



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-4-43-64

Д. В. Мухетдинов

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

ДЖАДИДИЗМ КАК НОВЫЙ ТИП РЕЛИГИОЗНОСТИ: ОПЫТ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

доктор теологии, ректор.

Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета.

Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена осмыслению феномена джадидизма в контексте мирового исламского обновленческого движения. Она состоит из введения, двух параграфов и заключения. Во введении автор обозначает значимость и степень дискуссионности темы. Подчеркивается допустимость разнообразных подходов к тематизации данного феномена. В первом параграфе рассматриваются некоторые современные концепции в историографии джадидского вопроса. Там же критикуется попытка закрыть данный вопрос ревизионистской деконструкцией оппозиции джадидизма/кадимизма, представленной в творчестве Д. ДеВиза и некоторых его российских сторонников. Автор доказывает нехватку серьезных оснований для отказа от указанной оппозиции, риторический характер ее критики и нерелевантность аргументов ревизионистов. Во втором параграфе авторский фокус смещается от критики оппонентов к «позитивному» изложению некоторых принципиальных тезисов, которые необходимо учитывать при

исследовании джадидского движения. Опираясь на концептуальное разграничение религиозности и религии, автор описывает джадидизм в качестве нового типа религиозности, возникающего в результате ответа на вызовы модерна. При этом сам термин «модерн» интерпретируется в свете теории множественных версий модерна. Это позволяет избежать слишком легкой критики исламского модернизма как европоцентристского по своей сути феномена. Кроме того, во втором параграфе отмечается укорененность исламского модернизма, включая джадидизм, в самой исламской традиции таджидов. В заключении автор излагает свою интерпретацию сути джадидского проекта.

Ключевые слова: джадидизм, таджид, ислах, кадимизм, множественные модерности, ревизионизм, Волго-Уральский регион.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Джадидизм как новый тип религиозности: опыт предварительной концептуализации // Ислам в современном мире. 2022; 4: 43–64;

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-4-43-64

Статья поступила в редакцию: 01.09.2022

Статья принята к публикации: 01.11.2022

Настало время, когда следует устыдиться людей и Господа и соблюсти наконец справедливость. Недопустимо провозглашать в качестве истины то, чего на самом деле не существует. Чудовищным преступлением и откровенной подлостью являются выступления и активные действия, направленные против реформ и перемен в области науки и образования и предпринимаемые от имени религии людьми, которые совершенно несведущи в религии и религиозных науках, но которые при этом присвоили себе имя «защитников религии и религиозного знания»¹.

М. Бигиев

¹ Бигиев М. Адабийат ‘арабийа ила ‘улум исламийа. Казан: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1907. С. 25–26. Перевод А. Г. Хайрутдинова.

Введение

Джадидизм¹ — тема сложная и неоднозначная, уже долгие годы провоцирующая бесчисленные дискуссии в исследовательских кругах. Историки спорят о «стержневых» идеях того, что мы привыкли называть джадидизмом, о степени его внутреннего единства, о наиболее репрезентативных его представителях, о точке отсчета и хронологических рамках, определяющих данный феномен в целом. Они также спорят об объективных последствиях деятельности представителей джадидского движения, о его связях с «просветительством», «религиозным реформаторством» и, наконец, об оправданности и продуктивности самого использования термина «джадидизм». Так, утверждают некоторые исследователи, противопоставление «кадимизма» и «джадидизма», когда его превращают в основную концептуальную «оптику» при изучении истории Волго-Уральских тюрков², скрывает от нас множество других значимых факторов эпохи³.

Мы не станем принимать участие в *споре* о хронологических рамках джадидизма, как и о том, каких именно мыслителей *точно* следует относить к обсуждаемому направлению мысли, а каких *точно* нет. Дело в том, что поставленные вопросы вполне допускают разные варианты ответа, правильность которых установить сугубо эмпирическим путем не представляется возможным. Многое зависит от того, *о чем именно* исследователь желает говорить, когда он говорит о феномене джадидизма. Другими словами, данный феномен может быть тематизирован — последовательно и вполне убедительно — одновременно несколькими способами, которые не столько противоречат друг другу, сколько изначально предлагают говорить о разном.

¹ Здесь и далее мы говорим о джадидизме Волго-Уральского региона, не останавливаясь специально на такой обширной теме, как джадидизм в Средней Азии. О нем см. работы выдающегося американского антрополога и историка Адиба Халида (р. 1964): *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley, LA and London University of California Press, 1998. P. 353. В настоящий момент рабочий коллектив ИД «Медина» занят переводом и подготовкой к публикации данного исследования. Отметим, что концепт «мусульманской культурной реформы» является весьма продуктивным и при анализе джадидского движения в Поволжье в XIX–XX веках. Одним из самых ярких поздних среднеазиатских джадидов может быть назван Эшон Бабахан (1858–1957), а также в значительной мере его сын — Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан (1908–1982). О последнем см.: *Бабаханов Ш. Муфтий Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан: жизнь и деятельность*. Ташкент: Государственное научное издательство «Ўзбекистон миллий энциклопедияси», 1999.

² В данном случае мы используем термин «тюрки» во избежание относительно бессмысленных вопросов, не предполагающих однозначного ответа, о принадлежности некоторых деятелей джадидского движения, например, Р. Фахретдина (1859–1936), к татарам или башкирам. Здесь не подразумевается какая-либо реальная общность политического характера.

³ Содержание основных подходов к исследованию джадидизма в схематичном виде представлено в статье Л. И. Алмазовой — обзоре круглого стола «Феномен джадидизма: интерпретации отечественных и современных исследователей в XXI веке» (Казанский федеральный университет, 22 декабря 2020 г.). См.: *Алмазова Л. И.* Незатихающие споры вокруг феномена татарского джадидизма // *Islamology*. 2020. Т. 10. Вып. 2. С. 180–187. Более развернутое изложение см.: *Сенюткина О. Н.* Джадидизм как часть российского исламского дискурса (современные историографические оценки) // *Исламоведение*. 2018. Т. 9. Вып. 2. С. 15–29.

В зависимости от того, что мы поставим в центр нашего разговора, изменятся и хронологические рамки, и набор наиболее репрезентативных представителей джадидизма. Это элементарное, но важное соображение, пренебрежение которым оборачивается совершенно бесплодной полемикой.

§ 1 Критика одного современного подхода

Джадидизм, истолкованный как «религиозное реформаторство», то противопоставляли просветительскому движению мусульманских народов России, то рассматривали его как особую форму просветительства. Кроме того, его описывали либо «минималистично» (исключительно как реформу в образовании — т. н. «*усул-и джадид*»¹), либо в нетесном смысле слова, помещая педагогические идеи на видное место в структуре джадидского проекта, но отказываясь редуцировать к ним последний. Здесь важно отметить, что более широкая трактовка джадидизма, прослеживающая его корни вплоть до XVIII века к Абу Насру Курсави (порой даже — и к Абд ар-Рахиму Утыз-Имяни²)

¹ Тогда мы относим возникновение джадидизма к 1880-м гг. и связываем их с деятельностью Исмаила Гаспринского (1851–1914). Однако даже если смотреть на джадидизм сквозь призму идеи образовательной реформы, то еще в 1860-х гг. Ш. Марджани (1818–1889) и Х. Фаизханов (1823–1866) предлагали во многом аналогичные проекты, обращаясь при этом к тому же понятийному ряду, что и Гаспринский. Другое дело, что идеям Фаизханова долгое время было суждено оставаться лишь проектом на бумаге, тогда как социально активному и состоятельному в финансовом плане Гаспринскому отчасти удалось воплотить их в жизнь. Таким образом, если рассматривать джадидизм в контексте интеллектуальной истории, то нет никаких оснований игнорировать педагогическую концепцию Марджани и особенно Фаизханова. Если же рассматривать джадидизм прежде всего как массовое общественное движение, то недостаточное внимание к Фаизханову (но не Марджани) в данном контексте становится более понятным, хотя и не более оправданным. Даже очень сильное социальное влияние может быть опосредованным, заметным и проявляющимся не сразу. Фаизханову и его связям с джадидизмом, впрочем, следует посвятить отдельную работу. О его месте в истории развития *исламского модернизма* в России и о его научном вкладе см. нашу работу: *Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики*. Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. См. также классическую монографию: *Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности*. Казань: Татарское книжное издательство, 1980.

² Турецкий философ и богослов, крупный специалист по джадидизму Ибрагим Мараш в своей работе «Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917)», где он описывает Курсави (1776–1812) в качестве *протоджадиды*, не считает Утыз-Имяни (1752–1836) по-настоящему значимой вехой в истории формирования собственно джадидизма. См.: *Мараш И. Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917)*. Казань: Издательство «Иман», 2005. С. 25–28. Нам представляется это мнение справедливым: в первую очередь потому, что при всей своей оригинальности, как религиозный мыслитель Утыз-Имяни не признавал возможность иджтихада в современных условиях и осуществлял апологию таклида. О том, что Утыз-Имяни, вопреки распространенному заблуждению, не был сторонником идеи «открытия врат иджтихада» см.: *Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 14–19. И все же важно отметить, что в своих произведениях он «представляет учебу в Бухаре, традиционно высоко ценимом центре знания, полностью абсурдной». — Там же. С. 261. Тем самым, однако, Утыз-Имяни внес свою лепту в «эмансипацию татар и башкир от Средней Азии», хотя его критика и носила преимущественно моралистический характер.

или возводящая его к творившему в XIX веке Марджани¹, не противоречит трактовке более узкой, а впервые *обеспечивает* ее соответствующим *контекстом*.

Действительно, едва ли возможно размышлять о школьной реформе начального и среднего религиозного образования *изолированно*, не поставив прежде закономерный вопрос о *целях* этой реформы и о той «информационной сети», которая могла бы поддерживать нормальное функционирование школ и предоставлять потенциальным выпускникам новометодных медресе достойное место в обществе². Без трансформации социальной структуры и культурного канона, определявших лицо российского общества XIX–XX веков, попытка претворить в жизнь джадидский проект была бы не просто обречена на провал — она была бы буквально *бесмысленной*. Именно поэтому некоторые исследователи³ рассматривают джадидизм в связи с процессами нациестроительства — образования татар и башкир как современных наций с присущими им атрибутами⁴. И в самом деле, таков в значительной мере объективный результат частичной реализации джадидского проекта. При этом необходимо учесть, что многие крупные джадиды, если считать таковыми, например, М. Бигиева (1875–1949)⁵, не были сторонниками описания российского мусульманства в национальных терминах⁶ — они делали

¹ Пожалуй, роль Марджани в истории российского мусульманства трудно переоценить. Именно он был тем человеком, который в эпоху модерна в наибольшей степени способствовал развитию исторического самосознания у тюркских народов Волго-Уральского региона. Примечательна характеристика Марджани, данная Джамалом Валиди (1887–1932) в его пионерском труде 1923 года: «Человек этот был весьма талантлив и многосторонен и прежде всего был историк, и даже в своих богословских сочинениях он обнаруживает себя как историк. История Марджани не сводится к простой констатации фактов, а наоборот, исторические данные у него сливаются с критикой. Он мыслит исторически...» — *Валидов Дж.* Очерк истории образованности и литературы у татар. Казань: Издательство «Иман», 1998. С. 59. Два других крупнейших историка, работавших в широком русле джадидской «волны», это уже упомянутый Хусаин Фаизханов, а также выдающийся богослов и общественный деятель российского мусульманства Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936).

² К ней вслед за другими исследователями мы относим явления, выходящие далеко за пределы непосредственно образовательной среды — в узком смысле слова, разумеется, поскольку крупные джадиды были склонны рассматривать всю культуру как своего рода образовательное пространство, устроенное тем лучше, чем больше оно предоставляло возможности для *непрерывного образования*. Речь идет об институтах, связанных с политической сферой, типографским делом и периодикой, формированием литературного языка, системы взаимной экономической поддержки и т. д. Подробно взаимосвязь образовательной реформы с самым широким социальным контекстом исследуется в работе татарского историка и этнографа, д-ра ист. наук Д. М. Исакова (1951). См.: *Исаков Д. М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Издательство «Иман», 1997.

³ В частности, Д. М. Исаков.

⁴ Например, т. н. «высокая культура» в рамках конструктивистского представления о нации современного типа (в ее отличие от этноса и того, что может быть названо на русском языке просто «народ»).

⁵ Это не ошибка. В разных исследованиях годом рождения указывается либо 1873, либо 1874, либо 1875. Мы придерживаемся мнения, что Муса Джаруллах Бигиев родился 6 января 1875 г.

⁶ Национальный компонент в джадидском движении, если речь идет о субъективных намерениях самих джадидов, действительно сильно преувеличивается. И объективно, как подчеркивают В. О. Бобровников и А. Ю. Конев, джадидское движение имело прежде всего культурную и религиозную направленность, нежели собственно национально-политическую. Данную точку зрения отмечает в своем обзоре современной историографии по джадидизму историк, д-р ист. наук О. Н. Сенюткина. См.: *Сенюткина О. Н.* Джадидизм как часть российского исламского дискурса (современные историографические оценки). С. 21.

акцент на идентичностях более высокого порядка (не отрицая, впрочем, и национальный уровень¹).

Это значит, что можно предложить более нейтральный и общий термин для описания того, чему посвятили себя джадиды в России, а именно: утверждение политической субъектности. Такое описание учитывает как объективный результат, так и субъективные намерения деятельности наших героев. Кроме того, оно позволяет *обновить* джадидское устремление на современном этапе, когда речь более не идет об образовании наций, однако политическая интеграция мусульман в российское общество именно как мусульман, с одной стороны, и активных представителей гражданского общества — с другой², по-прежнему остается актуальной. Дискурс о российских джадидах не может быть центрирован на «национальной» или сугубо «тюркской» проблематике. Дело в том, что подобный фокус чрезмерно политизирует наши размышления, лишая их универсального характера. Наследие отечественной богословской школы в лице джадидов актуально для российского мусульманства в целом — более того, не только для мусульманства и не только для жителей России. Кроме того, это просто несправедливо, так как среди джадидов были представители и кавказских народов³, пусть там джадидизм и не превратился в сравнительно массовое движение.

Как мы уже говорили, джадидизм допускает многообразие подходов. Некоторые из них способны вступить в крайне важный для всестороннего осмысления феномена «конфликт интерпретаций»⁴. Однако это не значит, будто он допускает *любой* подход. В частности, достаточно проблематичным, на наш взгляд, является крайний ревизионистский подход, а точнее: представленная в своем утрированном виде отечественными учеными позиция американского историка, специалиста

¹ Современная интерпретация многоуровневой идентичности российских мусульман дана в нашей работе: *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М: Эксмо, 2022 (второе издание).

² В некотором роде речь идет о патриотической мечте Исмаила Гаспринского о том, что Россия когда-нибудь станет значительной мусульманской страной, не переставая при этом быть великой страной христианской. См.: *Гаспринский И.* Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина // *Гаспринский И.* Полное собрание сочинений. Т. 2. Ранняя публицистика 1879–1886 гг. Казань; Симферополь: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 84.

³ См., например: *Долгиева М. Б., Харсиев Б. М.-Г.* Вклад мусульманских просветителей в развитие общественной мысли Ингушетии (вторая половина XIX — начало XX в.): материалы II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения» по теме «Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления». Санкт Петербург, 17–20 мая 2015. М.: ИД Медина, 2016. Более того, если мы говорим об обновленческом движении в рамках Российской империи, то нельзя обойти молчанием также и Азербайджан, однако это тема отдельного исследования.

⁴ Так, согласно классификации О. Н. Сенюткиной, развернутой в указанной выше статье (сн. 3 на с. 43), в настоящий момент мы находимся на четвертом этапе развития историографии, посвященной джадидизму. Причем каждый из этих этапов включает в себя несколько подходов, в том числе противоречащие друг другу.

по Центральноазиатскому региону Девина ДеВиза (р. 1956)¹. Так, эта группа авторов предлагает изучать *не суть явления и вообще не явление, а первоисточники* по данному периоду. Точнее, как *первоисточники*, включая джадидские, *говорят* о джадидизме и его противниках. Призыв изучать источники — это хороший, беспрюирышный призыв²: едва ли кто-нибудь из представителей иной парадигмы его бы не одобрил. Следовательно, возникает эффект, который можно обозначить как «ломиться в открытую дверь». Странное ощущение вызывает само противопоставление — на каком логическом основании оно сделано? Если обсуждаемые авторы разоблачают дихотомию джадидизма/кадимизма как *искусственную*, то как следует оценивать *их* дихотомию? Кроме того, очевидно, что само по себе изучение источников невозможно вне исследовательской программы, которая никогда не сводится просто к «изучению источников». Без исследовательской программы любая эмпирия слепа³, а без эмпирических данных, в свою очередь, исследовательская программа пуста.

Основная претензия представителей ревизионистского подхода к концептуальной оптике, заданной оппозицией джадидизма/кадимизма, заключается в следующем: данная оптика якобы мешает разглядеть все, что касается жизни российских мусульман и при этом выходит за пределы этой оппозиции. Такая претензия, по большому счету, не имеет под собой никаких разумных оснований: если инструмент, созданный для выполнения одной задачи, не подходит для выполнения другой, проблема вовсе не в инструменте. Таким образом, если оппозиция джадидизма/кадимизма не является подходящей для изучения жизни российского мусульманства во всем его многообразии и на протяжении нескольких исторических периодов, то это не является проблемой

¹ См. сам источник: DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient, 59. 1–2 (2016). Pp. 37–92. Тот случай, когда деколонизации мышления должны подвергнуться сами «деколонизаторы» — претендующие на самостоятельность авторы, обвиняющие в неоригинальности своих оппонентов и заявляющие по поводу джадидов, что весь их «прогресс» — это якобы слепая вера в содержание османских и переведенных европейских книг. Исландский исторический социолог и один из теоретиков множественных модерностей (обусловленных различиями в цивилизационном измерении) Йохан Арнасон (р. 1940) называл такого рода замаскированные антимодернистские рассуждения «постколониальной демагогией». Действительно, заикленность на критике мнимого европоцентризма круга джадидов (весьма неоднородного в отношении к европейской цивилизации) через слепое усвоение риторики западного профессора — это в лучшем случае нечто *постколониальное*, например, постколониальная травма, а вовсе не *деколониальное* (впрочем, на наш взгляд, это распространенная проблема среди сторонников деколониальной теории). В таком поведении (в его рассогласованности с теоретической установкой) есть нечто от перформативного противоречия, не маскируемого никакими уловками.

² Важно в научном плане, чтобы он не завершался самой банальной «герменевтикой подопреждения» — негативной зависимостью от опровергаемых (якобы неправильных) более традиционных точек зрения. Можно сказать, что сторонники обсуждаемого подхода не столько привносят нечто действительно новое в обсуждение джадидского вопроса, сколько «паразитируют» на иных концепциях, занимаясь их автоматическим, если не сказать *механическим*, «разоблачением».

³ Скорее, *невидима*.

оппозиции. Проблема в тех, кто пытается изобразить ее исчерпывающей, однако сама по себе она этого не подразумевает.

Проще говоря, если кто-то хочет изучить именно противостояние джадидов и кадимистов в соответствующую эпоху, он не должен отказываться от этой затеи лишь потому, что это противостояние не «покрывает» собой всю эпоху целиком. Джадидизм может быть интересен сам по себе — например, как способ изучения внутреннего потенциала исламской дискурсивной традиции к самокритике и обновлению. Так, на наш взгляд, джадидизм ставит перед нами интересный вопрос о многообразии исторических форм исламской религиозности и о возможных границах этого многообразия. Тот аргумент, что данная оппозиция не может быть «жесткой» и допускает исключения, подвижность¹, не является аргументом против ее существования, как и тот факт, что некоторые старометодные медресе к определенному моменту заимствовали и адаптировали часть положений новометодников, если вести речь непосредственно о школьной реформе. Действительно, почему это *a priori* должно говорить о ложности оппозиции, а не о беспринципности и отсутствии стойкости у ряда групп старометодников?²

Новейшие критики джадидизма³, не умеющие распознать в самом историческом исламе традицию постоянного обновления⁴, следующим образом преподносят ключевой тезис ДеВиза:

«Узнавание джадидов объясняет потрясающий дисбаланс в истории — мы не знаем о мусульманах в России практически ничего, кроме борьбы за реформу. Получается, все, что было до джадидов, не имеет смысла, это период темноты и невежества, в котором вынужденно пребывали мусульмане, без конца зубрившие богословские тексты, не понимая в них ни буквы. Как точно замечает Девин ДеВиз, действительно, в этом “царстве тьмы” нет ничего интересного, кроме гор неисследованных текстов, где запечатлены голоса “всех остальных”, кто жил до, одновременно и после джадидов, не замечая, поддерживая или яростно критикуя их»⁵.

¹ Как подавляющее большинство концепций в рамках социальных и гуманитарных дисциплин.

² Или даже об определенном рода культуре лицемерия, распространенной в этих кругах.

³ Действительно, претенциозная критика оппозиции джадидов и кадимистов достаточно быстро странным образом переходит у апологетов того, что мы назвали ревизионистским подходом, в пренебрежительное отношение к самому джадидизму. Подчеркнем, что сами новейшие критики джадидизма убеждены в том, что они «возвышаются» над оппозицией, и критиками джадидизма себя не считают.

⁴ И видящие в такого рода рассуждениях лишь обнаружение собственных «догматов» в эмпирическом материале. Мы бы предпочли говорить о потенциале исчерпывающей традиции ислама, идеальных типах и доверии к исламской дискурсивной традиции. О трактовке обновления в исламской истории см.: Мухетдинов Д. В. Теология обновления. М.: ИД «Медина», 2023 (в печати).

⁵ См. интервью с говорящим названием: «Проклятье джадидизма: как устроена история прогресса у мусульман России?» [Электронный ресурс] // URL: <https://realnoevremya.ru/articles/33803>. Мы бы предпочли говорить о благословении таджидов для мусульман России и мира. Никогда нельзя забывать, что идея таджидов (обновления) более традиционна для ислама (и на протяжении

Мы бы ответили на это так:

«Получается, все, что было в историографии джадидского вопроса до ДеВиза и его отечественных сторонников, не имеет смысла, это период темноты, в котором вынужденно пребывали историки, без конца вчитывающие собственные установки в исторический материал и наивно верящие джадидам на слово...»

Нельзя не порадоваться, что появились по-настоящему цивилизованные люди, знающие, как сделать себе имя на мнимой «сенсации», допустим, об искусственности оппозиции джадидизма/кадимизма. Их пропаганды историко-критического¹ изучения источников так не хватало нашей академической среде!

§ 2 Несколько принципиальных замечаний о джадидизме

Полагаем, что такого ответа вполне достаточно. Теперь мы переходим от критики к позитивному изложению нашей точки зрения. Попытаемся представить некоторые тезисы о феномене джадидизма, которые видятся нам принципиальными.

Во-первых, джадидизм — это не какое-то локальное явление. Это неотъемлемая часть и, если угодно, локальное проявление более широкого движения по обновлению, сложившегося в разных частях исламского мира в XVIII–XIX веках (особенно начиная с середины XIX века). С известной долей условности это движение, сложное и весьма разнородное, можно назвать «исламским модернизмом»². Его представители могли придерживаться диаметрально противоположных взглядов по целому ряду вопросов, однако все они понимали необходимость активного ответа на вызовы, которые были мусульманским народам со стороны модерна. Этот тезис не означает, будто исламские модернисты самоопределяются исключительно по отношению к европейскому контексту. Вслед за американским историческим социологом

всего своего существования допускала плюрализм трактовок, связанных «семейным сходством»), чем идея самого «традиционного ислама». Идея *таджидиды* является неотъемлемо внутрисламской. См. об этом классическую статью: Voll J. *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islāh* // *Esposito J.* (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York; Oxford, 1983. Pp. 32–47. Landau-Tasseron E. The “Cyclical Reform”: A Study of mujaddid Tradition // *Studia Islamica*. 1989. No. 70. Pp. 79–117.

¹ Именно сознательным применением историко-критического метода характеризуются прорывные работы Х. Фаизханова и Ш. Марджани. Если это не критический европоцентризм, то противникам оно в пору отказаться от историко-критического метода.

² См. хрестоматийный сборник: *Modernist Islam, 1840–1940. Kurzman Ch.* (ed). Oxford, NY: Oxford University Press, 2002. Показательно, что целая секция в этом сборнике отведена текстам представителей российского обновленческого движения.

Ш. Эйзенштадтом (1923–2010) и уже упомянутым Й. Арнасоном мы видим в модерне специфическую цивилизационную форму, не тождественную по своему объему понятию «европейской цивилизации», даже если первоначальное развитие эта форма получила в Европе. И проект модерна, предлагаемый, скажем, японскими, китайскими или исламскими мыслителями, не сводится к *копированию* модерна европейского. Речь идет о попытках ответить на проблему кризиса авторитета в опоре на собственную традицию. Это-то и придает модерну его цивилизационное измерение. У каждого модерна есть свое цивилизационное измерение, определяющее то, *какой* это модерн, и, возможно, это как раз потому, что сам модерн является особой цивилизацией, допускающей множественную реализацию и не тождественной западной цивилизации Нового и Новейшего времени. Кроме того, если заимствования и даже слепое копирование иногда и имеют место, то это универсальные культурные механизмы, неспецифические ни для модерна, ни для мусульман. Сошлемся на работу Арнасона «Понимание цивилизационной динамики». Эти слова направлены против критиков идеи множественности версий модерна, утверждающих, что за ней стоит стремление навязать всем одну европейскую цивилизацию. Поскольку наши местные ревизионисты джадидского вопроса, о которых шла речь выше, часто злоупотребляют подобной риторикой, позволим себе привести объемную цитату:

«Ответ на данное возражение, по нашему мнению, может быть найден — но лишь в неразвитой форме — в размышлениях Эйзенштадта о цивилизационном измерении модерности. Это идея модерности как новой цивилизации, или нового типа цивилизации (Эйзенштадт использовал обе формулировки, и вторая из них представляется более радикальной, чем первая). Следует сказать несколько слов об основных последствиях такого подхода. Новая цивилизация прежде всего основывается на новой культурной ориентации такого масштаба, что она изменяет всю структуру человеческого бытия в мире. Если использовать термин, который встречается в работах Эйзенштадта, но не применяется в них систематическим образом, определяющей ориентацией модерности является значительно возросшее видение человеческой автономии. Это следует понимать в очень широком смысле, включая осознанное воздействие на мир и методическое стремление к пониманию его устройства, расширившееся господство над миром и радикальную реконструкцию общества. Видение автономии становится вполне сформировавшимся цивилизационным паттерном посредством его транслирования в политические и, более опосредованно, в экономические институты и практики. В то же время лежащая в основании культурная ориентация является достаточно сложной, чтобы поддерживать различные интерпретации, артикулируемые на нескольких уровнях: как философские концепции,

идеологические и политические проекты и институциональные модели. Эти расходящиеся интерпретации достигают своей высшей точки в “антиномиях модерности”, которые особенно интересовали Эйзенштадта. Наконец, новый цивилизационный паттерн взаимодействует с сохраняющимися более или менее длительное время логикой и наследием прежних паттернов»¹.

Таким образом, культурная ориентация и продолжение логики наследия — одни из самых важных факторов (но далеко не все), позволяющих говорить о модерне как одновременно едином и многом. На наш взгляд, людям, погруженным в исламскую культуру и понимающим, что такое *единство в многообразии*, не составит труда осознать и эту диалектику.

Во-вторых, Россия² — один из крупнейших центров современного религиозного обновления, наряду с Египтом, Индией, Ираном и, пожалуй, если рассматривать хронологически наиболее поздний период, с Индонезией, крупные мыслители которой связаны с египетским модернизмом прямыми интеллектуальными контактами. Если говорить о контактах джадидов из числа тюрок Волго-Уральского региона, то в силу языковой и территориальной близости они оказали огромное влияние на развитие исламского дискурса среди казахов. Главные представители указанного направления — Шах Валиуллах Дехлеви (1703–1762), если брать наиболее ранний период³, Дж. ал-Афгани⁴ (1839–1897), М. Абдо⁵ (1849–1905), С. Ахмад-хан⁶ (1817–1898), М. Икбал⁷ (1877–1938), А. Курсави, Ш. Марджани, Х. Фаизханов, М. Бигиев, Р. Фахретдин, М. Шалтут⁸ (1893–1963), Н. Мадждид⁹ (1939–2005) и т. д.

¹ Арнасон Й. Цивилизационные паттерны и исторические процессы. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 39–40.

² Территориально прежде всего — Волго-Уральский регион, но также Крым и Кавказ.

³ Его творчество анализируется нами в соответствующем разделе монографии: Мухетдинов Д. В. Теология обновления. М.: ИД «Медина», 2023 (в печати).

⁴ См.: Ал-Афгани Дж. Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021.

⁵ См.: Абдо М. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021. Известно, что один из самых известных и радикальных джадидов, заслуживший за свой радикализм критику со стороны Бигиева в работе «Маленькие мысли по большим работам», Зияэтдин Камали (1873–1942) учился в университете Ал-Азхар у Мухаммада Абдо.

⁶ Отметим, что полемический трактат ал-Афгани «Ответ материалистам» был направлен напрямую против последователей Ахмад-хана в исламском мире. Работы последнего см.: Ахмад-хан С. Избранные произведения. М.: ИД «Медина», 2022.

⁷ См.: Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: ИД «Садра», 2020; Икбал М. Развитие метафизики в Персии: к истории мусульманской философии. М.: ИД «Медина», 2023 (в печати).

⁸ Махмуд Шалтут является одним из поздних исламских модернистов, однако его, безусловно, нельзя причислять к неомодернистам. См. его работу: Шалтут М. Ислам: вероучение и закон. М.: ИД «Медина», 2021.

⁹ См.: Мухетдинов Д. В. Обновленческое движение в Индонезии: жизнь и учение Нурхалисы Мадждида // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 47–66. Кроме того, готовится к выходу в свет работа: Мухетдинов Д. В. Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М.: ИД «Медина», 2023 (в печати).

В-третьих, хотя исламский модернизм, одной из локальных версий которого является джадидизм, и неомодернизм — это современные попытки религиозного обновления, обновление в исламской традиции является гораздо более старым феноменом. Если брать ислам в большой исторической динамике, то в целом его можно охарактеризовать как традицию обновления. В частности, о необходимости постоянного обновления говорил А. М. ал-Газали¹, заявлявший о необходимости «обновлении непреходящей традиции»². Другими словами, понятия религиозного обновления (*таджид*) и исламского модернизма не являются синонимичными, хотя исламские модернисты, включая джадидов, продолжают, на наш взгляд, традицию обновления в современных условиях. Их таджид подразумевает ислах как особого рода социальное переустройство — цивилизационное возрождение мусульман, участие в утверждении более справедливого общества, исправлении нравов, духовно-этическом совершенствовании и т. д. В этом отношении джадиды были вполне традиционны — гораздо более традиционны, чем некоторые «традиционалисты», никак не участвующие в осуществлении ислаха. В свою очередь, *ислах*, который необходим в XXI веке, будучи работой с контекстом, существенным образом отличается от ислаха, который мог бы иметь место в эпоху Средневековья³. Практические следствия деятельности джадидов в деле социального переустройства — это как минимум тот простой факт, что к 1910 г. «новометодные школы у татар стали преобладающими» и что в них училось подавляющее большинство учащихся, составивших впоследствии интеллектуальную, художественную и политическую элиту татарского и башкирского народов⁴.

Джадиды стремились опираться и с разной степенью успешности опирались в обновлении религиозного дискурса на самую исламскую дискурсивную традицию и именно поэтому смогли со временем снискать популярность в народе. Замечательное определение дискурсивной традиции предложил американский антрополог и исламовед Талал Асад (р. 1932):

«Что есть традиция? По сути, она состоит из дискурсов, нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти

¹ Об ал-Газали как муджаддиде см. соответствующий раздел нашей монографии: Мухетдинов Д. В. Теология обновления. М.: ИД «Медина», 2023 (в печати).

² Цит. по: Аль-Джанаби М. Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Марджани, 2010. С. 50.

³ Наиболее систематичные в этом отношении работы: Биги М. Ислахат асаслары. Пг.: 1917; Фәхретдин Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр. Оренбург, 1914.

⁴ См.: Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. С. 27.

дискурсы концептуально связаны с прошлым (когда практика была учреждена и откуда транслируется знание о ее смысле и правильном исполнении) и будущим (каким образом смысл практики можно лучше всего защитить в краткосрочной и долгосрочной перспективе или почему ее следует модифицировать или отменить) через настоящее (как она связана с другими практиками, институтами и социальными условиями). Исламская дискурсивная традиция — это просто традиция мусульманского дискурса, связывающая себя с концепциями исламского прошлого и будущего с отсылками к конкретным исламским практикам в настоящем. Очевидно, что не все слова и дела мусульман принадлежат к исламской дискурсивной традиции. И сама исламская традиция в этом смысле необязательно имитирует сделанное в прошлом»¹.

Мыслитель указал на главное: традиция не обязательно имитирует то, что было сделано в прошлом. Скорее, речь о дискурсах, связанных с определенным видением настоящего через концептуальное соотношение с прошлым в свете определенной перспективы на будущее, т. е. с желанным образом оного. В своем стремлении к таджиду и ислаху исламские модернисты и неомодернисты сознательно соотносят себя именно с исламской дискурсивной традицией², конкретными текстами, терминами, людьми, и историческим исламом в целом. И в этом смысле они являются звеном в дискурсивной традиции ислама, даже если и не практикуют слепой таклид.

В-четвертых, тот факт, что сами «традиционалисты» приняли впоследствии многие из предложений джадидов, включая проповеди на родном языке и признание политических прав женщин или, по крайней мере, начали более или менее спокойное обсуждение данных тем³, говорит не столько о ненужности или искусственности оппозиции джадидов/кадимистов, сколько о слабости позиции последних. Обе группы мыслителей, несмотря на наличие некоторых исключений, прекрасно знали, кто к какой группе относится, имели свои периодические издания и активно спорили друг с другом на их страницах. Полностью игнорировать самоидентификацию тех или иных религиозных деятелей⁴ — значит

¹ Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 55–56.

² И, на наш взгляд, сама эпоха может быть охарактеризована как «неомодерн», поэтому авторы, сознательно отказывающиеся от парадигмы «традиционализма» (но не от традиции!), с одной стороны, и «постмодернизма» — с другой, оказываются крайне значимыми для развития исламского дискурса. О неомодерне как особом историческом состоянии см. статью отечественного исламоведа, канд. ист. наук В. А. Кузнецова (р. 1983): Кузнецов В. А. Постсекулярный век неомодерна. Ближневосточный извод // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 85–111.

³ Данный факт отмечает целый ряд исследователей, включая упомянутого ранее И. Мараша.

⁴ Даже если они не пользовались терминами «джадид» и «кадимист» (тем более что кадимисты получили свое имя от джадидов), это не значит, будто они не различали идейную направленность друг друга.

нарушать принципы адекватного историко-социологического исследования.

В-пятых, по большей части джаиды трансформировали не столько *религиозные догмы*, если вообще уместно использовать это религиозоведческое понятие, заимствованное из христианского богословия, по отношению к плюралистическому исламу, сколько трансформировали *религиозность*. Более того, *даже если* некоторые из них и пытались изменить то, что в массовом мусульманском сознании воспринималось в качестве догмы, основной результат их деятельности (затронувший в т. ч. кадимистов) состоял именно в формировании религиозности нового типа. Различие между религией и религиозностью является крайне важным в контексте нашего разговора. Оно было ясно концептуализировано выдающимся французским исламоведом и политическим ученым О. Руа (р. 1942) в его фундаментальном труде «Глобализированный ислам». Он неустанно подчеркивает, что изменение *религиозности*, т. е. формы религиозной экспрессии, переживания религиозного опыта, социальной практики и путей воплощения религиозных идей, не обязательно влечет за собой изменение *религии*. Он пишет:

«То, что мы называем “новыми формами религиозности”, не означает (хотя и не исключает) “реформацию” ислама, подобную протестантской Реформации XVI века, поскольку “реисламизация” не влечет за собой пересмотра базовых религиозных догматов. Изучаемые нами новые формы религиозности больше похожи на ту трансформацию, которая произошла в христианстве в конце XX века, когда религиозность (индивидуальное формулирование и выражение личной веры) взяла верх над религией (согласованным корпусом верований и догм, которыми коллективно управляет организация легитимных хранителей учения)»¹.

Исследование Руа посвящено исламу в эпоху новейшей глобализации, однако о серьезном сдвиге в образе религиозности можно говорить начиная с эпохи модерна, лицо которой определяет кризис традиционного авторитета, усиление человеческой автономии, превращение этой автономии в положительную ценность, ускорение технического прогресса (и, что особенно важно в контексте нашей темы, — средств связи), фрагментация религиозной идентичности и т. д.².

¹ Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018. С. 13.

² Под фрагментацией религиозной идентичности мы имеем в виду как минимум возникновение в качестве значимых иных уровней религиозности, включая *национальный*. Подробно вопрос о многоуровневой идентичности современного мусульманина рассматривается нами в уже упомянутой книге: Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М.: Эксмо, 2022.

Заключение

Выше мы изложили ключевые тезисы нашей интерпретации феномена джадидизма. Мы согласны с тем, что «сердцем» джадидизма был образовательный проект¹, особенно на первом этапе, однако крупные джадидские деятели никогда не рассматривали оный в качестве самоцели — скорее, речь шла о широкой культурной трансформации, которая не могла не начаться с изменения характера массового образования в среде российского мусульманства. Тем не менее следует признать, что практика реализации джадидского проекта порой ограничивалась лишь технической школьной реформой. И все же, как писал М. Бигиев, «стрелы обвинения в неверии никогда не смогут навредить идеям, которые укоренились в центре чистого намерения. Возможно, впредь обладатели высокой нравственности не опустятся так низко, чтобы пускать стрелы анафемы»². Мы можем переформулировать его слова: *стрелы обвинения в неудаче никогда не смогут навредить идеям, которые укоренились в центре чистого намерения*. И «традиционалисты»³, и ревизионисты нередко обвиняют джадидов в том, что их деятельность способствовала секуляризации и ассимиляции мусульманской общины. На наш взгляд, указанные процессы стали возможны именно потому, что джадиды начали слишком поздно и не имели такого влияния, которого были достойны. Кроме того, речь идет о широком историческом контексте, в рамках которого такие события, как Октябрьская революция 1917 г., внесли свои коррективы. Таким образом, если и называть причины временного упадка исторического ислама в послереволюционную эпоху, речь, скорее, должна вестись в первую очередь о недостаточной подготовленности тюрок Волго-Уральского региона к вызовам модерны. Это не значит, что тексты ярких представителей джадидского крыла отечественной богословской школы не заслуживают нашего внимания. Они все еще актуальны: даже если джадидизм не *смог* по тем или иным историческим причинам стать источником ислаха (общественного порядка) и таджиды (по крайней мере, религиозного дискурса) в широких массах, то кадимизм и не *мог* им стать.

Тем не менее из семян, засеянных джадидами, смогла прорасти религиозность нового типа — религиозность, адекватная модерну, религиозность, носителями которой в определенной мере стали и кадимисты,

¹ Образцовый характер в этом отношении имеет один из первых проектов образовательной реформы, который можно назвать джадидским. Речь идет о трактатах *Ислах мадарис* и *Рисала Хусаина Фаизханова*. См.: Фаизхан Х. Реформа медресе (*Ислах мадарис*) // Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. Фаизхан Х. Послание (Рисала) // Там же.

² Бигиев М. Некоторые актуальные проблемы нашего общества. М.: ИД «Медина», 2022.

³ Мы пишем этот термин в кавычках, дабы указать на весьма условную связь между традициями и самопровозглашенными ее «защитниками».

пусть и не признававшие это. Само вовлечение в обсуждение возникшей новой проблематики, которая была связана с эмансипацией женщин, национальным строительством, развитием буржуазных отношений, утверждением правового государства и т. д., неизбежно модернизировало исламский дискурс и самих кадимистов. Под «адекватностью модерну» мы подразумеваем не слепое копирование западной цивилизации, что Бигиев называл не иначе как *новым таклидом*, а *творческое освоение собственного наследия*, которое было увидено в свете новых цивилизационных вызовов. Антимодернисты, в свою очередь, оказались лишь бессознательными модернистами, о чем косвенно свидетельствует факт «тихого» принятия и включения в свою практику некоторых положений, разработанных джадидами, со стороны старометодников.

Нельзя не согласиться с историком, д-ром ист. наук А. Ю. Хабутдиновым (р. 1972), который утверждает:

«Джадидизм не обозначал изменение богослужебной мусульманской практики (ибада) и догматики (акида). Поэтому атеист не мог быть джадидом. С точки зрения богословия уже Ш. Марджани в 1870-е гг. обосновал возможность реформ в сфере общественного развития. Одной из таких реформ была реформа образования — “усул джадид”...»¹

Именно это обстоятельство, бесконечно важное для продолжения дела отечественной богословской школы, мы концептуализировали в опоре на различие религии и религиозности, введенное в исламоведческий контекст Оливье Руа. Целью джадидов было создание *саморазвивающейся мусульманской общины*², интегрированной в окружающую социокультурную действительность и активно ее преобразующей на благо своих единомыслителей и ближних из числа представителей иных религий.

Принципиальным остается то, что *новизна* нового типа религиозности, возникшего под влиянием джадидизма³, не подлежит устареванию, поскольку не скована содержательными тезисами мыслителей-джадидов. Джадидизм, будучи вариацией и своеобразным продолжением исламской традиции *тадждида* и *ислаха* в условиях индустриального общества модерна, предполагает принципиальную открытость для критики,

¹ См. лаконичный анализ исторической значимости джадидизма в его небольшой статье: Хабутдинов А. Ю. Джадидизм: уроки выученные и невыученные. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.islamrf.ru/news/culture/history/18491>

² Там же.

³ А не просто индустриальных процессов и модерна как таковых. Воздействием последних факторов без опосредования их со стороны джадидов могла оказаться лишь тотальная *культура неверия*, если использовать выражение Мухаммада Аркуна (1928–2010). В таком случае модерн действительно остался бы исключительно западным феноменом.

в т. ч. самокритики. В силу этого джадидизм как конкретное локальное проявление традиции *таджид* мог сойти со сцены истории, однако религиозность, основы которой он заложил, продолжила свое существование. Для того чтобы она не была заменена культурой неверия, мусульмане призваны к постоянному обновлению религиозного дискурса, включая в его орбиту такие проблемы, как многополярный мир, множественность модерна, диалог цивилизаций, экологическая проблематика, смысл традиционных ценностей и т. д. Мы убеждены, что успех данного предприятия напрямую зависит от возрождения лучших традиций отечественной богословской школы в лице джадидов.

Литература

- Абдо М. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021.
- Ал-Афгани Дж. Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021.
- Алмазова Л. И. Незатихающие споры вокруг феномена татарского джадидизма // *Islamology*. 2020. Т. 10. Вып. 2. С. 180–187.
- Аль-Джаноби М. Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Марджани, 2010.
- Арнасон Й. Цивилизационные паттерны и исторические процессы. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
- Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. Т. 7. № 1. С. 55–56.
- Ахмад-хан С. Избранные произведения. М.: ИД «Медина», 2022.
- Бабаханов Ш. Муфтий Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан: жизнь и деятельность. Ташкент: Государственное научное издательство «Узбекистон миллий энциклопедияси», 1999.
- [Бигиев] Муса Джаруллах. Ислахат асаслары. Пг.: 1917.
- Бигиев М. Адабийат ‘арабийа ила ‘улум исламийа. Казан: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1907.
- Бигиев М. Некоторые актуальные проблемы нашего общества. М.: ИД «Медина», 2022.
- Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы у татар. Казань: Издательство «Иман», 1998.
- Долгиева М. Б., Харсиев Б. М.-Г. Вклад мусульманских просветителей в развитие общественной мысли Ингушетии (вторая половина XIX — начала XX в.) // Материалы II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения» по теме «Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления». Санкт Петербург, 17–20 мая 2015. М.: ИД Медина, 2016.
- Икбал М. Развитие метафизики в Персии: к истории мусульманской философии. М.: ИД «Медина», 2023 (в печати).

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: ИД «Садра», 2020.

Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Издательство «Иман», 1997.

Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008.

Кузнецов В. А. Постсекулярный век неомодерна. Ближневосточный извод // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 85–111.

Мараш И. Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). Казань: Издательство «Иман», 2005.

Мухетдинов Д. В. Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М.: ИД «Медина», 2023 (в печати).

Мухетдинов Д. В. Обновленческое движение в Индонезии: жизнь и учение Нурхалисы Маджида // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 47–66.

Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М.: Эксмо, 2022.

Мухетдинов Д. В. Теология обновления. М.: ИД «Медина», 2023 (в печати).

Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. Н. Новгород: ИД «Медина», 2014.

Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018.

Сенюткина О. Н. Джадидизм как часть российского исламского дискурса (современные историографические оценки) // Исламоведение. 2018. Т. 9. Вып 2. С. 15–29.

Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань: Татарское книжное издательство, 1980.

Усманходжаев А. Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. — М. — Нижний Новгород: ИД «Медина», 2008.

Фәхретдин Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр. Оренбург, 1914.

Шалтут М. Ислам: вероучение и закон. М.: ИД «Медина», 2021.

DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient, 59. 1–2 (2016). Pp. 37–92.

Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley, LA and London University of California Press, 1998.

Landau-Tasserone E. The “Cyclical Reform”: A Study of mujaddid Tradition // Studia Islamica. 70. 1989. Pp. 79–117.

Modernist Islam, 1840–1940. *Kurzman Ch.* (ed). Oxford, NY: Oxford University Press, 2002.

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

References

Abduh, M. (2021). *Traktat o edinobozhii* [Treatise on the Oneness of God]. Moscow: Medina.

Ahmad Khan, S. (2022). *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Medina.

Al-Afghani, J. (2021). *Otvét materialistam* [A Response to Materialists]. Moscow: Medina.

Al-Janabi, M. (2010). *Teologiya i filosofiya al-Gazali* [Theology and Philosophy of al-Ghazali]. Moscow: Marjani.

Almazova, L. I. (2020). Nezatihayushchie spory vokrug fenomena tatarskogo dzhadidizma [Continuing Controversy Around the Phenomenon of Tatar Jadidism]. *Islamology.* 2020. Vol. 10. No. 2. Pp. 180–187.

Arnason, J. (2021). *Civilizacionnyye patterny i istoricheskie processy* [Civilizational Patterns and Historical Processes]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Asad, T. (2017). Ideya antropologii islama [The Idea of an Anthropology of Islam]. *Islamology.* 2017. No. 1. Pp. 41–60.

Babakhanov, Sh. (1999). *Muftij Ziyauddinhan ibn Eshon Babahan: zhizn' i deyatel'nost'* [Mufti Ziyauddinkhan ibn Ishan Babakhan: Life and Work]. Tashkent: Uzbekiston Milliy Encyclopediasi.

Bigi, M. (1917). *Islahat Asaslari* [Introduction to the Theory of Reform]. Petrograd.

Bigiev M. (1907). *Adabiyat 'arabiya ila 'ulum islamiya* [Literature of Arabia and Islamic Sciences]. Lito-Printing House of I. N. Kharitonov. 1907. Kazan.

Bigiev, M. (2022). *Nekotorye aktual'nye problemy nashego obschestva* [Some Relevant Problems of Our Society]. Moscow: Medina.

Validov, J (1998). *Ocherk istorii obrazovannosti i literatury u tatar* [The History of Education and Literature of Tatars: an Outline]. Kazan: Iman.

DeWeese, D. (2016). It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient.* 2016. Vol. 59, Iss. 1–2. Pp. 37–92.

Dolgieva, M. B., Kharsiev, B. M.-G. (2015). Vklad musul'manskih prosvetitelej v razvitie obshchestvennoj mysli Ingushetii (vtoraya polovina XIX — nachala XX v.) [The Contribution of Muslim Educators to the Development of Social Thought in Ingushetia (The Second Half of the 19th — Early

20th Centuries)]. *Materialy II Mezhdunarodnoj nauchno-obrazovatel'noj konferencii «Bigievskie chteniya» po teme «Musul'manskaya mysl' v XXI veke: edinstvo tradicii i obnoveniya»*. [Materials of the Second International Scientific and Educational Conference “Bigievskie chteniya” under the theme “Muslim thought in the XXI century: the unity of tradition and renewal”]. St. Petersburg, 17–20.05.2015.

Fakhretdin, R. (1914). *Dini ve ijtimagyh meseleler* [Religious and Social Issues]. Orenburg.

Iskhakov, D. M. (1997). *Fenomen tatarskogo dzhadidizma: vvedenie k sociokul'turnomu osmysleniyu* [The Phenomenon of Tatar Jadidism: an Introduction to the Sociocultural Understanding]. Kazan: Iman.

Iqbal, M. (2023). *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*. Moscow: Medina. (In Russ).

Iqbal, M. (2020). *Rekonstrukciya religioznoj mysli v islame* [The Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Sadra.

Kemper, M. (2008). *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskij diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan. Islamic Discourse under Russian Domination]. Kazan: Russian Islamic University. (In Russ).

Khalid, A. (1998). *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley, LA and London University of California Press.

Kuznetsov, V. A. (2017). Postsekulyarnyj vek neomoderna. Blizhnevostochnyj izvod [The Post-Secular Age of the Neomodern in the Middle East]. *Gosudarstvo, religiia, cerkov' v Rossii i za rubezhom*. 2017. Vol. 35, Iss. 3. Pp. 85–111.

Landau-Tasseran, E. (1989). The “Cyclical Reform”: A Study of Mujaddid Tradition. *Studia Islamica*. 1989. No. 70. Pp. 79–117.

Kurzman, Ch. (Ed.) (2002). *Modernist Islam, 1840–1940*. Oxford: Oxford University Press.

Marash, I. (2005). *Religioznoe obnovenie v tyurkskom mire (1850–1917)* [Religious Renewal in the Turkic World (1850–1917)]. Kazan: Iman.

Mukhetdinov, D. V. (2014). *Husain Faizkhan — klassik tatarskogo prosveshcheniya, istorii i pedagogiki* [Husain Feizhan — a Master of Tatar Education, History and Pedagogy]. Nizhny Novgorod: Medina.

Mukhetdinov, D. V. (2023). *Islam in Indonesia: The Renovatationist Movement*. Moscow: Medina. (In Russ). (In press).

Mukhetdinov, D. V. (2022). *Rossijskoe musul'manstvo: v poiskah politicheskoy sub'ektnosti* [The Muslims of Russia: Searching for Political Subjectivity]. Moscow: Eksmo.

Mukhetdinov, D. V. (2023). *Theology of Renewal*. Moscow: Medina. (In Russ) (In press).

Mukhetdinov, D. V. (2017). *Obnovlencheskoe dvizhenie v Indonezii: zhizn' i uchenie Nurholisa Madzhida* [The Renewal Movement in Indonesia.

Life And Works of Nurcholish Madjid]. *Islam v sovremennom mire*. 2017. Vol. 13, Iss. 3. Pp. 47–66.

Roy, O. (2018). *Globalizirovannyj islam: v poiskah novoj ummy* [Globalized Islam. The Search for a New Ummah]. Moscow: Marjani.

Senyutkina, O. N. (2018). Dzhadidizm kak chast' rossijskogo islamskogo diskursa (sovremennye istoriograficheskie ocenki) [Jadidism as a Part of Russian Islamic Discourse (Contemporary Historiographic Evaluations)]. *Islamovedenie*. 2018. Vol. 9, Iss. 2. Pp. 15–29.

Shaltut, M. (2021). *Islam: verouchenie i zakon* [Islam: Dogma and Law]. Moscow: Medina.

Usmanhojaev A. (2008). *Zhizn' muftiev Babahanovykh: sluzhenie vozrozhdeniyu Islama v Sovetskom Soyuze* [Muftis Babakhanov's Life: Serving Islamic Revival in the Soviet Union]. Nizhni Novgorod: Medina.

Usmanov, M. A. (1980). *Zavetnaya mehta Husaina Faizkhanova. Povest' o zhizni i deyatel'nosti* [The Cherished Dream of Husain Feizhanov. A Tale about Life and Work]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.

Validov, J. (1998). *Essays on the History of Education and Literature of the Tatars*. Moscow: Iman.

Voll, J. (1983). Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah. Edited by J. Esposito J. *Voices of Resurgent Islam*. 1983. New York; Oxford. Pp. 32–47.

JADIDISM AS A NEW TYPE OF RELIGIOUSITY: ESSAY ON PRELIMINARY CONCEPTUALIZATION

Abstract. The present article focuses on understanding the phenomenon of Jadidism in the context of the global Islamic renewal movement. It consists of an introduction, two paragraphs and a conclusion. In the introduction, the author indicates the relevance and extent of discussion of the topic. It emphasizes the admissibility of various approaches to the thematization of this phenomenon. The first paragraph deals with some modern concepts in the historiography of the Jadid issue. It also criticizes an attempt to shut down this issue with a revisionist deconstruction of the opposition between Jadidism and Kadimism as presented in the works of D. DeWeese and some of his Russian supporters. The author argues for the absence of serious grounds for rejecting this opposition, for the rhetorical nature of its criticism and for the irrelevance of the revisionists' arguments. In the second paragraph, the author shifts the focus from criticism of opponents to a "positive" presentation of some of the fundamental theses that must be taken into account when studying the Jadid movement. Based on the conceptual distinction between religiosity and religion, the author describes Jadidism as a new type of religiosity that has emerged as a result of responding to the challenges of modernity. At the same time, the term "modernity" itself is interpreted in the light of the theory of multiple versions of modernity. This helps to avoid an overly facile evaluation of Islamic modernism as an inherently Eurocentric phenomenon. Furthermore, the second paragraph points out that Islamic modernism, including Jadidism, is deeply rooted in the Islamic tradition of tajdid. The author concludes with his interpretation of the essence of the Jadid project.

Key words: jadidism, tajdid, islah, kadimism, multiple modernities, revisionism, Volga-Ural region

Damir V. MUKHETDINOV,

D. 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, 190034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

