



26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96

Д. В. Мухетдинов

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

НЕОМОДЕРНИЗМ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, 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. В статье предпринимается попытка описания общей мировоззренческой ориентации исламского неомодернизма — нового этапа развития обновленческой мысли в исламе. Выявляются общие мотивы ключевых неомодернистских проектов, тематизируются основные интересы. Особое внимание уделяется проблемной теоретической ситуации, сформировавшей неомодернизм, а именно проблеме истоков традиции. Автор останавливается на самобытном понимании истории, роли разума и откровения, сопутствующем предлагаемому неомодернизмом решению. Критике подвергаются распространенные стереотипы относительно характера неомодернистской деконструкции, поверхностная трактовка «гуманистической герменевтики». Обозначаются препятствия и перспективы неомодернистского проекта. В заключение автор указывает на связь неомодернизма с некоторыми тенденциями западной философии.

Ключевые слова: истоки, возрождение, неомодернизм, традиционализм, деконструкция, гуманизация, обновление, реформа.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире, 2018; 4: 83–96;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96;

Статья поступила в редакцию: 31.10.2018

Статья принята к публикации: 07.12.2018

Как известно, исламский мир за свою долгую историю знал лишь краткие периоды подлинного единства. Но если смотреть из средневековой Европы, в нём господствовало такое единство, какого не было среди христиан (хотя и считалось, что в христианском обществе оно должно существовать).

Ф. Кардини. «Европа и ислам. История непонимания».

§ 1. Проблема истоков традиции

Возвращение ислама к собственным истокам означает возвращение ислама к собственной глубине и значительности. Эта формула — «возвращение к истокам» — подверглась значительной критике. Её критиковали как утопический проект, как идеологическую маскировку личных интересов, как политический лозунг и не более. Однако пространство выбора ограничено: в поисках своего лица исламская община в свете открывающихся перед ней исторических возможностей с необходимостью должна вернуться к своим истокам, поскольку именно в них заявляет о себе наша будущая история. Сохранение связи с началом — это залог творческого потенциала группы, традиции, цивилизации. Подвергать критике фигуру «возвращения» достаточно просто, однако главный вопрос заключается в том, *что именно* критикуется. И уже более сложная (и куда более интересная) задача — высказать такое понимание «возвращения», которого данная критика не касается.

Итак, что мы *не* имеем в виду под возвращением? Мы не имеем в виду возможность буквального перемещения в прошлое и проживания тех фактических жизненных форм, которые привычно ассоциируются с ранним периодом ислама. Во-первых, в случае такого «возвращения» мы вернёмся лишь к нашим представлениям об этом периоде — представлениям, донесённым до нас традицией и существующим только в настоящем (причём в многообразии различных описаний). Очевидно, что для такого «возвращения» потребовалась бы исправно работающая машина времени. Во-вторых, такое «возвращение» не вернёт

нас в *прошлое* — оно будет осуществляться в настоящем и постоянно увлекаться в будущее. История не является пустым *количественным временем*, позволяющим переместиться куда угодно. Ей свойственна *качественная* необратимость, отложение наслоений, следов, неоднородность и плотность. В-третьих, даже в случае условного «возвращения» к жизненным формам, бытовавшим во времена Пророка, нельзя говорить о неизменности их *смысловой* структуры. Ношение арабской одежды, отпускание бороды определённой длины, использование верблюдов и лошадей в качестве средства передвижения — всё это возможно и сейчас. Тем не менее если использование лошадей, например, на войне было исторически естественным, то сейчас это не может вменяться в обязанность, поскольку очевидно, что смысл соответствующего акта изменился. Таким образом, это не имеет прямого отношения к исламской военной этике, хотя, безусловно, отдельные эксцентричные ревнителю «чистого ислама» могут считать иначе. Делая *то же самое*, мы будем делать нечто совсем иное, нежели делал Пророк. Рискуем предположить следующее: то, что было обычаем его народа и потому органически им проживалось, в другие эпохи и в другой местности становится арабизацией других народов — до определённой степени, видимо, неизбежной, но не связанной с ядром религии. На самом деле, граница между тем, что порой считается неотъемлемым от религии элементом, и тем, что может таковым не считаться, вполне подвижна — собственно, это и иллюстрирует наш пример.

Всегда новое возвращение к истокам не тождественно возвращению в прошлое. Даже если бы механическое возвращение в прошлое было возможно, оно было бы чревато проживанием той же самой истории и венчающего её упадка. Говоря об упадке, мы, разумеется, не выносим окончательного приговора исламской цивилизации (или, тем более, духовности). Напротив, вся наша деятельность ведома убеждением, что последнее слово о ней ещё не сказано и сказано быть не может. Тот или иной кризис никогда не охватывает все линии развития цивилизации. Политический кризис не обязательно означает кризис научный или философский. А процветание искусств совместимо с отставанием в материально-технической сфере. Однако кризис в одной области всё же говорит нам что-то о качественном состоянии другой, сигнализирует о некоторой тенденции, ставит вопрос, ответ на который заранее не известен.

Сделаем два замечания. Первое: нет никакого единственного в своем роде способа «возвращения к истокам». Второе: всякое возвращение к истокам обладает уникальной траекторией. Следовательно, возвращение, о котором мы *сейчас* говорим, отличается от *повторения*. В неомодернистской перспективе исток не остаётся где-то в прошлом, а присутствует или продолжается в свёрнутой форме в каждом

момента развития традиции. Исток — не хронологическое понятие, а момент наибольшей смысловой плотности традиции. Это момент интенсивности, движущей силы, скрытой энергии всякого культурного начинания, которое вплетается в ткань вопросов и ответов, даваемых традицией в контексте сопутствующей ей современности. В своё время ислам сумел стать небывалым культурным начинанием, пробуя мужество творить. Он не был вызывающим разочарование нагромождением нерешённых проблем и пустых проектов, анонимным развитием замкнутых на себя практик и оправданием стагнации. Посредством ислама люди обретали исторический смысл, опыт веры и устремлённость в будущее.

Возвращение к истокам означает возвращение к тем составляющим исламской традиции, которые обеспечили расцвет ислама как открытой, безграничной цивилизации. Подобное возвращение предполагает режим узнавания этих составляющих в специфическом контексте современности. Речь, таким образом, идёт о (1) творческой трансляции или переводе высвобожденных из исламской традиции смысловых структур и ориентаций в мире и (2) об их современной актуализации. Сама эта актуализация не является произвольным актом, но проводится в опоре именно на те жизненные структуры традиции, которые она призвана актуализировать. Важно, что ислам разворачивается в истории множеством своих сторон, каждая из которых по-своему отражает или вмещает целое. Обнаружение нового ракурса, новой перспективы, собирающей видение целого, далеко от банального релятивизма, поскольку мы делаем акцент не на *относительности* исламской истины, а на нашем *отношении* к ней. Разумеется, само по себе это не дает нам каких-либо гарантий (будто бы их дают кому-то другому, но раскрывает будущее ислама как неразрывное единство исторического шанса и риска. Желающие избежать риска не сумеют реализовать и отпущенный им шанс.

Аргументация «за» или «против» какого-либо шага в рамках исламского возрождения носит конкретный характер и не облекается в общую формулу, однако такое отсутствие формул не ведёт к допустимости чего угодно. Здесь мы сталкиваемся с основной опасностью развиваемого нами дискурса, а именно: согласиться с новой идеей лишь постольку, поскольку она отличается новизной. Тем не менее указанная опасность логически не вытекает из очерчиваемой нами концептуальной схемы. Исламское возрождение представляет собой не отдалённую *цель*, во имя которой обязан трудиться каждый мусульманин, а *дело* настоящего момента, в меру нашего понимания уже вовлекающее нас. Концентрированное влияние исламской традиции (во всей её неоднородности) отражается в действиях мусульман, определяет направление мыслей и надежд, формирует память. Через память к нам взывает

прошлое, которое устанавливает продуктивные границы творческого настоящего. Благодаря работе с этими границами, протекающей так или иначе на протяжении всей истории ислама, мусульмане находят себя в этом мире.

§ 2. Общий эскиз неомодернистской мысли

Возвращение к истокам — это обновление присутствующего в исламе содержания, призванное обеспечить связь времён. Современный исламский дискурс предлагает ряд интеллектуальных проектов, которые можно объединить на основании отмеченного нами мотива. Мы говорим о разработках Ф. Рахмана, М. Аркуна, Н. Маджида, М. Шахрура, А. Соруша, М. М. Шабестари, Н. Х. Абу Зайда, А. ан-Наима и др. В исследовательской литературе их взгляды принято обозначать термином «неомодернизм». Подчеркнём, что речь идёт об аналитической категории, а самописание каждого автора, относимого к неомодернистскому направлению мысли, может существенно отличаться от представленного нами или любым другим исследователем. Более того, их оригинальные концепции было бы неправильно сводить к некоему общему знаменателю. Далее мы сосредоточимся не столько на конструировании всеохватной схемы, сколько на поиске внутреннего единства рассматриваемого течения. Подобное единство обладает статусом теоретического конструкта, который формируется указанием на определённые семейные сходства, характерные для неомодернистских проектов, и не позволяет дедуцировать особенности каждого из них.

Во-первых, речь идет о неомодернистах, т. е. о том, что в своих теоретических построениях они отличаются и в то же время отталкиваются от великих модернистов XIX и первой половины XX века. Подобно Дж. ал-Афгани, М. Абдо, Ш. Марджани, М. Бигееву и др., неомодернисты настроены на серьёзную работу с исламской традицией, однако куда смелее своих предшественников они обращаются к достижениям философии и современного гуманитарного знания (в том числе исламоведения). Дело заключается не только в особом настрое неомодернистов. Скорее, ряд объективных факторов, среди которых глобализация, расширение информационных сетей, изменение образовательной системы в мусульманских странах и т. п., облегчили возможность подобного обращения. Кроме того, анализируя успехи и неудачи исламских модернистов, их последователи пришли к выводу, что подобное обращение попросту неизбежно, если в новых условиях голосу ислама суждено изменить свою «тональность» с директивной на убеждающую.

Во-вторых, каждый из неомодернистских авторов убеждён в назревшей необходимости реформы исламской мысли. Осознание этой

необходимости едва ли можно назвать новым — скорее, она всё более остро встаёт перед каждым последующим поколением мусульман, которые видят проблемность сложившейся ситуации. Как представляется, подобные тезисы не должны вести к «катастрофизму» в мышлении, поскольку последний вызывает усталость и провоцирует капитуляцию перед вызовами времени. Очевидно, что катастрофе невозможно противопоставить никаких действенных мер. Излишний дискурсивный «апокалиптизм» лишает трезвости, а обозначаемая им трагедия то и дело рискует показаться чем-то комичным. Таким образом, реформированная исламская мысль связана с переосмыслением исторического положения мусульман, указанием на его позитивные моменты и предоставляемые этим положением возможности. Неомодернистские мыслители вовсе не стремятся воплотить в жизнь утопические проекты в духе «панисламизма» ал-Афгани. Их отличает скромная и склонная к адекватному самоограничению мысль, что свидетельствует о силе этой мысли, а вовсе не о её слабости. Подобная скромность компенсируется, с одной стороны, радикальностью постановки вопросов, а с другой — прагматической ориентацией неомодернистского дискурса (последнее, впрочем, нельзя назвать отличительной чертой всех представленных в его рамках подходов).

Основной предмет интереса неомодернистов — новые исторические условия существования религии: как можно верить в XXI в., что значит ислам в качестве истины, а не в качестве культурной идентичности (различие, введённое иранским философом А. Сорушем), каково будущее исламского права и т. д. Новые ответы, в свою очередь, ставят ряд новых вопросов. Интеллектуальная практика рассматриваемых нами мыслителей сочетает в себе два взаимодополняющих компонента, условно говоря, «научный» и «теологический»: беспристрастное религиоведческое исследование (в первую очередь историко-филологического профиля) и предлагаемый на его основе проект религиозной реформы. Разумеется, мы говорим об *идеальной модели* интеллектуальной практики, однако даже в этом случае научная беспристрастность существенным образом отличается от безучастности или равнодушия. Напротив, именно чувством ответственности за участие в жизни уммы объясняется стремление неомодернистов к объективному анализу исторических успехов и неудач ислама.

Предлагаемая ими трезвая и взвешенная оценка традиции позволяет переосмыслить саму природу религиозного авторитета. Последний не имеет отношения к юридической схоластике, *человеческие, слишком человеческие*, суждения которой облекаются в форму безапелляционных «догматических» требований, подкреплённых силой полицейского контроля. Ресурс потенциальной угрозы, которым располагали законоведы прошлого, подходит сегодня к своему исчерпанию.

Строго говоря, чистый авторитет никогда и не был связан с привычными практиками принуждения, однако столкновение с эпохой модерна приводит эту мысль к её последней ясности. Ситуация современности, определяемая возросшей мобильностью населения, усложнением сетей коммуникации, более вовлечённым участием народа в управлении государством (по крайней мере, осознанием народом *права* такого участия), трансформирует властную позицию исламских учёных. Не случайно, что точкой отсчёта протекающих сегодня дискуссий о религии всё чаще становится кораническое высказывание: «И да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256). Речь, очевидно, не идёт только о людях Писания, как предполагают некоторые традиционные трактовки, поскольку принятие ислама не обрекает человека на безволие и отсутствие мысли. Размышление о своей религии — неустрашимая обязанность каждого верующего, которую он не вправе (и не в состоянии) переложить на плечи другого человека. Мы не можем просто *верить* улему: не потому, что он не заслуживает нашего доверия, а потому, что его высказывания не являются предметом веры. Он предлагает систему аргументов, которые мы должны принять или отвергнуть без насилия над собственным разумом. Следовательно, задача религиозного деятеля заключается в том, чтобы убедить или вдохновить верующего, а не путём насилия и обмана загнать в «догматическую ограду» (М. Аркун) его мысли и чувства.

Отличительной чертой упомянутой выше оценки является её *деконструктивистская* направленность. Данный технический термин (не связанный напрямую с одноимённой концепцией Ж. Деррида) может вызвать ряд неверных ассоциаций, которые необходимо сразу отбросить: речь не идёт о разрушительной тенденции, неудержимом прогрессизме или несправедливой однобокости¹. Деконструкцию следует понимать как тщательный *разбор* больших целостностей, выход из человеческих конструкций к самостоятельным явлениям и ценностям, впервые обусловившим соответствующее дискурсивное «строительство». Благодаря работе деконструкции традиция проверяется на прочность, исследуется её внутренний потенциал, реализуются упущенные возможности, осмысляется непомысленное в ней. Общим мотивом неомодернистской деконструкции является гуманизация религиозной мысли. Под «гуманизацией» подразумевается не просто открытость таким ценностям, как свобода, диалогичность, права человека, религиозная инклюзивность и др. Скорее, это ориентация внимания на специфически человеческое измерение религии: проблему религиозного опыта; вопросы, обращаемые к Писанию верующими; ответы, которые действительно бы на что-то и кому-то отвечали; границы

¹ Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. Paris: J. Vrin, 2014. Pp. 97–98.

возможного понимания этих ответов и т. д. Показательным в этом отношении будет подход Н. Х. Абу Зайда, одного из крупных представителей неомодернистской мысли, который предлагает свою версию «гуманистической герменевтики»¹ Корана с характерным для неё контекстуализмом, акцентом на антропологической значимости откровения и с учётом диалектической взаимосвязи текста и культуры². Аналогичные герменевтические проекты развивают иранские философы М. М. Шабестари и А. Соруш, напоминающие нам о том, что кораническая универсальность принципиально допускает существование *внекоранического* (и при этом не *антикоранического*) содержания. Таким образом, универсальность Корана означает отсутствие партикулярной ограниченности или, скорее, неиссякаемый внутренний потенциал для её преодоления, а не сумму всех знаний о мире и возможных моделях поведения.

Данный аспект неомодернистского мышления наилучшим образом пояснит следующая идея М. Шахрура: диалектика условного и безусловного конституирует саму реальность и любой акт нашего мышления³. Область её действия распространяется и на Писание, а точнее, на его историческое воплощение: Коран содержит абсолютную истину, но человечество способно достичь лишь относительного понимания этой истины. Ислам — это дитя каждой эпохи, в которой протекает его становление, а потому он допускает множество (не обязательно исключаящих друг друга) интерпретаций. Наше призвание состоит в том, чтобы сегодня это дитя родилось здоровым.

§ 3. Перспективы неомодернизма

Сейчас мы попытаемся указать на некоторые условия, при выполнении которых неомодернистская идея имеет возможность стать продуктивной. Отметим для начала, что препятствия, с которыми сталкивается неомодернизм, имеют как *интеллектуальную*, так и *практическую* природу, поскольку рассматриваемое нами движение стремится выйти за рамки ещё одной теологической концепции или философского проекта. Под интеллектуальными препятствиями мы подразумеваем те страхи и предрассудки, которые сковывают свободное развитие исламского мышления, а под практическими — отсутствие соответствующей

¹ См.: *Abu Zayd N. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004.

² *Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. New Series. Vol. 49. 2009. № 2. Pp. 203–205.*

³ См. *Shahrur M. The Sunna of the Prophet // Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Leiden–Boston: Brill, 2009. Pp. 89–90.

материальной базы, которая необходима для более решительной инициативы. Разумеется, формат данного выступления не позволяет углубляться в сугубо тактические вопросы.

Эффективность реформы ислама зависит не только от наличия конкретных талантливых авторов, но и от благой воли правительств, системы религиозного образования и, главное, реальной политической свободы. Без согласования исламской мысли с достижениями современного конституционного государства, открытой и демократичной системы обновленческий дискурс рискует остаться теоретической забавой немногих интеллектуалов. Авторитарные режимы Ближнего Востока попросту не заинтересованы в широком распространении идей исламского обновления — и не по причине политической вовлечённости (левой или либеральной) некоторых его приверженцев, а в силу невозможности инструментализации такой формы ислама. Неомодернистское движение, даже не принимающее прямого участия в политическом процессе, всё ещё остаётся мощным источником как социальной критики, так и чувства внутренней свободы, не готовой мириться с несвободой внешней. Таким образом, конечный успех реформы обусловлен изменениями в экономической и политической сферах общества, задачу влияния на которые, пусть и в ограниченных масштабах, реформистское движение не может игнорировать.

Стремление к обновлению может стать очередным фактором, входящим в противоречие с тенденцией к интеграции и общеисламской солидарности. Велика опасность образования новой «партии» мусульман (пусть и не политической), например, из числа мусульман Европы, которые будут заняты защитой своих привилегий и начнут всячески дистанцироваться от своих «менее просвещённых» собратьев. И всё же подобная опасность не должна служить оправданием для отсутствия инициатив, обрекающего умму на творческий паралич. У истоков великих исторических преобразований всегда стояли небольшие группы людей, склонность которых к самоизоляции не всегда оказывалась фатальной и непреодолимой. На наш взгляд, правильным будет сделать следующий вывод: неомодернисты не должны, подобно фундаменталистам, образовывать ещё один мазхаб, претендующий на «единственно верное прочтение ислама». Их главная цель — устранение всех внешних ограничений, накладываемых на развитие уммы по направлению к благу. Внешние (т. е. не имеющие сущностной природы) ограничения порождаются как расколом в самой общине, которая не видит в различиях допустимой вариативности и не может сосредоточиться на объединяющих началах, так и противостоянием всему остальному миру. Мы имеем в виду не только агрессивную борьбу с Западом (критику, безусловно, никто не запрещал), но также интеллектуальное высокомерие и настроение «пребывания в осаде» при

столкновении с культурным Другим. Вносить свой вклад в улучшение мира — не привилегия одной только мусульманской общины, а всякая истина, осознана ли она мусульманами или нет, должна быть принята во внимание. Например, важно не то, имелся ли в исламской традиции принцип, аналогичный европейской демократии, скажем, *шура*, а эффективна ли демократия, способствует ли она процветанию уммы, соответствует ли она исламским ценностям или нет. Любое «генеалогическое» рассуждение, призванное удостоверить наличие аналога некоего принципа или института в исламской традиции, всё ещё далеко от подлинного возвращения к истокам. В лучшем случае оно может выступать лишь в качестве предварительной работы.

Успех обновленческого движения зависит от умения, не отказываясь от универсальной перспективы, опереться на региональное наследие. Можно сказать, что неомодернизму не хватает не столько хороших теоретиков, сколько достаточного числа активистов и популяризаторов, знакомых со спецификой регионов, в которых им предстоит работать. Важно также отметить, что неомодернистская мысль не претендует на конкуренцию с местными правовыми школами — скорее, она просто занята другим делом: созданием иного образа ислама, способного впитать всё лучшее из предложенного традицией и не встать при этом на позицию традиционализма: «Обрадуй же Моих служителей, которые прислушиваются к словам и следуют наилучшим из них. Это — те, которых Аллах наставил на прямой путь. Они и есть обладающие разумом» (Коран, 39: 17,18). Вопреки распространённому мнению, традиционализм — это не бережное отношение к традиции, а способ искусственно поддерживать её окаменевшие формы, которые более не способны поддерживать самих верующих. Традиционалистскую форму существования могут принимать даже самые прогрессивные и либеральные богословские направления. Противоядием от традиционализма является то, что индонезийский мыслитель Н. Маджид назвал «темпорализацией ценностей». Речь идёт о логическом следствии *таухида*, а именно о непрестанном различении вечного и временного, готовности мусульманской общины к проверке собственных ценностей перед лицом реальности, о бдительности к идолотворчеству, подчас принимающему самые возвышенные и благочестивые формы.

§ 4. Заключение

Исламский неомодернизм, безусловно, обнаруживает родство с различными версиями герменевтической теории, разрабатывавшимися в континентальной философии XX века. У этого существует несколько очевидных причин. Во-первых, сама природа проекта религиозной

реформы обуславливает его теоретическую направленность, а именно осмысление дискурсивной традиции и возможностей различных интерпретативных подходов к ней. Прошлое, представленное в культурном наследии, обращается к нам не только с готовыми ответами, но и с вопросами, провоцирующими размышления о скрытых в его недрах возможностях, упущенных путях развития и альтернативных способах понимания, которые раскрывают перед нами новые пути. Творческий поиск естественным образом заставляет задуматься о тех силах, которые уже находятся в этом поиске, поскольку тот не начинается с пустого места, и которые позволят наиболее продуктивно реализовать его потенциал.

Во-вторых, исламский неомодернизм является развитием многообразия герменевтических подходов и концепций, встроенных в саму исламскую традицию. Стоит лишь упомянуть об опоре М. Аркуна на философию Ибн Мискавейха или же о значимости мутазилизма для выработки Н. Х. Абу Зайдом своей «гуманистической герменевтики». Не менее важной для неомодернизма является постоянная дискуссия с методологией традиционных коранических тафсиров. Рассматриваемые авторы не только отталкивались от неё, но и творчески переосмыслили. Во всяком случае, наличие тафсира в числе исламских дисциплин сделало возможным герменевтический проект М. Шахрура, который выстроил свою теорию посредством дистанцирования от традиционной экзегетики. А. ал-Хули, египетский филолог и первопроходец литературного подхода к Корану, зависел, с одной стороны, от герменевтики ал-Газали, а с другой — от более современного ему «*Тафсир ал-Манар*», написанного М. Абдо и Р. Ридой. В последнем уже представлена столь важная для Абу Зайда, продолжателя дела ал-Хули, идея Корана как «*текста*». На страницах «*Тафсир ал-Манар*» М. Абдо сделал неявный акцент на литературной структуре Корана, представил некоторые размышления о средствах художественной выразительности (аллегории, метафоре и т. д.), а также сопоставил стиль религиозного послания VII в. с интеллектуальным уровнем, характерным для арабской ментальности того периода. Важно отметить, что европейские герменевтические концепции (даже отделённые на данный момент от теологического контекста) были исторически тесно связаны с задачами и потребностями библейской экзегезы, а впоследствии и научной библейской критики. Всё это делает неслучайным узнаваемое сходство между исламским неомодернизмом и современной философской герменевтикой.

В-третьих, интеллектуальное родство неомодернизма и западной герменевтики обусловлено непосредственным влиянием, которое европейские мыслители оказали на своих исламских коллег. Об этом можно говорить долго, поэтому ограничимся лишь несколькими примерами.

М. Аркун развивает ряд интуиций итальянского философа Дж. Ваттимо¹, одновременно дискутируя с ним. В центре внимания обоих находится взаимосвязь метафизико-теологического дискурса и насилия, секуляризация как развитие, конкретизация и интерпретация религиозной вести, история спасения и т. д. А. Соруш и, в особенности, М. М. Шабе-стари испытали сильнейшее влияние Х.-Г. Гадамера, в частности, его (вслед за М. Хайдеггером) онтологической трактовки «герменевтического круга» как необходимой структуры понимания включённого в традицию (и опосредованного ею) субъекта. Благодаря Гадамеру они сумели привлечь внимание (поставим здесь логическое ударение) не столько на отсутствие объективной интерпретации, сколько на объективно неустранимую субъективность интерпретатора. Крупнейший представитель неомодернизма Ф. Рахман, в свою очередь, также находился под перекрёстным влиянием Гадамера и (в ещё большей степени) Э. Бетти — итальянского юриста и философского оппонента Гадамера².

Несмотря на универсальность зрелых проектов философской герменевтики, имеющей дело с пониманием как таковым, ориентация мыслителей данного направления в известной мере остаётся литературоцентричной. Это отражается как в ключевых философских метафорах, так и в любимых примерах главных её представителей. В итоге функционирующие в её дискурсивном поле концепты оказываются либо слишком общими (хотя и вполне адекватными), либо слишком частными (связанными с литературой и гуманитарными науками). Аналогичная угроза стоит и перед исламским неомодернизмом, рискующим обрести самодостаточность в работе с текстами и вечном разговоре о понимании. Заимствованные или самостоятельно разработанные герменевтические понятия, при всей их теоретической необходимости, не являются достаточными для *религиозной реформы* как таковой. Избежать указанной опасности позволяет создание теорий среднего уровня, региональный активизм, а также готовность к *популяризации* неомодернистских идей.

Список литературы:

Abu Zayd N. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. 64 p.

Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. Paris: J. Vrin, 2014. 320 p.

¹ *Arkoun M.* Humanisme et islam: combats et propositions. Pp. 150–154.

² См.: *Moosa E.* Introduction // *Rahman F.* Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld, 1999. Pp. 18–20.

Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld, 1999. 240 p.

Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur. Leiden–Boston: Brill, 2009. XLVIII + 586 p.

Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // *Die Welt des Islams. New Series.* Vol. 49. 2009. № 2. Pp. 181–211.

References

Abu Zayd N. (2004). *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics.* Amsterdam: Humanistics University Press. 64 p.

Arkoun M. (2014). *Humanisme et islam: combats et propositions.* Paris: J. Vrin. 320 p.

Rahman F. (1999). *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism.* Oxford: Oneworld. 240 p.

Shahrur M. (2009). *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur.* Leiden–Boston: Brill. XLVIII + 586 p.

Sukidi M. (2009). Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an. *Die Welt des Islams. New Series.* Vol. 49. № 2. Pp. 181–211.

NEOMODERNISM: AN ATTEMPT AT PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

Abstract. In the paper presented an attempt is made to describe a general orientation of the worldview of Islamic Neomodernists, representing the new step in developing the revivalist Islamic thought. The common themes in key Neomodernist projects are elicited, while their primary concerns are explained. Special attention is devoted to the problematic theoretical situation which formed Neomodernism, namely the problem of the origins of tradition. The author decides in favour of distinctive understanding of history and of the part reason and Revelation both play in the solution that Neomodernism proposes. The widespread misconceptions about the nature of Neomodernist deconstruction are criticised, as well as the superficial explanation of «humanistic hermeneutics». Both obstacles and prospects of the Neomodernist project are explicated. In his conclusion the author indicates the connection between Neomodernism and some trends of Western philosophy.

Keywords: origins, revival, neomodernism, traditionalism, deconstruction, humanization, renewal, reform.

Damir V. Mukhetdinov,

Cand. Sci. (Polit.), 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

