5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)
УДК 297.1
DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-43-58

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

ФЕНОМЕН ОБНОВЛЕНИЯ В ИСЛАМСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —
доктор теологии, ректор.
Московский исламский институт
(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);
проф. Восточного факультета.
Санкт-Петербургский государственный университет
(199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Настоящая статья посвящена феномену обновления (*таджди*д) в историческом исламе. Обращение к данной теме особенно актуально в контексте осмысления истоков исламского модернизма и неомодернизма, а именно — их укоренения в религиозной традиции. В первом параграфе прослеживаются истоки и содержание идеи обновления в исторической традиции. Особое внимание уделяется связи обновления с духовно-этическим возрождением общества (*ислах*). Демонстрируются изменчивые и постоянные характеристики в развитии исторического понимания обновления. Во втором параграфе анализируется такой принципиальный для рассматриваемой темы вопрос, как различие нововведения (*бид'а*) и обновления. Показывается, что таджди, несмотря на достаточно консервативную риторику исторических обновителей, имеет творческую природу, но при этом сохраняет отличие от произвольного нововведения. Третий параграф раскрывает упомянутое творческое измерение таджди: его связь с практикой независимого рассуждения (*иджтихад*) и преодолением подражательного мышления (*таклид*). В заключение автор отмечает особенности трактовки таджди в современную эпоху: отказ от буквального понимания понятия «век» в хадисе об обновлении и допущение возможности *коллективного обновителя*.

Ключевые слова: тадждид, бидʻа, ислах, иджтихад, таклид, реформа, исламский модернизм, исламский неомодернизм.

Для цитирования: *Мухетдинов Д. В.* Феномен обновления в исламской исторической традиции // Ислам в современном мире. 2022; 3: 43–58;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-43-58

Статья поступила в редакцию: 18.06.2022

Статья принята к публикации: 01.09.2022

§ 1. Идея обновления

Идея *обновления* глубоко укоренена в исламской духовной традиции. И хотя жаждущая новизны эпоха модерна привносит свои нюансы в понимание и практику *тадждид*а, нельзя сказать, будто сама по себе идея «обновления» — это какое-то модернистское изобретение внутри ислама. Исламские мыслители XIX — нач. XX в., столкнувшиеся с поражением мусульман перед лицом колониального Запада и осознавшие стагнацию мусульманской цивилизации, стали задумываться о причинах и возможных путях выхода из кризиса. Сама эта размышляющая диагностика и вытекающая из нее лечебная самокритика, предпринятая модернистами (а вслед за ними — и неомодернистами), опирается на исламскую традицию, пребывающую в наши дни в открытом диалоге с традицией западной.

Безусловно, модернисты XIX — нач. XX в.— как и сегодняшние неомодернисты — не всегда связаны прямым институциональным и идейным преемством с реформаторами прошлого, однако в своей деятельности, предполагающей осмысление опыта тадждида и ислаха прошлого, они стремятся продолжить дело своих предшественников. В таком случае сама исламская традиция понимается ими в терминах *традиции возрождения и обновления*. Согласно указанной точке зрения, исторический ислам во всем живом многообразии образующих его локальных форм черпал свою жизнеспособность в осуществлении попыток тадждида и ислаха. Попробуем разобраться в этих понятиях.

Считается, что идея тадждида берет свое начало в следующем хадисе:

> «От Абу Хурайры (да будет доволен им Аллах) сообщается, что Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: “*Поистине, Аллах будет посылать для этой общины в конце каждого столетия того, кто будет обновлять для них их религию!”*» (Абу Давуд, № 4291).

Если пока не выходить за рамки данного пророческого предания, то можно отметить следующую немаловажную черту тадждида,

а именно: тадждид есть дело особого лица, призванного к его исполнению Богом. Действительно, на протяжении столетий *тадждӣд* (отглагольное существительное от арабского корня *дж-д-д*, имеющего значение «обновлять») понимался как практика, осуществляемая индивидом — *муджаддид*ом. К числу муджаддидов последователи различных религиозно-правовых школ (*фикх*а), вероучительных школ (*калам*а) или суфизма, как правило, относили своих авторитетов. Так, среди наиболее часто называемых в исламской литературе муджаддидов можно встретить имена ʿУмара ибн ʿАбд ал-Азиза (681–720)[1], Абу Ханифы (699–767), аш-Шафиʿи (767–820), ал-Ашʿари (873–935), ал-Газали (1058–1111), Ибн ʿАраби (1165–1240), Ибн Таймиййи (1263–1328), аш-Шатиби (ум. 1388), Ибн Халдуна (1332–1406), Ахмада Сирхинди (1564–1624), Шаха Валиуллаха Дехлеви (1703–1762) и другие[2]. Таким образом, как критерии выделения муджаддида, так и признаки тадждида были тесно связаны со временем, местом, профессиональной принадлежностью и взглядами размышлявшего о тадждиде автора.

Тем не менее, несмотря на все свои исторические трансформации, различные концепции тадждида характеризуются тем, что Л. Витгенштейн называл «семейным сходством», и обнаруживают некоторую общую тональность. Это обстоятельство заставляет задаться вопросом: если тадждид — это обновление, смена существующей ситуации на новую, то чем же отличается новизна, утверждаемая тадждидом, от любых других видов новизны? Всякое ли «новое» связано с практикой, упомянутой в процитированном выше пророческом предании? Иначе говоря, что объединяет различные примеры тадждида и отличает их, в свою очередь, от привнесения нового, которое не входит в категорию тадждида?

Выдающийся американский исламовед Дж. Фолль, посвятивший проблеме тадждида специальное исследование, отмечает духовно-этический, нравственный компонент, сопутствующий различным трактовкам этого феномена[3]. Разойдясь друг с другом в деталях, ученые в целом сошлись на том, что тадждид — это замена существующего состояния новым, новизна которого восстанавливает утраченное благочестие мусульманской общины путем обращения ко временам жизни Пророка. Для подобного восстановления не имеет значения прошлое само по себе, т. е. тадждид важно отличать от банального (и всегда невозможного) возвращения в прошлое *как в прошлое*. Скорее, времена жизни Пророка интересуют

---

[1] Примечательно, что именно с периода правления ʿУмара ибн ʿАбд ал-Азиза выдающийся отечественный богослов Ш. Марджани (1818–1889) отсчитывает начало обновления (*тадждид*) мусульманской духовной жизни. См.: *Ш. Марджани*. Мукаддима китаб вафийат ал-аслаф ва тахийат алахлаф. Казань: Типография Г. М. Вячеслава, 1883. Б. 286–287.

[2] Хороший обзор вопроса см. в статье: *Landau-Tasseron E.* The “Cyclical Reform”: A Study of mujaddid Tradition // Studia Islamica. 70. 1989. Pp. 79–117.

[3] *Voll J.* Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh // *Esposito J.* (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York; Oxford, 1983. Pp. 32–47.

муджаддида как то настоящее, в котором сохранялся в чистоте доступ к основному источнику ислама — Благородному Корану. Образцовое поведение Мухаммада (*сунна*) понималось при этом как *практическое воплощение* коранических смыслов, поэтому на протяжении истории тадждид определялся через возвращение к наставлениям Корана и Сунны. В этом своем значении тадждид оказывался чрезвычайно близок к другому исламскому понятию — *ислах*, которое нередко используется в качестве синонима тадждида.

Исследователи связывают ислах с универсальным коранической предписанием «поощрять благое и пресекать запретное» (Коран, 3: 104)[1]. Несмотря на разногласия по поводу того, как должна выглядеть подобная духовно-этическая реформа при имеющихся социально-исторических условиях, практика, ориентированная на ислах, представляется совместным процессом, в котором должны участвовать ученые и общественные деятели, правители и весь народ. Таким образом, ислах — это возрождение, возвращение из забвения тех элементов исламской традиции, которые (в потенции) способствуют преображению всей мусульманской общины и направлены на утвержденное Всевышним благо. Если ислах понимать прежде всего как результат, а не сам процесс, то можно сказать, что возрождение является итогом успешной деятельности по осуществлению тадждида — обновления.

Итак, согласно классическому взгляду на тадждид, обновление есть возвращение к первоначальной чистоте мусульманской общины. Как правило, муджаддиды прошлого склонялись к буквальному пониманию возвращения к одобряемым практикам Корана и Сунны в той их форме, которую они имели среди первых поколений мусульман — праведных предков (*ас-салаф ас-ṣāлиḥ*). Иные авторитеты, чем Коран и Сунна, *могут*, а если они связаны с противоречащими скриптуральным источникам практиками, то и *должны* быть отброшены или, по меньшей мере, проигнорированы. Муджаддид, несмотря на принадлежность к конкретному течению мысли, не чувствовал себя *скованным* толкованиями и идеями религиозных учителей и школ, которые появились после времен Пророка и его сподвижников.

Несмотря на то, что традиция была склонна акцентировать именно «возвратный» аспект обновления, фактически тадждид всегда предполагал *творческое измерение* — если речь и шла о «возвращении», то об *уникальном* «возвращении», обусловленном обстоятельствами времени. Направление тадждида задавалось двумя требованиями, которые обычно не формулировались столь эксплицитно: (1) требованием реартикулировать коранической послание в его чистоте и (2) сделать это в понятной для современников муджаддида форме. Действительно, то

[1] *Voll J.* Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh. Pp. 32–47.

возрождение, которое достигается в ходе обновления, оживляет и наполняет «новыми соками» не религию прошлого, а религию настоящего — религию, как она практикуется в текущее время:

> «…фраза “*йуджаддид лахā дīнахā*” [“обновит для них их религию”] означает, что муджаддид возрождает для уммы религию, которую она исповедует в момент его появления. В хадисе не сказано “религию Аллаха или пророка Мухаммада, или ислам как таковой”, вместо этого представлена религия, которую соблюдает умма»[1].

В связи с этим не может не вставать закономерный вопрос о специфике, отличающей дозволенный (и, более того, необходимый) тадждид от недозволенного нововведения, которое в исламской традиции обозначается термином *бид‘а*. Ответ на данный вопрос поможет нам конкретизировать особый характер новизны, воплощаемой в процессе тадждида.

§ 2 Обновление против нововведения

Обратим внимание, что хадис, составляющий текстуальную основу идеи тадждида, приводится в «Сунан» Абу Давуда в самом начале «Книги битв». Этот раздел содержит пророческие предания о столкновениях, бедствиях, катастрофах, предвещающих наступление Судного дня, что дает основание прочитывать текст данного хадиса в эсхатологической перспективе. Иначе говоря, логично предположить, что осуществление тадждида имело в виду конечную судьбу человечества в целом и мусульманской общины в частности: тадждид «распределяет» внутреннее богатство религии таким образом, чтобы отвратить верующих от неблагоприятного исхода после смерти. *Бид‘а* же, «нововведение», как утверждают многочисленные пророческие предания, напротив, подталкивало членов общины к адскому пламени, как бы его ни понимать и как бы ни определять его «продолжительность» (вечность или конкретный отрезок времени).

Тем не менее данное обстоятельство лишь указывает на разные последствия *тадждид*а и *бид‘а* и никак не проясняет содержательное, если угодно, онтологическое различие между обновлением и нововведением. Для того чтобы подобраться к решению этой проблемы, пойдем иным путем. Нам кажется осмысленным обратиться к фигуре, осуществляющей тадждид и упомянутой в процитированном хадисе, — к муджаддиду. Согласно традиционной точке зрения, муджаддидом

---

[1] *Камали М. Х.* Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе. Острог: Международный институт исламской мысли, 2020. С. 16–17.

можно назвать праведного теолога (в широком смысле слова), прославленного к концу столетия, который должен умереть в течение первых нескольких лет следующего столетия. Почти все за редким исключением, кого объявляли муджаддидом, получали этот титул уже после смерти[1]. Вопрос о том, сколько лет нового столетия может пройти перед смертью теолога, прежде чем будет исключена возможность провозглашения его муджаддидом, оставался предметом разногласий. Как отмечают исследователи, строгая приверженность этому ограничительному хронологическому принципу ослабла к современному периоду.

Предполагаемый (в традиционном подходе) контекст появления муджаддида — это духовно-этический упадок мусульманской общины, который в случае своего продолжения свидетельствует о приближающемся конце света. Своими усилиями по обновлению муджаддид как бы «ревитализирует» общину, возвращая ее на путь истинного руководства. Тем самым происходит своеобразная «отсрочка» Судного дня, «замедление» его пришествия, т. е. освобождение эпохи для земной жизни верующих, в рамках которой они получают шанс прийти к богоосознанию (*таḳвā*), покаянию и искуплению своих грехов. Историческое время постоянно грядущего, но все еще не наступившего конца, таким образом, противопоставляется концу времени в День расплаты — *ḳийāма*, маркирующему воскресение и последующий переход в посмертное существование (*’ахира*): «Если бы Аллах стал наказывать людей за их неверные поступки, то не оставил бы на (земле) ни одного живого существа. Но Он предоставляет им отсрочку до назначенного срока. Когда же наступит их срок, они не смогут отдалить (наказание) даже на час, так же как и приблизить его (даже на час)» (Коран, 16: 61)[2]. Подчеркнем, что, согласно доминирующей исламской позиции, «отсрочка» последнего Суда дается лишь самим Всевышним Аллахом, а не кем-то из тварных существ. Не забудем, однако, и сказанное: «Аллах не меняет положения людей, пока они не меняют самих себя» (Коран, 13: 11). Можно предположить, что эсхатологическая роль *муджаддида* — сделать время «отсрочки» осмысленным, т. е. обострить притупляемую с течением времени духовно-этическую «восприимчивость» общины к благой коранической вести. На то, что эта «восприимчивость» постепенно снижается, указывают как естественные знамения, постигаемые разумом, так и несколько достоверных хадисов, среди которых наиболее известен следующий: «Лучшее поколение — это мое (поколение), затем — следующее

---

[1] См. подробнее о значимости факта смерти: *Siebeking B. R.* An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal // *Simkins R. A., Smith Z. B.* (eds.) Supplement Series for the Journal of Religion & Society, Vol. 18. 2019. P. 48. *Аз-Зирикли Х.* Ал-’а‘лам. Бейрут: Дар ал-‘илм ли-л-малаин, 2002. *Ас-Са‘иди А.* Ал-муджаддидун фи-л-ислам мин ал-карн ал-аввал ила-р-раби‘‘ашар. Каир: Мактабат ал-адаб, 1996. *Ал-Хули А.* Ал-муджаддидун фи-л-ислам. Каир: Мактабат ал-усра, 2001.

[2] Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. М.: ИД «Медина», 2015.

за ним, и затем — следующее» (Сахих ал-Бухари, № 3650). Чуткая к небесному посланию община, ведущая призыв (*даʿва*) среди всего человечества и способствующая его очищению от пороков, является неотъемлемым элементом посюстороннего «периода испытания», придающая этому испытанию и нашей надежде на лучшее смысл. Таким образом, обновление веры и всего духовного строя жизни общины — тадждид — не вводит стремительно устаревающую «новизну» в порядке самовольного человеческого конструирования, как это имеет место в ситуации с нововведением (*бидʿа*). Скорее, он (*тадждид*) обновляет общину до состояния открытости вечноотзывчивой и неустаревающей новизне милости Божьей, раскрываемой с предельной ясностью в Его Писании.

Выше мы отметили историческую тенденцию духовно-этического упадка общины в течение времени. В свете осознания этой тенденции подавляющее большинство муджаддидов прошлого, среди которых — создатель одной из первых систематических концепций тадждида и вообще жанра литературы по тадждиду Джалал ад-дин ас-Суйути (1445–1505) и его многочисленные последователи, определяли тадждид (по крайней мере, номинально) в неразрывной связи с «оживлением» Сунны — нормативной модели поведения в соответствии со смыслами Богооткровенного Послания (Корана)[1]. Другой широко признанный муджаддид Абу Хамид ал-Газали, в своем одноименном произведении говорил об «оживлении» (*ʾиḥйā ʾ*) наук о вере, предназначение которых — восстановить правильное духовно-этическое руководство ислама, содержащееся в Писании и артикулированное на практике в пророческой Сунне[2].

Вопреки внешне консервативной тональности подобного подхода к тадждиду, практика тадждида не могла быть и де-факто никогда не была консервативной по своей сути. Действительно, если под тадждидом понимать некоторого рода консервацию, нельзя объяснить какой-либо иной его результат, кроме *фиксации* наличного статус-кво или гипотетической нормы, возводимой к прошлому. Поскольку же тадждид — это всегда обновление, он требует новаторского подхода — новизны в разъяснении положений Корана и творческого приложения норм Сунны к актуальным обстоятельствам[3]. Не вызывает сомнений,

---

[1] См. исследование: *Hernandez R.* Framing the Jurist: the Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti. Ph D. Washington, Georgetown University, 2012. Pp. 138–182.

[2] *Ал-Газали А. Х.* Воскрешение наук о вере. Избранные главы. М.: Наука, 1980. В. В. Наумкин отмечает, что сам ал-Газали воспринимался в традиции как обновитель пятого века ислама. Он также приводит высказывание ас-Субки: «Если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, ал-Газали» (*Наумкин В. В.* Трактат Газали "Воскрешение наук о вере" // *Ал-Газали А. Х.* Воскрешение наук о вере. С. 9). Наиболее полный русскоязычный перевод magnum opus ал-Газали на настоящий момент: *Абу Хамид ал-Газали ат-Туси.* Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Т. I–III / пер. с арабского И. Р. Насырова, А. С. Ацаева. Махачкала: ИД «Нуруль Иршад», 2011.

[3] См. образцовое следование данному подходу в: *Фахретдин Р.* Религиозные и общественные вопросы. М.: ИД «Медина», 2022. (В печати.)

что указанное новаторство — совершенно иной природы, нежели произвольное введение новшеств (*бидʻа*), возлагающих на человека *бремя условного* в качестве безусловного и неизменного компонента его религиозных обязанностей. Новаторство муджаддида — это нестандартные решения, которые невозможно механически «выудить» из имеющихся обстоятельств эпохи, в том числе из предоставляемой эпохой в наше распоряжение готовой «картины прошлого». Словом, новаторство муджаддида требовало независимого критического анализа (*иджтихад*) — *исторически* по преимуществу в области права (*фиḳх*) (и несколько в меньшей степени в области богословия — *ʻилм ал-калам*), однако *концептуально* не ограниченного исключительно юридическими вопросами. Муджаддиды фактически подвергали готовую «картину прошлого» деконструкции, которая обеспечивала возможность не просто для рисования новой «картины прошлого», но в первую очередь — для реконструкции «прошлого» в собственном настоящем в качестве гаранта (до определенных пор) будущего развития.

Подчеркнем еще раз: для того чтобы осуществить тадждид, обновитель реформировал существующее положение вещей не в порядке (мнимого) исторического повтора опыта прошлого, а путем *неповторимой* реконструкции коранических смыслов и идеалов, чтобы в текущий период они могли поддерживать благочестие и процветание общины, сопоставимое с благочестием и процветание первых мусульманских поколений. Первые мусульмане, опираясь на Коран и живую нормативную модель в лице пророка Мухаммада, отвечали на специфические вопросы, которые поставило перед ними время, а не повторяли практику какой-либо прежней эпохи. Таким образом, истинное следование за праведными предками, обеспечиваемое тадждидом, не могло быть слепым повторением их ответов, не усвоенных как *свои собственные*. Усвоение же этих ответов в процессе обновления — это обретение решимости иметь дело со своими проблемами, для которых прошлые решения являются не готовыми рецептами, а продуктивной схемой разработки новых решений, конкретизирующих те же самые коранические идеалы в новых обстоятельствах несколько (подчас — значительно) иначе.

§ 3 Связь тадждида и иджтихада

Деяния великих предшественников[1] преподносят нам урок, который непременно должен быть выучен. Иначе говоря, обращение к примеру этих деяний требует от нас учиться у прошлого, т. е. разумно

[1] Речь не только об *ас-салаф аṣ-ṣāлиḥ*, праведных предках, но обо всех выдающихся исторических деятелях уммы, пример которых нас чему-то учит.

анализировать его, что несовместимо с умерщвлением разума в *слепом* таклиде. Несмотря на то что, как показал В. Халляк (р. 1955), таклид долгое время являлся продуктивным и творческим правовым механизмом[1], его выродившаяся версия — или *слепой* таклид — это, по меткому замечанию Абу Насра ал-Курсави (1776–1812), форма рабского следования страстям[2], т. е. подражание, достойное обезьяны, а не обучение, достойное человека. В слепом таклиде мы погоняемы прошлым, а не следуем за ним, продолжая его в настоящем, которое отличается новыми условиями, требующими новых ответов. Меру и качество этой новизны нельзя знать наперед — они определяются в ходе иджтихада, оригинального исследования актуального духовно-этического состояния общины. И именно своей неподражаемой оригинальностью, несмотря на всю его внешне консервативную риторику (не дающую забыть об опасности неумеренных и неуместных нововведений), тот или иной человек заслужил в истории исламской традиции титул муджаддида. Муджаддид — всегда муджтахид (хотя, разумеется, не всякий даже крупный муджтахид — это муджаддид), личные усилия которого по своей значимости и масштабу выходят за узкие правовые рамки. Благодаря обновителям изменялся образ мысли и действий огромного числа членов уммы — менялся так, что люди вновь обретали руководящие ориентиры в религии. Ввиду того что всецело руководствоваться чем-то вне понимания не представляется возможным, уместно сказать, что муджаддиды возвращали членов общины своего времени к *ситуации понимания*.

Очевидным историческим примером обновления является *беспрецедентная* деятельность имама аш-Шафиʿи, который явным образом внес нечто новое по отношению к своим учителям и предшественникам, в том числе к праведным предкам. Так, именно он предложил понимать Сунну в границах набора достоверных хадисов, отказался от следования благочестивым обычаям той или иной местности (*ʿамал*), например, обычаям мединцев и заложил фундамент для развития ʾуṣӯл ал-фиḳх — теоретического, строгого в методологическом плане правоведения. Можно не соглашаться с теми или иными ходами аш-Шафиʿи, как это делали некоторые другие муджаддиды, однако едва ли можно спорить с самим

---

[1] *Hallaq W.* Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge, 2001.

[2] «И тот, кто искал истину в подражании (*таклид*), как бы глубоко ни исследовал, [не может преодолеть] противоречивости высказываний, что перед ним, после чего остается он в замешательстве либо склоняется в сторону некоторых высказываний по своей прихоти (*ташахха*). А этого недостаточно, напротив, истину подобает искать [присущим] ей способом, а это расследование понятий умопостигаемых (*мударик*)». — *ал-Курсави А.* Наставление людей на путь истины (*Ал-Иршад ли-л-ʿибад*). Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 97. *Таклид*, согласно Курсави, дозволен только по необходимости и только в частных вопросах шариата. *Таклид* в собственно богословских вопросах может быть назван даже греховным: «И знай, что ученые сошлись на том, что подражающий (*мукаллид*) в догматике — грешник, из-за того, что он оставил стремление к выверению (*талаб ат-тахкик*) по причине [, касающейся] знания. Допускается действие по *таклиду* муджтахиду в частных вопросах шариата, там, где он нуждается». — Там же. С. 139.

фактом его новаторства. Вопрос же о том, считать его новаторство «произвольными» нововведениями, требует ответа с учетом исторических обстоятельств его практики. Были ли предложенные им творческие решения реакцией на давно созревшие проблемы, не столь остро стоявшие перед предыдущими поколениями? Мы полагаем, что да, даже если допускаем иные варианты ответов на те же вопросы и переоценку в свете современных условий некоторых результатов его деятельности. Как муджаддид, аш-Шафиʿи был призван оживить религию *своего времени* в ее руководящей функции. И он сделал для этого все, что мог, на многие годы вперед, среди прочих, заложив основания «фикхового» исламского разума[1]. Пересмотр этой парадигмы не тождествен отказу от того, чтобы отдать ей должное и понять контекст, в котором она была уместна. Если же обвинить аш-Шафиʿи в произвольных нововведениях, то (по той же логике) от обвинений в *бидʿа* не уйдет ни один муджаддид. Косвенным подтверждением нашей точки зрения является тот факт, что как раз обвинения в нововведениях были наиболее распространенной претензией к тем теологам, которых сторонники впоследствии объявляли муджаддидами.

Недвусмысленным образом связанная с тадждидом практика иджтихада, причем порой такого иджтихада, который претендовал на *абсолютную* независимость от подражания (*таклид*а) теологам прошлого, заставляет переосмыслить классическую консервативную риторику — понимание тадждида как торжества традиции. Действительно, тадждид оставался (и остается поныне) торжеством традиции, но далеко не в смысле неизменности переданного. Он был торжеством традиции как осмысленного приспособления, переданного в новых обстоятельствах. Именно в возобновлении критического переосмысления переданного — залог жизнеспособности самого процесса передачи (традиции) и процветания, существующей благодаря ему религиозной общины. Именно в творческом обновлении общине возвращается былая чуткость заново воспринять религиозный призыв.

Таким образом, обновление-*тадждид* заключало в себе «обновление» *тадждида,* все более открыто увязывающее его с непрерывным иджтихадом. Отсюда становится ясно, почему все крупнейшие сторонники и проводники тадждида в Новое время, среди которых мы считаем важным упомянуть Абу Насра ал-Курсави, Шихаб ад-дина ал-Марджани, Джамал ад-дина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада ʿабдо (1849–1905), Мухаммада Рашида Риду (1865–1935), Мухаммада Хосейна

[1] См.: *Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М.: ИД «Медина», 2021. С. 575–583; *ал-Джабири М.* Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М.: ИД «Медина», 2017. С. 273–300. Также см.: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М.: ИД «Медина», 2022.

Наини (1860–1936)[1], Мухаммада Икбала (1877–1938) и Мусу Бигиева (1875–1949), были решительными противниками идеи «закрытия врат иджтихада». Без иджтихада невозможен тадждид. Без тадждида невозможно духовно-этическое возрождение уммы, при любом понимании масштаба, эффективных путей и желательных форм последнего. Без усилий по возрождению уммы, творческих по своей природе, ее ожидает только дальнейший упадок.

Несмотря на то что к XX столетию идея тадждида, в общем и целом, претерпела революционные изменения (в частности, стало возможным говорить о коллективном, совместном тадждиде, поскольку местоимение в соответствующем хадисе от Абу Давуда допускает понимание и во множественном числе) и существенным образом расширилась, ее легитимация (и не только в более или менее «консервативных» кругах) до сих пор осуществляется через апелляцию к прошлому. Другими словами, даже наиболее радикальные представители обновленческой мысли используют риторику «возвращения». Однако, как мы уже показали, главное в этом вопросе не хронология, а способ и результат работы с этим прошлым, которые далеки от простой установки на «повторение».

Эсхатологическое измерение тадждида, как это ни парадоксально, ориентирует внимание муджаддида не на выраженный в ярких образах абсолютный конец, а на время, располагающееся между ним и абсолютным началом — актом творения. Это время, состоящее из череды сменяющих друг друга эпох, не оставлено Божьим участием. Вне этого участия, поддерживающего мир, тот в одно мгновение провалился бы в небытие. Иначе говоря, муджаддид внимательно вглядывается в наше время — в настоящее, напоминая человечеству, что оно не менее, чем прошлое, имеет дело с началом, и не менее, чем будущее,— с концом. *Времена соединяются здесь и сейчас*. Тем самым муджаддид напоминает о конечности времени. Это напоминание, реализованное посредством преображения духовности и образа мысли человека, заставляет того опомниться. Опомнившись же, человек еще больше втягивается в борьбу с духовно-этическим упадком и в работу по обеспечению процветания человечества. Он вовлекается в оживляющий импульс тадждида и переживает «соборное», соединяющее его с другими возрождение. Этот опыт подразумевает целостное преображение нашего способа существования во времени.

[1] Строго говоря, будучи шиитом, великий аятолла Мухаммад Хосейн Наини по умолчанию не разделял идею о «закрытии врат иджтихада». Тем не менее этого крупного мыслителя, теоретика Конституционной революции в Иране 1905–1911 гг., единомышленника и друга ал-Афгани следует назвать в числе других выдающихся деятелей исламского обновления и возрождения Нового времени.

Заключение

Таким образом, таджид — это артикуляция исламского послания, способствующая оживлению уммы. Будучи сложной, многогранной и динамичной практикой, таджид не сводится к очищению жизни мусульманской общины от примесей неисламских новшеств (хотя на уровне риторики великие муджаддиды прошлого почти всегда концентрировались на данном аспекте). Негативная перспектива (отвержение новшеств) оказывается слишком узкой для движения обновления, которое стремится сочетать старое, относящееся к неизменному «ядру» религии, с благоприятным новым, не противоречащим этому «ядру». Следовательно, продуктивность обновления, помимо институциональных факторов, зависит от того, насколько четко сам муджаддид различает неизменные, хотя нередко требующие иной формулировки, и изменяемые (в том числе отбрасываемые) аспекты исторической религии. Это одно из неотъемлемых качеств муджаддида. Среди других качеств муджаддида ас-Суйути называл обладание самым широким диапазоном знаний, доступных людям его эпохи, и умение с помощью своих познаний приносить всеобщую пользу (*маṣлаха*)[1].

Как мы уже отмечали, ко второй половине XIX — нач. XX в. понимание хадиса о тадждиде начало меняться. Во-первых, фигура «обновителя веры» перестала связываться непременно с *индивидуальным* субъектом, а во-вторых, интерпретация упомянутого промежутка времени — «век» — сместилась с буквального к более метафорической. Его начали рассматривать как некоторый (не определяемый заранее в числовом эквиваленте) период времени, по истечении которого мусульманская община (или человечество в целом) нуждается в возрождении (*’иṣлāḥ*)[2]. Впрочем, отход от буквального понимания «века» был предвосхищен еще в XIV столетии Ибн Халдуном, который разработал циклическую теорию расцвета и упадка цивилизации: данный цикл, в общем и целом, занимает время жизни четырех следующих друг за другом поколений[3].

Вернемся к первому (поистине революционному) изменению, а именно: к отказу от однозначного понимания муджаддида как отдельного лица. Отныне «обновителем веры» могли счесть и *коллективный* субъект — например, целую группу активных сторонников тадждида. Такое расширенное понимание, помимо того, что допускается самим текстом пророческого предания, становится крайне уместным в эпоху высокой

---

[1] *Siebeking B. R.* An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal. P. 50.

[2] Ibid. P. 48. n. 7; P. 50 — о тадждиде как реакции на социально-религиозный упадок. О возможности *коллективного муджаддида* говорят Мухаммад Рашид Рида и Абу ал-’А‘ла ал-Маудуди. См.: Ibid. 55–58.

[3] *Ибн Халдун.* Введение (ал-Мукаддима) // Историко-философский ежегодник-2007. М., 2008. С. 187–217.

специализации, когда *один* человек едва ли может быть на высоте в овладении достаточно разнообразными знаниями своего века. Безусловно, основной целью обновления продолжает оставаться улучшение нрава, духовно-этического состояния мусульман. Тем не менее это требует одновременных преобразований и в религиозной, и в материальной, и в интеллектуальной сфере. Только в таком случае можно надеяться на достижение качественного результата в деле возрождения общины, вынужденной подчас отстаивать как политическую, так и идейную независимость.

Если вера стремится по-настоящему возрасти в своей жизненности, она должна уметь вобрать и недуги, ошибки, нужды человечества, преодолевая их в себе. Откликаясь на мощный призыв отзывчивого и милостивого Творца, движение обновления обязано стать проводником отзывчивости и милости к растерянным верующим. Для того чтобы быть успешным, оно должно со всей серьезностью воспринять трудные вопросы современности. Необходимым условием серьезного восприятия является победа над торжествующей заносчивостью, гордыней и самоуверенностью мусульман. Эта победа не означает, что мусульмане должны сбиваться на неумеренный и слепой восторг перед завоеваниями западной цивилизации, впадая в вывернутую наизнанку гордыню — самоуничижение. Прав был ал-Афгани, когда писал о достойной гордости:

> «Гордость и ревность — вот [истинное] начало движения народов и общин к знаниям и познанию, их стремления к вершинам чести и славы, величия и единодушия, богатству и благополучию. Всякий народ, потерявший ревность и гордость, лишается возможности роста и предпочитает добру зло; он покоряется [интервентами] и терпит унижение до тех пор, пока вовсе не исчезнет»[1].

Без ощущения собственной избранности, избранности своей общины к высшему не может состояться добродетельное и мужественное соревнование в добрых поступках[2]. Его место обязательно займет либо состязание в дурном, либо рабское чувство ресентимента, питающее слова и помыслы «западников» из числа мусульман. Слепые почитатели Запада не в силах распознать всю глубину и значительность западной цивилизации, усваивая лишь западные лозунги и формулы. Выдающийся исламский богослов Муса Бигиев (1875–1949) называл подобный образ мысли — «неотаклидом», и он глубоко противен духу обновления.

---

[1] *Ал-Афгани Дж.* Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021. С. 38.

[2] ***«У каждого есть цель, к которой Аллах его поворачивает. Соревнуйтесь же друг с другом во всем, что благо. Где и когда бы вы ни были, Аллах соберет вас вместе. Аллах властен над всеми вещами»*** (Коран, 2: 148).

Литература

Ал-Афгани Дж. Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021. 64 с.

Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. М.: Наука, 1980. 376 с.

Ал-Газали Абу Хамид ат-Туси. Ихйа' ʻулум ад-дин (Возрождение религиозных наук): в 10 т. Т. I–III. Махачкала: ИД «Нуруль Иршад», 2011. 424+460+288 с.

Ал-Джабири М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М.: ИД «Медина», 2017. С. 273–300.

Ал-Курсави А. Наставление людей на путь истины (Ал-Иршад ли-л-ʻибад). Казань: Татарское книжное издательство, 2005. 304 с.

Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М.: ИД «Медина», 2021. С. 549–644.

Ибн Халдун. Введение (Ал-Мукаддима) // Историко-философский ежегодник-2007. М.: Наука, 2008. С. 187–217.

Камали М. Х. Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе. Острог: Международный институт исламской мысли, 2020. 58 с.

Марджани Ш. Мукаддима китаб вафият ал-аслаф ва тахият алахлаф. Казань: Типография Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с.

Фахретдин Р. Религиозные и общественные вопросы. М.: ИД «Медина», 2022. (В печати.)

Hallaq W. Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 284 p.

Hernandez R. Framing the Jurist: the Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti. Ph D. Washington, Georgetown University, 2012. vii + 282 p.

Landau-Tasseron E. The "Cyclical Reform": A Study of Mujaddid Tradition // Studia Islamica. 70. 1989. Pp. 79–117.

Siebeking B. R. An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal // *Simkins R. A., Smith Z. B.* (eds.) Supplement Series for the Journal of Religion & Society, Vol. 18. 2019. Pp. 45–62.

Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh // Esposito J. (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York; Oxford: Oxford University Press, 1983. Pp. 32–47.

Аз-Зирикли Х. Ал-'аʻлам. Бейрут: Дар ал-ʻилм ли-л-малаин, 2002.

Ас-Саʻиди ʻ А. Ал-муджаддидун фи-л-ислам мин ал-карн ал-аввал ила-р-раби‘ ʻашар. Каир: Мактабат ал-адаб, 1996.

Ал-Хули А. Ал-муджаддидун фи-л-ислам. Каир: Мактабат ал-усра, 2001.

References

Al-Afghani J. (2021). *Otvet materialistam* [Refutation of the Materialists]. Moscow: Medina. 64 p.

Al-Ghazali A. H. (1980). *Voskreshenie nauk o vere. Izbrannye glavy* [The Revival of the Religious Sciences. Selected Chapters]. Moscow: Nauka. 376 p.

Al-Ghazali A. H. (2011). *Ihja' ʻulum ad din (Vozrozhdenie religioznyh nauk)* [The Revival of the Religious Sciences]. Vol I–III. Makhachkala: Nurul Irshad. 424+460+288 p.

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

Al-Qursawí A. N. (2005). *Nastavlenie lyudej na put' istiny (Al-Irshad li-l-ʻibad)* [Guidance to the People to the Path of Truth (Irshād li-l-ʻibād)]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 304 p.

Boroday S. Yu., Mukhetdinov D. V. (2021). Islamskaya mysl': priglashenie k tematicheskomu prochteniyu [Islamic Thougth: an Invitation to the Thematic Reading]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik.* Moscow: Medina. Vol. 5. Pp. 549–644.

Fakhretdin R. (2022). *Religioznye i obshchestvennye voprosy* [Religious and Social Issues]. Moscow: Medina. (*In press*)

Hallaq W. (2001). *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press. 284 p.

Hernandez R. (2012). *Framing the Jurist: the Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti*. Ph D. Washington, Georgetown University. vii + 282 p.

Ibn Khaldun (2008). Vvedenie (Al-Muqaddima) [Al-Muqaddima]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik-2007*. Moscow: 2008. Pp. 187–217.

Kamali M. H. (2020). *Tajdid, islah i civilizacionnoe obnovlenie v islame* [Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam]. Ostrog: Mezhdunarodnyi Institut Islamskoi Mysli. 58 p.

Landau-Tasseron E. (1989). The "Cyclical Reform": A Study of Mujaddid Tradition. *Studia Islamica* no. 70. Pp. 79–117.

Marjani Sh. (1883). *Muqaddima: kitab vafiyat al-aslaf va takhiyat al-akhlaf* [Details on Predecessors and Greeting to Descendants] Kazan: Tipografiya G. M. Vyacheslava. 411 p.

Siebeking B. R. (2019) An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal. Simkins R. A., Smith Z. B. (eds.) *Supplement Series for the Journal of Religion & Society*. Vol. 18. Pp. 45–62.

Voll J. (1983). Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh. Esposito J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York; Oxford: Oxford University Press. Pp. 32–47.

Al-Zirikli H. (2002). *Al-'aʻlam* [Eminent Personalities]. Bejrut: Dar al-ʻilm li-l-malain, 2002.

Al-Saʿidi Ā. (1996). *Al-mujaddidun fi-l-islam min al-qarn al-avval ila-r-rabiʿ ʿashar* [Islamic Renewal Thinkers from the First to the 14th Century of the Hijra]. Cairo: Maktabat al-adab.

Al-Huli A. (2001). *Al-mujaddidun fi-l-islam*. [Islamic Renewal Thinkers]. Cairo: Maktabat al-usra, 2001.

Theological Thought in Islam

THE PHENOMENON OF RENEWAL IN THE ISLAMIC HISTORICAL TRADITION

Abstract. This article is devoted to the phenomenon of renewal (*tajdid*) in historical Islam. This topic is particularly relevant in the context of understanding the origins of Islamic modernism and neo-modernism, namely their embeddedness in the religious tradition. The first paragraph traces the origins and content of the idea of renewal in historical tradition. Particular attention is paid to the connection between renewal and the spiritual and ethical revival of society (*islah*). Variable and constant characteristics in the development of the historical understanding of renewal are demonstrated. The second paragraph analyzes an issue fundamental to the topic in question as the distinction between innovation (*bidʿa*) and renewal. It is shown that despite the rather conservative rhetoric of historical renewers, tajdid has a creative nature, but at the same time retains the difference from an arbitrary innovation. The third paragraph reveals the mentioned creative dimension of tajdid: its connection with the practice of independent reasoning (*ijtihad*) and overcoming imitative thinking (*taqlid*). In conclusion, the author notes the peculiarities of the modern interpretation of the tajdid: the rejection of a literal understanding of the concept of "age" in the hadith about renewal and the assumption of the possibility of a *collective renewer*.

Keywords: tajdid, bidʿa, islah, ijtihad, taqlid, reform, Islamic modernism, Islamic neomodernism.

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