



26.00.01 Теология

УДК 140.8

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-23-36

М. Т. Степанянц

Институт философии РАН, г. Москва

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА В ДИНАМИКЕ ВРЕМЕНИ*

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна —

д-р филос. наук, проф.,

засл. деят. науки РФ, гл. науч. сотр. Сектора

восточных философий. Институт философии РАН

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

E-mail: marietta@iph.ras.ru

Аннотация. Вероучение ниспослано Аллахом через пророка Мухаммада, а творцом культуры на Земле является человек, созидательная деятельность которого направляется Знанием. Вера и Знание различаются в соотносительности со временем и сопряженными с ним переменами. Отчужденность культуры и религии, а тем более их жесткое противостояние для общества губительны. В статье говорится о возможностях плодотворного взаимодействия Веры и Знания, благодаря присущему мусульманам «представлению о жизни как о континуальном движении во времени», усвоенном ими от своего Пророка, который «мыслил категориями жизни и движения, направленного на создание новых форм поведения человечества» (М. Икбал), а также творческое использование *иджтихада*.

Ключевые слова: религия, культура, ислам, идентичность, *иджтихад*, «реконструкция религиозной мысли», М. Икбал, Ш. Марджани.

* Настоящая статья подготовлена на основе выступления автора на пленарном заседании IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Чтения имени Шигабутдина Марджани» «Духовное управление мусульман как уникальный институт самоорганизации российской уммы» 22 сентября 2019 г., Москва (новая редакция расширенного варианта выступления).

Для цитирования: Степанянц М. Т. Религия и культура в динамике времени // Ислам в современном мире. 2019; 4: 23–36;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4 -23-36

Статья поступила в редакцию: 05.10.2019

Статья принята к публикации: 22.11.2019

Соотношение религии и культуры столь сложно и многогранно, что исключает однозначное толкование. Схематически их можно представить в виде двух окружностей. Для одних эти фигуры либо полностью совпадают, либо размещаются одна в другой, причем единого мнения относительно того, которая из них больше, не существует. Другие придерживаются практически прямо противоположного убеждения: окружности автономны. Существует и «срединное» мнение, согласно которому окружности имеют сегмент совпадения, зависящий от исторического времени и субъективной позиции индивидуума.

Для монотеистов источник религии сакрален. Мусульманин ВЕРУЕТ, что ислам ниспослан через пророка Мухаммада, и потому верит в истинность Слова Аллаха — Коран. В отличие от религии, творцом культуры является человек, созидательная деятельность которого во всех областях мирского существования направляется Знанием. Вера и Знание различаются в соотнесенности со временем и сопряженными с ним переменами. Приведем лишь два примера, обратившись к высказываниям выдающихся мыслителей европейской и мусульманской культур. В первом случае речь идет о Г. В. Ф. Гегеле (1770–1831). В его знаменитых лекциях по философии истории, прочитанных в Берлинском университете (1822–1830) и опубликованных посмертно, утверждается: «...ислам уже давно сошел со всемирной исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности»¹. Гегелевское высказывание прямо противоположно тому, о чем говорил Мухаммад Икбал (1877–1938) в своих не менее знаменитых лекциях. Шесть из них были прочитаны в Мадрасе, Хайдарабаде и Алигархе (по просьбе Мадрасской мусульманской ассоциации в 1928–1929 гг.). Последняя, седьмая, лекция — выступление Икбала на сессии Аристотелевского общества в Лондоне в декабре 1932 г. Позже, еще при жизни поэта-философа, лекции были изданы под общим названием «Реконструкция религиозной мысли в исламе»².

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Сочинения. Т. VIII. М.; Л.: «Соцэкгиз», 1935. С. 339.

² Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press, 1934.

В седьмой лекции «Возможна ли религия?» Икбал обращает внимание на всемирно значимую роль пророчества Мухаммада. Оно придало «новое направление ходу человеческой истории», «обратило рабов в лидеров, определило поведение и обеспечило успех целых человеческих рас... Нельзя понять это иначе, чем реакцию на объективную ситуацию, порождающую новый энтузиазм, новые организации, новые отправные начала. ...он [Пророк] мыслит категориями жизни и движения, направленного на создание новых форм поведения человечества (выделено мной. — М. С.)»¹.

Поразительна степень различия оценок. Гегель фактически отрицает динамизм ислама, его способность реагировать на движение Времени. Икбал, напротив, подчёркивает «революционный» дух ислама при его появлении на мировой арене и призывает единоверцев к пробуждению — возрождению посредством реконструкции креативного характера первоначального ислама.

Исходя из общего хода развития исламской культуры, Икбал приходит к выводу, что мусульманам присуще «обостренное чувство реальности времени и представление о жизни **как о континуальном движении во времени**»². Он напоминает, что именно эта концепция жизни и времени представляет основной интерес в воззрении Ибн Халдуна (1332–1406) на историю. Его концепция, по мнению Икбала, представляется чрезвычайно важной из-за вытекающего из нее вывода относительно того, что история, как непрерывное «движение во времени, является подлинно творческим движением, а не движением, чья направленность уже predetermined»³.

Следует также иметь в виду, что указанные воззрения Ибн Халдуна базировались на мусульманском интеллектуальном наследии. Икбал причисляет к разряду подобного наследия коранический взгляд на «смену дня и ночи»⁴ как на символ конечной Реальности, которая «в каждый момент является в новом величии»⁵; тенденцию мусульманской метафизики считать время объективным; воззрения Ибн Мискавей-ха на жизнь как на эволюционное движение; подход ал-Бируни к концепции Природы как к процессу становления⁶.

В заключение четвертой лекции «Человеческое эго: его свобода и бессмертие» Икбал делает чрезвычайно важное заявление: «Человек

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер., вступ. ст. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. С. 174.

² Там же. С. 137.

³ Там же.

⁴ Многочисленные айаты Корана (2: 164; 3: 190; 10: 6; 23: 80; 45: 5).

⁵ Вероятно, М. Икбал имеет в виду аят 29 суры 55, который в русском переводе звучит несколько иначе: «...и каждый день Он занят делом» // Коран. Перевод смыслов и комментарии Э. Кулиева. М., 2014.

⁶ Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 138.

всегда движется вперед, чтобы вечно получать новые излияния, исходящие от Безграничной Реальности...»¹ А тот, кто получает Божественное излияние, не есть пассивный получатель. Каждый акт свободного это рождает новую ситуацию и тем самым открывает новые возможности для творческого раскрытия»².

Икбал особо подчеркивает, что человек есть «свободное, ответственное существо, творец собственной судьбы, освобождение которого находится в его собственных руках. Не существует посредника между Богом и человеком»³.

Мыслитель выступает одновременно против притязаний мусульманских теологов и правоведов на особую роль в государстве (признавая за ними лишь полномочия «толкователей закона»), а также против попыток восстановления теократической власти, как в лице суннитского халифа, так и шиитского имама. Он считает, что абсолютная личная власть, возможно, и была уместна в «примитивных обществах, однако она оказывается неэффективной на более высоких стадиях развития цивилизации»⁴.

Икбал требует «открытия дверей иджтихада». Под реформаторскую позицию он подводит обоснование, опирающееся на один из столпов мусульманской веры, каковым является «вера в заключительность пророчества Мухаммада». Обычное традиционное толкование второй части сокровенной для мусульман формулы «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — пророк его» сводится к тому, что оно указывает на совершенство откровения и проповеди Мухаммада (по сравнению со всеми предшествующими пророками), а потому не требует каких-либо добавлений или исправлений. Например, соотечественник М. Икбала — основатель и идеолог «Джамаат-и ислами» Абу-л-Ала (1903–1979) — ссылается на один из хадисов, который, в частности, утверждает, будто Мухаммад говорил: «Мое отношение к предшественникам может быть понято через притчу о дворце, который был построен наилучшим образом, не хватало в нем лишь единственного камня. Я заполнил пустующее место, и строительство завершилось»⁵. Икбал дает отличное толкование этой, по его определению, «великой идеи в исламе»⁶. «Пророчество в исламе, — утверждает он, — достигает своего совершенства в обнаружении необходимости собственного упразднения»⁷. Недопустимо вечно

¹ См. сноску 5 на стр. 25. Вольное цитирование. В Коране (55: 29) говорится: «Его просят те, кто на небесах и на земле, и каждый день Он занят делом».

² *Икбал Мухаммад*. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 122.

³ *Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964. P. 38.

⁴ *Ibid.* С. 53.

⁵ Цит. по: *Maudoodi A. A. Towards Understanding Islam*. Delhi, 1961. P. 89.

⁶ *Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore, 1962. P. 124.

⁷ *Ibid.* P. 126.

удерживать человека «в узде». А для того, чтобы человек мог полностью реализовать заложенные в нем потенции, следует наконец позволить ему положиться на свои собственные ресурсы: «Интеллектуальная ценность указанной идеи состоит в нацеленности на создание независимого критического отношения... и убежденности в том, что любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение, пришел конец»¹. Человек должен наконец осознать: «Мир — это не только то, что можно ощутить и познать... но и то, что можно сотворить и переделать»². Ярким поэтическим выражением указанной позиции являются стихи Икбала:

«Ты создал ночь — я лампу засветил,
Ты создал глину — чашу я слепил.
Ты сотворил пустыню и леса —
Сады развел я, шахты прорубил.
Стекло сумел я сделать из песка
И яд в противоядье превратил»³.

Икбаловские стихи могут показаться высокомерным притязанием, недопустимым в отношениях с Богом. Они приобретают иной смысл, если вспомнить аят 72 суры 33: «Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести её и испугались этого, а человек взялся нести её...»⁴ «Нести ответственность» за сотворенный мир — значит не только охранять его, но и умножать его богатства. Человек тем самым зарекается быть пассивным и бездействовать в случае необходимости.

Для пояснения высказанного тезиса обратимся к анализу острой стоящей в наши дни проблемы индивидуальной и коллективной идентичности. Глобально меняющийся миропорядок спровоцировал превращение нашего времени в «эпоху идентичности», полную страстей и ярости, ибо поиск идентичности разделяет и обособляет⁵.

Свидетельством тотального характера глобализации может служить возникновение новой разновидности идентичности — космополитической. Указанный вид идентичности нередко называют «гибридной».

Возможные последствия «культурной гибридации» многообразны. На уровне индивидов склонность к переменам в собственной

¹ *Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 127.*

² *Ibid. P. 198.*

³ *М. Икбал. Ты создал ночь / пер. с урду Н. Павлович // Стихи индийских поэтов. М.: Художественная литература, 1956. С. 202.*

⁴ *Коран, 33: 72.*

⁵ *Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. С. 390.*

идентификации проявляется главным образом среди мигрантов. Миллионы переселившихся в Северную Америку или Европу, особенно во втором поколении, идентифицируют себя как американцы, канадцы, англичане, немцы, французы, хотя и не порывают связи со своими этническими общинами, сохраняют многие традиции и обычаи предков. Такого рода гибридизация может быть следствием целенаправленной политики государства, принявшего мигрантов. Яркий пример тому — концепция «плавильного котла», проводимая в США. Культурная гибридизация нередко вызвана желанием самих переселенцев добиться «равного» во всех отношениях положения с коренными гражданами западных стран.

Возможна культурная гибридизация и на коллективном уровне. История знает примеры такого рода, имевшие место в условиях длительного проживания в инокультурной среде. Так, переселившиеся в Индию иранские зороастрийцы идентифицируют себя одновременно и как индийцы, и как «парсы» (искаженное — персы). Рожденные от смешанных браков с англичанами индийцы осознают себя в качестве «англоиндийцев» (Anglo-Indians), а не обычных граждан Индии.

В условиях невиданных ранее масштабов глобализации культурная гибридизация будет умножаться. Но трудно себе представить, что в конце концов все люди на земле будут идентифицировать себя с некой единой, всемирной культурой. Есть все основания полагать, что подобные ожидания и предсказания несбыточны. Всякие сравнения опасны, и всё же, поскольку гибридизация — термин, заимствованный из ботаники, позволим себе утверждать: ожидание того, что все разнообразие культур будет сведено к одному гибриду — единой мировой культуре, — столь же иллюзорно и нежелательно, как и ожидание того, что в результате скрещивания вместо множества видов фруктов появится один-единственный.

О невозможности получения однозначного результата наиболее убедительно говорят реалии современности — невиданное по размаху и силе сопротивление, оказываемое культурной глобализации.

Значимое проявление антиглобализма — повсеместно распространенный «фундаментализм», чаще всего акцентирующий религиозную компоненту культуры. Фундаментализму ненавистен культурный нигилизм, для него неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям. Он обосновывает идею «спасения» нации через возвращение к «золотому веку». Показательны в этом смысле рассуждения Ахмада Рашиди в статье, недавно опубликованной в сборнике статей иранских авторов. Культурный фундаментализм — это убежденность в том, — пишет А. Рашиди, — что «Восток может заново обрести свою идентичность только путем обращения к своей

изначальной культуре»¹. Иранский ученый справедливо обращает внимание на то, что современному культурному фундаментализму предшествовали сходные настроения и движения вне Азии. Он подобно анализирует движение славянофилов в России, напоминает о негритюде.

Для культурных фундаменталистов характерна убежденность в постоянстве культурной идентичности, ее неподвластности влиянию времени. Дело, однако, в том, что культура — это живой «организм», отзывающийся на перемены в общественном бытии на протяжении всего хода истории. Следует также иметь в виду, что, когда речь идет о культурной идентичности, большое значение имеет и субъективный фактор — культурная идентичность **конструируется**.

Одним из самых ярких и убедительных подтверждений сказанному является история мусульман бывшей Британской Индии. На заключительном этапе антиколониального движения индийские мусульмане стали утверждать, что они представляют собой нацию, отличную от той, к которой принадлежит все остальное индийское население. Вот как аргументировал правомочность этого концепта лидер индийских мусульман Мухаммад Джинна (1876–1948): «Мы, — заявлял он, — нация. Мы утверждаем, что мусульмане и индусы — две нации в полном смысле слова. Мы — нация, насчитывающая сто миллионов и, что еще важнее, имеющая свою культуру и цивилизацию, язык и литературу, искусство и архитектуру, имена и названия, представления о ценностях, законы и моральные нормы, обычаи и календарь, историю и традиции, склонности и амбиции, — короче говоря, у нас свой собственный, особый, взгляд на жизнь. По всем законам международного права мы — нация»².

Прямо противоположную позицию по той же самой проблеме занимал другой лидер индийских мусульман. Маулана Абул Калам Азад (1888–1958), ранее бывший ярым поборником халифатского движения, спустя несколько лет в своей речи на Рамнагарской сессии Индийского национального конгресса в 1940 г. говорил: «Наш язык, наша поэзия, литература, цивилизация, наши вкусы и одежда, наши традиции и бесчисленные повседневные мелочи несут на себе печать общей жизни и единого общества... Наша общественная жизнь в течение более чем тысячелетия привела к созданию **смешанной нации** (выделено мной. — М. С.)»³.

¹ Ахмад Рашиди. Модерн и культурный фундаментализм в России и Иране // Ислам и модерн / пер. с перс. И. Р. Габадулина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. С. 188.

² Цит по: Beg A. The Quiet Revolution. Karachi, 1959. P. 34.

³ Цит. по: Khan A. W. India Wins Freedom. The Other Side. Karachi: Pakistan Educational Publishers, 1961. P. xv.

Религиозный национализм и политика «разделяй и властвуй» британской колониальной власти привели в конечном счете к разделу страны и образованию в 1947 г. двух государств — Индии и Пакистана (букв. «земля чистых»). Но национальное единение, опирающееся преимущественно на религиозную общность, оказалось недолговечным. Пакистан вскоре раскололся на два государства. Восточная часть страны, населенная бенгальцами, добилась независимости и создания самостоятельного государства — Бангладеш (букв. — «страна бенгалов»). За исторически короткий срок люди изменили свою культурную идентичность: сначала с индийской на пакистанскую, основанную на религиозной общности, а затем на бангладешскую, цементирующим основанием которой служит общность языковая.

Приведенный выше пример нельзя считать уникальным. Важную роль политического фактора в конструировании культурной идентичности подтверждает, в частности, ситуация, сложившаяся в Российской Федерации.

Позвольте привести результаты исследования, проведенного в рамках международного исследовательского проекта «Официальные и местные идентичности, формирующие современный мир». В российскую группу участников проекта, работавшую над темой «Дискурс идентичности: религия, культура, нация и империя», вошли ученые из различных областей гуманитарного знания академических центров Москвы, Казани, Махачкалы, Улан-Удэ. Мною как руководителем указанного проекта были обобщены итоги исследования в статье «Этноконфессиональные процессы в современной России». Статья открывает коллективный труд, посвященный анализу религиозного фактора (христианского, исламского, буддистского) в идентификационных процессах на индивидуальном, этническом, национальном и государственном уровнях в РФ¹. Учитывая характер журнала «Ислам в современном мире», остановимся на материалах, касающихся Татарстана и Дагестана.

По ходу истории удельный вес религиозной компоненты в самоидентификации татар менялся от полного доминирования до сведения к минимуму. Хотя в Татарстане наблюдается возрождение упомянутых подходов, появился и новый — «татарстанизм», в основу концепции которого положена идея о татарстанском народе как о нации. Приверженцы данной концепции считают, что ситуация в Татарстане аналогична той, что характерна для Швейцарии — наличие нации, состоящей из нескольких равноправных этносов. Здесь также складывается

¹ Религия и идентичность в России / сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 279 с.

поликультурное сообщество, опирающееся на принцип территориального (а не этнического) суверенитета¹.

Примечательно, что и в других республиках политический прагматизм местной элиты, а иногда и здравый смысл людей ведет к конструированию нового типа идентичности, который мог бы объединить проживающие на одной территории этносы, избавить их от межэтнических конфликтов, наносящих ущерб всем участникам. Пример тому — Дагестан.

После распада СССР в Дагестане возникли очаги этноконфессиональных конфликтов разных типов: территориальных, происходивших вследствие того, что границы разделения этнических общностей не всегда совпадают с политико-административными границами; конфликтов, обусловленных социально-экономическими и геополитическими причинами.

Политическое руководство республики нашло выход из создавшейся ситуации в деэтнизации, с целью формирования «дагестанской идентичности», которая сходна с «татарстанской нацией» в том, что обе ориентированы на приоритет общереспубликанской идентичности.

Разница, однако, существенна. Полиэтничность «татарстанской нации» призвана отодвинуть на задний план конфессиональную принадлежность в иерархии факторов, определяющих идентичность жителей Татарстана, а в случае Дагестана, напротив, ориентации на деэтничность сопутствует акцентирование конфессиональной идентичности. Исламский фактор в Дагестане, скорее, объединяет жителей республики, чем разъединяет их, как в Татарстане.

Идентификационные процессы в современной России подтверждают справедливость мнения о том, что культурная идентичность, кристаллизованная в нацию, по своей природе есть результат интеллектуальной и политической деятельности одновременно элит и масс.

Примеры разнообразного решения проблемы идентичности позволяют прийти к некоторым заключениям относительно конфигурации религии и культуры. Их секторальное, т. е. частичное, совпадение обусловлено их сущностным отличием.

Для верующего религия имеет сакральный характер, поскольку верование ниспослано свыше, источник его происхождения трансцендентен, потусторонен, иррационален, отличен от мирского, обыденного. Отсюда устойчивое постоянство, неизменность основоположений верования. Культура как совокупность материальных, духовных и социальных ценностей, созданных и постоянно творимых человеческой

¹ Хакимов Р. С. Сумерки империи (К вопросу о нации и государстве). Казань: Татарское книжное издательство, 1993. 87 с.

деятельностью, отличается динамизмом, гибкостью, открытостью к переменам и созиданию.

Отчужденность культуры и религии, а тем более их жесткое противостояние, для общества губительна. Есть, однако, надежда на возможность их сосуществования и на плодотворное взаимодействие. Для этого следовало бы прислушаться к голосу мудрости. Этот голос раздавался многократно и по всему мусульманскому миру. Таким по праву можно считать голос иранского богослова Мортазы Мотаххари (1919/20–1979): «Ислам способен к принятию изменения как постоянного фактора, а его законы сформулированы таким образом, что учитывают разнообразие условий, времени и места. Изменение, о котором идет речь, означает не отмену старого, но включение в преобразованном виде, и как таковое дозволяемое исламом»¹.

На конференции, посвященной татарскому богослову, историку, просветителю Шигабутдину Марджани (1818–1889) уместно напомнить о его религиозно-философских взглядах. Марджани стремился реформировать сознание мусульман в духе нового времени. Он призывал возвратиться к первоисточникам мусульманской религии — к Корану, сунне — к высказываниям авторитетных муджтахидов и предлагал на основании этих знаний самостоятельно выносить иджитihad. Иджтихад, писал он, «это то, что не доказано ни в Коране, ни в достоверной, известной, знаменитой сунне, и то, о чем нет достоверного, знаменитого, известного иджма. А суть дела в иджитхаде, несмотря на множество его определений, состоит в том, что он — дар могущественный, сила благородная, вытекающая из выполнения суждений Корана и записанного в сунне; посредством которого она [сила] получает возможность большего знания суждений шариата и тайн веры»².

Ш. Марджани выступал против тезиса о том, что время иджитхада прошло. Он прямо говорит об этом в своем трактате *Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак* (Марджани цитирует исламских богословов, сторонников идеи о закрытии врат иджитхада, а затем критически заявляет: «Мы говорим, что доводы, указывающие на необходимость следовать Корану, сунне, иджма’ и кийасу, имеют общий смысл и провозглашают обязательность того, что в них сказано без каких-либо исключений для того или иного человека или

¹ Месбах С. Х. Мотаххари и его концепция соответствия ислама и модерна // Ислам и модерн. Сафра, 2017. С. 223.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак (Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если к ночи не наступает темнота). Казань, 2014. (На татар. яз.). Цит. по: Марджани о татарской элите (1789–1889) М.: ИД Марджани, 2009. С. 23.

времени. Недопустимо отклонение от сказанного в них за исключением неспособности (немогущности к их исполнению), степень которой должна быть определена. Именно поэтому многие ученые заявили, что иджитхад является непрекращающейся обязанностью и правом — вплоть до Судного дня. Соответственно и утверждение о том, что его время кануло в Лету или отсутствуют те, кто способен его осуществлять, является безосновательным»¹.

Литература

Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. М.: «Логос», 2005. 390 с.

Гегель. Философия истории // Соч. Т. VIII. М.; Л.: «Соцэкгиз». 1935. 468 с.

Стихи индийских поэтов / пер. с хинди и урду; сост. Е Чельшев. М.: Художественная литература, 1956. 424 с.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. 200 с.

Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-‘иша ва ин лам йагыб аш-шафак (Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если к ночи не наступает темнота). Казань, 2014. (На татар. яз.).

Адыгамов Р. К. Проблемы исламского права в наследии Шигабутдина Марджани // Minbar. Islamic Studies. 2019. № 12(2) С. 499–510.

Месбах С. Х. Мотаххари и его концепция соответствия ислама и модерна // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадулина, науч. ред. Е. А. Фролова. М.: «Садра», 2017. С. 206–234.

Рашиди А. Модерн и культурный фундаментализм в России и Иране // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадулина, науч. ред. Е. А. Фролова. М.: «Садра». 2017. С. 177–205.

Религия и идентичность в России / сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 279 с.

Хакимов Р. С. Сумерки империи (К вопросу о нации и государстве). Казань: Татарское книжное издательство, 1993. 87 с.

Марджани о татарской элите (1789–1889) / пер. со ст.-тат. и примеч. А. Н. Юзеева, И. Ф. Гимадеева. М.: Изд. дом Марджани, 2009. 116 с.

Beg A. The Quiet Revolution. A Factual Story of Political Betrayal in Pakistan. Karachi, 1959. 270 p.

¹ Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-‘иша ва ин лам йагыб аш-шафак. Цит. по: Адыгамов Р. К. Проблемы исламского права в наследии Шигабутдина Марджани // Minbar. Islamic Studies. 2019. No. 12 (2). С. 502.

Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964. 381 p.

Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press, 1934. 198 p.

Khan A. W. India Wins Freedom. The Other Side. Karachi: Pakistan Educational Publishers, 1961. Pp. Xv, 405.

References

Bauman Z. (2005). *Individualizirovannoe obshchestvo* [The Individualized Society]. Moscow: Logos. 390 p.

Hegel G. W. F. (1935). *Filosofiya istorii* [The Philosophy of History]. *Sochineniya*. Vol VIII. Moscow, Leningrad: Socekiz. 468 p.

Chelyshev E. (Ed.) *Stihi indijskih poetov* [Indian Poetry]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1956. 424 p.

Mardzhani Sh. (2014). *Nazurat al-haqq...* [Viewing of Truth...]. Kazan:

Adygamov R. K. Problemy islamskogo prava v nasledii Shigabutdina Mardzhani [Problems of Islamic Law in the Sh. Marjani's Heritage. *Minbar. Islamic Studies*. 2019. № 12 (2) Pp. 499–510.

Mesbah S. H. (2017). Motahkhari i ego koncepciya sootvetstviya islama i moderna [Mortaza Mutahhari and His Doctrine of Correlation Between Islam and Modern]. Frolova E. A. (Ed.) *Islam i modern: sbornik statej*. Moscow: Sadra. Pp. 206–234.

Rashidi A. (2017) Modern i kul'turnyj fundamentalizm v Rossii i Irane [Modern and Cultural Fundamentalism in Russia and Iran]. Frolova E. A. (Ed.) *Islam i modern: sbornik statej*. Moscow: Sadra. Pp. 177–205.

Stepanyants M. T. (Ed.) (2003). *Religiya i identichnost' v Rossii* [Religion and Identity in Russia]. Moscow: Vostochnaya literatura. 279 p.

Hakimov R. S. (1993). *Sumerki imperii* (K voprosu o natsii i gosudarstve) [Twilight of the Empire. About Nation and State]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 87 p.

Mardzhani o tatarskoj elite (1789–1889) (2009). Moscow: Izdatel'skiy dom Mardzhani. 116 p.

Beg A. (1959). *The Quiet Revolution. A Factual Story of Political Betrayal in Pakistan*. Karachi, 1959. 270 p.

Iqbal M. (2002). *Reconstructia religioznoi mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.

Iqbal M. (1934) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press. 198 p.

Iqbal M. (1964). *Islam as a Moral and Political Ideal. Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: SH Muhammad Ashraf. 381 p.

Khan A. W. (1961). *India Wins Freedom. The Other Side*. Karachi. Pp. Xv, 405.

RELIGION AND CULTURE IN DYNAMICS OF TIME

Abstract. Unlike the creed sent by Allah through the Prophet Muhammad, the creator of culture is a human being's creative activity guided by Knowledge. Faith and Knowledge differ in their relations to Time and the changes involved. The alienation between culture and religion, and especially their rigid opposition, are damaging for the society. The article refers to examples of the fruitful interaction between Faith and Knowledge, thanks to the Muslim's «keen sense of the reality of Time, and the concept of Life as a continuous movement in Time» that they had borrowed from the Prophet, who thought “in terms of life and movement with a view to create new patterns of behaviour for mankind” (M. Iqbal), as well as the creative use of *ijtihad*.

Keywords: religion, culture, Islam, identity, *ijtihad*, reconstruction of religious thought, M. Iqbal, Sh. Mardzhani.

Marietta T. STEPANYANTS,

Dr. Sci. (Philos.), Full Professor,

Honoured Scholar of the Russian Federation, main researcher,

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

(Bld. 1, 12, Goncharyaya str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: marietta@iph.ras.ru

