

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-101-124



С. Ю. Бородай
Институт философии РАН, г. Москва

ИСЛАМСКИЙ НЕОМОДЕРНИЗМ: КРИТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД¹

БОРОДАЙ Сергей Юрьевич —

науч. сотр.

Институт философии Российской академии наук,

Сектор философии исламского мира.

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

sergey_boroday@inbox.ru

Аннотация. Статья посвящена исламскому неомодернизму («прогрессивному исламу», «либеральному исламу») — современному течению исламской мысли, сочетающему в себе идеи классической традиции и мирового исламоведения. В статье отмечается, что из живой мысли неомодернизм постепенно трансформируется в идеологический конструкт со своими догматами и нерелексивными положениями. К его слабостям относятся: 1) недостаточное внимание к особенностям ситуации модерна; 2) отсутствие осмысления соотношения этического и правового; 3) отсутствие теории этического; 4) недостаточное внимание к процедуре тематизации ценностей; 5) отсутствие стратегии институционализации. Цель статьи — продуктивная критика неомодернизма и прокладывание пути для его дальнейшего развития.

Ключевые слова: ислам и современность, неомодернизм, прогрессивный ислам, либеральный ислам, Мухаммад Аркун, Фазлур Рахман.

Для цитирования: *Бородай С. Ю.* Исламский неомодернизм: критический взгляд // Ислам в современном мире. 2021; 1: 101–124;

¹ Данная статья представляет собой один из параграфов нашей более обширной работы, которая будет опубликована в пятом выпуске ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» (М.: Медина, 2021).

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-101-124

Статья поступила в редакцию: 01.01.2021

Статья принята к публикации: 14.02.2021

Неомодернизм («прогрессивный ислам», «либеральный ислам») — активно развивающееся направление исламской мысли, сочетающее в себе элементы классической мусульманской традиции и достижения мирового исламоведения. Как и всякое современное течение ислама, неомодернизм укоренен в религиозной традиции, но в то же время можно сказать, что у него есть «отец-основатель» — пакистанский ученый Фазлур Рахман Малик (1919–1988), который и предложил этот термин (тем самым подчеркивая генетическую связь с модернистской школой Мухаммада ‘Абдо). Помимо попытки синтеза традиции и модерна, для этого течения характерны следующие черты: 1) переосмысление коранической герменевтики; 2) развитие обновленной теории Сунны; 3) критика фикхового разума и шариатски-ориентированной парадигмы понимания ислама; 4) обращение к философии религии и сравнительному религиоведению; 5) разработка идеи справедливости и отстаивание прав угнетенных групп.

Как представляется, неомодернизм является наиболее актуальным, интересным и многообещающим направлением исламской мысли, так что нет ничего удивительного в том, что именно ему посвящена первая в России докторская диссертация по исламской теологии — работа Д. В. Мухетдинова «Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI в.: идеи и перспективы»¹. Неомодернизм также занимает центральное место в концепции ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» и запущенной ИД «Медина» в этом году книжкой серии «Ал-Ислах ва-т-таджид» («Возрождение и обновление»). Тем не менее, изучая многочисленные работы по указанной теме, нельзя не отметить тревожную тенденцию: из живой и увлеченной мысли неомодернизм постепенно превращается в идеологический конструкт со своими догматами и нерелексивными положениями. Если неомодернизм первой волны (1960–1990-е гг.) еще был потенциально многовекторным и содержал в себе ростки для самых неожиданных и парадоксальных движений мысли, то современный неомодернизм (т. е. неомодернизм второй волны, 2000–2010-е гг.)

¹ Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века: идеи и перспективы: дис. ... д-ра теологии. Санкт-Петербургский государственный университет, 2019 // [Электронный ресурс] // URL: https://disser.spbu.ru/files/2019/disser_muhetdinov.pdf (дата обращения: 20.12.2020).

уже выглядит как плод лишь одного из таких ростков — прозападного, «либерального» и некритичного к собственным основаниям (что отмечалось в упомянутой выше работе Д. Мухетдинова). Конечно, это пока лишь тенденция, и она не распространяется на все работы, но сама по себе она показательна.

В данной статье мы вкратце разберем пять базовых концептуальных проблем неомодернизма, которые способны воспрепятствовать его дальнейшему продуктивному развитию и окончательно трансформировать его в идеологический конструкт. Речь идет о следующих проблемах: 1) недостаточное внимание к ситуации модерна, т. е. к ситуации вброшенности в экзистенциальную безосновность, беспочвенность; 2) отсутствие полноценного философского осмысления проблемы соотношения этического и правового; 3) отсутствие теории этического; 4) недостаточное внимание к процедуре тематизации ценностей и к проблеме онтологического основания ценностей; 5) отсутствие стратегии институционализации.

Экзистенциальная беспочвенность

Неомодернизм позиционирует себя в качестве синтеза традиции и модерна, при этом он представляет собой квинтэссенцию «интеллектуального салафизма», т. е. он ориентирован на возвращение к некоему «аутентичному» пониманию ислама, которое является этическим, гибким и контекстуальным, а потому может быть адаптировано к условиям современности. Неомодернистские мыслители в основном осознают сложность и неоднозначность своего положения по отношению к феномену традиции, но тем не менее редко стремятся дойти до конца в этой рефлексии. Исключением является Мухаммад Аркун — именно он в пределах своего деконструктивистского проекта (тесно связанного с кантианской «критикой» и ее историзированной версией у М. Фуко) смог осмыслить проблематичность положения человека эпохи модерна как нечто, имеющее отношение не просто к изменившимся условиям, но к самому *типу* мышления¹. В чем же новаторство аркуновского проекта «критики исламского разума» и что по-прежнему находится за пределами вопрошания других неомодернистов?

¹ См.: Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 244–272; Он же. Чтение суры «Ал-Фатиха» // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 263–292. Также см.: Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века: идеи и перспективы. С. 97–155; Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М., 2018. С. 98–139; Валиев Г. В. «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом» // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 645–684.

Фуко справедливо отметил, что модерн — это не эпоха, а, скорее, интеллектуальная установка (или *этнос*), которая эксплицирует отношение к настоящему, модус исторического бытия и конструирование собственной субъективности¹. Быть человеком модерна — это постоянно пребывать на грани, осознавать собственные границы и стремиться отодвинуть их, каждый раз снова фиксируя свое ограниченное состояние; это и преодоление, и ограничение. Критика предполагает выявление условий возможности (т. е. не условий конкретной актуальности, а условий всех потенциальностей) исторического опыта, однако уникальность осознания критики как критики, «различения» состоит в том, что особую рефлексивную значимость приобретает *историчность*. Человек модерна не просто конструирует собственные границы, но всегда пересоздает себя, отталкиваясь от собственного исторического багажа — от традиции. Ограничение предполагает разделение именно *двух* сфер — человеческой субъективности и традиции, притом в данном случае это, скорее, динамическое конструирование границы. Человек отвоевывает себя у традиции и в то же время постоянно впускает ее в себя. В рамках деконструктивистского проекта Аркуна происходит проблематизация этого сложного и неустойчивого положения новоевропейского человека, что связано с тематикой эмерджентного разума и его гуманистической установки. Главную экзистенциальную проблему Аркун формулирует как противостояние *власти* и *смысла*, эмерджентный же разум — это тот потенциально присутствующий, но не всегда актуализируемый тип разума, который обладает деконструирующей функцией; именно он способен высвободить смысл от властного давления, из-под власти. Во всякой форме разума власть подавляет смысл, не дает ему проявиться, стать явленным в *чистом* виде, не зараженном структурами подавления, вытеснения и податливости. Так понятая власть обладает *распределенным* характером, это не какой-то конкретный социальный институт (хотя в некоторых обществах она может получать институциональное воплощение), но сама проективная и исчисляющая организация социальных, интеллектуальных, дискурсивных взаимодействий — диспозитив. В этом плане критическая установка модерна, будучи, по сути, установкой эмерджентного разума, подразумевает имеющее ретроспективный взор «снятие» властных напластований над смыслом — такое снятие позволяет более рефлексивно понять, *что* есть мы сами в текущей ситуации, т. е. в нашем *бытии* (в данном плане «деконструкция» в понимании Аркуна ближе к «деструкции» Хайдеггера, чем к значению этого термина у Деррида). Ввиду того что сама ситуация

¹ Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Серия 9: «Филология». 1999. № 2. С. 132–149.

исторична и находится в постоянной динамике, процесс деконструирования является перманентным; это даже не какой-то особый процесс, а скорее всегда актуализированная интеллектуальная установка¹. Аркун воспринимает модерн как особый период, который позволяет «легитимно» ниспровергать догматические ограды, сама же метафора ниспровержения может пониматься и в смысле подкопа под догматические ограды, поднятия, извержения, выхода из-под земли тех исторических отложений, на которых они базируются (именно такие коннотации имеет франц. *subversion*, которое используется в том числе в психоаналитической литературе). Другой аспект разрушения догматических оград состоит в том, чтобы пробраться через случайные, акцидентальные, исторические феномены к некоей *основе*, которая не может быть разрушена — иными словами, разрушение обладает как негативным, так и позитивным смыслом, оно является очищением, различением субстанциального и акцидентального. В конечном счете Аркун говорит о необходимости постановки вопроса о том, возможны ли в наше время специфические *исламские* науки и системы знаний. Это означает, что в его лице исламская мысль дошла до такого *предельного* формулирования ценностей, когда они становятся всеобщими; наиболее универсальной же ценностью является *предельный смысл*². В сущности, проект критики исламского разума вдохновлен вопросом о предельном смысле. Конечно, этот смысл в каком-то плане религиозен, остается религиозным, поскольку у Аркуна речь идет об отношении с Абсолютом (при всей частности и относительности подобной формулировки), и так или иначе он связывается с кораническим Откровением, и косвенно — с другими видами откровения; тем не менее сам по себе *вопрос* формулируется слишком радикально для религиозной мысли, и в такой формулировке он предполагает глубинное, исторически фундированное различие сущностного и привходящего в смысловом плане. Но почему, по мнению Аркуна, вопрос должен ставиться в контексте историчности? Почему вообще переход модерна к теме историчности является более аутентичным способом мышления? Ответ прост (но оттого не менее проблематичен): потому что у человека нет доступа к сфере абсолютного самой по себе — абсолютное доступно человеку лишь через «воплощенное», т. е. контекстуальное и ситуационное (каковым является и сам человек), а это игнорировалось исламской ортодоксией, притом предшествующие определения истины как трансцендентности упустили из виду историчность в качестве *измерения* истины.

¹ Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня. С. 264–268.

² См.: Валиев Г. В. «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом». С. 671–673.

Переводя сказанное на язык классической мысли, мы можем сказать, что в контексте предельного вопрошания больше нет конечного авторитета (который так или иначе связан с инстанцией власти), ибо каждый сам «становится» абсолютным авторитетом, оказывается перед необходимостью практиковать «абсолютный иджтихад» (*иджтихад мутлак*). На самом деле модерн здесь ничего не добавил к реальному положению дел: природа бытия человека такова, что он всегда находится именно в такой позиции. Однако традиция старалась камуфлировать это проблематичное положение. Модерн лишь сбросил все эти внешние одежды, поставив классическую форму религиозного разума под вопрос. На каком-то уровне во всех «религиозных» смыслах и символах человек теперь обречен находить только самого себя (даже Бог может стать наибольшей концентрацией человеческого эго). Фактически человек модерна остался наедине с самим собой, и из этого сложного положения есть два пути. Негативный путь состоит в том, чтобы осознать ситуацию в нигилистическом ключе — в качестве фиксации «крушения всех ценностей» и поиска такого властного утверждения человека, при котором он станет господином, творцом самого себя. Позитивный же путь заключается в том, чтобы увидеть в «человеческом», в частности в «своей» воле, указание на внечеловеческую агентивность. Это тоже будет утверждением себя, но «самость» в данном случае не ограничивается рассчитывающим рассудком и тем, что известно в исламской традиции как *нафс*, а предполагает, скорее, «вертикальную» открытость, направленную в сторону осязаемой, интуитивно схватываемой, а не концептуализируемой «трансцендентности» (в каком-то смысле это интуитивное схватывание, «трансцендирование» внеисторично, в то время как любая концептуализация предполагает объективацию, а значит, имеет идолатрический характер; на уровне концептуализации невозможно даже сказать о трансцендентности *как* о трансцендентности, не превратив последнюю в идол). Аркун пишет:

«Это познание (в *данный* момент истории и существования человеческого вида) является попыткой выйти за пределы биофизических, экономических, политических, языковых ограничений, которые кладут предел моему живому (а значит — смертному) бытию: говорящему, политическому, историческому, экономическому (а значит — трудящемуся).

Это знание является повторяющимся *выходом* (а значит — перманентным риском) за пределы *ограды* (*la clôture*), в которую имеет тенденцию превращаться всякая культурная традиция после фазы своего интенсивного роста.

Этот выход *одновременно* соответствует духовному жесту мистиков, которые не останавливаются ни на одном *этапе* своего пути (*сулук*) к Богу, и эпистемологическому отказу сражающегося исследователя, который

знает, что всякий научный дискурс является всего лишь предварительным приближением»¹.

Конечно, есть и третий путь: просто делать вид, что ничего не произошло, что модерн не принес ничего нового и что можно продолжать неререфлексивно опираться на традицию, «авторитеты». Это — путь *неотаклида*, притом как применительно к исламской традиции, так и применительно к западным ценностям. Однако, как показал Аркун, он является следствием недостатка интеллектуальной честности, и будущая мысль не должна иметь с ним ничего общего. Фактически творчество Аркуна поставило перед неомодернистами дилемму: либо принять свое историческое бытие рефлексивно и двигаться по пути глубинной «критики» исламского разума, либо откровенно признать свою приверженность неотаклиду в какой-либо из его форм и превратиться в носителя очередной идеологической схемы — схемы, в которой динамика конструирования себя утеряна из поля зрения.

Соотношение этического и правового

В неомодернизме отсутствует полноценное философское осмысление *взаимоотношения этического и правового*. На концептуальном уровне еще Фазлур Рахман разорвал связь с классическим фикховым подходом, переосмыслив шариат как этический в своей основе *путь* (что, собственно, и означает это слово в арабском языке) к Богу. Главное новшество концепции Рахмана состоит в том, что она порывает с традиционным «атомистическим» подходом к Корану и Сунне и предлагает новый тип герменевтики, базирующейся на контекстуальном иджтихаде; «разрыв» с традицией в действительности означает здесь такое *переосмысление* традиции, которое позволяет вернуть ее к своему источнику. Исток же, по мысли Рахмана, является плюралистичным и потенциально многовекторным, и он не сводится к развитой в рамках традиции «шариатски-ориентированной парадигме». Переосмысляя статус Корана и Сунны и характер их нормативности, Рахман фактически отказывается от узкого «легалистского» подхода к этим источникам религиозного руководства, поэтому дедуцируемые в границах его подхода «нормы» не являются правовыми в буквальном смысле слова; скорее, в данном случае нужно вести речь не о законе и праве, а о *духовно-нравственных принципах*, которые указывают правильный «путь»². Тут

¹ Аркун М. Чтение суры «Ал-Фатиха». С. 273.

² Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 202–243.

сокрыто принципиальное отличие развитой Рахманом теории от разнообразных попыток реформы фикха (*фикх ал-макасид*, *фикх ал-акалийат*, *фикх истита'а* и др.)¹: если реформистский фикх — даже в тех случаях, когда он затрагивает основания, или *'усул ал-фикх*, — никогда не подвергает сомнению саму природу легалистского мышления, мышления в терминах «закона» и «права», то неомодернизм бьет в сердцевину этого мышления, стремясь показать, что указания Корана и Сунны имеют сущностно *этический*, а не *правовой* характер. Конечно, тут не может быть жесткой дихотомии: любое законодательство содержит (в той или иной степени) этический компонент, а из чистой этики можно дедуцировать различные правовые системы. Тем не менее сам характер *руководства* и сам *образ мышления* существенно разнятся в случае этической и в случае правовой доктрины. Новаторство Рахмана состоит именно в том, что он не просто усомнился в правильности оснований существующих правовых теорий, но поставил под вопрос саму идею об адекватности редукции сущности ислама к мышлению легалистского типа, или к «фикховому разуму». Тем самым он освободил традицию от ее скованности фикхом и открыл пути нового осмысления ислама в современном контексте, а также самого современного контекста через призму ислама.

Несмотря на это, как рассуждения Рахмана о возможном «исламском законодательстве»², так и его жизненная практика, в частности разработка проекта реформы исламского права при генерале Айубхане, свидетельствуют о том, что в своем мышлении он не преодолел легалистские установки полностью и, в конечном счете, разделял убежденность в возможности дедукции из этических норм особого *исламского* закона. Аналогичную интеллектуальную установку мы находим и у многих других неомодернистов — так, Халед Абу эл-Фадл прямо пишет о необходимости «восстановления» шариата в современном мире³, а Адис Дудериджа относит развитие этического измерения в реформистском фикхе к одному из императивов прогрессивного ислама⁴. Попытки сочетания неомодернизма и отдельных элементов реформистского фикха в целом не так уж редки (особенно в Юго-Восточной Азии), из чего мы можем сделать вывод о том, что соотношение этического и правового так и не было глубоко осмыслено неомодернистами. В качестве исключений нужно упомянуть Мухаммада Аркуна и Абдул-

¹ См.: Ауда Дж. Цели шариата (руководство для начинающих). М.: ИД Марджани, 2015; Ал-Кардави Ю. Фикх мусульманских меньшинств в свете Корана и Сунны. Киев: Ансар Фаундейшн, 2015.

² Рахман Ф. Ислам и современность. С. 236–238.

³ *Abou el-Fadl Kh. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2014.

⁴ *Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam*. London — New York: Routledge, 2017. P. 122–147.

лахи Ахмеда ан-На‘има (последний прямо утверждает, что возрождение особого *исламского* права будет означать ущемление гражданских прав представителей иных религий¹). Солидаризуясь с этими авторами, мы полагаем, что имеет место часто игнорируемая *концептуальная несовместимость* неомодернизма и реформистского фикха, которая обусловлена парадигматическим герменевтическим различием в подходах к исламу как к религиозному феномену: если реформистский фикх наследует все основные черты «фикхового разума», то неомодернизм (явно или неявно) тяготеет к тому, чтобы разорвать любые связи с легалистским типом мышления. К каким же концептуальным проблемам приводит имплицитная приверженность реформистского фикха легализму?

Несмотря на стремление (подобно неомодернизму) поставить в основу этические принципы и «дух» Корана, реформистский фикх относится к тому «фикховому разуму», который получил легитимацию и теоретическое обоснование в формативный период исламской мысли². Принадлежность к нему, с одной стороны, предполагает разрыв с принципами построения чистой «нелегалистской» в своей основе этики, а с другой стороны, все же с неизбежностью подразумевает наличие этического компонента и определенную локализацию в границах того, что можно назвать «этико-правовым континуумом нормативности». Действительно, дихотомия — право релевантна как дихотомия различных *способов выстраивания* сферы праксиса и поступка, однако, будучи выстроена, эта сфера всегда содержит и этический, и правовой компоненты, точнее — этическое и правовое в ней переплетено. На примере реформистского фикха мы видим, что внешне правовая теория с неизбежностью апеллирует к «этическим началам» и «этическому духу» Корана, стремясь найти в них опору для собственной легитимации в качестве чего-то онтологически и ценностно значимого (впрочем, в случае Корана трудно пройти мимо того, что мы именуем словом «этика», поскольку, как показывают Т. Идзуцу и В. Халляк, даже онтология Корана в своей основе *этична*³). В то же время попытка подобной легитимации оказывается проблематичной в концептуальном плане, поскольку такое стремление к собственной легитимации *уже имеет черты легализма* (в случае *фикх*

¹ An-Na‘im A. A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2008.

² Ал-Джабири М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 273–301; Фролова Е. А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 238–253; Arkoun M. *Humanisme et islam. Combats et propositions*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014. P. 152–157, 187–241; *Idem*. *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris, 2010.

³ Izutsu T. *Ethico-Religious Concepts in the Qur‘ān*. Montreal: McGill University Press, 1966; Hallaq W. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*. New York, 2013. P. 82–89.

ал-макасид это даже более очевидно, ведь критериями *маслаха*, или того, что «полезно», оказываются просто более фундаментальные *законосообразные* нормативы). В поисках своего онтологического и ценностного основания реформистский фикх — как и любой фикх — имплицитно конструирует это основание в легалистском ключе; его поиск — это, в действительности, активное самообоснование, самоконструирование и выстраивание защиты от любой критики, имеющей нелегалистскую природу. Кроме того, это еще и препарирование Корана в правовом ключе, его редукция к «закону», понятому максимально «широко», но оттого не менее специализированно (определение «полезного», *маслаха*, с необходимостью сопряжено с представлением о соответствии «закону» или «порядку» мироздания, что, в свою очередь, и исторически, и концептуально представляет собой проекцию на онтологию легалистских категорий).

Каковы характерные черты легализма такого рода? Прежде всего это склонность к формированию *автономной системы*: хотя — по крайней мере, в случае ислама — право стремится к собственному эксплицитному укоренению в онтологии и этике, все же оно имеет тенденцию к тому, чтобы функционировать в качестве самостоятельной системы, неявно задающей «правила игры» для всех других теоретических и практических моделей (от чистой философии до аскетизма и ахлака); легализм стремится стать нормативом, «высшей мерой», а сама система права претендует на регулятивную независимость. Далее, фикховый разум требует *тотальности*, он обладает тотализирующими или даже *тоталитарными* наклонностями: такой разум стремится не только к регламентации всех сфер жизни, но и к представлению этих сфер как правовых, т. е. *сущностно нуждающихся в регламентации*; для фикхового разума нет ничего не-правового. С этой его склонностью тесно связано стремление к *детализации*: каждая, даже мельчайшая деталь должна быть объяснена в дихотомии разрешенное — запретное (или в терминах более сложных классификаций), что порой ведет к немислимой схоластичности и спекулятивности — к рассмотрению самых невозможных (но ведь для Бога нет ничего невозможного!) ситуаций и парадоксов; все требует оценки в рамках указанной дихотомии, какого-то онтологического разрешения — никакое сущее не может оставаться в «подвешенном» состоянии, иначе будут расти неопределенность и напряжение; последние не нужно мыслить только психологически — скорее, речь идет о глубинной «напряженности» бытия, когда все окружающее способно внезапно получить как разрешенный, так и запрещенный статус, притом изменение этого статуса возможно одновременно с изменением частных обстоятельств. *Парадоксальным образом постоянное стремление к определенности рождает ощущение имманентной неопределенности бытия*; это, ко всему прочему,

формирует *унифицирующий подход* к сущему, склонность к его единообразному представлению в границах правой дихотомии. Легализм вовлекает человека и в специфическую экзистенциальную настроенность: в ее основе лежит *страх*, боязнь получить наказание, это не мистический ужас перед всемогуществом Бога, не богобоязненность или богоосознание (*таква*), но именно страх ошибиться в мелочах, а статус «мелочи» с неизбежностью приобретает все то, что вовлекается в орбиту детализирующего мышления, даже самые масштабные вещи. Подлинная нравственность, проистекающая из любви, невозможна там, где есть страх, где все делается с оглядкой на наказание (уже очень рано это осознали такие суфии, как Раби‘а ал-‘Адавийя); страх парализует свободу, ведет к мнительности и постоянному выискиванию запрещенного, к доходящей до фанатизма «борьбе» со злом, требующей отвечать злом на зло и рождающей в итоге еще большее зло. Подозрительность, мнительность, формализм, вспыльчивость, экзальтированность — неизбежные спутники фикхового разума, и от них нельзя избавиться никакой «реформой».

Можно было бы еще долго рассуждать об особенностях легалистского мышления — на самом деле, традиция его критики уходит корнями в античную мысль и имеет параллели в других цивилизациях¹. Сейчас для нас важно лишь подчеркнуть, что неомодернистам необходимо серьезнее осмыслить соотношение этического и правового и характер классической шариатской парадигмы, как и ее современных реформированных версий. Пока эта тема разработана откровенно слабо, а попытки сочетать неомодернизм и реформистский фикх свидетельствуют о непонимании теоретических оснований обоих направлений и, хотя они объяснимы конъюнктурными соображениями, тем не менее в целом вызывают недоумение.

Теория этического

Еще одно слабое место неомодернистских подходов заключается в отсутствии полноценной *теории этического*. Неомодернисты утверждают необходимость осмыслить Коран с этических позиций, а коранические предписания — как базирующиеся на этическом основании, которое нужно вскрыть путем контекстуальной интерпретации. Но что такое *этическое*? Возможно ли этическое вне онтологического (ср. «этику» Спинозы или Гегеля)? Можно ли назвать этическими суфийские мистико-практические установки, такие как *таква*, *таваккул*, *йакин*,

¹ Наиболее яркий пример в отечественной традиции мысли: *Вышеславцев Б. П.* Этика преобразованного эроса. Париж: YMCA Press, 1931.

зикр, которые укоренены в Коране? Каково соотношение мистико-практического и этического? Наконец, возможно ли вообще этическое как самостоятельная и легитимная философская категория?

Эти и другие подобные вопросы *даже не поставлены* неомодернистами. Между тем мы знаем, что смысловой и онтологический статус этического проблематичен не только в исламской традиции (ср. пограничный, почти что полулегальный статус науки *ахлак* — именно это позволяет Рахману говорить о том, что в исламе этика не получила развития), но и вообще в мировой мысли. Можно напомнить о критике этического в известном «Письме о гуманизме» М. Хайдеггера, где он утверждает, что школьное деление философии на «этику», «логику» и «(мета-)физику» является следствием вырождения «самобытного мышления» и потому должно быть преодолено в рамках «бытийно-исторического» подхода. Самобытному мышлению не нужна какая-то особая этика как система суждений и прескрипций, касающихся нравственности, и вообще попытка *концептуализации* нравственности, поскольку для него нравственное неразрывно связано с онтологическим. Именно поэтому досократик Гераклит утверждает, что «этос человека — его даймон» (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, fr. 96 DK), т. е. он хочет сказать, что подлинное местопребывание человека — в его близости к божеству; такая близость предполагает говорение «истины» и действие «согласно природе», внимая ей (σοφίῃ ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας, fr. 112 DK), т. е. выявление в слове не-сокрытости, позволение явиться вещи и «поэтическое» (ποίησις) из-ведение вещи из сокрытости как состояния, по умолчанию имманентного бытию. Иначе говоря, для раннегреческого мыслителя не существует этического как *особой* сферы, а область «правильной» (~ бытийно адекватной) мысли и поступка встроена в имманентную бытию борьбу не-сокрытости и сокрытия¹. Стоит отметить, что и для обоих интеллектуальных проектов Хайдеггера — фундаментально-онтологического и бытийно-исторического — этическое невозможно ни как особая сфера, ни как набор осмысленных и достаточно универсальных «предписаний» (ввиду ситуативности и непредсказуемости, «внезапности» приближения Бытия и его отдаления); эти модели мышления вполне органично смотрятся без этики, и если сюда и можно добавить «этику», то только лишь извне и задним числом.

Другой хорошо известный пример критики этического, отчасти вдохновивший Хайдеггера, это работа Ф. Ницше «К генеалогии морали»². Для последнего нет таких «ценностей», которые обладали бы

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993; также см.: Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011. С. 253–256.

² Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

онтологическим характером и тем самым легитимировали бы этику; все «ценности» — это объективации, волевым образом изобретенные человеком, а подлинная «нравственность» состоит в том, чтобы вернуть их человеку как их волевому источнику. Этика, как и сами понятия добра и зла, была изобретена плебейством, и она сдерживает рост могущества человека, экспансию «его» воли. Переоценка всех ценностей означает не создание новой этики, а такое осмысление человека и его встроенности в волю-к-власти как сущность сущего, которое будет гарантией постоянного роста могущества; само мышление в этом плане — активная практика по преобразованию человека и сущего. Имеется также пример критики этического немного с другой стороны — с позиций социальной философии. Мы имеем в виду К. Маркса и его последователей. В сущности, то, что можно назвать «этическим», в марксизме сводится к теории революционного действия и при переходе в постреволюционную фазу, в «царство свободы», теряет какой-либо смысл; разумеется, в такой модели понятие «правильного» действия оказывается подвижным и чисто ситуативным — все то, что направлено на уничтожение классов и угнетения, «сообразно» правильному. Хорошо понимая это, В. И. Ленин соглашается с утверждением В. Зомбарта о том, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики», и добавляет: «в отношении теоретическом — “этическую точку зрения” [марксизм] подчиняет “принципу причинности”; в отношении практическом — он сводит ее к классовой борьбе»¹. Подобные примеры критики этического часто встречаются в мировой мысли, особенно в XX в.

К неомодернистской абсолютизации этического можно подойти и с другой стороны. Даже если допустить необходимость «этического» подхода к Корану, все же встает вопрос о *культурноспецифичности* этического в арабо-мусульманской традиции. Интересный пример осмысления этого феномена представлен в логико-смысловой теории А. В. Смирнова². Согласно Смирнову, для арабо-мусульманского мышления характерна универсальная когнитивная схема «действующее — действие — претерпевающее». Ее реализацией в исламской этике (*'ахлак*) является «скрытое (*батин*) — поступок (*'амал*) — явное (*захир*)», более конкретно — «намерение или состояние (*нийя* или *хал*) — поступок (*'амал*) — действие (*фи'л*)». В этой схеме поступок осмысляется процессуально, т. е. как самостоятельная смысловая «инстанция» — процесс, который скрепляет скрытое и явное и обеспечивает логический переход между ними. Помимо общей концептуализации в терминах

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений в 55 томах. Т. 1. М.: Издание политической литературы, 1967. С. 440–441.

² Смирнов А. В. Архитектоника мусульманской этики // Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015. С. 459–492.

указанной схемы, у так понятой этики есть несколько особенностей: строгое различие поступка и действия; неразрывность намерения и действия (т. е. намерение не является «мотивом», поскольку между ним и поступком в смысловом плане не допускается временной интервал); темпоральное сосуществование намерения и действия (действие, не сопровождающееся перманентным намерением, перестает быть связано с *этим* намерением); длительность, процессуальность, а не субстанциальность (объективированность) поступка; и др. Из этого следует, что в модели Смирнова мусульманская этика — это не иное «содержание» (и не иные «содержания») для некоей предзаданной «формы» этического, но оригинальный *механизм выстраивания* сферы поступка, а сама эта сфера не есть что-то «самостоятельное» по отношению к ритуалу и культуре (поскольку любой ритуальный акт является частным случаем поступка вообще). На этом примере мы видим, что культурноспецифичное понимание даже той «этики», которая характерна для классической исламской традиции, делает сомнительным ее «этический» характер в западном смысле этого слова. Можно ли в таком контексте вообще апеллировать к «этическим принципам» Корана, не модернизируя первоисточник ислама? Это серьезный вопрос, над которым стоило бы как следует поразмыслить неомодернистам. К указанному вопросу напрямую относится проблема использования понятия *хулк* («нрав») в Коране и хадисах, а также в доисламской поэзии. Только правильная историческая контекстуализация этого понятия позволит адекватно подойти к задаче реконструкции «коранической этики», поскольку есть основания считать, что между *хулк* и ἦθος лежит смысловая пропасть.

Проблема ценностей

С предыдущей темой напрямую связан вопрос о тематизации отдельных *ценностей*, составляющих, по мысли неомодернистов, основу исламской этики. Мы уже рассматривали его довольно подробно в другом месте на примере концепта «гендерной справедливости»¹. Исламские феминистки второй волны (1980–1990-е гг.), следуя аргументации, восходящей еще к ат-Тахиру ал-Хаддаду и Фазлуру Рахману, предлагают понимать гендерную справедливость как одну из *целей*, которая фактически лежит за пределами текста Корана, но к которой устремлен последний. По их мнению, Коран не совершает революцию в области гендерных отношений (как и во многих других сферах), но

¹ Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 431–457, 471–476.

стремится постепенно реформировать ее, намечая общую направленность этого процесса. Так, он не отменяет полигамию одномоментно, но ограничивает ее (Коран, 4: 3, 129); не отменяет насилие в семье, но ограничивает его (Коран, 4: 34); не уравнивает мужчин и женщин в статусе свидетелей, но дает женщинам права, которых ранее у них не было (Коран, 2: 282) и т. д. В этом контексте также имеет значение понимание феминистками соотношения между так называемыми «айатами взаимности» и «айатами иерархии»: первые говорят о равнозначности и равноправии мужчин и женщин, а вторые — о подчиненном положении женщин по отношению к мужчинам; следовательно, вторые, как полагают феминистки, нужно понимать в качестве частного, «ситуативного» случая реализации того принципа, который намечен в «айатах взаимности». Проблема всех этих герменевтических решений состоит в том, что они, во-первых, исходят из тождества «гендерной справедливости» и «гендерного равноправия», а во-вторых, понимают «гендерную справедливость» в новоевропейском духе. Если отказаться от этих герменевтических (идеологических!) установок, то мы будем вынуждены устремить свои взоры к более адекватной с исторической точки зрения интерпретации: в Коране просто нет представления о гендерном *равноправии* (ни онтологическом, ни функциональном), а то, что можно назвать «гендерной справедливостью», мыслится в Коране иначе, чем это привыкли мыслить мы; именно по указанной причине между «айатами взаимности» и «айатами иерархии» — если читать их контекстуально и с учетом мировоззрения арабского общества VII в. — нет противоречия; иерархичность не противоречит взаимности, взаимозависимости и заботе. Конечно, подобная интерпретация все еще является предварительной, но она подкреплена солидным эмпирическим материалом и, похоже, впоследствии будет лишь упрочивать свои позиции¹.

Чему же нас учат герменевтические неудачи исламского феминизма второй волны? Прежде всего они учат нас тому, что необходимо рефлексировать над собственными методологическими предположениями и особенно над собственными концептами, не ставя знак равенства между ними и «соответствующими» арабскими концептами VII в. (само подобное *соответствие* всегда нуждается в обосновании!). Справедливость в области отношений между полами должна осмысляться не с позиций современного представления о гендерном равноправии, а с учетом арабского контекста использования концепта «справедливость» (*адл*) в сфере гендера. И хотя достаточно легко показать, что уравнивание коранических представлений и современных

¹ См.: *Ali K. Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006; *Hidayatullah A. Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

представлений не работает для гендерных отношений, это гораздо сложнее сделать в случае более общего концепта «справедливости». Действительно, в Коране и хадисах много говорится о справедливости, одним из имен Аллаха является «Справедливый» (*ал-‘Адл*). Но следует ли отсюда, что кораническое понимание справедливости тождественно, например, марксистскому пониманию бесклассового общества (как полагают исламские левые)? Или что оно тождественно избавлению от «угнетения» (*зулм*), как последнее мыслится в различных версиях теологии освобождения — например, у Фариды Исака и его сторонников?¹ Проблема в том, что неомодернисты слишком легко совершают неприемлемый и анахронистичный скачок от «справедливости» в ее кораническом понимании к «справедливости» в ее современном понимании. *Тот факт, что мы переводим какое-то архаичное понятие определенным словом и этот перевод до какой-то степени работает, — еще не залог того, что исконное понятие в своем контексте означает то же самое.* Отчасти такая сложная ситуация вызвана тем, что по-прежнему отсутствуют глубокие исламоведческие труды о понятии справедливости в контексте коранического мировидения, как и о многих других аксиологически и этически нагруженных концептах. Все это нуждается в адекватной и исторически релевантной реконструкции, чтобы о подобных вещах можно было говорить всерьез. Добавим сюда также то, что западное понимание «справедливости» — притом не содержания этого концепта, а скорее даже его *структуры* — отнюдь не является единым, поскольку еще со времен Аристотеля существует «направление» в политической философии, занимающееся этой темой, — теория справедливости. Можно выделить уравнивающую справедливость, распределительную справедливость, утилитарную справедливость, процедурную справедливость и др. — какую из этих версий «справедливости» поддерживает Коран? Или он развивает свою версию? Каким онтологическим статусом обладает справедливость? Каково соотношение универсального и партикулярного в этом понятии и как от универсальной справедливости (если таковая вообще имеется) перейти к ее ситуативному воплощению? К сожалению, в неомодернизме эти важнейшие вопросы толком не осмысляются, хотя именно они должны находиться в центре внимания².

¹ *Esack F. Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression.* Oxford, 1997.

² В связи с темой справедливости вновь не можем не упомянуть логико-смысловую теорию А. В. Смирнова, в которой представлена попытка обосновать культурноспецифичность исламской концепции справедливости и ее несводимость ни к одной из западных концепций. См.: *Смирнов А. В. Справедливость: опыт контрастного понимания // Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл.* С. 483–526.

Институционализация

Отдельную большую проблему представляет институционализация неомодернистского проекта. У этой проблемы имеется множество аспектов, но мы остановимся лишь на нескольких из них.

Первый аспект — взаимосвязь знания и религиозного авторитета (религиозной власти). Долгое время основными носителями знания об исламе и его монополистами были ученые ('улама'). С зарождением востоковедения эту функцию с ними разделили миссионеры, а позднее — академические исследователи. Борьба с относительно независимым исламоведением сначала велась за счет его критики в качестве интеллектуальной практики «неверных» (*куффар*), а впоследствии — в рамках критики ориентализма как подрывного проекта, параллельного европейской колонизации (разумеется, западное исламоведение никогда не было свободно от предустановок, но в этой концепции степень его ангажированности явно преувеличена). В наше время критиковать исламоведение подобным образом стало проблематично: с одной стороны, многие мусульмане — как живущие на Западе, так и проживающие в странах Востока — интегрированы в мейнстрим науки и, можно сказать, все сильнее влияют на ее облик; с другой стороны, нередки случаи, когда западные ученые принимают ислам либо становятся апологетами ислама (часто — гораздо лучшими, чем интеллектуалы из числа мусульман). Таким образом, демаркационная линия между исламоведческим знанием и религиозным знанием в мусульманском воображаемом все сильнее размывается. Институт улемов теряет монополию на религиозное знание и активно взаимодействует с мировыми исламоведческими центрами. В неомодернизме эта интеграция исламского и исламоведческого знания на данный момент достигла наивысшей стадии. За редким исключением, неомодернисты не имеют отношения к институту улемов, но выступают либо как свободные мыслители и философы, либо как профессиональные исламоведы. К чему приведет это сближение академического дискурса и религиозного дискурса? Пока сложно сказать. Но одно ясно: религиозный дискурс претерпит серьезные изменения. Вряд ли стоит ожидать прямого усвоения радикальных контекстуальных подходов (например, рахмановского контекстуального иджтихада) и полной интеграции с академической наукой, однако влияние последней усилится.

В связи с этим возникает ряд вопросов. Каково будет место неомодернистов в новой расстановке? Каков будет статус их суждений и решений с точки зрения религии? Останутся ли они просто интеллектуальной элитой, формирующей наиболее прогрессивный исламский дискурс, или создадут собственную организацию, которая будет

выносить суждения, обладающие прескриптивным характером? Если предпочтителен второй вариант, то какую роль в работе указанной организации будут играть немусульмане, особенно из числа исламоведов? Если же предпочтителен первый вариант, то как такое положение интеллектуалов соотносится с тезисом о необходимости реформы исламских институтов? Наконец, как вообще возможен неомодернистский ислам в качестве религиозного института и как его практиковать? Проблема институционализации и практики не рассмотрена неомодернистами, и это является большим упущением. Стоит отметить, что сама постановка вопроса о демонополизации религиозного знания в таком радикальном виде возможна именно в исламе, поскольку здесь религиозный истеблишмент *сущностно* связан с концепцией знания (такой связи нет ни в христианстве, ни в буддизме). Если теряется монополия на знание, то теряется монополия и на «распределение» священного.

Прямое отношение к этой проблеме имеет и другая проблема институционального плана — потеря исламом своей специфики. Исторически сложилось так, что ислам — это религия закона *par excellence*. Конечно, некоторыми суфиями, фаласифа и исмаилитами делались попытки придать закону вторичный статус и характеристику чего-то необязательного, пригодного только для масс (*‘авамм*), но не для элиты (*хасс*); заметим, что даже в этом случае сама целесообразность существования закона не подвергалась сомнению. Несмотря на такие попытки, фикховый разум устоял и, как кажется, только упрочил свои позиции, ведь это упрочение зависит не столько от реального существования обществ с шариатом и под руководством халифа (с этим действительно есть проблемы), сколько с *представлением* самих верующих об исламе и рецепцией ими черт и процедур разума такого типа. Следовательно, критикуя легализм, неомодернисты бьют в самое сердце мусульманского воображаемого, а заодно — по всем институциональным формам, не имея при этом собственного проекта новой институционализации ислама (этот проект не обязательно предполагает существование особого *исламского* социума, но он, по крайней мере, должен общепонятно отвечать на элементарные запросы верующих: как мыслить свою религию? как ее практиковать? как относиться к традиции? как читать первоисточники? и т. д.). Разрушение легалистской основы ислама означает уничтожение его *специфики*. Действительно, если, например, применять рахмановский метод контекстуального *иджтихада* и выводить этические принципы из ситуативных предписаний, то чем набор этих принципов — которые, по мысли Рахмана, обладают *подлинной* прескриптивностью — будет отличаться от этических оснований других религий и многих религиозно-философских систем?

Любовь, сострадание, справедливость, альтруизм, терпение, умеренность, искренность, упование на Бога — это довольно универсальные идеи. Если они составляют сердцевину ислама, то что в нем остается специфически *исламского*? И как обосновать преимущества ислама в сравнении с другими религиями, где эти идеи представлены в эксплицитном виде (для них просто не нужна сложная процедура контекстуальной дедукции) и где груз правовой традиции не столь невыносим? Напрашивается следующий ответ: в исламе специфична сфера ритуала, поклонения, *'ибада*. Но сами же неомодернисты подчеркивают вторичность этой сферы в сравнении с этикой, и, кстати, основания для такого подхода можно найти даже в исламской традиции (не только у фаласифа и суфиев, но и в хадисах).

В действительности, *'ибада* — это еще одно слабое место неомодернизма. Как можно заметить, неомодернистская критика в основном направлена на то, что известно как область гражданских правоотношений, или *му'амала*. Однако если мы задумаемся над проблемой фикхового разума в целом, то поймем, что критика традиционного ислама и применение контекстуального иджтихада не могут ограничиваться муамалатом. Само деление на ибадат и муамалат недостаточно четкое и у разных авторов представлено по-разному. Его прецеденты действительно можно найти в хадисах, однако однозначное концептуальное разграничение представляет сложность — особенно в свете того, что мы мало знаем, в какой форме оно существовало и существовало ли вообще во времена пророка Мухаммада. Все критикуемые неомодернистами процедуры фикхового разума в равной степени распространяются и на муамалат, и на ибадат. Почему тогда неомодернисты исходят из предустановки, согласно которой ибадат должен быть оставлен без изменений? Очевидно, такой подход — явное следствие конъюнктурности: критика ибадата кажется слишком смелым и радикальным шагом, и ее последовательное применение оттолкнет основную массу верующих; к тому же сами неомодернисты едва ли готовы прибегнуть к ней просто ввиду богобоязненности (это, конечно, ставит вопрос о степени их убежденности в собственных герменевтических методах). В данном отношении как кораниты, так и представители реформистского фикха более последовательны, поскольку предлагают различные варианты преобразования сферы поклонения — более того, в таком направлении, как *фикх истита'а*, разработан достаточно гибкий подход к ритуалу, исходя из реальных возможностей современного человека, который допускает серьезные послабления в религиозной практике. В этом контексте неомодернизм просто не может отмахиваться от проблемы переосмысления ибадата как от чего-то несущественного.

Заключение

За относительно короткий период своего существования (особенно по исламским меркам) неомодернизм уже проделал немалый путь. Его нынешнее состояние представляет собой результат движения лишь в нескольких направлениях из того богатства возможностей, которое заложено в трудах неомодернистов первой волны. Сейчас сложно сказать, каковой будет его дальнейшая траектория. Однако можно отметить, что для придания ему большей вариативности необходимо вновь и вновь обращаться к трудам неомодернистов первой волны. Другой фактор, способный существенно обогатить указанное течение ислама, — это более смелое и рефлексивное сближение с западной мыслью. Такое сближение необходимо не потому, что западная мысль по определению является чем-то «прогрессивным» и «передовым», но потому, что многие тупиковые ходы религиозного мышления, которые сейчас вырисовываются в неомодернизме второй волны, уже были проделаны западной мыслью и их неудачи хорошо известны. Вероятно, неомодернизм также сохранит сильную связь с исламской традицией (если понимать ее максимально широко) — выведение наружу «непомысленного» в ней все еще остается насущной задачей. Кроме того, важно не принимать решения концептуально значимых проблем в готовом виде, но максимально глубоко думать об основаниях собственного мышления — некоторые из таких оснований были поставлены нами под вопрос выше; в противном случае имеется опасность перейти из сферы поиска и вопрошания в область идеологических конструкций.

Литература

Abou el-Fadl Kh. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age. Lanham: Rowman and Littlefield, 2014. Lv + 499 p.

Ali K. Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence. Oxford: Oneworld, 2006. xxviii, 217 p.

An-Na'im A. A. Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2008. xii, 324 p.

Arkoun M. Humanisme et islam. Combats et propositions. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014. 320 p.

Arkoun M. La question éthique et juridique dans la pensée islamique. Paris, 2010. 201 p.

Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. London — New York: Routledge, 2017. xviii, 206 p.

Esack F. Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oxford, 1997. xii, 288 p.

Izutsu T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān. Montreal: McGill University Press, 1966. ix, 284 p.

Hallaq W. The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. New York, 2013. Xvi, 256p.

Hidayatullah A. Feminist Edges of the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2014. xiii, 259 p.

Ал-Джабури М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 273–301.

Аль-Кардави Ю. Фикх мусульманских меньшинств в свете Корана и Сунны. Киев: Ансар Фаундейшн, 2015. 188 с.

Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

Аркун М. Чтение суры «Ал-Фатиха» // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М.: Медина, 2020. С. 263–292.

Ауда Дж. Цели шариата (руководство для начинающих). М.: ИД Марджани, 2015. 192 с.

Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 359–498.

Валиев Г. В. «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом» // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М.: Медина, 2020. С. 645–684.

Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. Париж: YMCA Press, 1931. xii, 273 с.

Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М.: Медина, 2018. С. 98–139.

Ленин В. И. Полное собрание сочинений в 55 томах. Т. 1. М.: Издание политической литературы, 1967. xxiv, 662 с.

Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века: идеи и перспективы: дис. ... д-ра теологии. Санкт-Петербургский государственный университет. СПб., 2019. 374 с.

Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 407–524.

Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 202–243.

Смирнов А. В. Архитектоника мусульманской этики // *Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015. С. 459–492.

Смирнов А. В. Справедливость: опыт контрастного понимания // *Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015. С. 483–526.

Фролова Е. А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 238–253.

Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Серия 9: «Филология». 1999. № 2. С. 132–149.

Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011. 504 с.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 192–221.

References

Abou el-Fadl Kh. (2014). *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Lanham: Rowman and Littlefield. Lv + 499 p.

Ali K. (2006). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld. xxviii, 217 p.

An-Na'im A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press. xii, 324 p.

Arkoun M. (2014). *Humanisme et islam. Combats et propositions*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin. 320 p.

Arkoun M. (2010). *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris. 201 p.

Duderija A. (2017). *The Imperatives of Progressive Islam*. London — New York: Routledge. xviii, 206 p.

Esack F. (1997). *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford. xii, 288 p.

Izutsu T. (1966). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill University Press. ix, 284 p.

Hallaq W. (2013). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York. Xvi, 256p.

Hidayatullah A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press. xiii, 259 p.

Al-Jabri M. (2017). Fiqhoviý razum: legitimatsia legitimatora [The Fiqhic Reason: Legitimising the Legitimiser]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 273–301.

Al-Qardawi Yu. (2015). *Fiqh musul'manskih men'shinstv* [Fiqh of Muslim Minorities in the Light of Qur'an and Sunnah]. Kiev: Ansar Foundation. 188 p.

Arkoun M. (2017). Pereosmysliaya islam segodnya [Rethinking Islam Today]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 244–272.

Arkoun M. (2020). Chtenie sury "Al-Fatiha" [A Reading of the Surah "al-Fatiha"]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 4. Pp. 263–292.

Auda J. (2015). *Tseli Shariata (rukovodstvo dlya nachinaushih)* [Maqāsid al-Shari'ah: A Beginner's Guide]. Moscow: ID Marjani. 192 p.

Boroday S. Yu., Mukhetdinov D. V. (2020). *Islamskaya feministeskaya germeneytika: idei i perspektivy* [Islamic Feminist Hermeneutics: Ideas and Perspectives]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 4. Pp. 359–498.

Valiev G. V. (2020) “Mysl' Muhammada Arkouna v kakoy-to moment mojet yavit'sa dlya Zapada otkroveniem o nem samom” [“One day Muhammad Arkoun's Thinking May Become the Revelation for the West About its Essence”] *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 4. Pp. 645–684.

Vysheslavtsev B. P. (1931). *Etika preobrazhennogo erosa* [The Ethics of a Transfigured Eros]. Paris: YMCA Press. xii, 273 p.

Gunther U. (2018). Muhammad Arkoun: k radikal'nomu pereosmysleniyu islamskoy intellektual'noy traditsii [Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 98–139.

Lenin V. I. (1967). *Polnoe sobranie sochineniy v 55 tomah. Tom 1*. [Complete Works in 55 volumes. Vol. 1]. Moscow: Izdanie Politicheskoy Literatury. xxiv, 662 p.

Mukhetdinov D. V. (2019). *Islamskoe obnovencheskoe dvizheniye konca XX — nachala XXI veka: idei i perspektivy: dissertatsia doctora theologii* [The Islamic renovationist movement from the end of the 20th century to the start of the 21st century: ideas and prospects: PhD in theology]. Saint-Petersburg State University. SPb. 374 p.

Nietzsche F. (1990). *K genealogii morali* [The Genealogy of Morals]. Sochineniya v 2 tomah. Tom 2. [Works in two volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. Pp. 407–524.

Rahman F. (2017). Islam i sovremennost' [Islam and Modernity]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 202–243.

Smirnov A. V. (2015). Arhitektonika musul'manskoy etiki [The Architectonics of Muslim Ethics]. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kultura. Smysl*. Moscow: LSC Publishing. Pp. 459–492.

Smirnov A. V. (2015). Spravedlivost': opyt kontrastnogo ponimaniya [Justice: An Experience of Contrastive Understanding]. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kultura. Smysl*. Moscow: LSC Publishing. Pp. 483–526.

Frolova E. A. (2011). Konzeptsia epistemologicheskogo razryva u al-Jabiri [The Concept of Epistemological Rupture in the Work of the Moroccan Philosopher, Muhammad 'Abid al-Jabiri]. *Ishraq. Ezhegodnik islamskoy filosofii*. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya Literatura. Pp. 238–253.

Foucault M. (1999). Chto takoe prosvescheniye [What is Enlightenment?]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seria 9: "Filologia"*. 1999. No. 2. Pp. 132–149.

Heidegger M. (2011). *Geraklit* [Heraclitus]. SPb. 504 p.

Heidegger M. (1993). Pys'mo o gumanizme [A Letter on Humanism]. *Vremya i bytie*. Moscow, 1993. Pp. 192–221.

CRITICAL VIEW ON ISLAMIC NEO-MODERNISM

Abstract. The article deals with Islamic Neomodernism («Progressive Islam», «Liberal Islam»), a modern current of Islamic thought that combines the ideas of classical tradition and modern Islamic studies. The article notes that Neomodernism is gradually transforming from a living thought into an ideological construct with its dogmas and non-reflexive propositions. Its weak aspects include: 1) insufficient attention to the peculiarities of the situation of modernity; 2) lack of comprehension of the relation between the ethical and the legal; 3) lack of a theory of the ethical; 4) insufficient attention to the procedure of thematization of values; 5) lack of an institutionalization strategy. The purpose of this article is to provide a productive critique of neomodernism and to pave the way for its further development.

Keywords: Islam and Modernity, Neomodernism, Progressive Islam, Liberal Islam, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman

Sergey Yu. BORODAY,

research fellow,

Department of Philosophy of Islamic World of the

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

(Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation).

E-mail: sergey_boroday@inbox.ru

