



## «ВОЗРОЖДАЯ И ОБНОВЛЯЯ ИСЛАМСКУЮ МЫСЛЬ»

*Интервью с Д. В. Мухетдиновым*

— Дамир-хазрат, 12 апреля прошла первая официальная презентация книг в рамках серии «Ал-ислах ва-т-таджид» («Возрождение и обновление»), которая, в свою очередь, включена в более обширный проект «Байт ал-хикма». Не могли бы Вы для начала подробнее рассказать об этом масштабном проекте?

— «Байт ал-хикма» («Дом мудрости») — это большой проект по переводу, комментированию, научному изданию и написанию работ в области исламской мысли. Предложенное нами название является аллюзией на реализованный в первой половине IX в. проект по интеграции античной философской и научной литературы, то есть основной массы существовавшего на тот момент научного знания, в исламскую интеллектуальную традицию. Вдохновитель этого проекта — халиф ал-Мамун (786–833) — имеет неоднозначную репутацию в исламской историографии, поскольку он симпатизировал мутазилитам и угнетал другие группы мусульман. Однако важность его предприятия в целом трудно переоценить: именно эта последовательная интеграция передового античного знания обеспечила многовековое превосходство исламской цивилизации в научном, культурном, технологическом и военном планах — то самое превосходство, которым гордятся мусульмане и которое, к сожалению, было потеряно в поздний средневековый период в результате интеллектуальной стагнации.

Наш проект «Байт ал-хикма» отсылает к проекту ал-Мамуна прежде всего в надежде, что он тоже окажется достаточно эффективным в продвижении исламского и вообще универсального Знания, однако структура проекта, его цели, задачи, контекст реализации — все это принципиально иное. В своей основе наш проект имеет чисто *научный* характер. Чем это вызвано? Несмотря на многолетние споры вокруг «ориентализма», сейчас можно констатировать, что востоковедение в целом и исламоведение в частности уже тесно переплетены с традиционным

исламским знанием, а ведущими востоковедами нередко оказываются сами мусульмане. Это является залогом того, что именно научное востоковедение — как синтез науки и традиции — способно обеспечить нас максимально точным, компетентным и относительно нейтральным знанием об исламе. Готовя, например, перевод и издание средневекового классического труда, нам необходимо ориентироваться на максимально критически выверенные методы востоковедения, а получившийся результат уже можно использовать так, как человек считает нужным: в целях расширения личного знания, в образовательных, просветительских или религиозных целях и т. д. Здесь мы следуем принципам, по которым уже много лет работают ведущие мировые востоковедные центры. Именно поэтому к работе над проектом «Байт ал-хикма», наряду с религиозными деятелями, привлечены исследователи с мировым именем: академик РАН М. Б. Пиотровский, академик РАН В. В. Наумкин, академик РАН А. В. Смирнов, член-корреспондент РАН Д. В. Фролов, профессор Т. К. Ибрагим, профессор Л. Р. Сюкияйнен, профессор Е. А. Резван и другие.

Проект будет презентован и выложен в Сеть. Сейчас могу лишь сказать, что в «Байт ал-хикма» сделан акцент на четырех направлениях. *Первое направление* — это традиционные исламские науки, то есть тафсир, хадисоведение, акида и калам, фикх, фалсафа, тасаввуф, ахлак. По этому направлению планируется опубликовать все главные труды, которые еще не были изданы на русском языке (от писем Абу Ханифы до правовых трудов ал-Газали и суфийских сочинений ас-Сирхинди). Таким образом мы хотим хотя бы отчасти заполнить лакуны в сфере традиционного исламского образования, имеющиеся у русскоязычного читателя. *Второе направление* — это российская богословская школа. Публикация трудов классиков российской богословской школы — прежде всего А. ал-Курсави, Ш. Марджани, Х. Фаизхана, Р. Фахретдина, М. Бигиева, А. Каяева — призвана предоставить мусульманской интеллигенции, в частности мусульманским теологам, тот фундамент, на котором они могли бы развивать исламскую мысль с отечественным *колоритом* (то есть с учетом социокультурного контекста). *Третье направление* — современное исламоведение. По этому направлению мы планируем опубликовать наиболее актуальные исследования по корановедению (рукописи Корана, история сводов и т. д.), фикху (история исламского права, развитие отдельных школ), хадисоведению (история собирания хадисов, история сборников) и другим традиционным наукам, а также работы по сравнительной философии, межрелигиозному диалогу — с целью поставить исламскую мысль в более широкий интеллектуальный контекст современности. *Четвертое направление* — это обновленческое движение в исламе, и именно ему посвящена серия «Ал-ислах ва-т-таджид».

— **Не могли бы Вы рассказать о самой серии?**

— Книжная серия «Ал-ислах ва-т-таджид» представляет собой проект по изданию классиков исламской обновленческой мысли — того, что в научной литературе охватывается широким термином «реформаторство» и разбивается на две части: «модернизм» и «неомодернизм» (или «прогрессивный ислам»). Если в двух словах охарактеризовать это течение мысли, то можно сказать, что, во-первых, оно призвано дать актуальный исламский ответ на тот цивилизационный вызов, который перед мусульманским миром был поставлен эпохой модерна, а во-вторых — осмыслить подлинную (а не риторическую) связь *современных* мусульман с исламской традицией и актуализировать интеллектуальное богатство традиции. Сразу скажу, что реальный спектр реформаторских решений очень разнообразный: от довольно консервативных до открыто прозападнических. Именно поэтому ошибочно говорить, что все «реформаторы» суть «либералы» и «агенты Запада». Ситуация гораздо сложнее. В сущности, нынешнее исламское реформаторство — это просто наиболее мощная в интеллектуальном плане версия исламской мысли, которая не имитирует старые формы, но и не отбрасывает их, и в то же время не имитирует западные практики, но и не отбрасывает то ценное, что в них есть. Хочу сказать, что это не какое-то предзаданное идеологическое решение, а спектр разнородных решений, порожденных живой мыслью, и эти решения подчас противоречивы.

На русском языке труды современных реформаторов почти не представлены. Серия «Ал-ислах ва-т-таджид» призвана заполнить эту брешь. Мы начинаем с XIX в., с предшественников современных реформаторов. Именно тогда были предложены первые варианты решения проблемы «ислам и модерн». В первую десятку входят труды С. Ахмад-хана (1817–1898), Дж. ал-Афгани (1838–1897), М. Абдо (1849–1905), Р. Риды (1865–1935), К. Амина (1863–1908), М. Икбала (1877–1938), А. Абд ар-Разика (1888–1966) и других выдающихся мыслителей. Для них приоритетны такие проблемы, как новый иджтихад, критика таклида, легитимация европейской науки и техники, права женщин и ислам, синтез исламской философии и западной философии и т. д. Во вторую десятку входят труды Ф. Рахмана (1919–1988), М. Аркуна (1928–2010), Н. Х. Абу Зайда (1943–2010), А. Шари‘ати (1933–1977), Н. Маджида (1939–2005) и других. В центре внимания ее представителей (в основном неомодернистов) — проблема коранической этики и правового статуса предписаний Корана и хадисов, реформа фикха, реформа калама, деконструкция традиции и развитие современной науки. В третью десятку входят труды А. Соруша (род. 1945), С. Х. Насра (род. 1933), Х. Абу эл-Фадла (род. 1963), Т. Абдуррахмана (род. 1944), А. Дудериджи (род. 1977). Ее составляют преимущественно представители «второй волны» неомодернизма, и им интересны те же проблемы, что и ранним мыслителям,

но с гораздо большей детализацией и более активным привлечением современного исламоведческого материала. К этим тридцати книгам прилагается три обобщающих исследования, которые подготовил Ваш покорный слуга.

**— Да, 12 апреля прошла презентация Вашей работы «Современные мусульманские мыслители», а также еще нескольких работ из серии. Чему посвящены эти труды?**

— Моя работа «Современные мусульманские мыслители» представляет собой введение в тематику исламского обновления, и она посвящена двум основным дискурсам современной мусульманской мысли: архаизирующему и обновленческому. Я отстаиваю следующий тезис: с наступлением эпохи модерна исламская цивилизация в целом, в том числе исламская мысль и социально-политические институты, подверглась существенной трансформации, в результате чего говорить о возвращении к какому-то «золотому веку» традиции уже не имеет смысла. Результатом указанной трансформации стало формирование двух дискурсов: архаизирующего и обновленческого. Оба дискурса направлены к первоисточкам — к исламу «праведных салафов», притом сам этот ислам конструируется ими, а историческая традиция воспринимается уже через его призму. Получается как бы «двойная реконструкция»: сначала реконструируется «исконный» ислам, а затем — путь развития традиции. Это своеобразный метод «обработки» прошлого, и в нем на самом деле нет ничего необычного, поскольку его прообразы мы находим в самой традиции. Однако более эксплицитно это стало проявляться именно в период модерна, что связано с особой ролью историчности и исторического сознания в то время. Разница между архаизирующими и обновленческими дискурсами здесь не структурная, а содержательная: первые мыслят «исконный» ислам формалистично и буквально, а вторые — этически и более отвлеченно. В своей работе я анализирую многочисленные реформаторские проекты в пределах двух дискурсов: от исламистов ал-Маудуди и Сайида Кутба до неомодернистов Халеда Абу эл-Фадла и Тарика Рамадана. Кроме того, она снабжена большой антологией, в которой опубликованы выдержки из трудов ключевых авторов.

Также были презентованы работы классиков исламского модернизма: Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо. Имена ал-Афгани и Абдо хорошо известны специалистам и на слуху у всех исламских интеллектуалов, однако только сейчас их ключевые труды были переведены на русский язык. Впрочем, эти труды не потеряли своей актуальности — более того, сейчас, то есть спустя более чем сто лет после их выхода, они могут быть прочитаны уже в новом свете.

Работа ал-Афгани «Ответ материалистам» (1881) в целом направлена против всех материалистических учений и написана с целью подчеркнуть логичность и систематичность исламского теоцентричного мировоззрения; в то же время она направлена против проекта другого исламского реформатора — Сайида Ахмад-хана, который, по мысли ал-Афгани, фактически сдал исламские позиции перед лицом западной материалистической науки. Впрочем, ал-Афгани не выступает в своем труде против рационализма как такового. Он высказывает следующий важный тезис: лишь вера, прошедшая испытание разумом, способна достичь чистоты, усилиться и впоследствии выступить источником глубоких трансформаций в обществе.

Под этим утверждением подписался бы и ученик ал-Афгани, Мухаммад Абдо, который в переведенном нами «Трактате о единобожии» (1897) последовательно демонстрирует, что рационалистическая линия в исламе обладает наибольшей убедительностью и творческой силой. В «Трактате» изложены взгляды Абдо по всем актуальным вопросам исламского вероучения: от определения веры и неверия до проблемы сочетания человеческой свободы и Божественного всемогущества. Этот трактат на многие десятилетия стал руководством для изучающих ислам, и мы надеемся, что эта славная традиция теперь продолжится в русскоязычном пространстве.

Кроме книжной серии, 12 апреля был представлен пятый выпуск ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность», который мы издаем с 2016 г. Концепция альманаха ориентирована на исследование классической и постклассической арабо-мусульманской мысли, при этом особое внимание уделяется российской богословской школе и обновленческому движению в целом. В ежегоднике публикуются авторские работы и переводы с английского, немецкого, французского, арабского, индонезийского и старотатарского языков. Как и в предыдущих четырех номерах, в пятом номере сделан акцент на исламском реформаторстве (модернизме и неомодернизме): опубликованы работы Мухаммада Икбала, Фариды Исака, Мухаммада Аркуна, Мусы Бигиева, Хасана Ханафи, Ахмада Вахиба, а также уделено внимание исследованиям в этой сфере. Стоит отметить, что этот ежегодник является *единственным в мире* масштабным изданием, в котором на регулярной основе рассматривается исламская обновленческая мысль.

— Дамир-хазрат, в октябре прошлого года Вы защитили первую в истории России докторскую диссертацию по исламской теологии, которая вызвала оживленную дискуссию в кругах исламоведов и мусульманской интеллигенции. Тема Вашей диссертации тоже связана с обновлением. Вы как-то ассоциируете ее с проектом «Ал-ислах ва-т-таджид»?

— Да, конечно, моя докторская и проект «Ал-ислах ва-т-таджид» концептуально связаны друг с другом. В докторской диссертации я ввел в научный оборот концепции крупнейших реформаторов второй половины XX в.: Фазлура Рахмана Малика, Мухаммада Аркуна, Насра Хамида Абу Зайда и Мухаммада Шахрура. Идеи этих авторов были разбросаны по множеству работ, но не были систематизированы. Я постарался представить собственную реконструкцию их взглядов с учетом эволюции последних. Кроме того, я попытался поместить их концепции в соответствующий исторический контекст, в том числе в контекст востоковедных исследований второй половины XX в. С опорой на идеи перечисленных мыслителей и классиков российской богословской школы я также развил собственную обновленческую концепцию, которой посвящено около трети докторской. Все это — следствие активной работы по изучению их наследия и наследия других реформаторов. Докторская и проект «Ал-ислах ва-т-таджид» растут из одного корня — из идеи *обновления* (*таджид*), которая является неотъемлемой частью ислама и которую я впитал еще в юности в процессе изучения классического труда Абу Хамида ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (выдержки из него были переведены моим научным руководителем и интеллектуальным наставником — академиком В. В. Наумкиным), а впоследствии расширил свои знания по этой теме благодаря работам российских богословов, прежде всего Фаизхана, Марджани и Бигиева. Сейчас я дополняю докторскую новым материалом, пересматриваю кое-какие свои идеи и, даст Бог, надеюсь, получится издать ее в будущем году в виде монографии, которая выйдет в серии «Ал-Ислах ва-т-таджид».

Что касается упомянутой Вами «оживленной дискуссии» по поводу моей работы в кругах мусульманской интеллигенции, то я, видимо, что-то пропустил. Я получил довольно много отзывов от ведущих исламоведов — М. Б. Пиотровского, Л. Р. Сюкияйнена, Т. Ибрагима, А. Ализаде, Е. А. Резвана, Н. Н. Дьякова, С. А. Кириллиной, В. А. Кузнецова, И. Л. Алексеева и других ученых (притом как с похвалой, так и с содержательной критикой). К сожалению, если говорить об отзывах в Интернете, то здесь все ограничилось традиционной клеветой и небывлицами, касающимися моей скромной персоны: говорят, что моя работа не имеет никакой ценности, что она проплачена из-за рубежа, что я «купил» диссертационный совет, что я создаю «новый мазхаб» и т. д. и т. п. Что на это можно ответить? Я привык к разного рода небывлицам, так что отношусь к этому спокойно. Я считаю, что отвечать нужно только на содержательную критику, в данном случае — на критику, которая касается *содержания* работы. А такой критики до сих пор практически нет.

Заявляя, что докторская диссертация по исламской теологии была защищена «по договоренности», эти «критики» порочат все российское востоковедение в лице его академиков и докторов — членов диссовета.

Фактически последние обвиняются в научной недобросовестности. Если ознакомиться с процедурой защиты (имеются как письменные отчеты, так и видеозапись), то можно заметить, что она проходила не в «холодной» атмосфере, а в ходе живой дискуссии, притом с эмоциональными положительными отзывами. Надо полагать, это тоже было «по договоренности»? Пусть горе-критики сто раз подумают над своими словами. Они обвиняют в научной нечистоплотности людей, которые служат востоковедению уже десятки лет и которые сделали для ислама в разы больше, чем многие религиозные деятели (напомню про собственный опыт: я начал погружаться в тему обновления благодаря переводам В. В. Наумкина и его исследованиям творчества ал-Газали — уверен, таких примеров сотни). Если на клевету в мой адрес еще можно закрыть глаза — я относительно молодой ученый и пока не так много сделал для науки, то клевету в адрес людей, бескорыстно отдавших свою жизнь исламской культуре (а подлинная наука, как заметил Ницше, это форма самоотречения — что для России особенно актуально), понять трудно. Пусть это останется на совести горе-критиков и номинальных исламоведов... Тем не менее, как я уже сказал, я все-таки надеюсь, что развиваемые мной и другими мусульманскими авторами идеи в будущем начнут подвергаться систематическому анализу, содержательной критике и продуктивному обсуждению — разбирать там действительно есть что и думать есть над чем!

— Как раз хотелось бы поговорить о содержательной части исламского реформаторства. Сегодня все чаще слышны призывы о необходимости реформировать ислам, причем не только со стороны мусульманских религиозных или политических деятелей, но и со стороны представителей светских властей, в особенности в Западной Европе. В качестве примера можно привести выступление президента Франции Э. Макрона, который 2 октября 2020 г. заявил о том, что «ислам — религия, которая переживает кризис по всему миру», и неоднократно выражал намерение реформировать ислам. Встречают ли понимание — и, быть может, одобрение — подобные призывы в среде современных мусульман?

— Я бы не хотел обсуждать конкретно Макрона — это очень спорная фигура, которую справедливо критикуют многие мусульмане. Давайте посмотрим на тему кризиса ислама и тему реформаторства шире — не в европейской, а в общемировой перспективе. Здесь очень важно начинать с понимания базовых вопросов. Зачастую слова, произнесенные публично, и тем более высказывания религиозных и политических деятелей люди склонны воспринимать через броские заголовки, порой вырванные из контекста. Полагаю, что комментарии со стороны руководства ряда мусульманских стран, от Анкары до Абу-Даби,

не нуждаются в пересказе, хотя, безусловно, показателен тот факт, что далеко не все разделяют позицию «исламской солидарности».

Возможно, чтобы адекватно понять высказывание о «кризисе ислама», стоит задуматься над его неявным смыслом, над тем, что само слово «кризис» (др.-греч. κρίσις) происходит от глагола κρίνω, означающего «определять, выбирать». Тогда действительно можно согласиться с тем, что не только мир ислама, но и весь мир в целом пребывает в некоторой *кризисной ситуации*, поскольку мы сталкиваемся с необходимостью принятия ответственных решений о будущем.

Если же говорить о специфике реформы ислама, то такого рода дискуссии уже достаточно давно и весьма активно ведутся и среди мусульманских ученых-богословов, и среди мусульманских политических деятелей. С необходимостью реформ так или иначе сталкивается каждое последующее поколение мусульман просто в силу того, что оно оказывается в новой исторической ситуации. Мусульмане должны учитывать запросы эпохи, и вопрос о реформах в данном случае затрагивает самые разные аспекты ислама — от коранической экзегезы и ее богословских, правовых и этических следствий до острых вопросов, связанных с международной политикой, социальными проблемами и перспективами межрелигиозного сотрудничества.

Так, например, мы можем говорить о разворачивающейся в наше время реформе ваххабизма в Саудовской Аравии, инициированной принцем Мухаммадом ибн Салманом, а можем говорить об идейных реформах ислама, предлагаемых такими интеллектуалами, как 'Абдо, Рахман и Аркун. На протяжении долгого времени считалось, что авторитарные режимы Ближнего Востока попросту не заинтересованы в широком распространении идей исламского обновления, что исламские общества — это общества, закрытые от реформ. Однако если проанализировать историю XX и XXI вв., мы увидим, что это не совсем так. Безусловно, необходимость в реформах имеет место, однако едва ли их действительная движущая сила может быть принесена извне. Обновление, возрождение и переосмысление так или иначе требуют глубокого понимания *изначальной* традиции, мусульманских ценностей и тех вызовов и проблем, с которыми сталкиваются мусульмане сегодня в том или ином конкретном регионе. Реформы должны рождаться в размышлении над многообразием опыта современного мусульманина.

**— Правильно ли будет сказать, что реформа ислама — это в первую очередь идейная реформа, новое толкование коранического послания в свете требований той или иной исторической эпохи, и только вслед за этим в мусульманском обществе становятся возможны социально-политические реформы?**

— Да, причем порой речь заходит не только о том, как принять или распространить те или иные новые идеи, предложить новый тафсир, но и о том, как отмежеваться от прежних толкований, которые превратились, согласно определению Аркуна, в «догматическую ограду» и утратили смысл и историческую актуальность. Разумеется, следует аккуратнее говорить о каком-либо «толковании в свете требований эпохи». В сущности, речь идет о принципиально диалектическом процессе: мы не просто «вписываем» наше толкование, имеющее к тому же свое внутреннее практическое измерение, в господствующие структуры эпохи, но и стремимся эту эпоху изменить. В то же время «новое толкование», да еще и «в свете требований», само возникает на основании исламского понимания эпохи и целей, которые она ставит перед мусульманами и всем человечеством. Для того чтобы избежать каких-либо возможных недоразумений с трактовкой реформы в качестве своего рода «капитуляции» перед современным миром, я предпочитаю говорить об освоении исламом современности. Если человек уверен в благом характере ислама, доверяет его принципам и верит в его боговдохновенный характер, он не боится «вернуться» к истории и смело посмотреть в лицо современности. Так что подчеркну еще раз: когда мы говорим о реформе ислама, то никоим образом не имеем в виду односторонний процесс «подстраивания» под требования эпохи.

Амбивалентность вопроса о реформе ислама можно показать на примере понимания *иджтихада*. Если исламисты и традиционалисты мыслят *иджтихад* в контексте представления об очищении исламской традиции от пагубных внешних влияний, канонизированных случайных практик и некритически воспринятых нововведений, то для модернистов *иджтихад* — это свободное интеллектуальное усилие (в форме интерпретации общепризнанных исламских источников), практикуемое в ходе решения теологической или правовой проблемы. Разная методология экзегезы, различные толкования, споры относительно прочтения Корана приводят к конфликту как теоретических, так и политических взглядов; порой, разумеется, политические и прагматические амбиции приводят к избирательному взгляду на собственное духовное наследие.

Рассмотрим, к примеру, чрезмерное возвеличивание экзегетики Ибн Таймийи (1263–1328) в салафитских кругах. Сам Ибн Таймийя, несмотря на негативное отношение к фалсафе и борьбу с недозволенными новшествами (*бид'аат*), все же стремился к возрождению практики *иджтихада*, к достижению золотой середины между предписаниями традиции и доводами разума, фактически выступал в роли реформатора ислама и, я бы даже сказал, — ведущего философа своего времени, с оригинальной совокупностью концептов и оригинальными взглядами на теологию, язык и герменевтику. Если же обращаться к тому, как его

толкуют ваххабиты начиная с XVIII в. и Сайид Кутб, то мы будем описывать эти идеи в терминах фундаментализма и ультраконсерватизма и едва ли сможем увидеть в них реформационный потенциал — скорее, наоборот. Впрочем, сам «фундаментализм» является весьма неопределенным термином. Возникает закономерный вопрос: к *каким* основам «возвращаются» фундаменталисты? Общеизвестно, что использование термина «фундаментализм» переключалось в исламоведение из политологического дискурса. Ныне этот термин зачастую употребляется в качестве поверхностного полемического ярлыка.

Если в XX в. уже упоминавшееся саудовское общество было всецело ориентировано на ваххабизм, то в XXI в. ситуация в корне меняется: ваххабизм теперь представляется «ограниченным», в стране начинаются модернизационные процессы. Саудиты всячески поддерживают идеи межрелигиозного диалога: в 2007 г. Абдалла ибн Абд ал-Азиз приезжал в Ватикан; сегодня страна открыта технологическим инновациям. Для понимания природы этих перемен нелишним будет напомнить и о том, что происходило в Исламском университете Медины — важнейшем в Саудовской Аравии центре исламского образования и культуры в 1960-е гг. Абд ал-Азиз ибн Баз, известный салафитский лидер, в то время работавший в Исламском университете, пригласил Мухаммада ал-Албани преподавать хадисоведение. Последний, в свою очередь, не стеснялся критиковать местных салафитов, осуждал взгляды Сайида Кутба, предлагал переосмыслить отдельные элементы *ибадата* в свете перепрочтения хадисов. Таким образом, даже в 1960-е гг. имели место отдельные реформаторские «эксцессы»; на самом деле мы находим подобное сплошь и рядом, так что идея о какой-то «окаменевшей» традиции не выдерживает критики. Что уж говорить о современных реформационных процессах в Саудовской Аравии, которые декларируются вполне открыто!

**— Какие направления исламской модернизации можно наблюдать сегодня в политической сфере? Какие-то из них можно было бы охарактеризовать как эффективные?**

— Вопрос об эффективности стоило бы оставить в стороне, поскольку едва ли можно выделить четкие критерии эффективности проводимых изменений в динамике самого их разворачивания. Скорее, мы можем подходить к этому вопросу дескриптивно и констатировать: такие-то изменения имеют место, они не остались лишь на бумаге, в умах нескольких мусульманских интеллектуалов, в последние десятилетия, сегодня они претворяются в жизнь. Среди подобных вариантов и путей модернизации мусульманской общины можно выделить несколько типов: 1) либерализацию, 2) движение за секуляризацию изнутри ислама, 3) мусульманский парламентаризм 4) и так называемый исламизм (в политологическом смысле).

Путь *либерализации* по преимуществу избрали страны Персидского залива. В Кувейте, Бахрейне, Саудовской Аравии явно заметен отход от «негибких» и «узких» трактовок ислама. Впрочем, в каждой стране есть свои особенности. Так, например, Кувейт избрал в качестве основы реформ доктрину *васатиййа* — умеренный ислам «среднего пути», поиск гармоничного способа взаимодействия с представителями других религий, борьбу с радикализмом и экстремизмом во всех его проявлениях.

Если говорить о сторонниках *«секуляризации изнутри ислама»*, то исторические примеры «исламской секулярности» хорошо известны: здесь можно вспомнить об Абдо или же о реформистских идеях младотурков, которые руководствовались не историческим фикхом, но отстаивали секулярную концепцию государства, разграничивая политическую и духовную стороны жизни. Разумеется, необходимо отличать идеологию секуляризма в строгом смысле от исламской защиты секуляризации в *некоторых* общественных сферах. Едва ли какой-либо мусульманский мыслитель, даже именующий себя либералом, стал бы защищать именно *секуляризм* (особенно в его агрессивных формах). Я бы предпочел вести речь о *«политической теологии секуляризации»*, в рамках которой демонстрируется, что некоторые формы сакрализации «общественного устройства» едва ли отличаются от его «профанации», неправомерно легитимируемой «религиозным дискурсом». Иными словами, то, что внешне кажется священным, не всегда таковым является по сути и не всегда обеспечено несекулярными механизмами (задумаемся: большевизм — это действительно светская идеология? терроризм под знаменами религии — это действительно всегда религиозная практика?).

Можно вспомнить работы Махмуда Тахи (1909–1985), суданского религиозного мыслителя, который счел провозглашение исламской республики в Судане антиисламским искажением самой сути шариата и последовательно отстаивал идею республики (за что в итоге был казнен). При этом важно понимать, что позиция «политической теологии секулярности» (отмечу: в своей основе не секуляристского, а постсекуляристского проекта) в данном случае исходит отнюдь не из неверия, отнюдь не из сомнения в способности Корана и Сунны дать нам руководство для жизни сегодня, но из глубокого понимания справедливости (*'адл*). Концепт справедливости, в свою очередь, оказывается укоренен в традиционных исламских текстах и продолжает задавать *духовно-этический* горизонт политики. Иными словами, Коран и Сунна продолжают присутствовать в политической сфере секулярного общества, однако уже не в качестве непосредственного источника конкретной политико-правовой программы, но в качестве источника *самих принципов* социального взаимодействия. «Политическая

теология секулярности» — адекватный способ (при всей экстравагантности термина) смотреть на «руководящие» задачи Писания шире, чем предлагает так называемый традиционализм. На мой взгляд, одним из наиболее ярких примеров «политической теологии секулярности» в рамках ислама является работа А. Абд ар-Разика «Ислам и принципы правления», русский перевод которой вскоре будет опубликован в серии «Ал-ислах ва-т-таджид».

Некоторым комплементарным «секулярному исламу» путем в данном случае оказывается идея **мусульманского парламентаризма**, когда в рамках многонационального и полирелигиозного общества возникает вопрос об участии всех граждан в общенациональном диалоге. Подобный пример являет собой сегодня Индонезия, где мусульмане составляют большинство, в официальной идеологии «Панчасила» («пять принципов») первым принципом является *таухид*, но тем не менее мусульманские партии наряду с другими участвуют в конкурентной борьбе за кресла в парламенте, за формирование правительства в новой индонезийской демократии.

Наконец, один из наиболее часто обсуждаемых путей — путь **политизированного ислама**, который избрали для себя Иран, Тунис и отчасти Турция (хотя идеология современной Турции сложна и неоднозначна). Идейной основой здесь в общем и целом выступает ревайвализм, который проецируется на все сферы жизни вследствие требований шариата; последние — в том или ином виде — становятся универсальными нормами, вытесняя или замещая собой прежние нормы светского права. Однако стоит отметить, что в каждой стране есть своя специфика. Так, «политизированный ислам» в Тунисе в разы «либеральнее» и «демократичнее», нежели аналогичный в Иране. Одной из идей тунисских «Братьев-мусульман» (точнее, «Нахды») под руководством Р. ал-Ганнуши как раз и является опора на локальную исламскую традицию, в том числе в области политической практики. Строго говоря, ни одна типология, на какую бы полноту она ни претендовала, не может заменить конкретного исследования того или иного местного «переплетения» политических институтов и исламской традиции.

Образ ислама складывается у немусульман на Западе на основе двух основных источников — это непосредственное столкновение с мусульманами-мигрантами и СМИ. Один образ — Саудовская Аравия будущего глазами Ханы ал-Омаир на Netflix, другой образ — «Новая Турция» Эрдогана.

Важно отдавать себе отчет в том, что любая программа реформ требует не только идеи и политической воли, но и реалистичности. Немаловажным здесь оказывается демографический фактор. С одной стороны, компактные страны Персидского залива с небольшим населением могут позволить себе достаточно динамичные изменения; с другой стороны,

в отличие от Турции или стран Малой Азии они не выступают в качестве потенциального поставщика трудовых ресурсов. Но едва ли кто-то сегодня может всерьез заявить о своих амбициях реформировать всю мусульманскую умму — мы можем говорить о том, чтобы поддерживать конструктивный диалог, обсуждать пути развития ислама в разных странах; было бы неправильным игнорировать локальную специфику, просто исходя из приверженности единой вере. Будучи одним из инициаторов и организаторов Международного мусульманского форума, я полагаю, что мы все нуждаемся в поэтапных реформах, ориентированных на следование ценностям диалога и межкультурного сотрудничества, притом как среди самих мусульман, так и по отношению к представителям других религий и секулярному обществу.

**— В основе модернизации и реформ должны лежать интеллектуальные и богословские аргументы? Кого из исламских богословов можно отнести к сторонникам реформ?**

— Выше я уже упоминал таких мыслителей из числа модернистов и неомодернистов. Справедливости ради стоит отметить, что обновленческое движение в исламе имеет давнюю историю, на протяжении многих веков шли дискуссии о том, кого считать обновителем (*муджаддид*) веры. Среди имен часто назывались Абу Ханифа (699–767), ал-Аш‘ари (873–936), ал-Газали (1058–1111), ар-Рази (1149–1209), Ибн Таймиййа (1263–1328) и другие. Важно подчеркнуть: *тадждид* (обновление) всегда четко отделялся от внесения новшеств в религию — последнее, как мы знаем из многочисленных хадисов, недопустимо. Но как понимать «новшества» и каковы границы «религиозного»? Где мы вносим новое в религию, а где — в частные и вторичные аспекты жизненной практики? Это в значительной мере теологические вопросы, которые всегда дискутировались. Взглянув на историю исламской мысли, мы увидим, что существует мало вопросов, которые бы там не обсуждались. Понятия обновления (возрождения), новшества и границ религиозного относятся к тем проблемам, вокруг которых было немало острых дебатов. Если же говорить о модернизации общества сегодня, то реформы действительно невозможны без осмысления идейных, идеологических установок как ислама, так и современности.

**— Выходит, «либерализация» оказывается логичным продолжением внутренней динамики развития самого ислама?**

— Можно сказать, что так называемый либеральный ислам (хотя этот термин кажется мне неудачным и вводящим в заблуждение, поскольку западный либерализм и исламский модернизм — вещи совершенно разного порядка), который часто ассоциируют с неомодернизмом, происходит из классической исламской мысли и модернистских идей.

Однако немаловажную роль здесь играют и европейский рационализм, и мировое исламоведение. Взгляд на себя со стороны с неизбежностью приводит к более широкому взгляду на мир изнутри своей парадигмы. Практические следствия идеи обновления (*тадждид*) ислама коренятся в конструктивном сочетании универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. Вышеупомянутый пример постсалафизма в Саудовской Аравии — одно из проявлений такого рода *тадждида*; другой пример — Объединенные Арабские Эмираты, где постепенно происходит «либерализация» законодательства вплоть до отхода от частных норм шариата во имя закрепления принципов толерантности (последние, как считается, соответствуют более глубоким целям шариата, его «духу»).

**— Тогда выходит, что представители разных мусульманских течений — и салафиты, и реформисты — сегодня в первую очередь вынуждены реагировать на общемировую политическую и социальную повестку и заявлять о своем видении будущего ислама в глобальном контексте.**

— Безусловно, глобальный контекст важен, но общемировые вызовы и проблемы всегда встречают *локальные* ответы. Будущее ислама — это будущее уммы, будущее конкретных живых людей. Оказываясь в различных контекстах, сталкиваясь с разными ситуациями, исламский ученый обязан прежде всего отталкиваться от коранического послания. Как писал Фазлур Рахман, здесь следует применять теорию «двойного сдвига»: первый сдвиг — «от конкретных коранических анализов проблем, с учетом необходимых и актуальных социальных обстоятельств того времени, к общим принципам, к которым сводится учение в целом»; на следующем шаге от этих общих принципов «должен быть произведен сдвиг назад, к конкретному законодательству, с учетом необходимых и актуальных социальных условий уже нашего времени». Здесь можно добавить: не только нашего времени, но и нашего *места*. Будущее ислама в глобальном контексте — вопрос чрезвычайно сложный, и исчерпывающий ответ на него попросту невозможен. Общая повестка, столкновение с вызовами глобализации в данном случае не приводит к унификации ислама по всему миру. Более того, единство радикально противостоит любым попыткам насильственной унификации, а общность — слепому поверхностному обобщению. В этой связи действительно возможные (и благотворные) формы единства и общности, как я неоднократно отмечал, необходимо осмыслить в парадигме «согласия разных» и «культуры встречи», о чем в своей энциклике «*Все — братья*» недавно напомнил миру папа римский Франциск. Как представляется, иной путь — это либо топтание на месте, либо буквально падение в бездну.

В качестве позитивного примера можно привести пример реагирования на действительно глобальный вызов пандемии Covid-19, с которым все мы столкнулись совсем недавно. Здесь можно вспомнить, как британские мечети оказывали людям гуманитарную помощь независимо от их вероисповедания, помогали изолированным в домах пожилым и уязвимым перед коронавирусом жителям Великобритании. А христианская церковь в Берлине предложила собственную территорию верующим мусульманам, не помещавшимся в мечети, и позволила (с соблюдением дистанции в полтора метра) совершать пятничный намаз в своем молитвенном зале. В это трудное время мы встречаем множество замечательных примеров человеческой и религиозной солидарности, и практический вывод о том, как поступить с позиции исламской этики, исламского гуманизма, здесь не может противоречить христианской этике или гуманности как таковой. Будущий образ ислама в значительной мере определяется подобными жестами и подобными решениями, которые, говоря словами выдающегося российского мыслителя С. С. Хоружего, являются не безличным «общением протоколов», а личным общением в живом диалоге.

**— Но есть же и весьма острые и конфликтные вопросы, в которых проявляются не общечеловеческая солидарность, а разногласия по поводу социальных норм, «инаковость» мусульман, их несогласие с «общепринятыми» локальными установками?**

— Давайте рассмотрим одну из наиболее часто обсуждаемых тем — ношение хиджаба. Вопрос, казалось бы, так или иначе затрагивает интересы мусульманских женщин по всему миру, но очевидно, что в разных контекстах могут господствовать светские или религиозные нормы, и одна и та же тенденция, связанная с защитой свободы вероисповедания, будет проявляться по-разному в зависимости от правового и социального контекста. Так, один из европейских трендов сегодня — признавать антихиджабные законы антиконституционными и нарушающими права человека, в частности, ущемляющими свободу вероисповедания; к такому решению уже пришли, например, в Австрии и Швеции. В то же время на Ближнем Востоке, в Кувейте, мусульманский дресс-код не является обязательным, и даже в консервативной, казалось бы, в этом вопросе Саудовской Аравии наблюдается тенденция к послаблениям в вопросе женского дресс-кода. В России данный вопрос по-разному решается на региональном уровне. Мне в этой связи вспоминается разумное противопоставление хиджаба никабу, которое упоминает российский богослов Муса Бигиев: хиджаб — «покрывало чести, гордости, одеяние благовоспитанности и величия», никаб — «покрывало, [лишь] прикрывающее лицо».

Бигиев же, кстати, мудро отмечал, что реформировать нужно не ислам, а наше *понимание* ислама. Особенно тогда, когда по всему миру

мы наблюдаем рост численности мусульман — за счет повышения рождаемости, в результате миграции и прозелитизма. Если в мире становится больше мусульман, это должно означать не только то, что их голоса должны быть услышаны и восприняты с уважением. Это также означает, что исламское высказывание предполагает больший вес и связано с большей ответственностью. Уважительное отношение к себе и другому не допускает того, чтобы сеять раздор и пестовать собственную «оппозиционную» *инаковость*.

**— Какова ситуация с модернизацией ислама в России? Был ли здесь свой вариант модернистского ислама?**

— Для понимания положения мусульман в России следует иметь в виду, что они проживают на этих землях как автохтонное население уже больше тысячи лет, и эта религия — вторая по численности верующих в нашей стране. После падения мусульманских ханств постепенно формировалась модель того, как мусульмане могут мирно проживать в государстве под властью иноверцев. Тема *таджиды*, обновления, таким образом, всегда была актуальна для российских мусульман, ибо они жили в окружении людей другой веры и сталкивались с необходимостью находить общий язык, решать общие вопросы. В историческом плане немалую роль сыграл изданный в 1773 г. государственный указ «О терпимости всех вероисповеданий». Далее, в тот же период, что и в Европе (в 1880–1920-е гг.), здесь разворачивался собственный исламский модернистский проект, основанный на *'усул ал-джадид* — новометодном преподавании в исламских учебных заведениях.

Во многом благодаря развитию идей ал-Афгани Исмаил-бей Гаспралы (Гаспринский), российский исламский просветитель, получивший образование в Сорбонне и немало путешествовавший по миру, посетивший в том числе Турцию, Индию и Египет, стал одним из идейных вдохновителей общественно-политического движения за обновление исламской культуры и общества среди российских мусульман Крыма, Поволжья и Урала, Кавказа и Средней Азии. В 1905 г. в Нижнем Новгороде прошел Первый Всероссийский мусульманский съезд, в 1906 г. была создана первая мусульманская партия России — «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»). Одним из ее основателей и активных деятелей был выдающийся отечественный богослов-модернист — упомянутый ранее Муса Бигиев, автор знаменитого «Воззвания к мусульманским нациям» (1920), переведший Коран на татарский язык. К сожалению, в 1930-е гг. многие мусульманские ученые были обвинены в контрреволюционной агитации советскими властями... Как Вы понимаете, исторический контекст для осуществления модернизационного проекта был не самым подходящим (хотя большевики тоже пошли по пути «модернизации» — так, как они ее понимали).

— Насколько современные российские мусульмане заинтересованы в реформировании ислама? Можно ли сказать, что многовековое соседство мусульман и немусульман в России привело к выработке устойчивой модели межрелигиозного диалога?

— На сегодняшний день российские мусульмане заинтересованы в *таджиде*. Имея собственные традиции многовекового мирного соседства с инаковерующими, российские мусульмане должны не забывать о них, а вдумчиво осмыслять свою историю в рамках евразийской цивилизации. Без подобного самоосмысления российские мусульмане едва ли способны стать достойными восприимчивыми богато наследия, позволяющего им двигаться вперед в качестве полноправных участников политико-культурных процессов в современной России. Немаловажную роль играет здесь то, что и сама Россия всегда находилась в интенсивном диалоге с другими странами и культурами. Приведу известный пример, который структурно воспроизводит логику спора между сторонниками обновления и сторонниками исламского ревайвализма: в XIX в. одни русские мыслители говорили о необходимости быстрой модернизации, о важности интенсивной рецепции западных идей и преодоления некоторого «отставания», в то время как другие призывали узнать себя, обратиться к истокам, чтобы «переоткрыть» собственную культуру. Все это нашло отражение в знаменитых спорах между западниками и славянофилами. Сегодня для нас очевидно, что в рамках русской философии, литературы и публицистики западники и славянофилы представляли собой два крыла, две стороны одного и того же процесса — формирования собственного «культурного канона». Возвращаясь к вопросу об исламе сегодня: могут ли мусульмане помыслить себя не обособленно и не в порядке «отставания», но взглянуть на ситуацию объемно, осуществить плодотворный, осмысленный синтез, который позволит избежать и агрессии, и невежества, и маргинализации интеллектуальной культуры?

Разумеется, да. Однако для этого нужно иметь возможность познакомиться с классической и современной исламской мыслью. Поэтому одна из первостепенных задач — предоставить как мусульманам, так и немусульманам возможность прикоснуться к этой богатой интеллектуальной и духовной традиции. Концепция нашей публикационной деятельности, в том числе в рамках серии «Ал-ислах ва-т-таджид», построена на идее распространения знаний с целью повсеместного превалирования сдержанного, самокритичного, открытого ислама, а не радикальных «школ» подозрения и неприязни к другим нациям и религиям. В каждую книгу и каждый текст вложен огромный труд, и тем не менее все наши периодические издания и книги публикуются в свободном доступе — это наша принципиальная этическая позиция.

Ключи к пониманию смысла веры и к очищению ее от суеверий дает разум; но для осуществления понимания разум также нуждается в руководстве, в методе и принципах. Поэтому первостепенной задачей мне представляется развитие исламоведения и исламского образования, причем речь идет как о светской академической науке, так и о профессиональной подготовке мусульманских богословов. Обновление исламской мысли в России представляется перспективным, если сочетать два направления работы. С одной стороны, важно изучать и возрождать традиции отечественного богословского наследия, то есть заниматься переводом, адаптацией, изданием работ крупнейших богословов XIX–XX вв. С другой стороны, важно быть открытыми для мировой исламской мысли, осуществлять продуктивную рецепцию работ исламских ученых, модернистов и неомодернистов — как классиков, так и ныне здравствующих авторов, с которыми можно и нужно вступать в диалог. Только синтез упомянутых направлений работы позволит по-настоящему *продолжить дело* наших великих предков.

Координация этих направлений деятельности в области науки и образования ведется сейчас по линии Центра исламских исследований СПбГУ и Московского исламского института ДУМ РФ. Мы также готовы к сотрудничеству с ведущими государственными университетами, такими как МГУ и КФУ, где ведется подготовка специалистов в области религиоведения и истории религии. Свидетельством настоящего успеха явилось бы открытие совместных программ и расширение контактов также и с зарубежными партнерами: учебными заведениями и центрами исламской интеллектуальной культуры.

— Будем надеяться, что эти планы удастся реализовать. Спасибо, Дамир-хазрат, за интересную беседу.

— Спасибо. В заключение хотел бы поблагодарить всех членов Исследовательской группы при Московском исламском институте и издательском доме «Медина», которые вносят огромный вклад в подготовку серии «Ал-ислах ва-т-таджид», членов редсовета, переводчиков, редакторов, корректоров и верстальщиков, а также Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования. Без всех этих людей проект просто не мог бы состояться!

*Беседовал Р. В. Ислямов*