, 2015. С. 6–12.

Ибрагим Т., Ефремова Н. В. Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога // Ориенталистика. 5 (1). 2022. С. 57–78.

Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: Восточная литература, 2002.

Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. С. Ю. Бородай. Вып. 1–7. М.: Медина, 2016–2023.

История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А. В. Смирнова. М.: Садра, 2021.

Камали З. Философия ислама. Том 1. Казань, 2010.

Камали М. Х. Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе. Острог, 2020.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 2006.

Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.

Кирабаев Н. С. На путях политико-религиозного догматизма: Ибн-Таймия // Политическая мысль мусульманского средневековья. М., 2005.

Кирчанов М. В. Либеральный ислам в современной Индонезии: основные векторы идеологического развития в первой половине 2010-х гг. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1. 2016. С. 99–110.

Кныш А. Д. Реформация, которая не состоялась? Или что бы сказал Муса Бигиев сегодня? // II Бигиевские чтения. Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления. М.: Медина, 2016. С. 51–59.

Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-традиция, 2010.

Кристманн А. Очерк жизни и творческой деятельности Мухаммада Шахрура // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 79–116.

Кузнецов В. А. Концепция неомодерна: новые рамки политического бытия. Ближневосточный кейс // Восточный курьер. 3–4. 2020. С. 27–43.

Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад). Казань: Татарское книжное издательство, 2005.

Люббе Г. Право оставаться иным. К философии регионализма // Политическая философия в Германии. М.: Современные тетради, 2005.

Маточкина А. И. Образ ибн Таймийи на материале русскоязычных интернет-источников // Ислам в современном мире. 12 (2). 2016. С. 63–80.

Маточкина А. И. Обращение к идеям Ибн Таймийи в новое и новейшее время // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. 155 (3). 2013. С. 111–119.

Меликова Л. Шейх Мухаммад Абдо и его связь с тасаввуфом // Проблемы восточной философии. 21–22. 2016. С. 41–52.

Микульский Д. В. Актуальные проблемы современной мусульманской общественной мысли. М., 1990.

Михалева А. В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 1. 2010. С. 122–133.

Мортон Т. Статья экологичным. М.: Ад Маргинем Пресс, 2019.

Муса И. Фазлур Рахман: жизнь и учение // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 64–97.

Мухаммад Юсуф М. С. Открытое послание. М., 2016.

Мухетдинов Д. В. Взгляды ал-Газали на проблему правоверия // Ислам в современном мире. 12 (1). 2016. С. 47–64.

Мухетдинов Д. В. Вклад Юсуфа ал-Кардави в современный исламский дискурс // Ислам в современном мире. 14 (3). 2018. С. 57–71.

Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М.: Медина, 2016.

Мухетдинов Д. В. Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М.: Медина, 2023.

Мухетдинов Д. В. Критический взгляд на эксклюзивистское понимание ислама: пример грозненской фетвы // Минарет Ислама. 3–4 (7–8). 2016. С. 77–88.

Мухетдинов Д. В. Мухаммад Аркун о положении и задачах интеллектуала в исламских контекстах // Научная мысль Кавказа. 3. 2019. С. 59–67.

Мухетдинов Д. В. Мухаммад Аркун об идеях счастливой жизни и поиске спасения в исламской мысли // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1. 2019. С. 36–48.

Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 14 (4). 2018. С. 83–96.

Мухетдинов Д. В. Принципы суфийской герменевтики ал-Газали // Ислам в современном мире. 12 (3). 2016. С. 53–65.

Мухетдинов Д. В. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухйи ад-Дина ибн ал-‘Араби // Ислам в современном мире. 12 (4). 2016. С. 47–64.

Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М.: Медина, 2021.

Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: осмысление со взглядом в будущее. Собрание работ в трех томах. М.: Медина, 2022.

Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители. М.: Медина, 2021.

Мухетдинов Д. В. Учение ал-Газали о единобожии (таухид) // Ислам в современном мире. 12 (2). 2016. С. 49–60.

Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма // Ислам в современном мире. 14 (2). 2018. С. 165–181.

Мухетдинов Д. В. Философия религии в свете всеохватности божественной милости // Ислам в XXI веке: программа обновления. М., 2016. С. 124–137.

Мухетдинов Д. В. Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // Ислам в современном мире. 15 (1). 2019. С. 81–98.

Мухетдинов Д. В. Эпистемологическая критика «исламского разума» в неомодернистском проекте Мухаммада Аркуна // Вопросы теологии. 2 (4). 2020. С. 533–549.

Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 117–148.

Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухиддина ибн Араби и ее место в истории исламской мысли // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 303–334.

Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Основные принципы суфийской герменевтики // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М., 2016. С. 382–437.

Ан-Наим А. На пути к исламской реформации. М.: Музей и обществ. центр им. А. Сахарова, Полинформ-Талбури, 1999.

Насыров И. Р. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом ал-Газали // *Философский журнал*. 8 (3). 2015. С. 60–77.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М.: Садра, 2012.

Насутион Х. Место разума в теологии Мухаммада Абдо. М.: Медина, 2023.

Наушкин В. В. Трактат Газали “Воскрешение наук о вере” // *Ал-Газали А. Х.* Воскрешение наук о вере. Избранные главы. М., 1980. С. 9–86.

Нофал Ф. О. Апологетика Мухаммада 'Абдо: классика теологии или современность философии? // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 4. М., 2020. С. 29–58.

Оруджев Р. Э. Политическая концепция «исламского государства» Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. Москва, 2003.

Пиотровский М. Б. Ислам и судьба // *Понятие судьбы в контексте разных культур*. М.: Наука, 1994. С. 92–97.

Прозоров С. М. Абу Ханифа как знаковая фигура в истории ислама // *Ислам как идеологическая система*. Том 2. М.: Наука, 2016. С. 127–133.

Рахман Ф. Ислам и современность // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 2. М., 2017. С. 202–243.

Рахман Ф. Основные темы Корана. М.: Медина, 2023.

Резван Е. А. Введение в коранистику. Казань: Издательство Казанского университета, 2014.

Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Марджани, 2018.

Руми Дж. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Второй дафтар. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.

Савин Л. В. Ordo Pluriversalis. Возрождение многополярного мироустройства. М.: Кислород, 2020.

Священный Коран. Смысловый перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: Медина, 2015.

Сикоев Р. Р. Панисламизм: истоки и современность. М.: Аспект Пресс, 2010.

Смирнов А. В. «Всечеловеческое» vs. «общечеловеческое». М.: Садра, ЯСК, 2019.

Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания. М.: ЯСК, 2021.

Смирнов А. В. Логика субстанции и логика процесса: *тавхид* и проблема божественных атрибутов // Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 226–257.

Смирнов А. В. Событие и вещи. М.: Садра, ЯСК, 2017.

Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015.

Соловьев В. С. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб: Типография Ю. Н. Эрлиха, 1902.

Степанянец М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982.

Сукиди М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 325–358.

Сюкияйнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М.: Садра, 2014.

Ат-Таухиди А. Х. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 547–572.

Фахретдин Р. Ибн Таймийа. М.: Медина, 2022.

Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.

Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 2007.

Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: ЯСК, 2010.

Фролова Е. А. Дискурс арабской философии. М.: Садра, ЯСК, 2016.

Фролова Е. А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011. С. 238–253.

Фролова Е. А. Рационализм и стойко-скептические мотивы в философии Абу Хайана ат-Таухиди // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток: Сб. ст. / АН СССР, Ин-т философии. Отв. ред. Е. А. Фролова. М., 1990. С. 170–193.

Фролова Е. А. Х. Ханафи и М. А. аль-Джабири: два подхода к современной арабо-исламской культуре // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 7. М., 2016. С. 202–216.

Фуко М. Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002.

Хабутдинов А. Ю. Лидеры российских мусульман и мусульманок в Российской империи и СССР (XIX–XX вв.). М.: Медина, 2021.

Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. СПб., 2007.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. СПб., 2007.

Хайрутдинов А. Г. Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань: Иман, 1999.

Хиришман А. Риторика реакции: извращение, тщетность, опасность. М.: ИД Государственного университета — Высшей школы экономики, 2010.

Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбандийа). СПб.: Петербургское востоковедение, 1996.

Ховард Д. Анри Бергсон и мусульманская мысль // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 5. М., 2021. С. 437–502.

Хусаин Фаизханов: жизнь и наследие / под ред. Д. В. Мухетдинова. Н. Новгород: Медина, 2008.

Шагавиев Д. А. Татарская богословская мысль XIX — нач. XX вв. и Шихабуддин Марджани. Казань: Хузур, 2018.

Шаймухамбетова Г. Б. Гегель и Восток. М.: Восточная литература, 1995.

Шахрур М. Ислам, иман и сунна // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 3. М., 2018. С. 303–420.

Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. / колл. авт. Казань, 2015.

Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект-Пресс, 1999.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении // *Избранные сочинения*. М., 2000. С. 23–126.

Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. М.: Рипол Классик, 2018.

Литература на европейских языках

Abou El-Fadl Kh. Islam and the Challenge of Democracy. Princeton University Press, 2004.

Abu-Rabi' I. M. Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London, 2004.

Abu-Rabi' I. M. (ed.) The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought. Blackwell Publishing, 2006.

Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Abu Zayd N. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004.

Abu Zayd N. The Qur'an: God and Man in Communication. Leiden University, 2000.

Abu Zayd N. The Status of Women between the Qur'an and *Fiqh* // Mir-Hosseini Z. et al. (eds.) Gender and Equality in Muslim Family Law. London, 2013. P. 153–168.

Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview: An Autobiographical Reflection // Reynolds G. (ed.). *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2*. London — New York: Routledge, 2011.

Abu Zayd N. *Voice of an Exile. Reflection on Islam* (with E. Nelson). New York: Praeger, 2004.

Adams Ch. *Islam and Modernism in Egypt*. New York, 1968.

El-Affendi A. The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual // *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*. 8. 2009. P. 19–50.

Akbar A. The Origins of Fazlur Rahman's Theory of Revelation // *Proceeding of the 3rd International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization*, 14–15 March 2016, Kuala Lumpur, Malaysia. Kuala Lumpur, 2017.

Al-Faruqi I. R. *Islam*. Betsville: Amana publications, 1994.

Al-Na'im A. A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.

Arkoun M. *Deux Épîtres de Miskawayh, édition critique*. Damas, 1961.

Arkoun M. *Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique* // *Lewis B. et al.* (eds.) *As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West*. New York, 1985.

Arkoun M. *Essais sur la pensée islamique*, 1e éd. Maisonneuve & Larose. Paris, 1973; 2e éd. 1984.

Arkoun M. *Humanisme et islam: combats et propositions*. Paris: J. Vrin, 2014.

Arkoun M. *L'Islam, approche critique*. Paris, 1989.

Arkoun M. *L'islam: réformer ou subvertir* // *L'islam en France*. Sous la direction de Zarka, Y. CH & Taussing, S-Fleury, C. Paris. PUF, 2004.

Arkoun M. *L'Humanisme arabe au IV/X siècle d'après le Kitāb al-Hawamil wa-l-Šawāmil* // *Studia islamica*. Paris, 1961. V. XIV. P. 112–118.

Arkoun M. *La Pensée arabe*, 1e éd. P. U. F., Paris 1975; 6e éd. 2002.

Arkoun M. *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Paris, 2010.

Arkoun M. *Lectures du Coran*, 1e éd. Paris 1982; 2e Aleef, Tunis 1991.

Arkoun M. *Penser l'espace méditerranéen* // *Diogène*. 206. 2004. P. 34–52.

Arkoun M. *Pour une Critique de la Raison Islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

Arkoun M. *Present-day Islam: Between its Tradition and Globalization* // Daftary F. (ed.). *Intellectual Traditions in Islam*. London: I. B. Tauris, 2000. P. 122–150.

Arkoun M. *Quand l'islam s'éveillera*. Paris, 2018.

Arkoun M. *Rethinking Islam Today* // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 588. 2003. P. 18–39.

Arkoun M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1994.

Arkoun M. Rôle et place du fait islamique dans la construction de l'espace euroméditerranéen // *Prologues*. 31. 1994. P. 17–32.

Arkoun M. The Concept of Authority in Islamic Thought // Ferdinand K., Mozaffari M. (eds.) *Islam: State and Society*. London: Curzon Press, 1988.

Arkoun M. The Notion of Revelation: From *Ahl al-Kitāb* to the Societies of the Book // *Die Welt des Islams*. 28. 1998. P. 62–89.

Arkoun M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Book, 2002.

Arkoun M. *Traité d'Ethique*, Trad., introd., notes du Tahdhīb al-akhlāq de Miskawayh. 1e éd. 1969; 2e éd. 1988.

Bakti A. Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // *Asian Journal of Social Science*. 33. 2005. P. 486–505.

Bälz K. Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The Abū Zayd Case // *Die Welt des Islams*. 37. 1997. P. 135–155.

Barton G. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 8. 1997. P. 323–350.

Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // *Studia Islamika*. 2. 1995. P. 1–75.

Barton G. *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980*. Ph. D., Monash University. Clayton, 1995.

Bell J. N. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, New York: State University of New York Press, 1979.

Benzine R. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel, 2004.

Betti E. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften // Bleicher J. (ed.) *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Black A. *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Brown J. *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

Buehler A. Ahmad Sirhindi: A 21st-century Update // *Der Islam*. 86. 2011. P. 122–141.

Chodkiewicz M. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, The Book, and the Law*. New York: State University of New York Press, 1993.

Christmann A. "Read the Qur'an as if it was revealed last night": An Introduction to Muhammad Shahrur's Life and Work // Shahrur M. *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Leiden: Brill, 2009.

Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // *Duderija A.* (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. New York, 2015. P. 1–12.

Duderija A. Constructing a Religiously Ideal ‘Believer’ and ‘Woman’ in Islam: Neotraditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation. New York: Palgrave, 2011.

Duderija A. Toward a Scriptural Hermeneutic of Islamic Feminism // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 31. 2015. P. 45–64.

Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam*. London — New York: Routledge, 2017.

Duderija A., Rane H. *Islam and Muslims in the West. Major Issues and Debates*. New York, Palgrave, 2019.

Duderija A. (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Duderija A. (ed.) *Maqasid al-Shari’a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Esack F. *Qur’an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity Against Oppression*. Oneworld Publications, 1996.

Esposito J., Voll J. *Makers of Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Faruqi B. A. *The Mujaddid’s Conception of Tawhid*. Lahore: Ripon Printing Press, 1940.

Gordon M. *Phonological Typology*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Günther U. *Mohammed Arkoun: ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*. Würzburg, 2004.

Günther U. *Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought* // *Taji-Farouki S.* (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 125–168.

Haddad Y. *Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform* // *Rahnema A.* (ed.) *The Pioneers of Islamic Revival*. London — New Jersey: Zed Books, 1994.

Hallaq W. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hallaq W. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hallaq W. *Law and the Qur’ān* // *McAuliffe J.* (ed.) *The Encyclopedia of the Qur’ān*. Vol. III. Leiden: Brill, 2003.

Hallaq W. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. New York: Columbia University Press, 2019.

Hallaq W. *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity’s Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2012.

- Hallaq W.* Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle East Studies. 16 (1). 1984. P. 3–41.
- Hardy P.* The Muslims of British India. London, 1972.
- Hassan S. F.* Fiqh al-Aqalliyāt: History, Development, and Progress. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Heck P.* Mysticism and Morality: The Case of Sufism // The Journal of Religious Ethics. 34 (2). 2006. P. 253–286.
- Hernandez R.* Framing the Jurist: the Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti. Ph.D. Washington, Georgetown University, 2012.
- Hidayatullah A.* Feminist Edges of the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Hildebrandt T.* Waren Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten? // Welt des Islams. 42. 2002. P. 207–262.
- Hirsch E. D.* Validity in Interpretation. London: Yale University Press, 1967.
- Hoover J.* Ibn Taymiyya. London: Oneworld Academic, 2019.
- Hoover J.* Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism. Leiden — Boston: Brill, 2007.
- Hourani G. F.* Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Hunter Sh. T.* Conclusion and Prospects // *Hunter Sh. T.* (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009.
- Hunter Sh. T.* Introduction // *Hunter Sh. T.* (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009.
- Hunter Sh. T.* (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009.
- Ibn Taymiyya.* Religious Virtues // Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh Al Islam Taqi Ad Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life and Society. Riyadh; General Administration of Culture and Publication, 1421/2000.
- Ismail F.* Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila. Ph.D. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1995.
- Kamrava M.* (ed.) The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader. London, New York: I. B. Tauris, 2009.
- Kamrava M.* Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective // The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. P. 1–22.
- Kamali M. H.* Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam // Islamology. 8 (2). 2018. P. 68–91.

Kermani N. From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an // Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford, 2006. P. 169–192.

Khalil M. H. Islam and the Fate of Others: The Salvation Question. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Khalil M. H. Salvation and the 'Other' in Islamic Thought: The Contemporary Pluralism Debate (in English) // Religion Compass. 5/9. 2011. P. 511–519.

Khan S. Blasphemy against the Prophet // Fitzpatrick C., Walker A. H. (eds.) Muhammad in History, Thought, and Culture. Santa Barbara, 2014. P. 59–67.

Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Lund: Lund University, 2005.

Kurzman Ch. (ed.) Liberal Islam. A Sourcebook. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Kurzman Ch. Liberal Islam: Prospects and Challenges // Middle East Review of International Affairs. 3 (3). 1999. P. 18–42.

Landau-Tasseron E. The "Cyclical Reform": A Study of mujaddid Tradition // Studia Islamica. 70. 1989. P. 79–117.

Leaman O. Controversies in Contemporary Islam. London — New York: Routledge, 2014.

Madjid N. Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience // Studia Islamika. 1 (1). 1994. P. 55–77.

Mansur Hamad A. Z. Abu Hamid al-Ghazali's Juristic Doctrine in *Al-Mustasfa min 'ilm al-usul*: PhD dissertation. Chicago, 1987.

Al-Matroudi A. H. The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyya: Conflict or Conciliation. London — New York: Routledge, 2006.

Martin R., Woodward M., Atmaja D. Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Maudoodi A. A. Abu Hanifah and Abu Yusuf // Sharif M. M. (ed.) A History of Muslim Philosophy. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. P. 674–703.

Mian A. A. The Concept of sunna in Early and Medieval Hanafism // Duderija A. (ed.) The Sunna and Its Status in Islamic Law. New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 117–138.

Monserrate S. J. The Commentary of Father Monserrate S. J. on His Journey to the Court of Akbar. Trans. J. S. Hoyland. New Delhi: Asian Educational Services, 2003.

Moosa E. Introduction // Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

Muin M. Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // Islamika Indonesiana. 1. 2014. P. 65–80.

Musa A. Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology: Its Impact on His Theological System and Views: PhD Thesis. Montreal: McGill University, 1968.

Picken G. Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm // Journal of the Qur'anic Studies. 7 (2). 2005. P. 101–127.

Rahemtulla Sh. Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Rahman F. Avicenna's Psychology. New York: Oxford University Press, 1952.

Rahman F. Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period // Islamic Studies. 1 (1). 1962. P. 10–22.

Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // Hamdard Islamicus. 1 (2). 1978. P. 111–120.

Rahman F. Interpreting the Qur'an // Inquiry. 3. 1986. P. 45–49.

Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago, 1982.

Rahman F. Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

Rahman F. Islamic Methodology in History. Karachi, 1965.

Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis, 1980.

Rahman F. Muhammad and the Qur'an // Lacocque A. (ed.). Commitment and Commemoration: Jews, Christians and Muslims in Dialogue. Chicago: Exploration Press, 1994.

Rahman F. My Belief in Action // Berman Ph. (ed.). The Courage of Conviction. New York, 1985. P. 153–159.

Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

Rahman F. Social Change and Early Sunnah // Islamic Studies. 2 (2). 1963. P. 205–216.

Rahman F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era // Little D. (ed.). Essays on Islamic Civilization, Presented to Niyazi Berkes. Leiden: Brill, 1976. P. 284–302.

Rahman F. Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan // Islamic Studies. 6 (9). 1967. P. 103–120.

Rahman F. The Impact of Modernity on Islam // Journal of Islamic Studies. 5 (2). 1966. P. 111–128.

Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law // New York University Journal of International Law and Politics. 12 (2). 1979. P. 219–224.

Rahman Y. The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'ān. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 2001.

- Ramadan T.* To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context. Leicester, 1999.
- Ramadan T.* Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Rizvi A.A.* Shah 'Abd al-'Aziz: Puritanism, Sectarianism, Polemics and Jihad. Canberra: Ma'rifat, 1982.
- Rudolph U.* Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand. Brill, 2014.
- Rudolph U.* Hanafi Theological Tradition and Maturidism // *Schmidtke S.* (ed.) The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Saeed A.* Interpreting the Qur'an. Towards a Contemporary Approach. London — New York: Routledge, 2006.
- Saeed A.* Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an // *Taji-Farouki S.* (ed.). Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Safi O.* (ed.) Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism. Oxford: Oneworld, 2008.
- Saleh F.* Modern Trends in Islamic Theological Discourse in XXth Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill, 2001.
- Salihu A.* Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique // Intellectual Discourse. 14 (1). 2006. P. 19–32.
- Sands K.Z.* Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam. London — New York: Routledge, 2006.
- Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Schacht J.* The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Sfeir G.N.* Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd // Middle East Journal. 52. 1998. P. 402–414.
- Shahrur M.* The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad. Leiden: Brill, 2009.
- Shahrur M.* Al-Islām and al-Īmān // The Qur'an, Morality and Critical Reason. P. 21–70.
- Shahrur M.* Revelation // The Qur'an, Morality and Critical Reason. P. 115–175.
- Shahrur M.* The Theory of Limits // The Qur'an, Morality and Critical Reason. P. 177–217.
- Shahrur M.* The Sunna of the Prophet // The Qur'an, Morality and Critical Reason. P. 71–113.

Siebeking B. R. An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal // *Simkins R. A., Smith Z. B.* (eds.) Supplement Series for the Journal of Religion & Society, Vol. 18. 2019.

Soroush A. The Expansion of Prophetic Experience. Leiden — Boston: Brill, 2009.

Spannaus M. Preserving Islamic Tradition: Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // *Die Welt des Islams*. 49. 2009. P. 181–211.

Taji-Farouki S. Introduction // *Taji-Farouki S.* (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford, 2004. P. 1–36.

Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Tampio N. Promoting Critical Islam: Controversy, Civil Society, Revolution // *Politics and Religion*. 6. 2013. P. 823–843.

Thielmann J. Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba — Sari'a und Qanun im heutigen Agypten. Würzburg: Ergon, 2003.

Vishanoff D. The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law. New Haven, 2011.

Völker K. Quran and Reform. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy. University of Otago, New Zealand. August 2011.

Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh // *Esposito J.* (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York, 1983. P. 32–47.

Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // *Schmidtko S.* (ed.) The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 707–765.

Winter T. The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths // *Studies in Interreligious Dialogue*. 9. 1999. P. 133–155.

Yanagihasi H. Abu Hanifa // *Arabi O., Powers D., Spectorisky S.* (eds.) Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists. Leiden — Boston: Brill, 2013. P. 11–26.

ИЗБРАННАЯ РУССКОЯЗЫЧНАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ПО ИСЛАМСКОМУ РЕФОРМАТОРСТВУ¹

Базовые работы

Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. С. Ю. Бородай. Вып. 1–7. М., 2016–2023.

Мухетдинов Д. В. Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. М., 2023.

Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители. М., 2021.

Мухетдинов Д. В. Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М., 2023.

Бородай С. Ю. Исламский неомодернизм: критический взгляд // Ислам в современном мире. 17 (1). 2021. С. 101–124.

Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2020. С. 549–643.

Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 359–498.

Аль-Джанаби М. Философия современной мусульманской реформации. М., 2014.

Кныш А. Д. Мусульманское реформаторство и политический ислам. СПб., 2019.

¹ Составлена С. Ю. Бородаем и Д. В. Мухетдиновым (актуальна на июнь 2023 г.).

Степаняц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX). М.: Восточная литература, 1982.

Фролова Е. А. Дискурс арабской философии. М., 2016.

Источники

Абдарразик А. Ислам и принципы правления // История философии. 2. 2015. С. 149–165.

Абдо М. Трактат о единобожии. М., 2021.

Абу Зайд Н. Х. Кораническое понятие справедливости // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 521–540.

Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения: автобиографическое размышление // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 245–302.

Абу Зайд Н. Х. Коран как процесс коммуникации между Богом и человеком // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 293–322.

Амин К. Новая женщина. СПб., 1912.

Амин К. Освобождение женщины. М., 2023.

Аркун М. Введение в эмерджентный разум: подход к монотеизму на примере ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 483–520.

Аркун М. Гуманизм и ислам: сражения и суждения. М., 2023.

Аркун М. Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? // Отечественные записки. 6 (15). 2003.

Аркун М. Как читать Коран сегодня? // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 279–326.

Аркун М. Когда ислам пробудится: проблематизация идеи Реформы // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 244–272.

Аркун М. Чтение суры «ал-Фатиха» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 263–292.

Асад Т. Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модерность. М., 2020.

Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 1. 2017. С. 41–60.

Асад Т. Секулярное равенство и религиозный язык // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 305–353.

Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. 82 (3). 2011. С. 56–99.

- Ауда Дж.* Цели шариата (руководство для начинающих). М., 2014.
- Ал-Афгани Дж.* Ответ материалистам. М., 2021.
- Ахмад-хан С.* Лекция об исламе // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 191–212.
- Ахмад-хан С.* Чудо Корана: избранные сочинения. М., 2023.
- Беннаби М.* Призвание ислама. М., 2023.
- Беннаби М.* Призвание ислама (избранные главы) // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 355–418.
- Вахиб А.* Переворот в исламском мышлении // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 197–237.
- Ал-Джабири М.* Мы и наследие // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 419–444.
- Ал-Джабири М.* Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 273–301.
- Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М., 2015.
- Ибрагим Т.* Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе // Д. В. Мухетдинов (ред.). Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX — начала XX в.: сборник научных статей. М., 2015. С. 6–12.
- Икбал М.* Звон караванного колокольчика. М., 1964.
- Икбал М.* Развитие метафизики в Персии. М., 2023.
- Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2020.
- Исак Ф.* Быть мусульманином. Ислам сегодня. М., 2002.
- Исак Ф.* В поисках прогрессивного ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 541–566.
- Исак Ф.* Ислам и гендерная справедливость: за рамками тривиальной апологии // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 75–101.
- Ал-Кавакиби А.* Природа деспотизма и гибельность порабощения. М., 1965.
- Камали М. Х.* Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе. Острог, 2020.
- Легенгаузен М.* Современные вопросы исламской мысли. М., 2009.
- Маджид Н.* Две речи об обновлении исламской мысли // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 225–244.
- Маудуди А. А.* Основы ислама. М., 1993.
- Мутаххари М.* Вопрос хиджаба. М., 2012.
- Мутаххари М.* Правовой статус женщины в Исламе. СПб., 2010.
- Мухетдинов Д. В.* Ислам в XXI веке: программа обновления: сборник докладов. М., 2016.
- Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М., 2020.

- Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: осмысление со взглядом в будущее. Собрание работ в трех томах. М., 2022.
- Ан-Наим А.* На пути к исламской реформации. М., 1999.
- Рамадан Т.* Ислам: прошлое и настоящее. М., 2018.
- Рахман Ф.* Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 202–243.
- Рахман Ф.* Основные темы Корана. М., 2023.
- Рашид Рида М.* Обновление, возобновление и обновители // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.
- Соруш А.* «Надеяться вернуться во времена, предшествующие модерну, — значит надеяться на невозможное» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 652–676.
- Соруш А.* Этика и значение секуляризма // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 625–692.
- Ал-Хаддад Т.* О положении женщины в шариате и обществе. М., 2021.
- Ханафи Х.* Наша цивилизационная позиция // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 513–548.
- Хассан Р.* Феминизм в исламе // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 568–606.
- Шалтут М.* Ислам: вероучение и закон. М., 2021.
- Шариати А.* Исламология: избранные сочинения. М., 2023.
- Шариати А.* Фатима — дочь Пророка. М., 2017.
- Шахрур М.* Ислам, иман и сунна // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 303–420.
- Шахрур М.* «Необходимо читать Коран так, как будто откровение произошло прошлой ночью» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2019. С. 651–685.

Исследования

- Абу-Раби И.* Критика арабского разума: подход Мухаммада ал-Джабири // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 37–108.
- Адамс Ч.* Учение Мухаммада ‘Абдо // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.
- Аникеев И. П.* Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал. М., 1959.
- Ахмед Л.* Новые дискурсы о правах женщин в исламе // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.
- Ачкасов В. А.* Идеология евроислама: Тарик Рамадан и Бассам Тиби // Полит-экс. 1. 2012. С. 190–199.
- Баязитов Г.* Ислам и прогресс. Казань, 2005.

- Борисов В. М.* Современная египетская проза, М., 1961.
- Вайсс Б.* Дух мусульманского права. СПб., 2008.
- Ван Бруйнессен М.* Либеральные и прогрессивные голоса в индонезийском исламе // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 31–60.
- Валиев Г. В.* «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 645–684.
- Виланд Р.* Основные тенденции исламской богословской мысли с конца XIX века до наших дней // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.
- Гордон-Полонская Л. Р.* Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1963.
- Григорян С. Н.* Некоторые особенности современной идеологической борьбы в освободившихся странах Востока // Современные идеологические проблемы в странах Азии и Африки. М., 1970.
- Гюнтер У.* Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 98–139.
- Делану Ж.* Некоторые аспекты возрождения ислама в России. Мусульманский реформизм в арабоязычных странах (1800–1940) // Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1997. С. 159–169.
- ДеЛонг-Ба Н.* Реформы Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. М., 2010.
- Другов А. Ю.* Религия, общество и власть в современной Индонезии. М., 2014.
- Дудериджа А.* Статус хадисов и сунны как источников права в соотношении с Кораном в мусульманской модернистской мысли // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 535–562.
- Ефимова Л. М.* Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век. М., 2014.
- Ефремова Н. В.* Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе // Ислам в современном мире. 3. 2018. С. 73–92 (часть 1).
- Ефремова Н. В.* Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе // Ислам в современном мире. 4. 2018. С. 97–114 (часть 2).
- Закиров А. А.* Кораническая герменевтика Ф. Исака в контексте исламской теологии освобождения // Ислам в современном мире. 4. 2021. С. 63–78.
- Ибрагим Т., Ефремова Н. В.* О модернистской рецепции фальсафской теологии // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.
- Ибрагим Т., Ефремова Н. В.* Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога // Ориенталистика. 5 (1). 2022. С. 57–78.

История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А. В. Смирнова. М., 2021.

Камаев А. А. Либеральная (прогрессивная) исламская теология в современной Германии: основные фигуры // Ислам в современном мире. 4. 2019. С. 195–208.

Камаев А. А. Наср Хамид Абу Зайд: жизненный путь и основные взгляды // Ислам в современном мире. 2. 2019. С. 71–86.

Карам А. Исламизм и гендер: мужские точки зрения // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 533–567.

Аль-Кардави Ю. Фикх мусульманских меньшинств в свете Корана и Сунны. Киев, 2015.

Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004.

Кириллина С. А. Ислам в общественной жизни Египта. М., 1989.

Кирчанов М. В. Либеральный ислам в современной Индонезии: основные векторы идеологического развития в первой половине 2010-х гг. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1. 2016. С. 99–110.

Корнеева Т. Г. Ислам как основа политической системы: взгляды имама Рухоллы Хомейни // Ислам в современном мире. 4. 2018. С. 97–114.

Кристманн А. Очерк жизни и творческой деятельности Мухаммада Шахрура // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 79–116.

Курбанов Р. В. Фикх мусульманских меньшинств: Мусульманское право в современном немусульманском мире (На примере стран Западной Европы и Северной Америки). М., 2010.

Ланда Р. Г. Политический ислам: предварительные итоги. М., 2005.

Левин З. И. Мусульманские реформаторы и политика // Ислам и исламизм. М., 1999.

Левин З. И. Общественная мысль на Востоке (постколониальный период). М., 1999.

Левин З. И. Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972.

Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972.

Левин З. И. Реформа в исламе: быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования. М., 2005.

Льюис Б. Ислам и Запад. М., 2003.

Эл-Месави М. Религия, общество и культура в мысли Малека Беннаби // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 221–284.

Михалёва А. В. Исламский феминизм Сейран Атеш // Вестник ПФИЦ УрО РАН. 4. 2018. С. 62–74.

Михалёва А. В. Исламское обновление Сейран Атеш: теологические аспекты // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 1. 2019. С. 18–31.

Михалёва А. В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 1. 2010. С. 122–133.

Михалёва А. В. Сохейб Беншейх: либеральная модель европейского ислама // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 4. 2011. С. 100–112.

Москалец О. В. Ал-Азхар и политические процессы в Египте в Новейшей истории // Восток (Oriens). 1. 2018. С. 72–83.

Муса И. Фазлур Рахман: жизнь и учение // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 64–97.

Мухетдинов Д. В. Демократия в свете исламской политической морали: концепция Халеда Абу эл-Фадла // Ислам в современном мире. 1. 2020. С. 27–42.

Мухетдинов Д. В. «Европейский ислам» Тарика Рамадана как проект переосмысления логики культурной идентичности // Minbar. Islamic Studies. 4. 2020. С. 900–910.

Мухетдинов Д. В. Исламский неомодернизм: эскиз обновленческой программы // Ислам в современном мире. 2. 2019. С. 48–70.

Мухетдинов Д. В. Мухаммад ‘Абдо и всемирно-историческая миссия ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

Мухетдинов Д. В. Мухаммад Аркун о положении и задачах интеллектуала в исламских контекстах // Научная мысль Кавказа. 3. 2019. С. 59–67.

Мухетдинов Д. В. Мухаммад Аркун об идеях счастливой жизни и поиске спасения в исламской мысли // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1. 2019. С. 36–48.

Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 4. 2018. С. 83–95.

Мухетдинов Д. В. О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. ал-Джабири // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М., 2017. С. 140–156.

Мухетдинов Д. В. «Практическая» герменевтика Мухаммада Курайш Шихаба: между Сциллой анархии и Харибдой догматизма // Minbar. Islamic Studies. 4. 2021. С. 883–902.

Мухетдинов Д. В. Рецепция египетского модернизма в Индонезии: Харун Насутион о теологии Мухаммада Абдо // Ислам в современном мире. 3. 2020. С. 49–64.

Мухетдинов Д. В. Теоретические перспективы исламского реформистского дискурса в Иране: альтернатива М. М. Шабестари и А. Соруша // Научная мысль Кавказа. 1. 2019. С. 31–41.

Мухетдинов Д. В. Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // *Ислам в современном мире*. 1. 2019. С. 81–98.

Мухетдинов Д. В. Эпистемологическая критика «исламского разума» в неомодернистском проекте Мухаммада Аркуна // *Вопросы теологии*. 2 (4). 2020. С. 533–549.

Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 3. М., 2018. С. 117–150.

Насутион Х. Место разума в теологии Мухаммада Абдо. М., 2023.

Насыров И. Р. Место и роль традиции в обновлении // *Ислам в современном мире*. 2. 2022. С. 75–102.

Нофал Ф. О. Апологетика Мухаммада ‘Абдо: классика теологии или современность философии? // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 4. М., 2020. С. 29–58.

Оруджев Р. Э. Политическая концепция «исламского государства» Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. М., 2003.

Рахметулла Ш. Теология угнетенных: прочтение Фариды Исака // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 5. М., 2021. С. 23–74.

Роэ М. Исламское право. История и современность. М., 2018.

Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М., 2018.

Рубин Д. Мусульманство в русском и британском философско-религиозном пространстве // *Исламская мысль: традиция и современность*. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 545–616.

Сикоев Р. Р. Панисламизм: истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М., 2010.

Степанянц М. Т. Динамика взаимосвязи традиционализма, революционности и реформаторства в мировоззрении Мухаммада Икбала // *Ислам в современном мире*. 3. 2017. С. 25–36.

Степанянц М. Т. Религиозно-философские взгляды Мухаммада Абдо // *Сагадеевские чтения 2008*¹. Сборник статей научного семинара. М.: РУДН, 2009. С. 86–95.

Сукиди М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 4. М., 2020. С. 325–358.

Сюкияйнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М., 2014.

Сюкияйнен Л. Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока // *История политических и правовых учений: учебник для вузов*. М., 2002. С. 145–154.

Тартаковская, И. Н. Права женщин в дискурсе исламского феминизма // Гендерные исследования. 2008. 18. С. 167–176.

Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философская мысль. 7. 2014. С. 99–125.

Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010.

Фролова Е. А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак. № 2. М., 2011. С. 238–253.

Фролова Е. А. Х. Ханафи и М. А. аль-Джабири: два подхода к современной арабо-исламской культуре // Ишрак. № 7. М., 2016. С. 202–216.

Фролова Е. А. «Я» и «Другой» в арабо-исламской культуре // Ислам в современном мире. 16 (2). 2020. С. 89–106.

Халил М. Мухаммад Рашид Рида и вопрос спасения // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

Халляк В. История исламских теорий права: введение в суннитскую теорию права. М., 2020.

Хантер Ш. Т. Исламский реформистский дискурс в Иране // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 59–153.

Хассан Р. Исламский модернистский и реформистский дискурс в Южной Азии // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 27–63.

Хурани А. Арабская мысль в либеральную эпоху (избранные главы) // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

Шаврина М. С. Межрелигиозный диалог: взгляд Исмаила Раджи ал-Фаруки // Ислам в современном мире. 3. 2019. С. 63–78.

Элиса-Мондегер Н. «Ал-Манар» в период 1925–1935 гг.: последнее десятилетие интеллектуальной деятельности // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

Эрнст К. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М., 2015.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН¹

А

- ‘Абдаллах, ‘Умар Фарук **512**
‘Абд ал-Ваххаб, Мухаммад **34**
‘Абд ал-Джаббар, Абу ал-Хасан **412, 481**
‘Абдуррахман, Таха **562**
‘Абдо, Мухаммад **10, 28–29, 31, 52, 63, 141, 157, 160, 161–199, 204, 250, 256, 314, 409, 475, 483, 508, 650**
Абу Бакр ас-Сиддик **67, 355**
Абу Дауд **21, 55, 58, 63, 465, 502–503, 507**
Абу Зайд, Наср Хамид **29, 37–38, 41, 47–48, 124, 395–458, 459–460, 464, 473, 476, 480, 485–486–487, 489–490, 492, 494, 501, 513, 517, 632**
Абу Йа‘ла ал-Фарра **105**
Абу Йусуф ал-Ансари **66–72, 75, 80**
Абу-Раби‘, Ибрахим **43**
Абу Ханифа **10, 51, 56, 66–83, 470, 561**
Абу Хурайра **21, 55**
Абу эл-Фадл, Халед **29, 46, 517**
Адам **404, 605, 609, 626**
Адыгамов, Рамиль Камилович **536**
Айюб-хан, Мухаммад **205, 524**
‘А’иша бинт Абу Бакр **510**
Акбар I Великий **124–126, 146**
Аламгир I **127**
Ал-Алвани, Таха Джабир **314**
Алгар, Хамид **354**
Александр Македонский **135**
Алексеев, Игорь Леонидович **539**
‘Али ибн Абу Талиб **67, 127, 442–443**
‘Али, Абдулла Йусуф **568**
Али, Кечия **29**
Аликберов, Аликбер Калабекович **536**
Ал-‘Аллаф, Абу ал-Хузайл **476**
Аното, Габриэль **164**
Антун, Фарах **164**
Арберри, Артур **248**
Аристотель **178, 261**
Аркун, Мухаммад **20, 23, 26, 29, 37–39, 41, 47–48, 201, 259–330, 397, 459, 464, 473, 490, 512–514, 517, 529, 564**
Арнасон, Йохан **562**

¹ Арабские имена даются в упрощенной транслитерации и без начальной хамзы. Персидские, татарские, индонезийские, английские и другие имена арабского происхождения даются в принятой транскрипции с указанных языков, без арабизации. Некоторые современные арабские имена даются в уже устоявшемся на русском языке виде, без дополнительных знаков.

- Асад, Мухаммад **491**
Асад, Талал **43, 491, 516–517**
Ал-Афгани, Джамал ад-Дин **10, 34**
Эл-Аффенди, Абдельвахаб **43**
Ахмад-хан, Сайид **483, 508**
Ачкасов, Валерий Алексеевич **43**
Ал-Аш‘ари, Абу ал-Хасан **56**
- Б**
Бабаханов, Зияуддинхан **12**
Бабаханов, Шамсиддинхан **12**
Бабахан, Эшон **12**
Ал-Балхи, Абу Мути **80**
Барани, Зияуддин **126**
Барелви, Сейид Ахмад **138**
Барлас, Асма **29, 41**
Барт, Карл **323**
Бартон, Грэг **35–36**
Ал-Батти, ‘Усман **81**
Батыр (Батров), Рустам Гаярович **66**
Бахауддин Накшбанд **143**
Белла, Ричард **597**
Белокреницкий, Вячеслав Яковлевич **205**
Бензин, Рашид **37–38, 293, 314**
Беннаби, Малек **555**
Бердяев, Николай Александрович **309, 329, 619**
Бергсон, Анри **246**
Бетти, Эмилио **223, 492, 494**
Бибихин, Владимир Вениаминович **615**
Бигиев, Муса Джаруллах **11, 28, 32, 52, 59, 63, 66, 143–160, 462–464, 475, 518, 532, 534–538, 557–558, 561, 602, 654**
Ал-Бистами, Абу Йазид **144**
Бонхеффер, Дитрих **578**
Борисов, Евгений Васильевич **492**
- Бородай, Сергей Юрьевич **14, 23, 26, 29, 44, 45, 62, 288, 301, 303, 314, 368, 408, 416, 421, 428, 470–471, 499, 514, 524, 577**
Бохеньский, Юзеф Мария **472**
Браун, Кирк Уоррен **545**
Бультман, Рудольф **323**
Ал-Бухари, Мухаммад **59, 143–144, 147–149, 450, 502–503, 507–508, 608**
- В**
Вадуд, Амина **29, 41**
Валиев, Георгий Валерьевич **306, 309**
Ваттимо, Джанни **279**
Вахиб, Ахмад **35**
Вахид, Абдурахман **35, 42**
Вейдле, Владимир Васильевич **18**
Вивейруш де Кастру, Эдуарду **187**
Витгенштейн, Людвиг **56, 113, 472, 645–647**
Вовченко, Виктор Игоревич **23, 471, 524, 619**
- Г**
Гадамер, Ханс-Георг **414, 463, 478, 491–493, 510, 633–634, 636–637, 655**
Гайденко, Пиама Павловна **514**
Гайнутдин, Равиль Исмагилович **12, 103, 475, 513**
Ал-Газали, Абу Хамид **9–10, 23, 51, 56, 60, 83–105, 115, 138, 140, 153, 160, 194, 214, 247, 312–313, 324, 409, 485, 499, 505, 513–514, 521, 532, 558, 561**
Газневи, Махмуд **136**
Гаспринский, Исмаил-бей **534**
Гасымов, Кямал **473**

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих
**52, 133, 163–171, 177, 177–
183, 188, 442, 460, 554, 648**

Геллнер, Эрнест **491**

Генон, Рене **634**

Ал-Гилани, ‘Абд ал-Кадир **105**

Гирц, Клиффорд **491**

Гольдциер, Игнац **232**

Гоше, Марсель **279**

Грэм, Уильям **481**

Гюнтер, Урсула **264–265, 289,
309–310, 322–323**

Д

Данилевский, Николай Яковлевич
562

Делез, Жиль **320**

Деррида, Жак **266–267, 270, 283,
302, 316, 326, 478**

Дехлеви, Шах Абдаррахим **127**

Дехлеви, Шах Абдулазиз **138**

Дехлеви, Шах Ваджихуддин **127**

Дехлеви, Шах Валиуллах **52, 56,
124–142, 214–215, 561**

Ал-Джабири, Мухаммад ‘Абид **23,
26, 43, 46, 62, 265**

Джайраджпури, Аслам **508**

Ал-Джанаби, Майсем Мухаммед
44, 89, 96–97

Джахангир, Мирза Нур ад-Дин
146

Джибрил **208, 379, 399, 402–404,
432**

Джудерия (Дудериджа), Адис **29,
45–47, 68, 228, 231, 473, 481,
504, 512, 514, 521, 533**

Ал-Джунайд, Абу ал-Касим **144**

Ал-Джурджани, ‘Абд ал-Кахир
412

Другов, Алексей Юрьевич **36**

Дугин, Александр Гельевич **562**

Дьяков, Николай Николаевич **13,
261**

Е

Ефимова, Лариса Михайловна **36**

Ефремова, Наталия Валерьевна **45**

З

Аз-Заркаши, Абу ‘Абдаллах **407**

И

Ибн ‘Аббас, ‘Абдаллах **422**

Ибн ‘Араби, Мухйи ад-Дин **23, 56,
116, 144–145, 153, 215, 303,
408, 415–416, 448, 499, 514,
529–530, 532, 577, 619**

Ибн ‘Ашур, Мухаммад **31, 508**

Ибн Кайим ал-Джаузийй **105, 153,
470, 514, 532**

Ибн Кудама ал-Макдиси **105, 118**

Ибн Кутайба **507**

Ибн Маджа **445**

Ибн Мискавейх **260, 261, 263, 285,
294, 320, 329, 499**

Ибн Муджахид **312**

Ибн Рушд **294, 312–313, 397, 481,
514**

Ибн Сина, Абу ‘Али (Авиценна)
32, 102, 161, 205, 215, 247

Ибн Таймийя, Такий ад-Дин **23,
52, 56, 105–124, 153, 239, 305,
381, 467, 470, 514, 532, 561**

Ибн Хазм **467, 505**

Ибн Халдун **56, 64–65, 269**

Ибн Ханбал, Ахмад **67, 119, 188**

Ибн Шунбуз **312**

Ибрагим, Тауфик Камель **13, 45,
470, 499, 506, 537**

Ибрахим (Авраам) **336, 349, 356,
358–359, 384, 416, 495, 509–
510, 558–559, 603–604**

- Игнатенко, Александр
Александрович **110–111, 113**
Идзуцу, Тосихико **396, 414**
Идрисов, Умар **12**
Измирли, Исмаил Хакки **63, 478**
Икбал, Мухаммад **10, 27, 29, 63, 214, 246, 250, 476, 483, 485**
Инжинир, Али Асгар **29, 41, 43, 46**
‘Иса (Иисус Христос) **99, 219, 336, 499, 605**
Исак, Фарид **29, 37, 41, 46, 529**
Исхак (Исаак) **416**
- Й**
Йакуб (Иаков) **416**
Йусуф (Иосиф) **416**
- К**
Ал-Кадир, Абу ал-Аббас Ахмад **311, 513**
Камали, Зьяэтдин **462, 535–536**
Камали, Мухаммад Хашим **58**
Камрава, Мехран **42**
Кант, Иммануил **23, 265–267, 270, 283, 316, 325, 340, 471, 579**
Ал-Карадави, Йусуф **522**
Карл Великий **219**
Кассер, Тип **545**
Кедди, Никки **161**
Кемпер, Михаэль **143–144, 146, 475**
Ал-Кинди, Абу Йусуф **215**
Кирабаев, Нур Серикович **106**
Кирчанов, Максим Валерьевич **36**
Клеверинга, Рудольф **397**
Кньш, Александр Дмитриевич **157**
Кожев, Александр **442**
Кондорсе, Жан Антуан **168**
Конт, Огюст **168**
Корбен, Анри **620**
Кристманн, Андреас **333, 335, 369**
Кропачев, Николай Михайлович **13**
Кузнецов, Василий Александрович **45**
Курсави, Абу Наср **32, 61, 63, 143, 147–150, 462, 474–475, 483, 535, 558**
Курцман, Чарльз **42–43**
Кутб, Сайид **396, 441**
- Л**
Левинас, Эммануэль **600**
Леман, Оливер **41**
Лиотар, Жан-Франсуа **320**
Лотман, Юрий Михайлович **405**
Люббе, Герман **17**
Лютер, Мартин **331**
- М**
Маджид, Нурхолис **35–36, 38, 41, 289, 528–529, 533**
Малик ибн Анас **512**
Мальдине, Анри **599–600**
Мансур, Ахмад **508**
Ал-Мансур, Абу Джа‘фар **67**
Марджани, Шигабутдин **11, 32, 63, 143, 148, 150, 157, 462, 475, 535–536, 538, 558**
Мартин, Ричард **36, 471**
Маточкина, Анна Игоревна **106**
Ал-Матуриди, Абу Мансур **80, 148, 244**
Маудуди, Абу-л-‘А‘ля **64, 72, 74, 77, 441**
Меликова, Лейла **185**
Мернисси, Фатима **29, 37**
Миккульский, Дмитрий Валентинович **44**

- Михалева, Альбина Викторовна
43
- Мортон, Тимоти 542
- Москаленко, Владимир
Николаевич 205
- Мукти Али, Абдул 35
- Мулла Сафра (Садр ад-Дин
аш-Ширази) 161
- Муса (Моисей) 401–402
- Муса, Ибрахим 46, 205–206, 220,
223, 247, 501
- Муслим ибн ал-Хадждадж 445,
450, 502–503, 508, 510
- Мухаммад ибн ‘Абдаллах /
Пророк / Посланник 18,
25–26, 30, 49–50, 56–58,
60–61, 67–68, 81, 87, 90, 94,
97, 99–101, 106–108, 109,
116, 130, 135–137, 146, 154,
180, 182, 186, 189, 191–192,
195–196, 208–211, 213, 215,
217–219, 222, 227, 229–232,
238–242, 244–245, 247–248,
253, 255–256, 277, 285–287,
310, 314, 333, 336–338, 340–
341, 344–345, 347, 349–365,
368–370, 374, 376, 378–379,
381–384, 386–387, 389–390,
392–394, 398–399, 402–407,
410, 417–418, 432, 435–436,
439, 444–445, 454–456, 465,
467, 469–470, 480, 485, 488,
494–495, 497–499, 501–507,
509–513, 519–520, 528–529,
550, 558–559, 567, 580, 586,
598, 601–603, 605, 606–611,
626–627, 652
- Мухетдинов, Дамир Ваисович
26, 29, 36, 44–45, 48, 62, 103,
185, 239, 259, 288–289, 304,
314, 368, 408, 416, 421, 428,
- 476, 485, 513–514, 517–518,
521–522, 524, 529, 531–534,
539, 557, 563, 577, 604
- Н**
- Ан-На‘им, Абдуллахи Ахмед 29,
38, 43, 517
- Накшбанд, Бахауддин 143
- Ан-Насафи, ‘Умар 149
- Насер, Гамаль Абдель 442
- Наср, Сейид Хосейн 39
- Насутион, Харун 35, 37, 162, 185,
193, 475–476
- Насыров, Ильшат Рашитович 84,
467, 606
- Наумкин, Виталий Вячеславович
13, 60, 92
- Нофал, Фарис Османович 164
- Нуриманов, Ильдар Анвярович 13
- Нух (Ной) 337, 340, 342
- О**
- Оруджев, Рустам Эльдарович 43,
239
- Остин, Джон Лэнгшо 478
- П**
- Паскаль, Блез 601
- Первез, Гулам Ахмад 508
- Пиотровский, Михаил Борисович
13, 235
- Платон 96
- Прозоров, Станислав Михайлович
66
- Р**
- Раби‘а ал-‘Адавийя 523
- Ар-Рази, Фахр ад-Дин 109–110,
112, 114
- Рамадан, Тарик 43–44, 46, 533
- Рассел, Бертран 332

- Расулев, Абдурахман **12**
Расулев, Зайнулла **12**
Рахемтулла, Шадаб **41**
Рахман, Фазлур **29–32, 36–37, 41, 47–48, 54, 68, 121, 124, 141, 180, 204–258, 434, 464–466, 473, 475, 476, 479, 485, 488–490, 492, 499, 501, 508, 513, 519, 524, 554, 560, 629**
Рашид Рида, Мухаммад **28, 31, 63–64, 157, 508, 532**
Резван, Ефим Анатольевич **13, 287**
Ренан, Эрнест **168**
Рикер, Поль **478**
Родинсон, Максим **219**
Роэ, Маттиас **13**
Руа, Оливье **562**
Рудольф, Ульрих **79–80**
Руми, Джалал ад-Дин **10, 153, 303, 514, 531–532**
- С**
Савин, Леонид Владимирович **562**
Садат, Анвар **442**
Саид, Абдулла **41, 46, 231–232**
Ас-Сануси, Мухаммад ибн Йусуф **34**
Сафи, Омид **42**
Серл, Джон **478**
Сибавейхи **414**
Сикоев, Руслан Романович **44**
Сирхинди, Ахмад **143–148, 150, 214**
Смирнов, Андрей Вадимович **170, 372, 616**
Сократ **71**
Соловьев, Владимир Сергеевич **603–604**
Соруш, Абдулкарим **29, 37–38, 42, 46, 476, 627**
- Соссюр, Фердинанд де **414**
Спенсер, Герберт **168**
Степанянц, Мариэтта Тиграновна **44**
Ас-Субки, Тадж ад-Дин **60**
Ас-Суйути, Джалал ад-Дин **60, 64, 139, 407, 498**
Сукиди, Муляди **397, 402, 406–407**
Сюкияйнен, Леонид Рудольфович **13, 473**
- Т**
Ат-Табарани, Абу ал-Касим Сулейман **545**
Ат-Табари, Ибн Джарир **470**
Таджи-Фаруки, Суха **40–41, 232, 264, 397**
Тампио, Николас **43**
Ат-Таухиди, Абу Хайян **260–262, 266–267, 285, 294, 320, 329**
Ат-Тафтазани, Сад ад-Дин **149**
Таха, Махмуд Мухаммад **239**
Ат-Тахтави, Рифа‘а Рафи‘ **34**
Тиби, Бассам **44**
Тиллих, Пауль **323, 600**
Ат-Тирмизи, Абу ‘Иса **545**
Тогурул-бек **88**
Тойнби, Арнольд **562**
- У**
Уайтхед, Альфред Норт **246, 332**
‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз **56**
‘Умар ибн ал-Хаттаб **67, 127, 387**
Уонсбро, Джон Эдвард **287**
‘Усман ал-Батти **81**
‘Усман ибн Аффан **67, 355**
Усманов, Миркасым Абдулахатович **11**
Утыз-Имяни, Габдрахим **143, 145–147, 148**

Ф

- Фаизханов, Хусаин **9–13, 462, 476**
Ал-Фараби, Абу Наср **102, 215, 261**
Ал-Фаруки, Исмаил Раджи **314, 421**
Фахретдин, Ризаэтдин **10–11, 123, 462, 535, 537, 558**
Феррандо, Франческа **544–545**
Фёлькер, Катарина **41, 397**
Филибели, Ахмед Хилми **478**
Фолль, Джон **42–43, 56**
Франк, Семен Людвигович **466**
Фролова, Евгения Антоновна **26, 43–44, 261, 265, 315–316**
Фуко, Мишель **23, 27, 267, 320, 471**

Х

- Хабермас, Юрген **478**
Хабутдинов, Айдар Юрьевич **12, 148, 157**
Ал-Хаддад, ат-Тахир **29, 31, 508**
Ал-Хадир, Дервиш **161**
Хайдеггер, Мартин **270, 302, 478, 499, 621, 623**
Хайретдинов, Дамир Зинюрович **12**
Хайрутдинов, Айдар
Гарифутдинович **536**
Халафалла, Мухаммад **37**
Ал-Халладж, Мансур **144, 499**
Халляк, Ваэль **28, 61, 70, 252, 473, 481–482, 498, 501, 503, 513–514, 521, 562**
Хальбфасс, Вильгельм **163**
Хаммад ибн Абу Сулейман **68**
Ханафи, Хасан **23, 37, 42–43, 46, 521**
Хантер, Ширин **39–40**
Хассан, Риффат **38**

- Хидаятулла, Аиша **29, 41**
Хирш, Эрик Дональд **415**
Хиршман, Альберт **452**
Хисматулин, Алексей
Александрович **143**
Ховард, Дамиан **246**
Хувер, Джон **109, 116, 118–119**
Ал-Хули, Амин **37, 412–414**
Хусяинов, Ахмет **12**
Хусяинова, Наима-абыстай **12**
Хусяинова, Наиля-ханум **12**

Ш

- Шагавиев, Дамир Адгамович **536**
Аш-Шайбани, Мухаммад **66, 68–71, 80**
Шаймухамбетова, Гульшат
Бахитовна **163**
Шальгут, Махмуд **508**
Шарфи, Абдельмаджид **37**
Аш-Шатиби, Абу Исхак **31, 56, 223, 239, 247, 481, 514, 521**
Аш-Шафи‘и, Мухаммад ибн
Идрис **31, 56, 62, 230–231, 243, 311–312, 409, 447–448, 501, 506–507, 510, 512**
Шахрур, Мухаммад **41, 46, 48, 124, 331–394, 459, 478, 495, 508–509**
Шахт, Йозеф **67, 232, 468, 488, 497–498, 503**
Шекспир, Уильям **411**
Шлейермахер, Фридрих **328, 579**
Шпенглер, Освальд **562**
- Э**
- Эйзенштадт, Шмуэль Ной **561–562**
Элиаде, Мирча **503**
Эспозито, Джон **42–43, 56**
Эффенди, Джохан **35**

Ю

Юзеев, Айдар Нилович **536**

Я

Ямпольская, Анна Владимировна
600

Abou El-Fadl, Kh.
(см. *Абу эл-Фадл, Х.*)

Abu-Rabi', I.
(см. *Абу-Раби', И.*)

Abu Zayd, N.
(см. *Абу Зайд, Н.*)

Adams, Ch. **172, 475**

El-Affendi, A.
(см. *эл-Аффенди, А.*)

Akbar, A. **215**

Al-Na'im, A. (см. *ан-На'им, А.*)

Arkoun, M. (см. *Аркун, М.*)

Bakti, A. **36**

Bälz, K. **396**

Barton, G. (см. *Бартон, Г.*)

Bell, J. **115**

Benzine, R. (см. *Бензин, Р.*)

Betti, E. (см. *Бетти, Э.*)

Black, A. **100, 520**

Brown, J. **508**

Chodkiewicz, M. **514**

Christmann, A.
(см. *Кристманн, А.*)

Duderija, A. (см. *Джудерия, А.*)

Esack, F. (см. *Исак, Ф.*)

Esposito, J. (см. *Эспозито, Дж.*)

Gordon, M. **373**

Günther, U. (см. *Гюнтер, У.*)

Haddad, Y. **196**

Hallaq, W. (см. *Халляк, В.*)

Hardy, P. **138**

Hassan, S. **522**

Heck, P. **514**

Hernandez, R. **60**

Hidayatullah, A.
(см. *Хидаятулла, А.*)

Hildebrandt, T. **185**

Hirsch, E. (см. *Хирш, Э.*)

Hoover, J. (см. *Хувер, Дж.*)

Hourani, G. **220, 481**

Hunter, Sh. (см. *Хантер, Ш.*)

Ismail, F. **36**

Kamrava, M. (см. *Камрава, М.*)

Kermani, N. **397**

Khalil, M. **514, 529**

Khan, S. **507**

Kull, A. **36, 289, 533**

Kurzman, Ch. (см. *Курицман, Ч.*)

Landau-Tasserou, E. **56**

Leaman, O. (см. *Леман, О.*)

Madjid, N. (см. *Маджид, Н.*)

Mansur Hamad, A. Z. **505**

Al-Matroudi, A. **119**

Martin, R. (см. *Мартин, Р.*)

Maudoodi, A. (см. *Маудудди, А.*)

Mian, A. **68**

Monserrate, S. **125**

Moosa, E. (см. *Муса, И.*)

Muin, M. **36**

Musa, A. **362, 507, 514**

Nasution, H. (см. *Насутион, Х.*)

Picken, G. **92**

Rahemtulla, Sh.
(см. *Рахемтулла, Ш.*)

Rahman, F. (см. *Рахман, Ф.*)

Rahman, Y. **397**

Ramadan, T. (см. *Рамадан, Т.*)

Rizvi, A. **138**

Rudolph, U. (см. *Рудольф, У.*)

Saeed, A. (см. *Саид, А.*)

Safi, O. (см. *Сафи, О.*)

Saleh, F. **36**

Salihu, A. **277, 286**

Sands, K. **470**

Schacht, J. (см. *Шахт, Й.*)

Sfeir, G. **396**

Shahrur, M. (см. *Шахрур, М.*)

Siebeking, B. **64**

Soroush, A. (см. *Соруш, А.*)

Sukidi, M. (см. *Сукиди, М.*)

Taji-Farouki, S.

(см. *Таджи-Фаруки, С.*)

Tampio, N. (см. *Тампио, Н.*)

Thielmann, J. **396**

Vishanoff, D. **502**

Völker, K. (см. *Фёлькер, К.*)

Voll, J. (см. *Фолль, Дж.*)

Wielandt, R. **162, 185**

Winter, T. **514**

Yanagihasi, H. **69**

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ¹

А

авраамическая традиция **171, 263, 318, 453, 500, 509, 539, 559, 587, 598, 602–604, 611–612**

айат

- *мухам* (также см. *наср*) **334, 367–368, 373, 392, 428, 434, 448**
- *мутаиъбих* **190, 334, 352, 368–370, 372–373, 392, 428, 434**
- *насх* / отмена / отмененные / отменяющие **214, 222, 293, 393, 410, 417, 431, 434, 525**

'ақл (см. *разум*)

'ақйда / акыда / вероучение (также см. *калам*) **20, 26, 34, 80, 140, 148, 152, 161, 165, 166–167, 172, 174, 178, 188, 190–191, 193, 197–198, 243, 250, 261, 452, 475, 479–480, 476, 513, 536, 548, 653**

аналогия (см. *қийъс*)

антропологический треугольник **278**

антропоцентризм **140, 235, 539, 542–543, 545–546, 615**

аппликативность (см. *значение*)

апокатастасис (см. *спасение*)

'асл / 'усул **24, 380, 406, 416**

атомистичный подход **216, 227–228, 244, 500**

'ахл ал-Китāб (см. *люди Книги*)

'ахл ар-ра'й **18, 67, 232, 505**

'ахл ал-ҳадīs **19–19, 505**

'ахлāк (см. *этика*)

ахмадийя **161**

ашаризм / ашариты **80, 109, 148, 185, 188, 211, 243–244, 249, 285, 288, 411, 431, 453, 475–476, 480**

¹ Арабские термины даны в подробной транслитерации (выделена курсивом) и дополнительно в русифицированном виде. Ключевые для того или иного понятия контексты отмечены подчеркиванием

Б

батинизм / батиниты (также см. *исмаилизм*) 93, 109

Библия 271, 277, 499

бид'а (см. *новшество*)

божественный суверенитет 78, 440–443, 446–447, 453

«Братья-мусульмане» (также см. *исламизм*) 34, 39, 443

буддизм / буддисты 528

В

вера (см. *'имāн*)

воображаемое 262, 270, 272, 275–277, 280, 286, 298, 317, 319, 322–323, 327
вселенская душа 129–132

всемирно-исторический процесс 17–19, 23, 52–53, 142, 158–160, 164,
168–174, 176–178, 182–184, 186–188, 192, 196–198, 203, 460, 536, 539,
552, 554–556, 561, 563, 565, 626, 650–651, 653–655

Г

герменевтика / экзегеза / истолкование

– в общем смысле 26, 30, 32, 37, 40–42, 46, 107–108, 124, 144, 150, 175,
249, 262–263, 268, 286, 288, 299, 311, 322–323, 332, 336, 405, 406, 408,
462, 467, 469, 477, 481, 485, 487, 489–492, 495–496, 505, 507, 511, 517,
526, 547, 560, 598, 643, 656

– *тафсир* 41, 212, 216, 222, 286, 377–378, 393, 405, 408, 412, 465, 469,
498, 505, 514

– *та'вил* 370, 378, 404–405, 408, 416–417

– суфийская / эзотерическая герменевтика 118, 368, 415–416, 485

– феминистская герменевтика (см. *права женщин*)

– философская герменевтика 18, 41, 329, 464, 478, 492, 514, 566,
633–635, 638

– герменевтика Рахмана 31, 124, 204–207, 216–228, 231, 233–234,
247–249, 254–256, 260, 489–490

– герменевтика Аркуна 262–263, 284–289, 490

– герменевтика Шахрура 334–335, 353, 356, 359, 366, 391, 393

– герменевтика Абу Зайда / гуманистическая герменевтика 32, 395–397,
401, 404–414, 415, 419–420, 424, 432–434, 437, 456–457, 480, 487,
489–490, 547

– в авторской теории 472–474, 479–480, 484–494, 500, 644

– герменевтический круг 50, 479, 485, 496

гетеродоксия / гетеродоксальный 270, 537

гнозис / *ма'риф* 97, 100, 102, 416, 441

гуманизм

- в общем смысле **26, 81, 258, 262, 283, 291, 321, 473, 499, 525, 529, 531**
- исламский гуманизм / арабский гуманизм / гуманистическая установка **26, 260–261, 263–264, 266–267, 279, 281, 292, 294, 306–307, 324–325, 328–330, 539, 564, 566**
- коранический гуманизм **45, 470, 499, 506**

Д

ДАИШ / ИГИЛ **34, 518**

деколонизация **23, 34, 157–159, 172, 564**

деконструкция

- в общем смысле **22, 27, 32, 37, 60, 103, 149, 204, 208, 326, 465, 468, 634, 655**
- в проекте Аркуна **262–263, 270, 272, 276, 286, 291, 293–294, 299, 302, 304–305, 317, 322–323, 328, 330, 490**
- в авторской теории **32, 459, 474, 512–517, 548, 580, 586**

демократия (также см. *шўрā*) **33, 42, 280–283, 291, 292, 295, 301, 433, 436–437, 517, 521, 526, 534**

деструкция **94, 109, 270, 302, 321, 593**

джайнизм / джайны **146**

джāхилийя / джахилия / *джāхл* **235, 268, 440, 447, 455–456, 607**

джизйя / джизья **146, 524**

джихад **104, 186**

диалектика

- в общем смысле **172, 182, 239, 262, 267, 324, 328, 349, 358, 366, 371, 384–386, 399–400, 410, 444, 447, 451, 552, 554, 587, 608**
- диалектика властных сил и остатков **268–270, 294, 300**

дйн **89, 91, 97, 103, 108, 145, 318, 336, 438, 445**

догматическая ограда / логоцентрическая ограда **22, 34, 262–263, 267–268, 270, 273, 278–279–283, 291, 293–295, 296, 298, 302, 304, 308, 311–312, 314, 322, 326, 330, 513, 580**

дозволенное / *халāl* **38, 58, 77, 306, 356–358, 360, 368, 413, 442, 474**

дух / *рўх* **98–100, 131, 169–170, 173, 177, 181, 184, 280–281, 294, 305–309, 375, 403, 492, 527, 562, 587, 618, 629, 651, 654, 656**

Е

Евангелие (Инджиль) **214, 296, 376, 398, 480**

евроислам **33–34, 43**

европоцентризм **157–158, 168, 183, 526**

единство бытия / *вахдат ал-вуджӯд* **145, 244, 576**

единство свидетельства / *вахдат ши-шухӯд* **145**

единобожие (см. *тавҳӣд*)

З

завет / *мисъқ* 190, 342, 598, 601, 620

закон

- в общем (неисламском) смысле 26, 72, 74–75, 95, 217, 235, 250, 550, 561, 568, 575–576, 579, 585–586, 611, 639, 642–643
- исламский закон / исламское право (см. *фиқх*, *шарй‘а*, *мазхаб*, *ҳадд*)
- законничество (см. *легализм*)

закът / закят / милостыня 154, 245, 336, 346, 348, 389

запретное / *ҳаръм* 21, 38, 57, 77, 129, 137, 213–214, 219, 223, 255, 341–342, 351, 355, 357–360, 368–370, 375, 384, 387, 413–414, 502, 507, 523, 653

зāхир 111, 135, 449

значение / смысл / *ма‘нан*

- в теории Абу Зайда 395, 404, 407, 409–410, 412, 413, 415–428, 430–433, 444–445, 447–449, 451, 456–457, 460–461, 463, 485–487
- в авторской теории 462–463, 485–496
- аппликативность смысла / понимания 463, 492, 510, 638–639, 643–644, 649–650, 657
- долг смысла 201, 277, 280, 319, 329, 549, 606
- предельный смысл 99, 207, 303, 318, 321–322, 353, 359, 550, 581, 583, 598, 605, 639, 641

значимость / *магзан* 395, 409, 415–428, 430–433, 444, 456–457, 463, 485–487, 494–495, 501, 511, 516, 632, 656

зуҳд / отрешение от мирского 92, 98, 467, 606, 619, 653

Й

йақйн / уверенность 91, 99, 167

И

‘иджмā‘ / консенсус 72, 178, 230, 232, 245, 364, 393, 435, 467, 512, 536

иджтихад / муджтахид

- в общем смысле 32, 40, 60–63, 68, 106–107, 120–123, 138–139, 145, 147–148, 150–151, 157, 201, 226, 232, 255, 278, 309, 314, 331, 354, 356–357, 358, 360, 362–364, 369, 382, 388, 390, 392–393, 407, 430, 435, 448–450, 468, 470, 474, 482–484, 499, 505, 509, 513–514, 521, 532, 536
- абсолютный / *мутлақ* 303, 482, 536
- контекстуальный 31–32, 36, 121, 204, 226, 233, 255, 459, 461, 468, 482, 485, 487–489, 491, 493, 495, 496, 500–501, 514, 537, 547
- врата иджтихада 20, 34, 63, 105, 121–122, 146, 267, 273, 311, 358, 482–483, 513, 536, 653

идол / идолатрия / идолопоклонство 25, 27, 61, 85, 90, 96, 303, 306, 341–342, 346, 349, 359, 406, 446, 483, 497, 509–510, 530, 567, 575, 588, 623

'илм ат-таухид / наука о единобожии 148–150, 165, 168, 475

'имāн / вера (также см. ал-му'минун)

– в общем смысле 18, 21, 26, 49, 52, 59–60, 65, 81–83, 88–89, 93, 95, 96–97, 99, 101–104, 115–116, 120, 137, 147–148, 155–158, 165, 167, 178–179, 183–184, 187, 189, 191–198, 205, 231, 238, 245, 247, 263, 271–272, 275, 284, 293, 297, 302, 306, 308–309, 313, 315, 317, 328–329, 335–339, 344–347, 349–351, 355–357, 361, 372, 381–383, 385, 391, 441, 452, 466, 471, 478, 490, 495, 513, 525, 528–530, 532, 549, 551–552, 554, 558–560, 567, 569, 573, 574–575, 577–578, 580–584, 587, 602–607, 609, 611–612, 618, 620, 622–624, 630, 641, 652

– в теории Шахрура 331, 333, 335–342, 344–350, 359, 364

– проблема определения веры / правоверия 81–82, 156

индуизм / индусы 125–126, 146, 277, 528

интегральный традиционализм (см. традиционализм)

исламизация знания 314, 421–422, 439, 578–579

исламизм / политический ислам 25, 27, 30, 34, 39, 43, 263, 283, 395, 433, 460, 437–438, 518–519, 525–527, 528, 533, 548

исламоведение 28–30, 32, 34, 38, 44, 48, 66, 150, 204–205, 234, 256–257, 286, 320, 333–334, 395–396, 464, 508, 512, 535–536, 539, 547

исмаилизм / исмаилиты (также см. батинизм) 109, 118, 249

'ислāх / ислах / возрождение (также см. обновление, модернизм) 21, 55,

57, 63–65, 82, 89, 105, 124, 139, 145, 146, 157, 160, 168, 184–185, 197, 199, 206, 247, 256, 308, 313–314, 329, 350, 444, 462, 546, 550–551, 561, 589–590, 616, 622, 628

'иснād / иснад 233, 508, 537

'истислāх 468

'истисхāб 468

'истихсāн 505

исчерпывающая традиция 20, 51, 320, 325, 328–329, 341, 513, 515, 518, 552, 556, 563

иудаизм / иудеи 163, 233, 262, 274, 296, 307, 338, 345, 432, 436, 467–468, 488, 499–500, 520, 528, 557, 586, 598, 603–604

'ихсāн 348–349, 549, 571, 583, 606

К

қадар (см. предопределение)

калам / мутакаллимы (также см. 'ақйда) 25, 30, 32, 34, 47, 51, 56, 66, 80, 84, 93, 101, 102–103, 109–110, 112–114, 118, 147–150, 152–155, 161, 165–166, 168, 185, 194, 204, 324, 394, 395, 407, 459, 461, 467, 474–479, 480, 488, 513, 537–538, 547, 653

касб / присвоение 198

- қийās* / аналогия 130, 216, 220–221, 229, 242, 281, 351, 354, 390, 393, 468–469
- колониализм / колонизация 18, 21, 24, 27–28, 34, 128, 169, 202, 257, 261, 272, 283, 294, 433, 454, 554–555, 563,
- колонизируемость 555, 564
- конкретный универсализм 115, 163, 169, 324
- Коран / Писание
- как звук 112, 208–210, 334, 380, 392, 401, 403, 431, 622, 627–628, 632
 - как текст / *муṣḥаф* 31, 41, 111–112, 191–192, 207–208, 212, 216, 220, 223–224, 227–228, 255, 262, 285–289, 293, 311–312, 322, 353, 371, 380, 398–400, 401, 405, 410, 412–413, 415, 423–424, 428–432, 444, 447, 456–457
 - как набор дискурсов / дискурсивная полифония 150, 262, 285, 287, 310, 398, 400, 409–410, 412, 426, 428–433, 434, 437, 457
 - как целостность / дух Корана 31–32, 49, 60, 207, 223, 228, 234, 240–241, 245, 337, 255, 359, 373, 376, 404, 418, 429, 460, 481, 558, 560
 - Книга / *ал-Кутāб* (в теории Шахрура) 331, 333–335, 351–353, 357, 362–363, 366–383, 385, 387–389, 392–394
 - *ал-Кур’āн* (в теории Шахрура) 334, 366, 392
 - сотворенность / несотворенность 188, 207, 211, 255, 258, 268, 285, 311, 316, 398–399, 404, 429, 479
 - закрытый официальный корпус 285, 287, 297–299, 310
 - ниспослание Корана (см. *откровение*)
 - проблема коранического языка 111, 114, 190, 255, 274, 284–285, 287–288, 316, 380, 398–405, 409–413, 418, 423, 480
- коранизм / кораниты 231, 362, 508–509
- коранический гуманизм (см. *гуманизм*)
- коранический факт vs. исламский факт 20, 265, 293, 296, 310–311
- критика / *нақд*
- как эпистемологическое понятие 37, 46, 101, 263, 265, 301–302, 306–307, 315, 513, 524
 - арабского разума (ал-Джабири) 265
 - исламского разума (Аркун) 259–260, 262, 265, 266, 270, 308, 322–323, 328–330, 512
 - религиозного дискурса (Абу Зайд) 399, 404–406, 409, 411, 414, 416, 420, 422, 438, 439–451, 453, 457
 - чистого разума (Кант) 265, 267
 - критическая онтология нас самих (Фуко) 23, 27, 325, 471
- куфр* / неверие / *кяфир* 81–82, 138, 153, 189, 195, 198, 275, 284, 297, 312, 338, 345, 380, 441, 443–444, 452, 488, 508, 522, 527, 533, 557, 569, 577, 601, 604, 620, 630, 631, 652

Л

- легализм / законничество 26, 37, 243–244, 430, 434, 435, 473, 497, 522–524,
532–533, 535–536, 561, 575, 617, 653
- легалистская парадигма / фикховая парадигма / шариатски-
ориентированная парадигма 28, 31–34, 77–78, 434–435, 438–439, 457,
459–461, 459–460, 473, 482–483, 497, 506–507, 518, 520–521, 522,
524–526, 528, 536, 548, 586
- либеральный ислам 29, 33–35, 36, 42, 48, 432
- логоцентризм (см. *догматическая ограда*)
- любовь / *махабба* 104, 107, 115–116, 180, 219, 460, 499, 530, 575, 581, 607,
610, 629
- люди Книги / *'ахл ал-Китāб* 404, 418, 528

М

- мазхаб* / мазхаб / школа права
- в общем смысле 73, 105–106, 138–139, 142, 146, 165, 185, 249, 448,
465, 467–469, 482–483, 507, 511, 529, 536, 557
 - захиритский 111, 114
 - маликитский 512
 - ханафитский 68–69, 75, 78–81, 148, 469, 514, 537
 - ханбалитский 67, 105–106, 118–119, 188, 285, 288, 475
 - шафиитский 510
 - мазхаб естества / *мазхаб таби'ийй* 138, 142
- маълаха* / общее благо 64, 75
- матн* 508, 537
- матуридизм / матуридиты 25, 79–80, 148, 185, 188, 198, 288, 475
- милость / *рахма*
- в религиозном смысле 22, 31, 59, 65, 117, 154–155, 176, 178, 181, 345,
347, 355, 363, 373, 416, 481, 531, 549–550, 557, 559, 568–569, 571, 573,
575, 582, 584–587, 592–593, 602, 607–608, 611, 613–614, 616–617, 619,
621–622, 624, 629–630
 - всеохватность Божьей милости 87, 152–154, 156–157, 499, 514,
531–532, 537–538, 568, 583, 585, 591–592, 618, 624
 - Милостивый / *ар-Рахман* 65, 90, 109, 149, 235, 569, 577, 624
- миф / мифическое 45, 67, 123, 271, 273–275, 277–278, 296–297, 310, 317–
318, 321, 327, 451, 456, 503, 513, 555, 594, 597–598
- множественность модерностей / форм модерна, множественный модерн 24,
29, 35, 142, 561–566
- модерн 18–25, 27–30, 34–36, 42, 46, 53, 55, 124, 138, 142, 158–159, 202, 245,
253, 257, 263, 266, 276, 283, 291–292, 301–304, 315, 319–321, 324, 433,
437, 439, 457, 473, 491, 502, 507, 522, 541, 555, 560–566, 611, 628

модернизм / исламский модернизм / модернисты / *нахда* (также см. *'ислāх*)
21–23, 28–31, 34, 36, 38–39, 43–45, 47, 55, 64, 77, 105, 123, 136, 140,
159–161, 171, 185, 201, 204, 224–225, 227, 231, 246, 249, 256–257, 281,
289, 313–314, 320–321, 329, 393, 423, 436, 457, 475–476, 478–480, 483,
508, 514–515, 517, 535, 553, 562

моногамия 133, 221–222

му'āмалā 189

ал-му'минūн 91, 335–337, 341, 345–347, 347, 350, 363–364, 368, 392

мурджиизм / мурджииты 83

ал-муслимūн 335–337, 342, 345–347, 357, 364, 381, 391, 512, 605, 620

мутазилизм / мутазилиты 109, 149–150, 178, 220, 249–250, 284–285, 311,
316, 408, 431, 467, 475–476, 479, 499, 514, 537

Н

наместник / наместничество / *халифа* / халиф

– халиф как политическое понятие 67, 73, 127, 135–136, 141, 186, 241,
243, 256, 283, 311, 347, 355, 387, 440, 441, 511, 513, 518–519, 556

– человек как наместник Бога 49, 76, 167, 198, 381, 541, 544, 546, 549,
559, 573, 575, 583, 588, 605–606, 609–610, 613–614, 622–632

нақл 108, 190, 405, 447

намāз 336, 630

наследие / *турāс* 17, 23, 51–52, 54, 62, 66, 74–75, 77, 80, 121, 123, 124–125,
158, 199, 224, 229–231, 233, 235, 247, 257, 261, 265, 266, 278, 294, 296–
297, 322, 330, 336, 390, 405–406, 409, 462–463, 466, 468, 471, 476, 524,
527–529, 535–536, 538, 541, 544, 548, 555–556, 563, 632–633, 637, 655

насс 242, 390, 440, 444, 447–449, 454, 469, 536

нафс 92, 129, 375, 574

нахда (см. *модернизм*)

немыслимое 20, 32, 159, 262, 268, 278, 290, 293, 297, 299–300, 309, 311–313,
319–320, 323, 325, 329, 513, 516, 547

неомодернизм / неомодернисты 19–20, 23, 28–48, 52–55, 77, 105, 121,
123–124, 160, 162, 199, 203–204, 256–259, 289, 301, 314, 321, 329, 336,
393–394, 421, 446, 457, 459, 461–462, 464, 466–467, 470–472, 474–476,
478–481, 483, 485, 488–490, 493–497, 499, 501, 504, 508–509, 513–515,
517, 519, 521, 524–526, 528, 532–533, 535–539, 549, 553–555, 560–566,
627

неотаклид / новый таклид 66, 155, 455, 564

тақлид / *муқаллид* 34, 61–62, 85, 101, 103, 105–108, 121–122, 139, 141, 145–
147, 150–151, 155, 172, 184, 191–193, 201, 237, 382, 446, 454, 482–483,
513, 536, 556, 653

неомутазилизм / неомутазилиты 37, 185, 212, 476, 611

непомысленное 20, 32, 268, 296–297, 300, 309, 313, 323, 326, 329, 513,
515–516, 547, 556

несинонимичность 124, 334, 359, 366, 378, 391, 478

новшество (недозволенное) / нововведение / *бид'а* 22, 26, 49, 51, 58–59,
60–62, 64, 104–105, 108, 139, 145, 160, 186, 277, 328, 467, 474, 507, 515

О

обновитель религии / муджаддид 21, 23, 26, 49–52, 60–61, 64–65, 74, 83, 85,
87, 101, 109, 123–124, 129, 142–143, 150, 162, 199–201, 463, 550, 554

обновление / *таджид* 17, 19–24, 26–27, 32, 35, 45, 48–52, 54–66, 71, 82,
86, 88, 94, 102, 104, 123–124, 126–129, 131, 137–139, 141–142, 157–160,
167–168, 184, 197, 199–201, 203, 207, 237, 257–258, 314, 444, 456, 459,
462–463, 526, 532, 541, 546, 549–553, 560–561, 563–564, 567–593,
605–606, 609, 611, 615–616, 621, 658

обстоятельства ниспослания / *'асбāб ан-нузūл*

– в общем смысле 30, 222–224, 226, 228, 231, 240, 247, 249, 255, 362,
380, 410, 417, 479–480, 498, 500, 509

– мекканский период ниспослания 214, 239, 286, 355, 417, 497

– мединский период ниспослания 239, 286, 417, 497

ориентализм 24, 127, 310

ортодоксия / ортодоксальный 26–27, 37, 96, 144–145, 208, 243–244, 252,
255–256, 262–263, 267, 268–270, 274–276, 287, 289, 291, 295, 297, 306,
308–310, 312, 319, 322, 327, 404, 441, 467, 473, 507, 512–513, 548

Откровение / *вахй* (также см. *Коран*)

– в общем смысле 20, 30–32, 41, 49, 52, 75, 102, 104, 109, 131, 175, 193,
201, 204, 206–212, 215–216, 221–224, 228–231, 236, 238–239, 255–256,
258, 260, 262, 268, 276–279, 286, 294–296, 309–310, 313–314, 316, 320,
322, 328, 331, 353–357, 360–361, 363, 365–370, 373–374, 376–382,
392–393, 399, 401–405, 409–411, 418, 423, 441, 444–445, 447, 449, 455,
456, 459, 466, 468, 473, 476, 479–482, 484, 490, 494–495, 501, 505–506,
511, 520, 531, 547, 550, 567–568, 574, 582–583, 608–609, 613, 616,
625–628, 630

– как Божья Речь / Слово 30, 118, 208–209, 212, 214–215, 255, 276, 285,
296, 311, 322, 333, 352, 371, 374, 398–399, 401–403, 411, 416, 456, 461,
479–480, 487–488, 505, 602

– процесс откровения / ниспослания / *танзйль* / *'инзāл* 41, 208–211, 215,
222, 228, 238, 239, 242, 378–381, 402–403, 423, 444, 447

– рецитируемое vs. не рецитируемое 230, 231, 501, 505–506, 520, 547

– классическая (двойственная) теория Откровения 231, 256, 505, 547

– теория Откровения Рахмана 207–216

– теория Откровения Аркуна 276–283

- теория Откровения Шахрура 365–382
- теория Откровения Абу Зайда 398–404
- авторская теория 479–482, 567–568, 574, 582–583, 604, 608–609, 613, 616, 625–628

П

пантеизм 145, 244

перипатетизм / восточный перипатетизм / фальсафа / фалясифа 25, 30, 45, 47, 84, 93, 102–103, 109, 118, 148, 161–162, 178, 193–194, 215, 252–253, 261, 304, 312–313, 324, 395, 428, 467, 474, 488, 496, 499, 514, 537, 558

плюрализм

- в общем смысле 40, 261, 308, 322, 324, 332, 436, 472, 545
- внутриисламский 36, 309, 457, 513–514, 520, 557–558
- герменевтический 108, 248, 254, 256, 262, 264, 276, 395, 437, 439, 457, 471, 473–474, 484
- цивилизационный 18, 53, 436, 459, 527–529, 545, 548, 556, 561, 566
- религиозный 33, 42, 46, 322, 514, 529–532, 537–538, 545, 548, 577

позитивизм 86, 168, 272, 414, 617

полигамия / многоженство 212–213, 219–222, 390, 497, 519

посланничество 331, 337, 345, 347, 351–352, 354, 357, 367, 382–383, 386, 390–392, 603

пост 245, 332, 336, 346, 348, 350, 359, 368, 380

постгуманизм / трансгуманизм 540, 544–545

постколониализм / деколониализм 23, 157–159, 159, 172, 272, 281, 292, 564

постмодерн / постмодернизм / постмодернист 45, 291–292, 315, 319–321, 325–326, 329, 473

постструктурализм / постструктуралисты 267

права женщин / исламский феминизм 29–30, 41–42, 47, 133, 219, 256, 282, 293, 388, 427–428, 434, 436, 508, 517, 519, 521, 534, 538

право (см. закон)

предопределение / детерминизм / *қадар* 81–82, 167, 192, 198, 212, 235, 317, 336, 381–382, 453, 561, 574, 616

природа

- в общем смысле 20, 26, 46, 60, 63, 75, 85, 92, 106, 116, 131–132, 152, 166–167, 170, 172, 175, 184, 187–189, 192, 194, 198, 201, 234, 236, 239–240, 252, 256, 290, 297, 307–308, 315, 334, 341, 346, 351, 353, 355, 360, 365, 371, 374–376, 384, 386, 400, 420–422, 428, 436, 440–441, 450–451, 468, 471–472, 476, 478, 489, 495–496, 510, 526, 531, 539–542, 544, 546, 556, 563, 568, 574–576, 579, 586, 596, 598, 606, 608, 612–614, 616, 621, 633–636, 638, 641, 644, 650–651, 654
- природа Бога 235, 372, 381, 386, 423, 429, 592

- природа Откровения / Корана 31–32, 206, 207–216, 228, 233, 255, 277, 284, 353, 366, 370–371, 373, 380, 395–397, 398–404, 407, 410–411, 420, 429, 431, 440, 444, 456, 496, 511, 519, 547
- природа человека / *фитра* 49, 89, 95, 116, 131–132, 136–138, 141–142, 172, 183, 192, 235, 277, 303, 327, 336–337, 339, 341–342, 345, 347, 350–351, 354, 364, 381, 385–387, 391, 531, 540, 559, 570, 574, 588, 604–606, 614, 617, 623–624
- пророчество 49, 87, 122, 165, 171, 178–179, 210, 277, 331, 334, 337–338, 340, 351, 353–355, 357, 367–368, 373–376, 378, 380–382, 392, 558, 580, 594–622, 626–627
- процессуальность 423, 460, 616, 629

Р

- разрушение / ниспровержение / субверсия (также см. *деконструкция*) 22, 87, 109, 270–271, 273, 280, 293, 298, 301–303, 305–306, 314, 327, 593
- разум
 - ‘ақл 162, 190, 377, 405
 - арабский разум 265
 - исламский разум 22, 62, 157, 259–260, 265–268, 279, 282, 308, 315, 322–323, 326–330, 512
 - научный (телетехнонаучный) разум 265, 292, 295, 297, 323–324, 327, 330, 470
 - религиозный разум 24, 265, 267, 279–280, 282–283, 299, 323–324, 327–328, 330
 - фикховый разум (также см. *легалистская парадигма*) 26, 62, 77, 79, 488, 506, 522–524
 - эмерджентный разум 264–266, 268, 270, 273, 280, 283, 289–308, 315, 323–330
 - рациональность / рационализм 24, 27, 32, 37, 39, 42, 46–48, 67, 72, 77, 79, 85, 103, 108–110, 140, 161–162, 185, 188, 205–206, 244, 250, 257, 261–263, 277–278, 290, 292, 299, 308, 311, 315, 317, 320, 325, 362, 376–378, 391–393, 408–409, 420, 443, 451, 466, 469–471, 474, 476, 481, 520, 526, 534–535, 549, 563–564, 578, 580–581, 594, 598, 611, 628–629, 634, 645, 650
- ра’й* 67–68, 445, 469
- реконструкция исламских наук 27, 204, 207, 246–254, 256–257, 483, 524
- релятивизм / релятивность 141, 159, 169, 171, 183, 186, 357, 419, 492, 527, 530, 549, 577, 598, 623
- ресентимент 66, 153, 197, 451, 564, 577, 592, 610
- реформаторство
 - архаизирующее (также см. *салафизм*) 24, 25, 34, 38, 53

– обновленческое (см. *обновление*)

рибā / ростовщичество **389**

ритуализм / обрядоверие **337, 344, 348, 350, 352, 359, 378, 382, 392**

российская богословская школа **32, 44, 48, 143–160, 459, 462–463, 474, 476, 483, 508, 518, 531, 534–539, 557, 560**

российское мусульманство **48, 534–535, 539, 548, 604**

С

салафизм / салафиты **24, 96, 106, 108, 185–186, 195, 246–247, 249, 256, 314, 413, 467, 517**

салāt / салят **339, 602**

саляфы / праведные предшественники / благочестивые предки / первые поколения мусульман **57, 61–62, 107–108, 116, 119, 146, 149, 162, 182, 186, 241, 244, 277, 364, 393, 407–408, 415, 447, 481, 504, 512, 517**

сахабы / сподвижники Пророка **57, 67–68, 101, 107–108, 186, 195, 213, 229, 240–241, 248, 285, 287, 354–356, 364, 384, 405, 445, 454, 465, 469, 494, 499, 504, 510, 520, 532**

священное / сакральное **25, 97, 136, 138, 167, 196, 240, 262, 270, 274, 277–278, 285–288, 310, 316, 334, 355, 361, 366, 406–407, 409, 413–414, 420–421, 440–441, 443, 444, 447, 449, 451–452, 454, 459–460, 465, 467, 474, 482, 484, 499–500, 503, 506, 516, 529, 538, 552, 567–568, 593, 598**

свобода воли **81, 165, 573, 613**

секуляризм / светскость

– в общем смысле **34, 36, 43, 96, 136, 164, 177, 188, 226, 244–245, 251, 255, 265, 268, 270, 274, 280, 282–284, 289, 292, 294, 299–300, 303, 307–308, 319, 321, 329–330, 332, 336, 439, 442–443, 447, 453–454, 470, 485, 491, 501, 517, 521–522, 524, 526, 537, 542, 555, 565, 575, 581, 586–587, 611, 627, 652**

– секулярный ислам / исламский секуляризм **261, 278, 288–289, 328–330**

– индонезийский секуляризм / Панчасила **36, 289**

семиотика **37, 285, 288, 291, 316–317, 321, 323, 329, 395, 397, 400–401, 405, 432, 456, 464, 481**

сердце / *қалб* **49, 87, 89–90, 91, 93–94, 97–99, 103, 107, 116, 131, 145, 155–156, 172, 180, 208, 210, 251, 337, 403, 441, 515–516, 530–532, 534, 545, 557, 571, 575–578, 581, 601, 605, 608–609, 613–614, 619–620, 622–623, 630, 653**

синтоизм **528**

сйра **286, 498**

смысл (см. *значение*)

совершенный человек **605, 614, 625**

спасение

- в общем смысле **84–85, 90–92, 103, 146, 151–153, 155–156, 194, 196, 205, 259, 291, 435, 513, 529, 549, 577, 598–599, 619–620, 630, 641, 653**
- сотериология **151–152, 155, 196**
- апокатастасис (см. *милость, всеохватность Божьей милости*)
- история спасения (Аркун) **49, 265, 602, 624, 626–627**

справедливость / 'адл **42, 47, 52, 73, 77, 79, 81, 83, 101, 117, 125, 134, 140, 153–154, 178, 180, 185, 194, 196, 198, 201, 212–213, 217–219, 224, 238, 241, 243, 246, 261, 305, 341–342, 346, 349–350, 364, 375, 428, 440–441, 455, 501, 510–511, 521, 525, 537, 551, 568, 572, 608, 610–611, 620, 630, 641, 653**

столпы

- в общем смысле **96, 165, 462**
- *ал-’ислām* **245, 335–336, 337, 340, 344–346, 350–351, 359, 364, 391–392**
- *ал-’ймān* **335–336, 344, 346**

Сунна

- в общем смысле / классическая средневековая концепция **25, 32, 40, 57, 60–61, 66–68, 107, 109, 117, 120, 139, 144–145, 147, 204, 221, 224–225, 227, 229, 231–232, 240–241, 246–247, 277, 312, 331, 352, 356–357, 393, 400, 406, 438, 459–461, 482, 494–495, 498, 501–512, 519, 537, 547, 567**
- в традиционном арабском обществе **240, 352, 467, 503, 509–510, 519**
- в раннем исламе **68, 222, 229, 232, 447, 481, 503–504, 506–507, 509, 511–512, 519, 547**
- в теории Рахмана **228–233, 256, 508–509, 519–520**
- в теории Шахрура **331, 333, 351–365, 369, 382, 389, 392–393, 495, 508–509**
- в коранизме **508–509**
- в модернизме **508**
- в российской богословской школе **59, 147–150, 508, 537**
- в неомодернизме в целом **508–509**
- в авторской теории **459, 494–495, 498, 501–512**
- как личный иджитхад Мухаммада **354, 360–361, 363, 369, 382, 389, 393**
- живая Сунна **68, 230–232, 547**
- пророческая Сунна **67, 229–232, 369, 450, 507, 510, 512**
- хадисоцентричная / хадисно-зависимая Сунна **25, 66, 228, 230–231, 311, 355, 501–502, 506–507, 511, 512, 514**
- хадификация Сунны **62, 66–68, 228, 504–506, 509**

суфизм / *та̣саввуф* / исламский мистицизм / суфии 25–26, 30–31, 50, 56, 84–85, 88–91, 95, 98–100, 102, 109, 115, 126–127, 135, 138–139, 143–147, 161–162, 185, 209, 215, 244, 247, 249, 262, 288, 297, 303–304, 368, 395, 400, 408–409, 415–416, 424, 428–430, 441, 448, 460, 465, 467, 474–475, 480, 485, 488, 496, 498–499, 514, 516, 523, 525, 529–531, 538, 576–577, 601, 606, 619, 653

Т

таваккул / упование (на Бога) 99, 103–104, 154, 499, 570, 618

та'вил (см. *герменевтика*)

тадждид (см. *обновление*)

тақвā / богоосознание / богобоязненность 49, 59, 154, 179–180, 218, 220, 251, 341, 523, 549, 567, 601, 609, 629, 654

такфйр (также см. *куфр*) 442, 557

Талибан 518

тарикат / суфийское братство

– в общем смысле 34, 143–144, 147, 161, 261, 267, 283, 308

– йасавийский 143

– кубравийский 144

– накшбандийский 127, 143–144, 147

– накшбандийя-муджаддидийя 143, 147–148, 150

– сухравардийский 144

– чиштийский 144

– шазилийский 161

тавхйд / таухид / единобожие / монотеизм

– в общем смысле 81, 97, 99, 103–104, 163, 167–168, 171, 178, 180, 182, 188, 192–193, 199, 162, 234, 238, 264, 276, 296, 297, 306, 359–360, 363–364, 410, 443, 485, 495, 509, 513, 530, 532, 572, 577–578, 603–604, 616, 652–655

– *тавхйд 'илахиййа* 120, 122, 381, 443

– *тавхйд рубубиййа* 120, 122, 381, 443

тафсйр (см. *герменевтика*)

теоантропоцентризм 235, 238, 539, 541, 546

теория двойного сдвига (также см. *иджтихад*, *контекстуальный иджтихад*) 31, 223–228, 547

теоцентризм 207, 218, 234–235, 238, 476, 539, 546

Тора (Таурат) 154, 214, 277, 398,

традиционализм / традиционалисты (также см. *'ахл ал-хадйс*)

– в общем смысле 36, 53, 108, 141, 199–200, 227, 257–258, 314, 321, 327–328, 364, 440–442, 445, 455, 515–517, 634

- как вариант исламского вероучения 66–67, 78, 108, 118, 154, 211, 255, 311, 460, 462, 475–476, 482, 504, 508
- интегральный традиционализм 39, 634
- традиционализация исламской мысли 504, 509, 547

У

- угнетение / притеснение / *зулм* 33, 41, 46, 218–219, 238, 272, 400, 456, 497, 501, 519, 521, 524–525, 528, 548
- ‘*уламā*’ / улемы 40, 43, 96, 128, 138–139, 141, 225–226, 245, 252, 267, 274, 281, 307–308, 314, 332, 406, 422, 431, 433, 435, 452, 457, 459, 465, 473–474, 483, 500, 515, 521–522, 524
- умеренность / *васатиййа* 81, 82, 100, 144, 147, 185, 188, 194, 198, 244, 409, 435, 440–443, 445, 452–453, 467, 518–519, 534, 537, 543–545, 559, 607, 653

Ф

фальсафа (см. *перипатетизм*)

феминизм (см. *права женщин*)

факих / правовед 51, 80, 139, 212–213, 220–221, 223, 226, 232, 242, 245, 252, 390, 393, 428, 434, 438, 469, 474, 480, 482–483, 488, 498, 501, 506, 525, 537

фикх / исламское право

- в общем смысле 28, 32, 40, 60–62, 66, 68–82, 84, 88, 92, 94–95, 100, 106, 108, 120, 121, 128, 136, 138–139, 173, 177, 204–205, 207, 212–213, 216–217, 219–220, 221–224, 226, 227–232, 239–247, 250–252, 255, 263, 268, 293, 295, 312–313, 316, 324, 331, 333, 341, 349–350, 352–354, 356, 361–363, 369, 373, 380, 382–387, 389–391, 393–395, 427, 429–430, 433–435, 437–439, 461, 464–465, 467–468, 474, 479, 482, 487–488, 496–499, 502–505, 507, 511, 513–514, 519, 521–523, 525, 532, 536–537, 547, 560, 575, 579, 617, 623
- правовой прагматизм / неопрагматизм 24, 34
- ‘*усул ал-фикх*’ 62, 223, 318, 333, 417–418, 505, 522, 536
- реформистский фикх 28, 34, 382–391, 393, 473
- целеориентированный фикх / *фикх ал-мақāсид* 28, 31, 34, 223, 473, 521
- фикх меньшинств / *фикх ал-’ақалиййа* 28, 34, 522, 536
- фикх возможностей / *фикх ’иститā’а* 28, 34, 522

фикховый разум (см. *разум*)

фитра (см. *природа*)

фитна 282

формативный период исламской мысли

- первый (VII–X вв.) **28, 70, 206, 233, 256, 365, 485, 506, 511**
- второй (сер. XVIII в. – наст. вр.) **28**

фурӯ‘ **390, 430**

Х

ҳадд / *ҳудӯд*

- в общем смысле / «уголовное право» **216, 223, 245, 430, 435, 507**
- предел / теория пределов (Шахрур) **333, 369, 382–391**
- прямота и искривленность **384–386**

хадис / пророческое предание (также см. *Сунна*, *‘иснād*, *матн*)

- в общем смысле **32, 59, 96, 108, 129, 165, 190–192, 198, 222, 228–233, 242–243, 255–256, 268, 286, 293, 311–312, 352, 354, 359, 361, 363–364, 422, 436, 441, 444–445, 449, 465, 469, 480, 498, 501–512, 519, 537, 608**
- хадис об обновителе религии **21, 50, 55, 58, 62–64, 129**
- классификация хадисов в теории Шахрура **361–362**
- востоковедческая критика хадисов **232, 512, 537**
- проблема религиозного статуса хадисов **32, 229–231, 256, 354, 361, 363, 449–451, 459, 501–512, 547**
- статус хадисов у ханафитов **67, 470, 514**,
- статус хадисов в российской богословской школе **508, 537**
- хадификация Сунны (см. *Сунна*)

хадисоведение / *‘илм ал-ҳадīs* **128, 205, 448, 504–505**

ҳаджж / хадж **128, 245, 332, 336, 346**

ҳакам **497, 503, 519**

ҳалифа (см. *наместник*)

халифат

- в общем смысле **27, 34, 77, 79, 135–136, 141–142, 197, 517**
- Аббасидский **66, 72–73, 88, 136, 243, 256, 274, 312, 467, 488, 504**
- Омейядский **274, 442–443, 467, 488, 520**
- Османский **34, 128, 244, 274, 440, 518**

ҳалāl (см. *дозволенное*)

ханафизм (см. *мазхаб*)

ханбализм (см. *мазхаб*)

ҳарām (см. *запретное*)

хариджизм / хариджиты **77, 197, 442**

ҳарф **372**

христианство / христиане **46, 52, 148, 163–164, 170–171, 175, 186, 201, 219, 233, 262, 274, 279, 296, 300, 307, 323, 338, 345, 413, 432, 446, 467, 491, 499, 503, 520, 524–525, 528, 540, 555, 557, 565, 598, 602–605**

Ц

цели шариата / *мақъсид аш-шарӣ‘а* (также см. *фикх, целеориентированный фикх*) 75, 223, 435–436, 473, 521

Ш

шарӣ‘а / шар‘ / шариат / богооткровенный закон / богооткровенный путь (также см. *легалистская парадигма, фикховый разум, фикх*) 26, 28, 34, 81, 90, 94–95, 97, 102, 108, 120–121, 127, 129, 131–132, 136–142, 144, 147, 155, 166, 176, 181, 217, 220, 229, 236, 243–245, 250–251, 252, 256, 268, 282, 293, 314, 382–383, 387, 390, 393, 418, 430, 435–436, 438, 442, 460–461, 476, 488, 508, 518, 522, 536, 575–576, 579, 585–587, 608, 613, 642, 653

шатха 144, 529

шахāда 336, 346, 365, 381, 520–521

ширк / придание Богу сотоварищей / многобожие / политеизм / язычество 120, 126, 153, 179, 218, 236, 306, 341, 345, 354, 363, 371, 406, 433, 440–441, 525, 604

шиизм / шииты 88, 101, 109, 161, 267, 443, 465

шӯрā (также см. *демократия*) 72, 436–437

Э

экология / экологическое мышление 459, 539–546, 548, 654

эмерджентный разум (см. *разум*)

этика / мораль / ‘ахлāқ 26, 32, 42, 47, 66, 77, 95–96, 101, 105, 128, 132–133, 137–138, 140, 172, 181, 207, 216–221, 225, 228–229, 236–239, 244, 256, 250–252, 254, 256, 261, 263, 267, 283, 290, 293, 307–308, 310, 333, 336–337, 340, 342–345, 348–350, 351–353, 356, 359–361, 362–364, 368–370, 373, 375, 378, 380, 382, 390, 393, 429–431, 451, 461, 489, 495–496, 498–500, 504, 506, 508, 520–521, 523, 525–527, 529, 533, 541, 547–548, 554, 556, 571, 574, 579, 586, 608–609

этико-правовая норма / этико-правовое сознание 66–67, 76, 79, 94, 216–219, 221, 223–224, 228, 231, 239, 389, 459, 473, 475, 550, 608, 653

этос 23, 40, 160, 266, 307–308, 329, 337, 340, 347, 351, 471, 480–481, 499, 620, 623, 653

SUMMARY

The sacrament of renewal pervades the Islamic worldview and the Islamic spiritual tradition. It manifests itself peculiarly in theology, cosmology, mysticism, ritual, and sociopolitical theory. This book presents a large-scale attempt at a theological and philosophical conceptualization of this sacrament. The aim of the work is to develop a specific theology of renewal and an integral model of the Islamic tradition. Using the example of medieval and modern thinkers, the concept of religious renewal (*tajdid*) is explored, with special attention paid to neo-modernism, the reformist current of the second half of the 20th and early 21st centuries. The works of four of its representatives — F. Rahman, M. Arkoun, M. Shahrur, and N. Abu Zayd — are examined in detail. The author, basing on neo-modernist ideas and achievements of the Russian school of religious philosophy, develops his own reformist program. In contrast to the extreme archaization (superficial Shariatization), which assumes an alignment of the sociopolitical sphere in accordance with principles established during the medieval period, and extreme modernization, which assumes an adaptation of Islam to modernity, a third path is paved: *the appropriation* of modernity by Islam in various local civilizational contexts and within an evolving system of multiple forms of modernity. This approach requires a broader understanding of religion than in medieval thought, which becomes possible by deconstructing the legalist paradigm and shifting to an ethico-mystical paradigm. This paradigm, as the underlying basis of Islam, allows us to see tradition in its integrity and historical diversity and to comprehend its various forms as ways of embodying the universal message in local temporal contexts. This perspective is a prerequisite for revitalizing tradition and giving it a powerful impetus that can restore Islam to its world-historical civilizational mission.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	9
Введение	17
Обновление как сущность ислама	17
Типы реакций на модерн	24
Неомодернизм как феномен	29
Обзор литературы по исламскому неомодернизму	35
Теология обновления и история	48
Глава 1. Обновление и динамика исторической традиции	55
§ 1.1. Обновление в исторической традиции: <i>таджидид</i> vs. <i>бид'а</i>	55
§ 1.2. Абу Ханифа	66
§ 1.3. Абу Хамид ал-Газали	83
§ 1.4. Такий ад-Дин ибн Таймийя	105
§ 1.5. Шах Валиуллах Дехлеви	124
§ 1.6. Муса Бигиев и российская богословская школа	143
§ 1.7. Мухаммад 'Абдо	161
§ 1.8. Возобновление традиции и неомодернизм	199
Глава 2. Неомодернистская теория Фазлура Рахмана	204
§ 2.1. Биография и основные этапы творчества	205
§ 2.2. Природа Откровения	207
§ 2.3. Герменевтика Корана	216
§ 2.4. Теория двойного сдвига	223
§ 2.5. Понимание Сунны	228
§ 2.6. Общие историософские взгляды	233
§ 2.7. Систематическая реконструкция исламских наук	246
§ 2.8. Выводы	254

Глава 3. Критика исламского разума: проект Мухаммада Аркуна	259
§ 3.1. Биография и главные труды	260
§ 3.2. Основные теоретические понятия	264
§ 3.3. Проблема Откровения и религии в исторической перспективе	276
§ 3.4. Герменевтика Корана	284
§ 3.5. Эмерджентный разум	289
§ 3.6. Переосмысление ислама как эпистемологический проект	308
§ 3.7. Выводы	320
Глава 4. Теоретическая система Мухаммада Шахрура	331
§ 4.1. Биография и главные труды	332
§ 4.2. <i>Ал-'ислām</i> как смирение перед Богом	335
§ 4.3. <i>Ал-'īmān</i> как вера в послание Мухаммада	344
§ 4.4. Понимание Сунны	351
§ 4.5. Учение об Откровении	365
§ 4.6. Реформа фикха: теория пределов	382
§ 4.7. Выводы	391
Глава 5. Гуманистическая герменевтика Насра Хамида Абу Зайда	395
§ 5.1. Биография и основные этапы творчества	396
§ 5.2. Гуманистическое понимание природы Корана	398
§ 5.3. Герменевтический акт	404
§ 5.4. Значение и значимость	415
§ 5.5. От «текста» к «дискурсивной полифонии»	428
§ 5.6. Ислам в современном мире	433
§ 5.7. Критический анализ религиозного дискурса	439
§ 5.8. Риторические стратегии религиозного дискурса	452
§ 5.9. Выводы	456
Глава 6. Программа обновления	459
§ 6.1. Новая методология	464
§ 6.2. Калам	474
§ 6.3. Теория Откровения	479
§ 6.4. Контекстуальный иджтихад	482
§ 6.5. Теория Сунны и статус хадисов	501
§ 6.6. Деконструкция традиции	512
§ 6.7. Социально-политическая теория	517
§ 6.8. Ислам как платформа для плюрализма	527

§ 6.9. Ислам и цивилизационный контекст	533
§ 6.10. Будущее	539
§ 6.11. Выводы	546
Заключение: неомодернизм как новое начало	549
Приложение. Таинство обновления	567
Божественное обновление и творчество	567
Феномен пророчества	594
Наместничество человека	622
Традиция и понимание	632
Список литературы	659
Избранная русскоязычная библиография по исламскому реформаторству	678
Указатель имен	687
Предметный указатель	696
Summary	713





www.idmedina.ru



НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Дамир Мухетдинов

ТЕОЛОГИЯ ОБНОВЛЕНИЯ

ИСЛАМСКИЙ НЕОМОДЕРНИЗМ

И ПРОБЛЕМА ТРАДИЦИИ

Серия: «Возрождение и обновление»
(Силсила: «Ал-ислах ва-т-таджид»)

Научный и ответственный редактор С. Ю. Бородай
Ответственные за выпуск И. А. Нуриманов, С. М. Абубакаров
Редактор-корректор А. А. Янковская
Верстка А. А. Паньшин

Тираж 1500 экз.

Подписано в печать:
18.07.2023

ISBN 978-5-9756-0311-1



9 785975 603111

ООО «Издательский дом «Медина»»
109382, Москва, проезд Кирова, 12
Тел./факс: +7 (495) 684-47-04
e-mail: idmedina@yandex.ru

www.dumrf.ru www.muslim.ru www.miu.su www.islamrf.ru www.islamsng.com
www.islamrf.org www.muslim-forum.info www.manuscriptaislamica.ru
www.spbu.ru/centr-islamskih-issledovaniy-spbgu