



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-23-34

Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

РАЗМЫШЛЯ О ДИСЦИПЛИНАРНЫХ ГРАНИЦАХ ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета.

Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме определения дисциплинарных границ исламской теологии в контексте «западного» понимания природы и места теологической мысли в системе интеллектуальных дисциплин. В ней прослеживается историческая зависимость категорий академического учения о религии (религиоведения) от религиозного учения о религии, каким оно сформировалось в христианской традиции. Приводятся аргументы в пользу того, что дальнейшее развитие гуманитарной оптики связано с деколонизацией мышления учёного. Обосновывается необходимость диалога разных интеллектуальных традиций для успешного создания концептуальной схемы, адекватной неоднородному устройству исторических форм религии. В статье доказывается, что единственной альтернативой исследовательскому вниманию к внутренним ходам и структуре дискурсивной традиции самого ислама выступает скрытое «миссионерское соревнование», которое учёный ведёт с представителями чуждой ему традиции. Подчёркивается условность любого содержательного (не бюрократического)

решения проблемы однозначной классификации исламской теологии в системе западных академических дисциплин. В заключение автор обращает внимание на существенную близость в характере авторитета исламского теолога, с одной стороны, и западного учёного или философа — с другой.

Ключевые слова: исламская перспектива, ошибки категоризации, универсализация концептов, дискурсивная традиция, деколонизация мышления, философская теология, проблема перевода.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии // Ислам в современном мире. 2019; 3: 23–34;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-23-34

Статья поступила в редакцию: 10.07.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

Нельзя ли сменить перспективу, которая показала бы, что самые интересные концепты, проблемы, существа и агенты, введённые антропологическими теориями, берут начало в силе воображения тех самых обществ (народов или коллективов), которые они желают объяснить?»

Эдуарду Вивейруш де Кастру, «Каннибальские метафизики»

§ 1. Наука о религии перед вызовом исламской дискурсивной традиции

Наша статья носит вводный характер и называется «Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии». «Повышение уровня понимания ислама как религии»¹ (по выражению учёного Карла В. Эрнста) — именно так, пожалуй, можно охарактеризовать задачу, которая стоит перед современными исламоведами. Её осуществление едва ли возможно без обращения к содержанию самой исламской дискурсивной традиции. Сразу же поясним, что мы имеем

¹ Эрнст К. В. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М.: Садра, 2015. С. 79.

в виду под этим термином. Дискурсивная традиция — это цепочка гетерогенных дискурсов¹ или способов производства знания об исламском/неисламском, которая включает в себя ссылки на священные тексты ислама и непосредственно возводит себя к Корану и Сунне. Главная функция исламской дискурсивной традиции — конституировать определённые типы событий и организовывать практику (в том числе интеллектуальную) настоящего в соответствии с представлениями о нормативной исламской практике прошлого и стремлениями к определённой исламской практике будущего.

Связью исламской дискурсивной традиции с конкретными образами прошлого, настоящего и будущего обуславливается экзистенциальный фон любых рассуждений о ней. Как подчёркивает американский антрополог Талал Асад:

«Писать о традиции означает установить с ней некоторое нарративное отношение, которое будет зависеть от того, поддерживает автор эту традицию или противостоит ей, или же считает морально нейтральной. От конкретной исторической позиции каждой партии зависит, обнаружит ли она в этой традиции единство. Иными словами, нет и не может быть никакого универсального описания живой традиции. Любая её репрезентация дискуссионна. Какую форму примет дискуссия, если она произойдёт, зависит не только от уровня способностей и квалификации каждой стороны, но и от той коллективной жизни, которой они увлечены, или же к чьей судьбе безразличны. Декларации морального нейтралитета, как обычно, не гарантируют политической беспристрастности»².

Таким образом, научное стремление к объективности и бесстрастному суждению не тождественно ни схематичной объективации, ни равнодушию, которое всегда остаётся поверхностным. Если наука сохраняет внимание к собственным границам и как-либо отличается от идеологии (даже светской), она непременно даёт слово тому феномену, который изучает, и помнит о сокрытом в этом слове целом сонме голосов. В противном случае она обречена порождать бесконечное множество замкнутых на себя систем, рутинно заполнять неизменный шаблон, конструировать никак не соотнесённую с реальностью череду моделей. Дать слово такому *говорящему* феномену, как ислам, — значит не испугаться принять его всерьёз, быть истолкованным в свете его интеллектуальной и духовной истории.

¹ Часто пребывающих в полемическом отношении, поскольку спор — неотъемлемая часть традиционной практики, сконцентрированной на обучении «правильной модели». — См.: Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 56.

² Там же. С. 58.

Отклик — таково элементарное «устройство» слова. Оно создаётся *окликнутостью* со стороны окружающих феноменов — в той мере, в которой они затрагивают, испытывают, определяют нас. Естествознание «даёт слово» по-своему, а социальные и гуманитарные науки — по-своему: детально обсуждать столь широкую и сложную тему *не по-дилетантски* едва ли позволяют тематические и формальные рамки нашей статьи. Однако важно отметить, что дело здесь не только в фундаментальном различии исследовательских областей, но и в каком-то ещё более фундаментальном их совпадении — наука всегда изучает самого человека, пути его взаимодействия с миром. Иными словами, учёный всё равно не может уйти от себя, познать мир помимо своего тела, своей психики, своих интересов и убеждений. А значит, каждая наука в силу присущей ей специфики задаёт уникальную траекторию возвращения человека к самому себе. Для того чтобы *увидеть* исламскую перспективу (во всём её единстве и многообразии), исследователь ислама должен быть готов *увидеть мир в исламской перспективе*, понять, что это вообще значит.

Подлинное религиоведение — это сравнительное изучение религий, в котором сравнивается не только предметное содержание религиозных традиций, но и языки, при помощи которых мы размышляем об этом содержании. Мы говорим не о *соизмерении* разных традиций в якобы совершенно нейтральном поле понятий *научной дисциплины*, но о *дисциплине* научного познания, которое задаётся одинаковой верностью двум обетам научной этики: обету послушания, вслушивания и обету критичности, сомнения. Речь идёт о практике интерпретации, практике исследовательского перевода, в рамках которой *описываемое* явление может концептуально *направлять* само *описание*. Из описываемого становится инструментом описания, позволяя оставлять некоторые понятия *без перевода* или однозначного соответствия.

Рассуждая о категоризации базовых структурных черт той или иной религии, американский исламовед Карл Эрнст говорит, что «если у этого метода изучения религии есть какая-то цель, отличающаяся от целей миссионеров и колонизаторов, то это разработка понятия плюралистического сообщества, стремящегося к взаимопониманию, а не к авторитарному навязыванию той или иной религиозной доктрины»¹. Скрытое равнодушие к чужому и собственному слову, равнодушие к правде не должно выдавать себя за плюрализм. Возможно, дабы избежать путаницы, лучше вести речь о *перспективности и относительности* любого акта познания, которые, разумеется, далеко не всегда завершаются релятивизмом. Чуткость к антропологическому измерению собственной

¹ Эрнст К. В. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. С. 91.

познавательной деятельности заставляет учёного критически относиться к тому языку, на котором он говорит о предмете, оценить характер своего словесного отклика, поставить вопрос: «Насколько в моей речи сказывается сам изучаемый феномен?»

Поскольку цель учёного-религиоведа — не победа в скрытом миссионерском соревновании, а познание, способ понимания себя и *другого*, он должен суметь раскрыть всё богатство исламской традиции. Не является секретом, что концептуальный каркас, аналитический аппарат и «шаблон» понимания, адаптированный научным религиоведением, в значительной мере был сформирован в христианском культурном контексте, в опоре на него и отталкиваясь от него. Чёткое и вполне определённое различие между профанным и сакральным, даже если оно и осмысливается по-разному, применение в качестве *технических терминов* таких понятий, как «церковь», «теология», «церковное/светское право», «доктрина», «символ веры» и т. п. — словом, всё то, что можно обнаружить в современном научном дискурсе о религии, зависит от внутренней динамики самой христианской мысли, от *исторического* развития христианской трактовки *истории* спасения.

Внимание к этому позволяет более осторожно отнестись к универсализации данных концептов и к операции исследовательского перевода с языка одной традиции на язык другой. *Научное* учение о религии, не превращаясь в *учение самой религии*, должно помнить о контексте своего формирования и о своей связи с господствующей религиозной традицией. Иными словами, с исторической точки зрения, *учение религии* (в данном случае — христианства) включает в себя *религиозное* учение о религии: учение о структуре, институтах и целях. Это учение о религии, в свою очередь, имеет генетическую связь с научным религиоведением, не предопределяя его выводы целиком, но всё-таки оказывая самое непосредственное влияние на многие из них. Бразильский антрополог Эдуарду Вивейруш де Кастру говорил, что задача антропологии — непрерывная деколонизация мышления¹. Данное утверждение можно расширить на все дисциплины социально-гуманитарного профиля.

Особенно актуальным оно оказывается для междисциплинарного поля религиоведения. В своей работе «Ориентализм» Э. Саид, как бы мы ни относились к отдельным его интерпретациям, сумел убедительно показать связь этноцентризма, колониальной политики

¹ См.: *de Кастру Э. В. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ад Маргинем Пресс. 2017: «Если все мы более или менее согласны с тем, что антропология, хотя колониализм и является одним из ее исторических априори, в настоящее время, похоже, подходит к завершению своего кармического цикла, тогда нужно согласиться и с тем, что пришло время придать процессу перестройки дисциплины более радикальный характер и довести ее до конца. Антропология вполне готова возложить на себя новую миссию и стать теорией-практикой непрерывной деколонизации мышления». С. 7–8.

и некритического обобщения европейского опыта со становлением академического знания об исламе и Востоке в целом. Прочитируем один из показательных фрагментов его книги:

«...ориентализм — это не только позитивная доктрина по поводу Востока, которая в каждую отдельную эпоху имела на Западе, это еще и влиятельная академическая традиция (если говорить об академическом специалисте, называемом ориенталистом), равно как и область, к которой проявляли интерес путешественники, коммерческие предприятия, правительства, военные экспедиции, представители естественной истории и паломники, для которых “Восток” — это особого рода знание по поводу определенных мест, народов и цивилизаций. Восточные идиомы вошли в обиход и заняли прочное место в европейском дискурсе. За этими идиомами лежит доктринальный слой представлений по поводу Востока. Эти доктрины сформировались на основе опыта многих европейцев, большинство которых сходились во мнениях относительно таких существенных аспектов Востока, как “восточный характер”, “восточный деспотизм”, “восточная чувственность” и т. п.»¹.

К данной критике необходимо отнестись со всей серьёзностью. И всё же нет нужды говорить, что выдающиеся исламоведы прошлого (историки, антропологи, социологи, филологи — особенно не связанные с империалистическими державами) волей-неволей преодолевали ограниченность исходных установок, допускали трансформацию собственного горизонта предрассудков при встрече с исламской традицией. И благодаря их работе сами мусульмане смогли обрести более объёмный и исторически конкретный взгляд на ислам. Залогом успеха данной исследовательской практики была интеллектуальная честность и самокритичность. В свою очередь, именно предположение о *полной пассивности* исламской дискурсивной традиции (т. е. дискурса в его связи с нормативной практикой) в процессе формирования академического образа ислама является типично ориенталистским предрассудком, лишаящим «восточную традицию» её интеллектуальной силы.

§ 2. Концептуальная проблематизация вопроса об исламской теологии

Следующим этапом развития критической оптики в изучении религий станет упомянутая деколонизация мышления религиоведа. Это значит, что учёный, если он стремится *понять* ислам, должен перестать сводить ислам к системе *понятных жестов* и *структур*. В ходе анализа

¹ Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006. С. 315.

исламской традиции должен измениться сам «шаблон» понимания. Учёный обязан отнестись к ней серьёзно, увидеть в ней одну из возможных «картографий» религиозного опыта. Как это связано с заявленной темой? В рамках своего текста мы хотели не столько ответить на вопрос о природе и границах исламской *теологии*, сколько при помощи современных подходов в *исламоведении* проблематизировать метод самого вопрошания и поиска ответа на данный вопрос.

Тут можно упомянуть проект «*исламологии*» французского философа Мухаммада Аркуна¹ или концепцию исламской дискурсивной традиции американского культурного антрополога Талала Асада. В любом случае ислам не знает института вселенских соборов, духовенства как распорядителя таинств, церкви и догматического богословия в строгом смысле этих слов, а значит, «догматическая ограда» ислама, исламская ортодоксия *теологически* (хотя и не *идеологически* — в связи с установлением правильного «режима истины» и легитимацией власти) имеет несколько иную природу, нежели в христианстве. Возникает целый ряд закономерных вопросов: имеется ли в исламской традиции точный аналог различения теологии и философии (спорно)? Идентичен ли арабский термин *калам* термину *теология* (нет), а *фалсафа* термину *философия* (нет)? Термин *акида* — термину «*символ веры*» или «*вероучение*» (скорее, нет)? Идентичны ли структуры исламской и христианской теологии (очевидно, нет)? Каков общий арабский термин для обозначения всей совокупности теологических наук? Мы не будем подробно разбирать каждую из этих проблем, укажем лишь на известную условность имеющихся ответов.

Современные исследователи, в частности российские историки философии Тауфик Ибрагим и Наталья Ефремова, говорят о трёх религиозно-философских школах классического ислама: о *каламе*, *фалсафе* (это именно восточный аристотелизм и неоплатонизм) и *суфизме*, к которому они относят и *ишракизм* ас-Сухраварди. Нынешний директор Института философии РАН Андрей Смирнов относит *ишракизм* к отдельному направлению мысли, а также подчёркивает философское измерение *исмаилизма*². Все они предпочитают вести речь о *теолого-философской* литературе или исламской традиции мысли, не отделяя религиозно-«доктринальное» знание, то есть теологию, от философского и научного знания непроницаемой границей, хотя и не считая всю исламскую мысль в равной мере *философичной*³.

¹ См., например: Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

² См.: История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А. В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. С. 69–189.

³ См. также: Фролова Е. А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. В частности: «Они [мутазилиды] положили начало теоретической, спекулятивной теологии, калама, как самостоятельной области знания наряду с фикхом и способствовали становлению в арабо-мусульманской культуре философии знания (курсив наш. — Д. М.)». С. 54.

Считать ли какого-либо исламского интеллектуала философом или теологом (или тем и другим одновременно), определяет исторический контекст и неформальная конвенция, которая выявляет меру критичности и рациональной последовательности изучаемого автора. Насколько в исламе имеются теологические размышления, не сводимые к историко-филологическому изучению хадисов, разработке основ фикха, методологии толкования Корана, наукам лингвистического профиля, настолько они являются *философской* теологией. Исламская философия, в свою очередь, является *теистической* по проблемному полю и мировоззренческой ориентации. Чёткой границы между ними не существует — речь идёт о традиции мышления, которая посвящает себя решению проблемы соотношения знания и веры. О философии, если использовать выражение Натальи Ефремовой, как «теологическом изучении мира, исследовании сущих в плане их свидетельства о Творце их»¹.

Приведем один пример: известный трактат ал-Газали XI в. «Опровержение философов» разворачивает критику лишь одной философской школы классического ислама — *фалсафы*. При этом ал-Газали, не говоря уже о его последователях в XII–XIII вв. (т. н. «синтез калама с фалсафой» — Фахрутдина ар-Рази, Сайфуддина ал-Амиди и ал-Кадиди ал-Байдави), сам находился под влиянием целого ряда идей *фаласифа*. Он спорит с ними как с представителями особого исламского учения, которое, на его взгляд, в меньшей степени соответствует коранической парадигме, чем ашаритский калам или определённые формы суфизма. Сами *фаласифа* считали философию и религию «молочными сёстрами» (Ибн Рушд), двумя путями постижения одной истины. Философия, по мнению Ибн Рушда, раскрывает внутренний смысл богооткровенной истины, выраженной в образно-символической форме.

§ 3. Определение границ исламской теологии и деколонизация исследовательского поля

Таким образом, в исламе отсутствует догматическая теология в строгом смысле слова, которая была бы подкреплена непререкаемым религиозным авторитетом Вселенских соборов или главы Церкви. Исламская *иджма*, консенсус ученых, имеет гораздо более неформальный статус². Неформальным согласием, а не утверждением высших иерархов, был

¹ Ефремова Н. В. Ислам: философия, религия, культура. М.: Наука, 2015. С. 67–68.

² Как справедливо отмечает немецкий исследователь исламского права М. Роз, в исламе отсутствует *иджма* по поводу самой *иджмы*.

сформирован и «канон» шести достоверных сборников хадисов в суннизме. Каждый человек оставлен наедине со своим знанием и незнанием, а его мнение не обладает иммунитетом к критике и учитывается лишь в меру рациональной обоснованности и убедительности. Такие авторитетные для современных религиозных «пуристов» средневековые авторы, как Ибн Таймийя или Ибн Кайим ал-Джаузиз, разделяли целый ряд позиций, которые расходятся с суннитским мейнстримом. Например, по проблеме вечности/конечности ада¹. При этом их сложно назвать «еретиками», поскольку иной, чем в христианстве, характер «ортодоксальности» в исламе (более консенсуальный и открытый) затрудняет выявление чётких критериев ереси, выводящей человека за пределы ислама.

На наш взгляд, авторитет исламских теологов по своей природе оказывается ближе к авторитету в области науки (англ. *сайенс, science*) и философии, нежели к «сакральному» и «мистагогическому» (связанному с введением человека в таинства) авторитету христианской теологии, говорящей, в отличие от религиозной философии, в чётких догматических рамках с санкции и от лица Церкви. И в связи с этим вовсе не случайно, что фундаментальный труд татарского богослова-просветителя конца XIX — первой четверти XX века Зияэтдина Камали, связанный с проблемами религиозного обновления, образования, взаимосвязи веры и знания, называется «Философия ислама». Там он подчёркивает: «...нельзя отмахиваться от мудрости и философии, содержащихся в некоторых религиозных вопросах, лишь по причине неспособности нашего разума обнаружить их. Мы должны оставить их рациональное решение на будущее. Их разрешат время и обстоятельства... Лишь сущность и истина Всевышнего Аллаха выше сферы разума... религия ислам остаётся непоколебимой в своём качестве рациональной религии»².

Именно с учётом всего сказанного ранее о деколонизации мышления учёного, о предоставлении слова самой дискурсивной традиции ислама, о внимании к проблематичности однозначного перевода и должен даваться ответ на вопрос о дисциплинарных границах исламской теологии. В противном случае вместо обнаружения внутренних границ такой *дисциплины*, как исламская теология, мы столкнёмся лишь с внешним её *дисциплинированием*, которое удобно для бюрократической системы, но едва ли способствует делу мысли и спасения.

¹ См.: *Pagani S. Ibn 'Arabī, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment in the Islamic Hell // Lange C. (ed.) Locating Hell in Islamic Traditions. Leiden, Netherlands: Brill, 2016. Pp. 175–207.*

² *Камали З. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1: Философия вероубеждения. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. С. 135–136.*

Литература

- Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.
- Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. Т. 7. № 1. 2017. С. 42–60.
- Ефремова Н. В. Ислам: философия, религия, культура. Ч. 1. Теолого-философская мысль. М.: Наука, 2015. 230 с.
- История арабо-мусульманской философии: учебник. / под ред. А. В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 255 с.
- Камали З. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1: Философия вероубеждения. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. 319 с.
- Кастру де Э. В. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.
- Сауд Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006. 637 с.
- Фролова Е. А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. 464 с.
- Pagani S. Ibn 'Arabī, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment in the Islamic Hell // *Lange C. (ed.) Locating Hell in Islamic Traditions*. Leiden, Netherlands: Brill, 2016. Pp. 175–207.

References

- Arkoun M. (2017). Pereosmyslyaya islam segodnya [Rethinking Islam Today]. *Islamskaya mysl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskii ezhegodnik*. Vol. 2. Moscow: Medina. Pp. 244–272.
- Asad T. (2017). Ideya antropologii islama [*The Idea of Islamic Anthropology*]. *Islamology*. Vol. 7. No. 1. Pp. 42–60.
- Castro de E. V. (2017). *Kannibal'skie metafiziki: rubezhi poststruktturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology]. Moscow: Ad Marginem Press. 200 p.
- Efremova N. V. (2015). *Islam: filosofiya, religiya, kul'tura. Chast' 1. Teologo-filosofskaya mysl'* [Islam: Philosophy, Religion, Culture. Part 1. Theological-Philosophical Thought]. Moscow: Nauka. 230 p.
- Frolova E. A. (2010). *Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashchee* [Arabic Philosophy: Past and Present]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur. 464 p.
- Smirnov A. V. (ed.) (2013). *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii* [History of Arab-Muslim Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt. 255 p.

Kamali Z. (2010). *Filosofiya islama: v 2 t. T. 1. Ch. 1: Filosofiya veroubez-hdeniya* [Philosophy of Islam. In 2 volumes. Vol. 1. Part 1. Philosophy of Belief]. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 319 p.

Pagani S. (2016). Ibn 'Arabī, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment in the Islamic Hell. Lange C. (ed.) *Locating Hell in Islamic Traditions*. Leiden: Brill. Pp. 175–207.

Said E. W. (2006) *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka* [Orientalism]. Saint Petersburg: Russkii Mir. 637 p.

REFLECTION ON THE LIMITS AND SCOPE OF THE ISLAMIC THEOLOGY

Abstract. The present article is devoted to the issue of determining the disciplinary boundaries of Islamic theology in the context of the 'Western' views on nature and place of theological thought in the framework of intellectual subjects. The author emphasizes the historical dependency of the terms used in academic study of religion (religious studies) on the religious teaching of religion, as it has formed in Christian tradition. It is shown that the further progress of critical optics of social sciences and humanities is tied with decolonization of the scholar's thinking. The urgent need for dialogue between different intellectual traditions is substantiated, for it is necessary to create a conceptual framework that is to be adequate to heterogeneous nature of the historical forms of religion. It is being proven in the article presented that there is only one alternative to the scholar's consideration of the inner connections and the structure of discursive tradition of Islam itself: a covert 'missionary contention' conducted by the scholar against those belonging to the other tradition. It is stressed that any genuine (as opposed to formal) solution to the problem of unequivocal classification of Islamic theology in Western academic system may only be conditional. In conclusion the author turns to the essential affinity in the nature of authority of Islamic theologian, on the one hand, and that of Western scientist or philosopher, on the other.

Keywords: Islamic perspective, categorizing errors, universalization of concepts, discursive tradition, decolonization of thinking, philosophical theology, translation problem.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);
Professor of the Faculty of Asian and African Studies,
Saint Petersburg State University.
(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

