



М. Т. Степанянц

Институт философии РАН, г. Москва

МНОГООБРАЗИЕ ПОДХОДОВ К РЕФОРМАЦИИ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Рецензия на книгу: *Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т. — М.: ИД «Медина», 2024. — 208 с. (Серия: «Возрождение и обновление»)*

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна —

д-р филос. наук, гл. науч. сотр. сектора восточных философий.

Институт философии РАН

(109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

Для цитирования: *Степанянц М. Т. Рецензия на книгу: Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т. — М.: ИД «Медина», 2024. — 208 с. (Серия: «Возрождение и обновление»)*

И дейные направления в мусульманских течениях реформистского толка периода XVIII–XXI вв. именовались постоянно по-разному: как обновленческие, возрожденческие, неомодернистские и т. п. Египтянин Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010), один из ведущих современных теологов ислама, решается представить их развитие систематическим образом, в качестве единого процесса РЕФОРМАЦИИ.

Сами мусульмане и зарубежные исламоведы, в том числе и в нашей стране, долгое время воздерживались называть наблюдаемое реформацией, каждая сторона по своим причинам. До середины XX века значительное число мусульман настаивало на том, что ислам — совершенная

религия, Откровение передано последним Пророком, а потому изменения, а тем более реформы в ней недопустимы. Примечательно, что реформаторство в исламе отрицали не только ортодоксально мыслящие, но и лица, получившие высшее образование на Западе.

Примером последовательного консерватизма служит Абу-л-Ала Маудуди (1903–1979) — основатель, единственный теоретик и бессменный руководитель организации «Джамаат-и ислами». Образцом отрицания реформаторства в исламе и при этом современно образованным мусульманином является Сеид Хосейн Наср. О первом много говорится в книге Н. Х. Абу Зайда, и тем не менее на правах отечественного исламоведа, ранее других, на основе источников представившего взгляды Маудуди¹, я позволю себе сделать некоторые добавления и критические замечания.

Маудуди родился в семье адвоката, но его предок Кутуб ад-дин Маудуди был шейхом одного из тарикатов. Образование получил домашнее, преимущественно религиозное. В 15–16 лет начал заниматься религиозно-политической деятельностью. Вначале работал в редакции газеты «Медина», а затем редактором газеты «Тадж». Подлинное начало литературной и политической карьеры Маудуди связано с организацией «Джамаат ал-улема-и Хинд», редактором главного печатного органа которой, «Джамаат», он стал в 1918 г. Со временем Маудуди перестал одобрять близость позиций «Джамаат» политическому курсу Индийского национального конгресса. В 1928 г. он окончательно порвал с «Джамаат» и переехал в г. Хайдарабад.

Настроения, царившие в то время среди мусульманской верхушки Хайдарабада, оказали решающее влияние на формирование взглядов Маудуди. Мусульманское меньшинство (из 16,5 млн населения мусульмане составляли 200 тыс.) занимало господствующее положение в княжестве. Феодалы и крупные чиновники были самым тесным образом связаны с английскими колониальными властями. Они опасались, что с обретением Индией независимости власть перейдет в руки индусского большинства и тем самым будут серьезно ущемлены их политические и экономические интересы. Вот почему они выступили против национально-освободительного движения, борясь за превращение Хайдарабада, а затем и всей страны в дар аль-ислам («Дар аль-ислам» (араб. — «территория ислама»)), где действовал бы мусульманский религиозный закон и где политически господствовали бы мусульмане.

С помощью правящей элиты княжества Хайдарабад Маудуди начал издавать с 1932 г. ежемесячник «Тарджуман аль-куран» («Перевод Корана»), который выступил против общеиндийского

¹ Степанянц М. Т. О некоторых сторонах идеологии и политики «Джамаат-и ислам» в Пакистане // Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 71. М.: Издательство восточной литературы, 1964. С. 56–71.

освободительного движения, объявив его противоречащим самому духу ислама. «Ислам, — говорилось в статье “Мусульмане и современная политическая борьба”, — враждебен любому виду национализма, будь то индийский или так называемый мусульманский национализм»¹. Для истинных мусульман, считал Маудуди, движение за уничтожение английского колониализма не представляет никакой ценности, так как оно приведет к замене одного зла другим: колониализм будет замещен демократией. Главное, по его мнению, — это создать дар аль-ислам, где суверенная власть принадлежала бы Богу: «Какое мне дело, останется ли Индия единой страной или рассыплется на тысячи частей? Если мне встретится квадратная миля земли, где бы над человеком не было другой власти, кроме власти Бога, я отдам за нее больше, чем за всю Индию»². Маудуди при этом считал, что ни мусульмане, получившие западное образование, ни улема, воспитанные на традициях мадраса, не подходили для управления такого рода государством. Вот почему он развернул подготовку лидеров, «безграмотно преданных духу ислама», которые могли бы создать и управлять истинно исламским государством.

В период с 1941 по 1947 г. Маудуди публиковал статьи, а также памфлеты, книги с изложением своих взглядов: «К пониманию ислама», «Мусульмане и их современная политическая борьба», «Проблемы национализма», «Политическая теория ислама», «Новая программа образования», «Экономическая проблема человека и ее разрешение исламом», «Коммунизм и ислам», «Этика ислама» и др. Все эти работы написаны на урду, позднее многие из них были переведены на английский язык.

После раздела Индии и образования Пакистана возникли две организации «Джамаат-и ислами» — в Индии и в Пакистане. Пакистанскую организацию возглавил сам Маудуди, переехавший в Лахор (Западный Пакистан). Он отстаивал идею теократического государства. Основные принципы «исламской конституции» определял следующим образом:

а) «Только Богу должен поклоняться и быть верен в своей личной и общественной жизни мусульманин»³.

б) Поклонение верховному суверену — Богу возможно лишь путем почитания его Пророка, ибо «он является единственным источником, через который доходят до нас указания и предписания нашего Повелителя»⁴.

в) Верность Богу и его Пророку требуют от гражданина исламского государства верности и покорности по отношению к тем, кто призван

¹ Цит. по: Surur M. Maulana Maududi ki tahrik-i islami. Delhi, 1956.. P. 156 (на урду).

² Ibid. P. 157.

³ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran // The Voice of Islam. Karachi. Vol. IX. 1961. No 6. P. 277.

⁴ Ibid.

поддерживать «исламский порядок». Ул ул-амр — это понятие, охватывающее всех тех лидеров мусульманского общества, которые контролируют и управляют его делами¹.

г) Маудуди признавал безусловный авторитет исламского законодательства. «Основной и отличительной чертой исламского государства,— писал он, — является то, что в отличие от немусульманского государства, оно признает Бога и его Пророка в качестве главных арбитров и конечных авторитетов»².

По мнению Маудуди, шариат делит законодательство на три категории: обязательные законы (законы, запрещающие алкогольные напитки, ростовщичество, азартные игры, воровство, супружескую неверность и др.); рекомендательные законы; определенная сфера законодательства, где можно действовать, руководствуясь запросами времени³. При этом «свобода действия» может быть дозволена лишь членами специального подкомитета «Маджлис-и шура», которые одни только имеют право толкования шариата и принятия новых законов.

Маудуди занимал особую позицию и в таком важном политическом вопросе, как проблема гражданства и гражданских прав. «Поскольку исламское государство является государством идеологическим, — заявлял он — оно делит своих граждан на две категории, а именно, мусульмане и зимми (*араб. ахль аз-зимма* — букв. «люди договора») — *собирательное название немусульманского населения на территории государств, созданных или завоёванных мусульманами*. Немусульманские граждане должны получить права, одинаковые с мусульманами, за исключением политических, так как в государстве, базирующемся на идеологии ислама, «только тому, кто верит в эту идеологию, может быть доверено управление государственными делами»⁴.

На фоне всего сказанного выше парадоксально выглядит поведение Маудуди, прошедшего последние годы жизни в США (умер в Буффало). Неожиданный конец для «пламенного борца» против «двух зол» — капитализма и социализма, позволяющий задуматься, не правы ли были идейные противники «Джамаат» в Индии и Пакистане, утверждавшие, что к поддержке мусульманского «фундаментализма» были причастны соответствующие службы США... Последним импонировали воззрения «фундаменталистов», утверждавших, что коммунизм «может быть нейтрализован только в одинаковой мере всеохватывающим движением, которое могло бы выдвинуть в ответ на

¹ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran // The Voice of Islam. Karachi. Vol. IX. 1961. No 6. P. 278.

² Ibid. P. 280.

³ Цит. Sayeed K. The Jamaat-i-islami Movement in Pakistan // Pacific Affairs. 1957. Vol. XXX. No. 1. Pp. 65–66.

⁴ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 281.

коммунистическую идеологию свою идеологию... «Джамаат-и ислами» — идеолог и организатор именно такого движения, представляющего собой единственно правильный метод борьбы против коммунизма»¹.

Маудудизм остается влиятельным в Пакистане по сей день. В его развитии здесь выделяются несколько периодов особой активности: период формирования конституции; подъем с конца 1970-х гг. до конца 1980-х гг., связанный с вооруженным противостоянием в соседнем Афганистане, организованной при помощи Пакистана борьбой афганских исламистов против правительства в Кабуле; позднее, с 1989 г., восстание мусульман-кашмирцев в индийском штате Джамму и Кашмир; с середины 1980-х гг. на первый план выходит антагонизм между представителями суннитов и шиитов, весьма острый, тем более, что они получали помощь извне — от стран, на которые они ориентировались в политическом и идеологическом плане (Саудовская Аравия и Иран). С конца 1980-х гг. по 1990-е гг. пакистанский исламский радикализм существует при поддержке сменяющихся в Исламабаде правительств, а также армии и военных спецслужб. В начале 2000-х гг., произошла резкая смена внешнеполитического курса Исламабада. Ряд экстремистских организаций был запрещен военными властями страны, но запрет не был достаточно эффективным. В то же время «легальный» (парламентский) исламизм не без помощи армии добился заметных успехов: блок шести религиозно-политических партий — «Муттахида маджлис-е амаль» («Объединённый фронт действия») на всеобщих выборах 2002 г. стал третьим по количеству мест в нижней палате парламента. Сложившаяся в результате кризиса военно-парламентского режима в 2007г. обстановка не позволила «легальным» исламистам закрепить, и тем более развить, предыдущий успех на выборах в 2008 г. После отставки президента Первеза Мушаррафа в 2008 г. была проведена четкая грань между «военным истеблишментом» и политикой: Пакистан приближался к тому, чтобы стать демократией после всеобщих выборов в 2013 г. Однако прогноз не осуществился. Роль военных в определении политического режима остается внушительной. Например, Имран Хан пришел к власти в 2018 г. при помощи военных, но ими же и был отстранен от власти в 2022 г. Ни одному премьер-министру Пакистана не удавалось завершить свой полный срок полномочий. В марте 2024 г. Шехбаз Шариф стал премьер-министром, сформировавшим коалицию между своей партией (PML-N) и Пакистанской народной партией (PPP).

«Джамаат-и ислами» продолжает по сей день действовать помимо Пакистана в Индии, в Бангладеш, Шри-Ланке, и имеет близкие

¹ Siddiqi P. Fighting Communism by Oppression. Karachi, 1955. Pp. 20, 24.

отношения с исламистскими движениями и организациями, в различных континентах и странах, особенно с теми, которые связаны с «Братьями-мусульманами».

* * *

Как уже было отмечено выше, в качестве примера прямо противоположного варианта противостояния реформаторству служит позиция Сеида Хосейна Насра (род. 1933, Тегеран). Он родился в семье врача из влиятельного иранского аристократического рода, занимавшего при Реза-шахе пост министра просвещения. Отец хотел, чтобы сын получил основательное западное образование. В возрасте 12 лет он отправил его в Нью-Йорк, где тот оставался под присмотром дяди — иранского торгпреда (впоследствии министра финансов Ирана) вплоть до окончания учебы в престижной баптистской средней школе. Блестяще окончив школу, он первым из числа иранцев поступил на физический факультет Массачусетского технологического университета. После получения степени бакалавра по физике продолжил учебу в Гарвардском университете по специальности «геология и геофизика». В 1958 г. Наср, удостоившись докторской степени по истории науки и философии, вернулся в Иран.

Вплоть до 1968 г. он читал курс по истории философии в Тегеранском университете. С 1968 по 1972 г. — декан факультета литературы и гуманитарных наук, а позже (до антишахской революции 1979 г.) сначала Президент университета в Ширазе, затем — Ректор Тегеранского университета. По инициативе С. Х. Насра в 1973 г. была основана Иранская шахская академия по философии, директором которой он оставался до эмиграции на Запад. Академия официально находилась под покровительством шахини Фарах Пехлеви, заведующим личной канцелярии которой состоял С. Х. Наср.

Наср пережил в жизни дважды глубокий духовный кризис, что определило особенности его мировоззрения. По воспоминаниям С. Х. Насра, «духовный и интеллектуальный кризис, пережитый мной в восемнадцать лет (на первом и втором курсах физического факультета в МТУ — *примеч. М. С.*), оказал влияние на направленность всей последующей моей жизни... Я понял, что не желаю посвятить себя физическим наукам. Кризис не разрушил моей веры в Бога, но потряс все остальные аспекты моего мировосприятия, включая те, что были связаны с пониманием смысла жизни, значения знания и методов постижения истины». Он занялся гуманитарным самообразованием и «открыл» для себя в девятнадцать лет «Непреходящую философию» (*Philosophia perennis*), верность которой он сохранил на всю жизнь.

Вслед за своими духовными кумирами (Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Фриджоф Шуон, Титус Буркхадт, Мартин Лингс) Наср считал, что истинная философия есть не что иное, как «припоминание» вечной Истины, хранящейся в нас самих, но, тем не менее, забытой нами. Она имеет статус сакральной деятельности, направленной на раскрытие Истины и неустанный поиск Божественной мудрости. С позиций сторонника непреходящей, вечной философии Наср выступал против пересмотра положений ислама, считая, что освоение западного опыта в научно-технической области должно согласовываться с традициями «мусульманского духа», содержащимися в суфизме. Утративший видение собственной сакральной сущности, человек теряет способность различения абсолютного и относительного. Деятельность человека должна быть направлена на создание мира, «где бы доминировало священное, в котором он обретет спасение от заблуждений, скептицизма и нигилизма»¹. Переориентация в соответствии с целями, определенными собственным человеческим пониманием, по мнению Сайида Хоссейна Насра, означало бы «признание примата человеческого над божественным». Мусульманам нет нужды реформировать свою веру, им следует только «выразить совокупность исламской мудрости современным языком»².

* * *

Наср Хамид Абу Зайд во Введении к своему труду предупреждает, что хотя фундаменталистское и эксклюзивистское направления доминируют в мусульманском мире с последних десятилетий XX в., он намерен уделить основное внимание «либеральной и инклюзивистской реакции на модерн, воплощенной в трудах тех мыслителей, которые стремились **заново прочитать и переосмыслить** исламскую традицию»³.

Он начинает с ревайвалистского движения колониального периода XVIII в. (глава 2), цель которого состояла в том, чтобы дать мусульманам возможность стать более самостоятельными при формулировании смысла своей жизни.

Н. Х. Абу Зайд выбрал для описания возрожденческого периода две фигуры: Шаха Валиулла Дехлеви (1703–1762) из Индии и инициатора ваххабитского движения в Аравии Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792). Подобный выбор позволяет сопоставить две культурные

¹ Nasr S. H. *Ideals and Realities of Islam*. L., [s. a.], p. 24.

² Ibid. P. 63.

³ Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 13; Zayd N. A. *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 11.

традиции, каждая из которых породила свою собственную версию исламского ревайвализма (возрождения). Н. Х. Абу Зайд объясняет эти различия историко-культурными особенностями обеих социальных сред. По его мнению, в Индии он испытал большое влияние доисламской индийской традиции, в то время, как в Аравии во многом был связан с традициями и обычаями бедуинов.

Подход Шаха Валиуллахи во многом был обусловлен «суфийским тоном индийского ислама»¹. Размышлявшему в рамках такой суфийской тональности «Шаху Валиуллахи удалось подвергнуть критике классическую структуру шариата. Он смог отвергнуть таклид (некритическое следование мнению улемов классических школ исламского права) и возродить интерес к использованию личных усилий при решении тех или иных правовых вопросов — иджитхаду. Возрождение этого принципа личного понимания позволило ему преодолеть исторический застой в области шариатской учености. Он делал акцент на духе закона и его актуальности для всех времен и мест, а не на букве закона, которая формируется и формулируется в соответствии с обстоятельствами места и времени. На базе маликитского фикха он сумел восстановить концепцию общественного интереса и пользы; он также исходил из суфийского различия между шариатом и хакикатом, причем первый рассматривался им в качестве исторического, ограниченного во времени и пространстве, в то время как последний — в качестве Истины, достигаемой духовными упражнениями, ведущими к созерцанию Реальности»².

Ал-Ваххаб, по мнению Н. Х. Абу Зайда, был связан «с фундаменталистским дискурсом». При этом он отмечает, что «основы этого рода дискурса не являются основополагающими принципами, полученными из Корана и Сунны. На самом деле, они в гораздо большей степени обусловлены безоговорочной приверженностью учению Ахмада ибн Ханбалы в той форме, в которой оно пропагандировалось и разъяснялось в работах Ибн Таймийи (1263–1328) и Ибн Каййима ал-Джавзийи (1292–1350). В то время как ранний индийский ревайвалистский дискурс, представленный Шахом Валиуллахом, поощрял дальнейшее развитие, ваххабизм никогда не выходил за рамки основных идей, сформулированных его основателем. Абсолютное единство религиозной догмы и политического режима не допускало никакой политической оппозиции, кроме продвижения еще более радикальных и фундаменталистских идеологий»³.

¹ Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 22; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 16.

² Там же. С. 22–23; Ibid. Pp. 16–17.

³ Там же. С. 25–26; Ibid. P. 18.

Ревайвалистское движение XVIII в. стремилось возродить полемику об источниках исламского знания, которая была начата еще в раннем исламе, и наиболее ярко проявилась в каламе, в особенности у мутазилитов, отдававших приоритет разуму над откровением до такой степени, что Коран и хадисы принимались только в том случае, если они соответствовали рациональной интерпретации.

В следующем XIX в. (гл.3) возрожденческое ревайвалистское движение стало перерастать в реформационное: в переосмысление ислама как такового, в поиски и дискуссии, связанные с Кораном и Сунной. Подобный тип переосмысления был мотивирован убежденностью в необходимости, с одной стороны, развивать мусульманские общества в направлении модернизации, а с другой — поддерживать исламский дух и его сильные стороны.

Н. Х. Абу Зайд отмечает три главных вызова этого времени, мотивировавших мусульман на разработку путей переосмысления своих традиций. «Первый вызов — это необходимость научных открытий и передовых технологий. Второй — проблема рациональности и рационализма. И третий — это политический вызов»¹. Н.Х. Абу Зайд выделяет наиболее яркие фигуры, ответившие на каждый из вызовов.

Прежде всего, это Сэр Сайид Ахмад-хан (1817–1898) из Индии, который был убежден в настоящей необходимости освободить сферу толкования Корана от традиции, сделав ее фундаментом принципы «разума» и «природы». Он считал, что интерпретация не должна зависеть от хадисов, потому что Коран обладает универсальностью, позволяющей каждому поколению найти в нем смысл, соответствующий современной ситуации, в то время как истолкование, основанное на хадисах, ограничивает значимость Корана одной определенной исторической ситуацией.

Судя по изложению Н. Х. Абу Зайдом взглядов индийских мыслителей, он не был знаком и потому не мог использовать наиболее ценные источники — те, что были написаны на языке урду. Иначе, он наверняка сослался бы, например, на важнейшие труды Сайид Ахмад-хана «Комментарий к Корану» (Коран-и-тафсир. Лахор) и «Цивилизация» (Тахзиб ул-ахлак. Лахор. 1913), которые не позволили бы ему утверждать, что «в методологических предпосылках Сайида Ахмад-хана не было ничего нового»². Между тем это был один из первых мусульманских реформаторов, относивших разум к критерию истины, к «присущей человеку способности делать выводы из наблюдения объективных

¹ *Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ.* С. 29; *Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis.* P. 22.

² Там же. С. 45; *Ibid.* P. 31.

явлений, творить и контролировать силы природы...»¹. И еще: «Разум одного индивидуума может быть поправлен разумом другого, разум одной эпохи — разумом другой... Только человеческий разум может постичь проблемы жизни и религии»². Ясно, что Сайид Ахмад-хан был защитником иджтихада, «врата которого были закрыты», а потому требовали безусловного открытия.

Еще одним упущением в освещении вклада Сайид Ахмад-хана в исламский реформационный процесс является упоминание о том, что он был инициатором и создателем в 1875 г. главного мусульманского просветительского и образовательного центра - Алигархского университета, в котором воспитывались новые поколения единоверцев, преданных исламу и в то же время приобщенных к европейской науке и культуре. Это упущение непростительно еще и потому, что образовательная реформа С. Ахмад-хана стала примером для второй не менее значимой фигуры этого периода реформационного процесса, какой стал Мухаммад Абдо (1848/50–1905), назначенный муфтием Египта в 1888 г.

Изначально Абдо находился под большим влиянием Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897) и был вдохновлен его панисламистским проектом. Тем не менее, эти увлечения ал-Афгани не отключили его от главной цели — реализации исламских реформ, подготовивших почву для арабского движения реформации (нахда). После своего назначения главным муфтием Египта в 1899 г. Абдо подготовил и частично реализовал программу реформы мусульманского высшего образования и управления в области исламского права. Он был одновременно практиком и теоретиком. Абдо, по существу, сумел во всех областях социальной и интеллектуальной жизни открыть «врата иджтихада». По его убеждению, поскольку религия является неотъемлемой частью человеческого существования, единственный путь, пройдя по которому можно осуществить всеобщую подлинную реформу общественной жизни, начинается с реформы исламской мысли.

Н. Х. Абу Зайд обращает внимание на то, что «в рамках своей экзегезы Корана Мухаммад Абдо приложил огромные усилия, чтобы доказать отсутствие вины ислама в поддержании отсталости мусульманского мира. Проводя различие между “исламом” и “мусульманами”, он возлагал ответственность за сложившуюся ситуацию на человеческих деятелей (актеров), которые неправильно поняли и неверно истолковали чистое исламское послание. Согласно данному различию, единственной системой, которая способствовала прогрессу, считался ислам

¹ Сэр Сайид Ахмад-хан. Комментарий к Корану (Коран-и-тафсир. На урду). Лахор. Т. 3, [б. г.], стр. 11–12.

² Сэр Сайид Ахмад-хан. Цивилизация (Тахзиб ул-ахлак. На урду). Лахор. 1913. Т. 2. стр. 18–19.

и соответствующая ему традиция. В итоге, в глазах мусульман прогресс и регресс уже не представляли как закономерное следствие социально-политической и культурной среды данного конкретного сообщества. Общественно-политический упадок (по их мнению) стал результатом недостаточного понимания религиозной традиции. Единственный выход состоял в возвращении к чистому и правильному религиозному пониманию, позволившему мусульманам обрести господство над миром в прошлом. Любые решения по преодолению застоя, предложенные другой стороной — Западом, — спровоцировали бы среди мусульман реакцию, основанную на идентичности, “дарованной” оккупантами, т. е. на идентичности, сведенной лишь до аспекта религии»¹.

Н. Х. Абу Зайд заключает главу, посвященную XIX веку, утверждением о том, что хотя деятельность реформаторов оказала большое влияние на политическую жизнь Индостана и арабского мира, все же именно «XX столетию суждено было стать свидетелем политизации ислама»², а «реальным источником будущих политических и идеологических интерпретаций Корана стали идеи и концепции Маудуди»³. Это заключение кажется во многом сомнительным. Во-первых, ислам демонстрировал тесную связь с политикой с самого раннего периода своей истории. Пророк Мухаммад был не только Посланником Божьим, но и основателем уммы — прообраза первого мусульманского государства, законодателем, военачальником; первые праведные халифы закладывали правовые основы империи и т.д. Во-вторых, Маудуди как идеолог во многом уступает другим идеологам политического ислама своего времени. И хотя автор называет Джамал ад-дина ал-Афгани «первопроходцем реформации»⁴, было бы точнее именно его называть «политическим активистом и проповедником», как это сделано им спустя несколько страниц⁵. При этом, не следует забывать, что ал-Афгани стал таковым во многом благодаря реформаторски настроенным индийским мусульманам.

Примечательно, что афганский юноша, получивший традиционное образование в Кабуле, в 18 лет приехал в Индию и здесь получил светское образование, включая представления о естествознании и математике, некоторое знакомство с европейскими науками и их методами, а заодно и определенный уровень владения английским языком. Он оставался в Индии до 1859 г., до тех пор, пока не попал под подозрение

¹ *Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 50; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 33.*

² Там же. С. 51; Ibid. P. 34.

³ Там же. С. 51; Ibid. P. 34.

⁴ Там же. С. 36; Ibid. P. 25.

⁵ Там же. С. 46; Ibid. P. 31.

колониальных властей как «шпион», и был вынужден покинуть страну. Примечательно (но это странным образом, многие не отмечают), что ал-Афгани пребывал в Индии во время антиколониального Сипайского восстания (1857–1859), при подавлении которого пострадали преимущественно мусульмане. Это отразилось на его антиколониальных, более всего антианглийских настроениях, сохранявшихся на всю последующую жизнь. После того как его изгнали из Египта в 1879 г., ал-Афгани вернулся в Индию и оставался там до 1882 г. Через год он приехал в Париж, где вступил в теоретический спор с французским мыслителем Эрнестом Ренаном по теме «ислам и наука», акцентируя внутренние возможности ислама реформироваться и приспособиться к современной цивилизации. Ссылаясь на авторитет А. Харуани — автора фундаментального исследования «Арабская мысль в либеральный век», Н. Х. Абу Зайд утверждает, что ал-Афгани считал ислам «подобным другим религиям», но при этом утверждал, что ислам «является единственной истинной, завершенной и идеальной религией, способной удовлетворить все желания человеческого духа... А это, между прочим, была одна из любимых тем ал-Афгани. Возможно, он считал именно себя тем, кто способен взять роль подобного реформатора. Как только реформация была бы завершена, ислам смог бы исполнять, аналогично любой другой религии, свою основную функцию по осуществлению морального руководства. Все его наследие служило этому доказательством: было время, когда рациональные науки процветали, будучи вместе с тем подлинно исламскими и арабскими. Безусловно, в исламе оставалось бы место для конфликта между религией и философией, но лишь потому, что подобный конфликт всегда будет существовать в человеческой мысли как таковой. В противоположность христианству, ислам, по его мнению, гармонировал с принципами, установленными научным разумом; это была та религия, которая даже требовалась разуму. Исламу был нужен свой Лютер. Возможно, считал именно себя тем, кто способен взять роль подобного реформатора»¹.

* * *

В главе 4 представлены два тематических исследования: по исламской мысли Индонезии и Ирана. Индонезия рассматривается как показательный пример мусульманского мышления и практики при религиозном, а также культурном плюрализме. Будучи крупнейшей религиозной группой, мусульмане здесь имеют продолжительную

¹ *Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 37; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 26.*

историю мирного сосуществования с протестантами, католиками, индуистами и буддистами, что позволяет утверждать, что именно такого рода плюрализм является одним из столпов индонезийской модели демократии.

Реформаторские идеи, выдвинутые ал-Афгани и Абдо, распространились в Индонезии благодаря деятельности Государственного института исламских исследований, учрежденного в 1953 г. Министерством по делам религии. Автор излагает взгляды наиболее видных индонезийских реформаторов (Маджид, Вахиб, Вахид, Маариф, Садзали), которые формулировали либеральную интерпретацию ислама, пытаясь совместить его с современными ценностями. Большинство из них испытали на себе влияние интеллектуальной среды, установившейся в стенах Государственного института исламских исследований. Ключевые лозунги исламского обновления, воспринятые индонезийскими реформаторами, — динамизация и реактуализация — в какой-то мере также находились под влиянием одного из самых интересных и оригинальных мусульманских интеллектуалов XX века индо-пакистанского происхождения Фазлура Рахмана (1919–1988).

Иран рассматривается как наиболее показательный пример успешной реализации исламизма и создания теократического государства. В то же время, парламентские и президентские выборы, хотя и в рамках исламского права, — неотъемлемая часть принятой Ираном модели государственности. Автор признает, что иранские интеллектуалы активно занимаются переводом и изданием выдающихся западных философских текстов, прокладывая тем самым путь к серьезным и оживленным интеллектуальным дебатам. Непрерывающиеся дискуссии о демократии, правах человека, свободе вероисповедания, светском государстве и индивидуализме способствуют переосмыслению традиций и даже коранического текста, она ведет к гуманизации толкования Корана через формулировку либеральной теологии и создание новой методологии интерпретации¹.

В гл. 5 рассматриваются взгляды отдельных мыслителей, проживающих за пределами мусульманского мира. Выбор мыслителей из таких разных стран, как Египет, Индия, Пакистан, Иран и Индонезия и др., отражает многообразие мусульманского мира, позволяет глубже осознать сопряженность мышления с историческим и социально-политическим контекстом. Основное внимание уделяется тем мыслителям, которые оказались настоящими новаторами, сумевшими выработать новое понимание обсуждаемых проблем и таким образом открыть пространство для дебатов.

¹ *Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 125–126; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. Pp. 78–79.*



Наср Хамид Абу Зайд не ограничился описанием и анализом взглядов наиболее значимых участников реформационного процесса в исламе XVIII–XXI вв., он представил и свое собственное видение, сосредоточенное на методологии достижения адекватности и продуктивности этого процесса. Его центральная идея: реформаторство должно исходить и опираться на экзегезу, чтобы не быть безосновательным или копирующим реформаторство других религий.

Он признается, что изначально был сторонником трактовки Корана в качестве определенного текста, подлежащего текстуальному анализу. Тщательное изучение классической науки о Коране привело его к нескольким критическим выводам.

Во-первых, что Коран являлся **культурным продуктом**: хотя он и стал «источком новой культуры», следует быть честным и принимать во внимание «доисламскую культуру в качестве фундаментального контекста его возникновения, без учета которого будет преобладать исключительно идеологическая интерпретация»¹.

Во-вторых, история и методология тафсира (напомним, происходит от араб. «фасара», означающего «объяснить», «указать цель» или «приподнять завесу»), учит тому, что пока Коран рассматривается только как текст, он «находится во власти идеологии своего толкователя»², а потому «не существует ни объективной, ни чистой интерпретации»³. В качестве наиболее разительных примеров тому автор приводит современные феномены: «для коммуниста Коран раскрыл бы смысл коммунизма, для фундаменталиста он оказался бы весьма фундаменталистским текстом, а для феминистки — феминистским»⁴ и т.д.

В-третьих, в исламе существует ценнейшая традиция толкования, богатство которой и, что особенно важно — разнообразие, должны быть учтены. У богословов имеется давно установленный принцип, который разделил Коран на «иносказательные» стихи и «ясно изложенные» и «неизменные». Ими было достигнуто согласие, что ясно изложенные айаты должны быть стандартом для истолкования, устраняющим айаты неоднозначные, иносказательные. Однако при претворении этого принципа в жизнь, каждая группа теологов по-разному решала, что считать ясным, а что — неоднозначным. Нельзя допускать, чтобы разнообразие приводило к «превращению Корана в пространство битвы»⁵.

¹ Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 151; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 97.

² Там же. С. 153; Ibid. P. 97.

³ Там же. С. 145; Ibid. P. 93.

⁴ Там же. С. 153; Ibid. P. 98.

⁵ Там же. С. 146; Ibid. P. 93.

В-четвертых, «Коран не является правовой книгой», а «Шариат — законом Божиим» (как это утверждают, например, «Братья мусульмане»)¹. Правовые положения выражают характерный для определенного времени контекст взаимодействия юридической науки с человеческими потребностями. Задача правоведов «раскрыть смысл таких положений, а затем **перекодировать** для множества различных социальных контекстов»².

В-пятых, сам по себе Коран не содержит политической теории, а потому «мусульмане вольны выбирать то, что они пожелают»³. На это можно возразить: было бы самонадеянным произволом следовать такого рода утверждению автора. Тем более, что сам автор признает: «реформаторская экзегеза должна учитывать многовековую историю тафсира», не носила бы апологетический характер, а была бы демократичной, открытой, свободной от любых властных манипуляций, неважно политических, социальных или религиозных. Ей следует «опираться на многообразие ищущих смысл жизни людей в целом, которое должно быть позитивной ценностью в контексте современной жизни»⁴.

Наконец, необходимо продолжать толкование, используя более современную методологию экзегетики понимания, включающую грамматические исследования языка; изучение исторических реалий и вскрытие намёков, смысл которых со временем сделался непонятым; конкретно-психологические изыскания и рассмотрение закономерностей формы произведения.

Книга завершается Эпилогом, написанным необычно. Его особенность в проявленном автором уважении к единоверцам. Н. Х. Абу Зайда интересуют их мнения по главным вопросам: «Готовы ли мусульмане переосмыслить Коран или нет? Возможно ли учесть открытые варианты выбора смысла, предоставляемые нам кораническим дискурсом, и пересмотреть фиксированный смысл, представленный классическими улемами? Насколько продвинется реформа исламской мысли? Каким образом отношения мусульман с Западным миром влияют на тот способ, каким они “переосмысливают” собственную традицию, для того чтобы модернизировать свою жизнь, не отказавшись при этом от духовной силы?»⁵ Несомненно те же вопросы волнуют многих современных мусульман, где бы они ни проживали.

¹ *Наср Хамид Абу Зайд*. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 148; *Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 95.

² Там же. С. 148; *Ibid.* P. 95.

³ Там же. С. 150; *Ibid.* P. 96.

⁴ Там же. С. 154; *Ibid.* P. 99.

⁵ Там же. С. 156; *Ibid.* P. 101.