А. А. Закиров

Центр исламоведческих исследований АН РТ, г. Казань

КОРАНИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА Ф. ИСАКА В КОНТЕКСТЕ ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ

ЗАКИРОВ Айдар Азатович —

ст. науч. сотр.

Центр исламоведческих исследований Академии наук РТ

(420056, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кленовая, д. 9).

E-mail: aydarzak1@yandex.ru

Аннотация. Фарид Исака — современный исламский мыслитель южноафриканского происхождения, который предлагает оригинальную герменевтику Корана в рамках теологии освобождения. В данной статье рассматриваются характерные черты его теологии: праксис освобождения, контекстуализм, тщательный текстуальный анализ, герменевтика, направленная на борьбу с институтами угнетения человека. В его герменевтике праксис освобождения представляется как основная задача теологии освобождения, и в этом главное отличие его подхода от подходов других теологов освобождения. Его метод может рассматриваться не только как теоретическое научно-спекулятивное упражнение вокруг текстуальной интерпретации, но и как руководство к действию для преобразования общества, улучшения жизни людей, в которой справедливость является необходимым фундаментальным условием их существования. Его рефлексивная теология — это интеллектуальный ответ вызовам постмодерна, направленный на установление таких добродетелей в обществе, как справедливость, свобода, милосердие и построение более эгалитарного исламского общества.

Ключевые слова: Фарид Исака, теология освобождения, кораническая герменевтика, праксис освобождения, угнетение, справедливость, солидарность.

Для цитирования: Закиров А. А. Кораническая герменевтика Ф. Исака в контексте исламской теологии освобождения // Ислам в современном мире. 2021; 4: 63–78;

DOI: DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-4-63-78

Статья поступила в редакцию: 16.07.2021

Статья принята к публикации: 01.11.2021

Введение

За последние два столетия в свете модернистских преобразований в мусульманских сообществах были предприняты попытки переосмысления положений религии, а их ключевые термины «реформа» (*islah*) и «обновление» (*tajdid*) стали часто обсуждаемыми в исламских интеллектуальных кругах. В ходе этих обсуждений были высказаны идеи о безграничном потенциале мыслительной деятельности индивида, направленной на преодоление преград на пути самосовершенствования и борьбу с институтами угнетения человека. Вместе с тем во время этих дискуссий уделялось мало внимания обсуждению современного состояния исламской мысли и реформизму, основанному на Коране, несмотря на тот факт, что коранический текст оставался источником вдохновения для богословской рефлексии и общественно-политического активизма. Чтобы восполнить этот пробел, исламские теологи освобождения предложили прием критического созерцания хода мысли сакральных текстов и отказ от эпистемологии, которая базировалась на вере и купировала аналитические способности верующего человека.

Они детально изучили канонические тексты, уделяя особое внимание проблеме социальной справедливости и описанию Бога как Творца милосердного. В первую очередь они подвергли критике и ревизии существующие практики интерпретаций Корана, в которых идеи эгалитаризма были заключены в жесткие рамки, что сужало инклюзивное понимание текста. Они предприняли попытку заимствования новых практик, которые создают механизмы протеста и сопротивления институтам угнетения человека. Рефлексируя, они созерцали традицию и изучали ее диалектику как борьбу добра и зла, а их историческая критика не только восстанавливала обстоятельства ниспослания Откровения, но и охватывала более широкий социальный, политический, экономический и культурный контекст. Их идея текстуального и контекстуального холизма заключалась в том, что они анализировали канонический текст через призму других текстов во взаимосвязи,

дифференцируя наиболее и наименее важные аспекты смысла и содержания, эксплицитные и имплицитные значения буквы Корана. В итоге буква Корана в их творчестве приобрела особое значение и стала исходной точкой развития их новой рефлексивной теологии, а шариат и традиция как универсальная унаследованная система ценностей утратили прежнюю значимость, произошел разрыв в преемственности прошлого и настоящего. В результате их деятельности методы подхода, концептуализации и интерпретации коранического текста приобрели особое значение, как и сама буква Корана.

В онтологическом плане мусульмане, независимо от идеологических и групповых убеждений, верят в божественное происхождение Корана — Откровений, которые были ниспосланы пророку Мухаммаду с 610 по 632 г. через ангела Джабраила. Данное положение не подвергается сомнению ни одним мусульманином. Следовательно, Коран занимает более возвышенное положение по отношению к остальным источникам ислама, которые являются, по сути, накопленным опытом развития исламских сообществ и попадают в более низкую категорию с точки зрения надежности. Ключевая идея сторонников теологии освобождения заключается в том, что они предлагают напрямую обращаться к кораническому тексту и придают ему первостепенное значение, при этом не ставят под сомнение значимость интеллектуальной традиции. Коранический текст используется как критерий по отношению к остальным источникам ислама. В классической исламской мысли онтологический статус Корана и методологический подход к нему не рассматривались вместе, а Сунна воспринималась как авторитетный источник ислама наравне с Кораном, хотя и отмечалось, что она не носит божественного характера. Классические исламские богословы уделяли особое внимание лингвистическим и структурным особенностям Корана, но не его содержательным аспектам, вследствие чего Коран не рассматривался ими как прямое обращение Бога к человеку.

Толкование Корана в исламе — это генеалогическая традиция. Муфас-сир [толкователь Корана] не только воспроизводит смыслы аятов, но и извлекает их, пропуская коранический текст через призму традиции толкования, реконструирует существующие богословские смыслы, добавляя к ним новые. Таким образом, в течение столетий была аккумулирована и сформирована рефлексивная многовековая традиция толкования Корана, а улемы [общепризнанные и авторитетные знатоки ислама, сословие мусульманских богословов и правоведов] выступали хранителями этой традиции. Сторонники же исламской теологии освобождения подвергли сомнению существование этой традиции, тем самым бросив вызов положению улемов и вступив с ними в противоборство. Подобный подход, несомненно, демонстрировал неуважение к исторически сложившейся религиозной иерархии, особенно по отношению к улемам, т. е. к тем, кто транслировал и интерпретировал положения веры на

протяжении веков. Возможно, по этой причине теологи освобождения не признаются авторитетами правовых школ ислама и центрами исламской учености и не пользуются авторитетом среди простых верующих. Однако их деятельность положительно воспринимается в академических и интеллектуальных кругах, среди немусульман в странах Запада.

Контекст «исторического» Корана

В герменевтике Фарида Исака — современного южноафриканского исламского мыслителя — Коран занимает центральное место. Он представляется как Божественное слово и единственный источник ислама, который признается всеми мусульманами, а его аутентичность не подвергается сомнению. В то же время хадисы в герменевтике Ф. Исака представлены как вспомогательное средство, он редко обращается к ним и определяет их ценность содержанием, а не достоверностью, как общепринято в исламском богословии. Он критически осмысливает интеллектуальную традицию ислама, в частности, работы муфассиров [ученых ислама, занимающихся толкованием и извлечением смыслов Корана], которых цитирует. В его герменевтике особое значение придается проблеме контекстуализации текста. Главное обвинение Ф. Исака в отношении классических муфассиров заключается в том, что они воспринимают коранический текст как нечто зафиксированное и универсально применимое во всех случаях жизни, изучают его лишь с точки зрения лингвистики: структуры, морфологии и грамматики¹. А контекстуалисты, в свою очередь, принимают во внимание политический, социально-экономический, исторический, культурный контексты, в которых разворачивалось, интерпретировалось и применялось этико-правовое учение. Они ратуют за более широкую свободу выбора в определении применимости того или иного положения ислама в современном контексте.

Проблему исторической контекстуализации Корана последовательно разрабатывал другой представитель исламского неомодернизма — Фазлур Рахман (1919–1988), предложивший собственный подход к изучению коранического текста: теорию «двойного сдвига». Согласно Ф. Рахману, первый «сдвиг» — это движение от частного к общему, от исчерпывающего изучения «специфических коранических контекстов» к «выделению общих духовно-этических принципов (справедливость, свобода, равенство и т. п.)»². Второй «сдвиг» — движение в обратном направлении, от общего к частному, — происходит в результате применения полученных

¹ Saeed A. Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach. London: Routledge, 2006. P. 117.

² Мухетдинов Д. В. Гуманистическая коранистика Фазлур Рахмана // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 2. С. 64.

общих принципов к выработке конкретных решений проблем современности¹. Необходимым условием успешности этого процесса является активное участие в нем «не только традиционных улемов или исламоведов, но и широкого круга специалистов из самых разных научных областей (история, антропология, философия, социология и т. п.). Они повышают общую осведомленность участников второго сдвига о специфике современности». Фазлур Рахман был глубоко убежден, что в этом процессе могут принимать участие как мусульмане, так и представители других вероисповеданий². Он обнаружил пропасть между современным читателем и «историческим» Кораном. В его теории Коран представлен как исторический документ, аудитория которого — сообщество пророка седьмого века, жившее на Аравийском полуострове. Он считал, что с течением времени между первоначальным Откровением и последующим его пониманием возникла огромная пропасть. Схожую точку зрения высказал европейский исследователь Корана Б. Лоуренс, основываясь на логике исторической критики: «Коран, записанный на арабском языке, меньше, чем Откровение, ниспосланное Мухаммаду, — это откровение второго порядка. Записанный Коран, переведенный с арабского на английский язык, становится откровением третьего порядка. Удаленность от первоисточника представляет для нас проблему, тем не менее мы имеем возможность изучать ислам посредством знакомства с Кораном, письменным текстом, переведенным с арабского на английский язык»³. Известный швейцарский философ, исламский мыслитель египетского происхождения Т. Рамадан (1962 г. р.), автор особой позиции и концепта «европейский ислам», предложил прочитать и истолковать некоторые источники ислама заново, чтобы обеспечить возвращение к духовным основаниям религии, отход от буквализма, чтобы ислам смог ответить на вызовы современности⁴. В этом процессе должны принимать участие не только *улама ан-нусус* [«ученые текста», исламские богословы], но и *улама ал-ваки'* [«ученые контекста», специалисты в других областях знания]. Мыслитель считает такую совместную работу залогом успеха⁵.

Один из ведущих представителей обновленческого движения ислама, египетский философ и интеллектуал Х. Ханафи (1935 г. р.) считает, что в период реформ и великих преобразований следует разрешить проблему соотношения наследия и новых условий. Он убежден,

¹ Rahman F. Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 7.

² Мухетдинов Д. В. Гуманистическая коранистика Фазлур Рахмана. С. 66.

³ Lawrence B. The Qur'an: A Biography. London: Atlantic Books, 2007. P. 8.

⁴ Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители / Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Серия: «Возрождение и обновление». М.: ИД «Медина», 2021. С. 65.

⁵ Ramadan T. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. P. 121.

что исламская традиция может стать важным источником социально-политического и экономического развития в том случае, если условия современности будут корректно прочтены и приняты в расчет при выработке решений. Х. Ханафи указывает на две противоположные тенденции в религиозном обновленческом движении: одна из них «уделяет больше внимания “аутентичности” в рамках традиции (т. е. задаче «укорениться»), нежели “современности”, в то время как другая часть ближе к “современности”, чем к “аутентичности”. Однако эти два пути должны быть обязательно связаны между собой. В противном случае односторонняя тенденция к “аутентичности” становится бездумным повторением прошлого, которое предаёт само наследие и превращает его пустую формулу, в то время как “модернизм” легко трансформируется в преждевременный радикализм, который не способен быть устойчивым. В итоге мы получаем две конструкции, неспособные укорениться в современном мире»¹. Он считает, что обновление исламской мысли должно происходить в два этапа. На первом этапе следует критически осмыслить религиозную традицию, а на втором — приняв за исходный пункт современную реальность, конструировать на ее основе новую традицию. Его подход представлен исторической критикой и феноменологическим подходом².

Кораническая герменевтика Фарида Исака

Как и другие исламские теологи освобождения, Ф. Исак считает, что в основе подлинного текста Корана лежит арабская речь. Следовательно, существует постоянный и укорененный во времени пробел в понимании текста, который невозможно преодолеть. Связь, хотя и ограниченную, можно установить через посредничество аудитории, которой был адресован текст, — это первое поколение мусульман, к кому Бог обратил свое послание. Однако Ф. Исак отодвигает исторический контекст на второй план, считая, что Коран обращается не только к сообществу Мухаммада седьмого века, жившему в Аравии, а ко всему человечеству. Он считает, что Коран и его смыслы не следует отделять от времени и места, так как Коран был ниспослан в определенный исторический момент, и, следовательно, этот исторический момент следует вовлечь в процесс расшифровки текста³. Таким образом, Ф. Исак придает значение и историческому, и современному контексту, несмотря на то, что он уделяет больше внимания последнему. Его идеи направлены

¹ Мухетдинов Д. В. Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 1. С. 90.

² Güler İ. Hasan Hanefi'n in Tecdid Projesi. İslami Araştırmalar, 1994. Cilt: 7, Sayı: 2. S. 165–166.

³ Esack F. Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects. The Muslim World 83 (2). 1993. P. 119.

на материальный мир и настоящее, следовательно, его концепция подразумевает обращение к современной аудитории, минуя исторические условия. Таким образом создается прямая связь между Богом и верующим, минуя исторически обусловленный контекст. Ф. Исак предлагает современной аудитории не язык первоначального ислама, а прямое обращение Бога к верующим. Такой способ взаимодействия противоречит подходу, который исторически сложился в мусульманских сообществах, где только «улемы» обладали правом интерпретации Корана и авторитетом в религиозных делах. «Улемы» считали, что миряне не обладают достаточными знаниями для постижения богословских тонкостей текста и нуждаются в руководстве ученого¹. С одной стороны, позиция Ф. Исака о возможности индивидуального понимания коранических текстов без их исторической контекстуализации сближает его со сторонниками современных религиозных движений ислама², с другой стороны, его интерпретация носит абсолютно земной характер и открывает прямой доступ к кораническому тексту, тем самым отражая универалистский дух сакрального текста.

В своей интерпретации Ф. Исак сознательно обращается к малоимущим и угнетенным. Он предлагает интерпретацию, которая не обусловлена принадлежностью к какому-либо классу, религии, этносу, гендеру, времени и месту и считает, что контекстуальное окружение читателя и интерпретатора является неизбежной реальностью. По этой причине даже классические исламские ученые признавали собственные упущения и недоработки во время интерпретации текста. В рамках традиционного богословия, интерпретации, которые лежали вне ортодоксии, были отнесены к категории *тафсир би ар-рай* [комментарии, основанные на мнении]. Ф. Исак также признает, что он привносит в текст ограниченное видение, которое предопределено его реальностью, и не рассматривает Коран как отвлеченный текст, несмотря на то, что в рамках традиционного богословия отсутствует свободная рефлексия. Он делает вывод, что все извлекаемые смыслы определяются контекстом, и его контекст — это контекст угнетенных. Он активно вовлекает текст в борьбу против притеснителя. Его интерпретация лишена нейтралитета и бескорыстия: такое понимание возникает в самый разгар сопротивления, «представляется как результат схватки за справедливость, сопряженный с глубокими размышлениями»³. Его праксис формирует фреймы, в рамках которых должна возникнуть новая

¹ Esack F. Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions // Islam and Christian-Muslim Relations. Vol. 2. No. 2. Oxfordshire: Taylor & Francis, 1991. Pp. 210–211.

² Исламская мысль: Традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 5. М.: ИД «Медина», 2021. С. 31.

³ Esack F. In Search of Progressive Islam Beyond 9/11 // In Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism. Oxford: Oneworld Publications, 2003. P. 80.

теология — это ключевая идея его экзегетики¹. Именно этот политический аспект интерпретации Ф. Исака делает его теологию герменевтикой освобождения. Один из основателей латиноамериканской теологии освобождения Г. Гутьеррес так определяет разницу между экзегетикой освобождения и традиционной: «...Теология освобождения предлагает нам не столько новые темы для осмысления, сколько новый способ заниматься теологией. Теология как критическая рефлексия над исторической практикой — это теология освобождения»².

Ф. Исак считает, что теология и борьба, таким образом, неразрывно соединяются в диалектической парадигме действия, религиозной рефлексии и действии обновления — это «способ чтения», который проистекает из самой сущности коранического Откровения³. Раскрывая тему *джихада*, он отмечает, что, несмотря на широкую трактовку этого термина как вооруженной борьбы, мусульманами он всегда воспринимался как борьба в более широком смысле — по трансформации себя и общества. В Коране этот термин используется во многих аятах в значении ведения боевых действий с целью самообороны, также — созерцательной духовной борьбы и увещевания. Таким образом, цель джихада заключается в трансформации личности и общества, которая одновременно является и борьбой, и праксисом. Большинство мусульман придерживаются мнения, что джихад — это исламская парадигма освободительной борьбы, а ее целью является скорее установление справедливого порядка, нежели утверждение ислама как религиозной борьбы, — это общая тема прогрессивного исламского дискурса. Позднее исламские ученые начали настаивать на том, что справедливость может быть установлена только через утверждение исламского порядка, джихад начал восприниматься как инструмент для установления исламского правительства⁴.

Ф. Исак полагает, что коранический текст никогда не представлял собой связанное и логически завершенное сочинение — он был явлен как раскрывающий себя дискурс, который разворачивался на протяжении 23 лет, в ответ на потребности общества⁵. Бог был полностью погружен в борьбу первых мусульман, выказывая свое божественное присутствие через акт откровения как ответ на вновь возникающие события. Внешне изолированные категории текста и контекста высвобождались из поля герменевтики, т. е. после каждого откровения и интроспекции следовала борьба и, таким образом, поле герменевтики замыкалось до

¹ Rowland C. (editor), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. XIX.

² Gutierrez G. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1973. P. 15. Цит. по: Исламская мысль: Традиция и современность. № 5. С. 34.

³ Исламская мысль: Традиция и современность. № 5. С. 35.

⁴ Esack F. *The Quran: A User's Guide*. Oxford: Oneworld Publications: 2005. P. 189.

⁵ Esack F. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997. P. 53.

следующего откровения¹. Итак, в кораническом откровении присутствует Бог, который вовлечен в историю, вмешивается в дела людей и общается с ними, его дискурс формируется историческим контекстом. Ф. Исак называет эту кораническую приверженность к праксису «прогрессивным откровением», этот постепенный процесс ниспослания коранического откровения — один из способов, посредством которого Бог демонстрирует свою вовлеченность в мирские и человеческие дела. Ф. Исак определяет его как активный и творческий процесс взаимодействия сакрального текста с социальной реальностью, в которую были вовлечены первые мусульмане. Он уточняет, что этот процесс завершился Мухаммадом как последним Пророком и Печатью пророков (что составляет основу мусульманского вероучения). Потому во время обращения к Корану через праксис здесь и сейчас, Ф. Исак обращается к процессу понимания: его Коран оживает вследствие приверженности к праксису и говорит на языке освобождения с каждым последующим поколением мусульман, которые извлекают из текста собственные характерные времени и пространству смыслы и вдохновения². Ф. Исак считает, что Коран требует контекстуального прочтения и любая его интерпретация связана с субъективными ощущениями интерпретатора. Следовательно, интерпретация не может быть отделена от предыдущего опыта и убеждений человека³. По этой причине мусульманам необязательно наследовать предыдущий опыт экзегетики, потому что этот опыт является историческим продуктом, имеющим отношение к историческому контексту, и возникает проблема несоответствия материала современному контексту с точки зрения как культуры, так и языка. Любой акт интерпретации подразумевает участие в лингво-историческом процессе, в процессе формирования традиции, и происходит в рамках определенного времени и места. Изучение Корана также происходит в этих строго определенных рамках, невозможно извлечь интерпретатора из процесса и поместить его над языком, культурой и традицией⁴. В итоге текст в герменевтике Ф. Исака приобретает вневременной и внепространственный статус, а принцип «прогрессивного откровения» — универсальный характер. Тем не менее он не отрицает значения трудов предыдущих поколений мыслителей, использует эти труды как средство для критической рефлексии или в качестве материала для изучения различий в интерпретации в разные исторические периоды. Перед

¹ Esack F. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. Oxford: Oneworld Publications, 1999. P. 3.

² Esack F. *Islam and Gender Justice: Beyond Simplistic Apologia // What Men Owe to Women: Men's Voices from World Religions*. Albany, New York: State University of New York Press, 2001. P. 206.

³ Esack F. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. P. 51.

⁴ Ibid. P. 76.

тем как предлагать свою интерпретацию, он исследует методы извлечения смыслов мифасиров прошлого и приводит их разъяснения.

Справедливость как одно из ключевых понятий герменевтики подразумевает, что контекст борьбы должен порождать новые смыслы текста. Ф. Исаак отмечает, что справедливость выступает как необходимое условие жизни человека, так как Вселенная создана согласно этому принципу, а в Судный день люди будут вознаграждены заслуженно в соответствии с деяниями. Справедливость является одним из качеств Бога, следовательно, Богом гарантируется справедливое отношение ко всем творениям. Людям также следует поступать справедливо и избегать участия в процессе угнетения, так как это противоречит сущности Бога¹. Вера в Бога подразумевает не только собственно веру в Бога, но и совершение праведных деяний, таких как справедливое отношение к другим, занятие благотворительной деятельностью и совершение обязательной канонической молитвы. В этом плане исламский дискурс Ф. Исаака имеет схожие черты с подходом сторонников политического ислама, которые считают, что чтение Корана — это не только абстрактное интеллектуальное действие, но и акт подчинения, трансляция коранического учения в повседневную жизнь. Они считают, что чтение Корана приобретает смысл только тогда, когда божественное слово получает реализацию в мирской жизни.

Ф. Исаак утверждает, что Коран не только покровительствует верующим, но и встает на защиту угнетенных и оказывает им явную поддержку. Об этом свидетельствует многократное упоминание в Коране понятия «справедливость» и присутствие противоположного по значению слова — «угнетение» [зулм], которое используется почти на каждой странице в разных формах. Ф. Исаак, четко различая идеи справедливости и угнетения, считает, что Коран безоговорочно занимает сторону притесняемых, а не тех, которые несут ответственность за притеснение и вышли за границы праведного поведения². Следует отметить, что в рамках теологии освобождения Бог занимает сторону угнетенных не только в том случае, если они уверовали и совершали праведные дела. Можно сказать, божественная солидарность с угнетенными безусловна: Бог занимает сторону угнетенных по той причине, что им было причинено зло и они были поработены. Вопрос их веры и праведности не имеет значения. Приверженность Бога к угнетенным в таком случае сакрализуется в священном завете о том, что несправедливость в скором времени будет элиминирована через коренное пересоздание существующего статус-кво, когда те, кто принадлежит к низшим слоям общества, унаследуют земные блага.

¹ Исламская мысль: Традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 5 / [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. М.: ИД «Медина», 2021. С. 38.

² Esack F. Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. P. 98.

Другой важной составляющей теологии освобождения Ф. Исака является тема «исхода», что сближает ее с христианской теологией освобождения. Исход — это образцовая модель межконфессиональной солидарности с угнетенными, отмечает Ф. Исаак, поскольку отражает действия Бога, принимающего сторону угнетенных израильтян в их противостоянии с Фараоном, а также потому, что, несмотря на проявляемое ими неверие, Он не покидает израильтян до того момента, пока они не достигли земли обетованной¹. Бог занял сторону неверующих израильтян, потому что они оказались в угнетенном положении. Христианская теология освобождения также базируется на опыте «исхода». Уже упомянутый нами основоположник теологии освобождения Г. Гутьеррес придавал теме «исхода» большое значение, посвятив ей один из своих трактатов 1960 г. Он писал, что исход — это ключевое событие в библейской истории, которое формирует герменевтику освобождения с целью переосмысления Ветхого и Нового заветов. Возникает закономерный вопрос: «Насколько обоснованно строить исламскую теологию освобождения на опыте исхода?». Ведь исход — это исключительно библейское событие и не имеет отношения к исламу. Весте с тем Коран признает всех авраамических пророков как провозвестников монотеистического призыва, а пророк Моисей является одним из часто упоминаемых в тексте². Возможно, данная ситуация возникла из-за того, что в результате 200-летнего политического и экономического доминирования Европа и Северная Америка заняли особое положение в глобальной структуре власти. Сформировавшаяся диспропорция развития оказала огромное влияние на производство современного знания: европейские ценности в целом, библейские рассказы и мысленные образы в частности, стали универсальным фреймом интеллектуального обращения, их язык впоследствии был универсализирован. Истории неевропейских стран утратили свою особенность, были гомогенизированы, упрощены во время инкорпорации в большие нарративы и объявлены отсталыми, их содержание оценивалось через призму европейского исторического опыта и вследствие этих процессов возникла ситуация неравенства интеллектуальных культур.

Заключение

Ф. Исаак, как и другие теологи освобождения, уделяет особое внимание кораническому тексту как основному источнику ислама, который

¹ Esack F. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. P. 195.

² Esack F. *The Quran: A User's Guide*. P. 154.

признается всеми мусульманами как исключительно Божественное слово. В то же время он не умаляет значения хадисов, признавая наиболее достоверными из них те, что соответствуют духу Корана. Для него коранический текст является главным критерием достоверности восторженных источников ислама. Если автор теории «двойного сдвига» Ф. Рахман сначала изучал исторический контекст и извлекал из него универсальные истины, а потом прибегал к их использованию в современном контексте, то в основе герменевтики Ф. Исака лежит контекстуальное прочтение текста. Его основная идея заключается в том, что кораническое послание не ограничено одним народом, временем или местом. В современном контексте его герменевтика имеет своим адресатом угнетенных и неимущих — Бог обращается в первую очередь к обездоленным. Текст принимает освободительный характер лишь в том случае, если угнетенные ведут борьбу против угнетателей и в рамках этой борьбы реализуется праксис. Ф. Исаак считает, что в основе послания Корана лежит «прогрессивное откровение», поддерживающее дух освобождения. Истина носит вневременной и абсолютный характер и раскрывается тем, кто принимает участие в критической рефлексии, нацеленной на активную борьбу. В экзегетике Ф. Исака праксис инициирует процесс богословского изучения и является его неотъемлемой частью. В центре его экзегетики находятся и сакральный текст, и его ответ на контекст, и реакция аудитории. Кроме того, Ф. Исаак особо подчеркивает связь коранического текста с современными реалиями для того, чтобы раскрылось новое значение, которое удовлетворяет жизненным потребностям и контексту. Этот аспект герменевтики характерен лишь для его теории герменевтики.

Он также предложил критически осмыслить религиозную традицию, проанализировал ее слабые и сильные стороны и представил их на общественное обсуждение. Отправной точкой его рефлексии является современный человек, убежденный в том, что исламские науки формировались под влиянием культурно-исторического окружения мусульман. Такой подход позволяет провести демаркацию сфер религии и традиции и предоставляет возможность для устранения преград, которые создают препятствия для развития личности и исламской уммы [сообщества мусульман]. Теоцентрическая исламская культура приобретает антропо-ориентированный характер, а исламская мысль становится более приземленной и удовлетворяющей человеческим потребностям. Вопросы теологии переходят в поле ведения антропологии: совершенные имена и качества Аллаха становятся характеристикой *инсан ал-камил* [совершенного человека].

Ф. Исаак придает важное значение изучению проблемы социальной справедливости и свободы, при этом его теология не предусматривает вариант проведения реформ в исламе (в той форме, как это

предлагают исламские реформаторы). Он глубоко убежден в том, что солидарность и справедливость — это фундаментальные понятия коранического призыва, необходимые для установления стабильного и эгалитарного социального порядка. Категории угнетенного и угнетателя определяются динамикой борьбы и изменяющимся контекстом, следовательно, в этом вопросе пророческая традиция играет важную роль. Её цель, которая формируется в результате борьбы за справедливость, — предотвратить создание условий для последующего неравенства. Теолог отмечает, что стремление к помощи угнетенным не следует воспринимать как благотворительную деятельность, ее главная цель — это сохранение *фитры* [первозданной чистоты], так как добродетели человека подвергаются опасности в процессе угнетения, при условии, что человек бездействует и не вовлекается в борьбу. Таким образом, Ф. Исак индивидуальное освобождение связывает с освобождением другого, его праксис ориентирован на «другого». Его идеи ориентированы на разрешение таких проблем человечества, как нищета, голод, безработица, неизлечимые болезни, а не на то, чтобы определять наиболее достоверную интерпретацию Корана. Следующая цитата из работы Ф. Исака «Быть мусульманином: обретение религиозного пути в современном мире» лучше всего характеризует его деятельность: «Большое значение имеет мысль о том, что любая социально-экономическая система (какой бы она ни была — капиталистической, или расистской, или патриархальной, продолжает неумолимо существовать, но я несу ответственность за мою ответную реакцию на сложившиеся обстоятельства. У меня есть выбор: я могу стать жертвой этой системы или быть частью всеобщей борьбы за свободу и справедливость — организовать ее или жить впроголодь»¹.

Литература

Исламская мысль: Традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 5 / [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. М.: ИД «Медина», 2021. 672 с.

Мухетдинов Д. В. Гуманистическая коранистика Фазлура Рахмана // Ислам в современном мире. 2020; 16(2). С. 57–68.

Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители / Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Серия: «Возрождение и обновление». М.: ИД «Медина», 2021. 452 с.

Мухетдинов Д. В. Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15(1). С. 81–98.

¹ Esack F. On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today. P. 42.

Esack F. Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions // *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 2. No. 2. Oxfordshire: Taylor & Francis, 1991. Pp. 206–226.

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

Esack F. Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects // *The Muslim World*. 1993. Vol. 83. No. 2. P. 118–141.

Esack F. In Search of Progressive Islam Beyond 9/11 // *In Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 2003. P. 78–97.

Esack F. Islam and Gender Justice: Beyond Simplistic Apologia // *What Men Owe to Women: Men's Voices from World Religions*. Albany, New York: State University of New York Press, 2001. 312 p.

Esack F. On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today. Oxford: Oneworld Publications, 1999. 224 p.

Esack F. The Quran: A User's Guide. Oxford: Oneworld Publications: 2005. ix, 214 p.

Gutierrez G. A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1973. 323 p.

Güler İ. Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi. İslami Araştırmalar, 1994. Cilt: 7, Sayı: 2. S. 149–170.

Lawrence B. The Qur'an: A Biography. London: Atlantic Books, 2007. 231 p.

Rahman F. Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 182 p.

Ramadan T. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. 372 p.

Rowland C. (editor) The Cambridge Companion to Liberation Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. xviii + 318 p.

Saeed A. Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach. London: Routledge, 2006. 224 p.

References

Mukhetdinov D. V. (2019). Hasan Hanafi: neomodernizm kak teologiya osvobozhdeniya [Hassan Hanafi: Neomodernism as Liberation Theology]. *Islam v sovremennom mire*. 2019. Vol. 15. No. 1. Pp. 81–98.

Mukhetdinov D. V. (2020). Gumanisticheskaya koranistika Fazlur Rahmana [Humanistic Qur'anic Studies of Fazlur Rahman]. *Islam v sovremennom mire*. 2020. Vol. 16. No. 2. Pp. 57–68.

Mukhetdinov D. V., Boroday S. Yu. (Ed.) (2021). *Islamskaya mysl': Tradiciya i sovremennost'. Religiozno-filosofskij ezhegodnik* [Islamic Thought:

Tradition and modernity. Religio-philosophical Yearbook]. Vol. 5. Moscow: Medina. 672 p.

Mukhetdinov D. V. (2021). *Sovremennye islamskie mysliteli* [The Modern Islamic Thinkers]. Moscow: Medina. 452 p.

Esack F. (1991). Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions. *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 2 (2). Oxfordshire: Taylor & Francis. Pp. 206–226.

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

Esack F. (1993). Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects. *The Muslim World*. Vol. 83 (2). 1993. Pp. 118–141.

Esack F. (2003). In Search of Progressive Islam Beyond 9/11. In: *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications. Pp. 78–97.

Esack F. (2001). Islam and Gender Justice: Beyond Simplistic Apologia. *What Men Owe to Women: Men's Voices from World Religions*. Albany, New York: State University of New York Press. 312 p.

Esack F. (1999). *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. Oxford: Oneworld Publications. 224 p.

Esack F. (2005). *The Quran: A User's Guide*. Oxford: Oneworld Publications. ix, 214 p.

Gutierrez G. (1973). *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, New York: Orbis Books. 323 p.

Güler İ. (1994). *Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi. İslami Araştırmalar*. Cilt: 7, Sayı: 2. S. 149–170.

Lawrence B. *The Qur'an: A Biography*. London: Atlantic Books, 2007. 231 p.

Rahman F. (1982). *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press. 172 p.

Ramadan T. (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press. 372 p.

Rowland C. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. 318 p.

Saeed A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge. 224 p.

F. ISAC'S QUR'ANIC HERMENEUTICS IN CONTEXT OF ISLAMIC LIBERATION THEOLOGY

Abstract. Farid Esack is a modern Islamic scholar of South African origin who suggests original Qur'anic hermeneutics in the scope of theology of liberation. The characteristics of his theology considered in this article are: the praxis of liberation, contextualism, scrupulous textual analysis, hermeneutics oriented at struggle with institutions of oppression. It is noted that his hermeneutics differs from the hermeneutics of other theologians of liberation — he represents the praxis of liberation as a main task of theology of liberation. His method is not only theoretical scholarly speculative exercise on textual interpretation, at the same it inspires and encourages people for changes in society, for enhancement the lives of people where justice comes as its necessary fundamental stipulation. His reflective theology is an intellectual response to the challenges of postmodern world aimed at establishing such virtues in society as justice, freedom, mercy and setting up more egalitarian Islamic society.

Keywords: F. Isac, theology of liberation, Qur'anic hermeneutics, practice of liberation, oppression, justice, solidarity.

Aidar A. ZAKIROV,

research fellow, Centre for Islamic Studies,

Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan

(9, Klenovaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420056, Russian Federation).

E-mail: aydarzak1@yandex.ru