

ОТЗЫВ

**члена диссертационного совета на диссертацию
МУХЕТДИНОВА Дамира Ваисовича на тему
«Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века:
идеи и перспективы,
представленную на соискание ученой степени доктора теологии
по специальности 26.00.01 — теология**

На протяжении тысячелетий мир осознавал себя цивилизованным благодаря системе великих транспортных коммуникаций, которые шли от оазиса к оазису и от острова к острову. Они связывали между собой святые для человечества места и были подобны нервной системе в организме. Торговля с паломничеством шли здесь рука об руку. Торговый путь, таким образом, становился важным каналом передачи религиозных представлений, верований и научных знаний. «Ищите знания, даже если и в Китае» (т.е. по всему миру, как бы сложно это ни было). Слова, которые, как считается, принадлежат основателю ислама, пророку Мухаммаду, обозначили один из важнейших векторов исламской цивилизации, ставшей мостом между эллинизмом и эпохой Возрождения. Создание Халифата и его господство на всемирных торговых путях привело к возникновению первой глобализации — арабо-мусульманской. Этого бы не произошло никогда, если бы исламу не было имманентно присуще стремление к цивилизационному синтезу и, как справедливо утверждает диссертант, стремление к обновлению, которое «является неотъемлемой чертой исламской традиции. Идея обновления (*тадждид*) глубоко укоренена в духовной жизни мусульман. Обновленческое движение в исламе восходит еще к первым векам хиджры» (с. 4). Чрезвычайно важное значение имела и плюралистичность самой исламской традиции — «вероятно, в истории ислама не было и двух людей, мысливших одинаково» (с. 6).

После установления европейцами контроля над морским путем в Индию и вокруг нее «португало-испанская глобализация» пришла на смену «глобализации мусульmano-арабской». Неслыханное обогащение Европы, прямой доступ европейцев к восточным товарам, технологиям, знаниям постепенно привел мусульманский Восток, в свою очередь лишившийся львиной доли доходов и контроля над «поток информации», к упадку. На смену «португало-испанской глобализации» пришла англо-саксонская, в основе которой и теперь лежит контроль над транспортными коридорами и потоками информации.

Откликом на сложившуюся ситуацию и колониальный формат взаимодействия с Западом стало обновленческое движение в исламе, которое получило мощнейший импульс к своему развитию с конца XVIII в. по начало XX в. Этот период и на зарубежном Востоке и, что очень важно, в пределах Российской империи, породил плеяду выдающихся мыслителей-модернистов. Их творчество стало основой следующего этапа (с середины XX в. и до настоящего времени), который, следуя за безусловно ключевой фигурой движения — Фазлуrom Рахманом (1919—1988), получил обозначение «неомодернизм». Крупнейшими представителями первой волны этого движения, помимо Фазлура Рахмана, стали Мухаммад Аркун (1928—2010), Наср Хамид Абу Зайд (1943—2010), Мухаммад Шахрур (1938—2019 и др.

Вторую волну движения обозначили не менее яркие мыслители, такие как Али Асгар Инжинер (1939—2013), Абдолкарим Сорун (род. 1945), Халед Абу-л-Фадл (род. 1963), Абдуллахи ан-Наим (род. 1946), Тарик Рамадан (род. 1962), Амина Вадуд (род. 1952), Адис Дудеридж (род. 1977). Любопытным образом именно творчество деятелей начала обновленческого движения и здравствующих ныне представителей «второй волны» нашло комплексное отражение в текущей исследовательской литературе, тогда как творчество неомодернистов первой волны (Ф. Рахмана, М. Аркуна, М. Шахрура, Н. Х. Абу Зайда), оказалось изучено в значительно меньшей степени. Между тем, по справедливому мнению диссертанта, именно они наиболее полно представляют ядро исламской обновленческой мысли. Автор диссертации не только поставил перед собой цель заполнить эту лауну, но

сформулировал чрезвычайно амбициозную задачу — предложить собственную обновленческую программу, основанную на достижениях неомодернизма и отечественной богословской школы. Особое значение для нас имеет здесь тот факт, что русскоязычное научное сообщество, равно как и русскоязычная *умма*, делают лишь первые шаги в осмыслении работ указанных выше мыслителей и трудов их последователей.

Диссертационное исследование состоит из введения, пяти глав с отдельными выводами в конце каждой из них, заключения, списка литературы и источников, (1790 единица, включая источники на русском (54 единицы), западноевропейских (114 единиц) и восточных языках (22 единицы).

Во введении (с. 4—31) автор подробно обосновывает выбор темы диссертационного исследования и обозначает степень ее разработанности, актуальность работы, ее научную новизну, обозначает объект диссертационного исследования (исламский неомодернизм как целостное явление) и его предмет (четыре концепции неомодернистов первой волны). Нельзя не согласиться с автором, что одна из важнейших предпосылок актуальности изучения неомодернизма «вызвана прежде всего сложностью и междисциплинарностью темы, для постижения которой нужно обладать компетентностью как в теологических доктринах классического ислама, так и в социально-политических идеях исламской современности, а также в макрорегиональной специфике (Ближний Восток, Индостан, Нусантара и пр.)» (с. 8), а также в подходах и методах компаративной философии, философии религии и академического востоковедения. Здесь нужно подчеркнуть, что автор рассматриваемого диссертационного исследования является одним из очень редких специалистов, соединяющих в своем творчестве указанные компетенции. Конечно же, актуальность темы коренится и в злободневности самих вопросов, задаваемых неомодернистами науке и обществу, и в том, что изучение исламского неомодернизма способствует возрождению российской богословской школы.

Несомненно интересен краткий анализ имеющейся на данный момент литературы по теме представленной работы, который принципиально «не предполагает учета многочисленных исследований по отдельным мыслителям-неомодернистам» (с. 9). В исследовании последовательно и планомерно рассмотрены лишь те работы, где обновленческое движение второй половины XX — начала XXI вв. осмысляется как целостный феномен, с характерными признаками и программой преобразований интеллектуальной и социально-политической сфер.

Автор акцентирует свое внимание не только на национальных рационалистических традициях исламской мысли (например, индонезийской), но и последовательно обращает внимание на неомодернистские подходы, связанные с борьбой за гендерное и социальное равноправие («Коран угнетенных»), на анализ соотношения ислама и национализма, явлений религиозного плюрализма и свободы вероисповедания, глобализации, трансформации мусульманских социальных институтов, проблем демократии и человеческого достоинства, на интеллектуальную открытость. Автор подчеркивает, что спецификой русскоязычного дискурса, связанного с реформаторской мыслью и деятельностью является то, что в нем отсутствует систематическое осмысление феномена неомодернизма.

Несомненно, заслуживает внимания и выделение автором работ боснийского исследователя Адиса Дудериджи, исламоведа и социолога, ныне — преподавателя в Университете Гриффита (Австралия). По мнению диссертанта, им предложен новый уровень рефлексии: «работы Дудериджи — это первая в мировой науке попытка представить именно систематическое и целостное осмысление неомодернизма в его современном варианте» (с. 18) При этом работы А. Дудериджи касаются в основном второй волны неомодернизма, тогда как основное внимание автора направлено на изучение работ деятелей первой волны, без тщательного изучения которых невозможно представить исследуемый феномен, возникший на стыке разных интеллектуальных традиций (классической исламской, исламской модернистской, европейской рационалистической и мировой исламоведческой) (см. с. 20—21).

Все это и определяет как теоретическую, так и практическую значимость работы, ее научную новизну. Закономерно, что основными методами исследования являются использование принципа историзма, компаративный подход и герменевтический метод, равно как и методы историко-философской реконструкции и имманентного интерпретирующего анализа.

Первая глава «ОБНОВЛЕНЧЕСКИЕ ИДЕИ ФАЗЛУРА РАХМАНА» (с. 32—96) включает восемь разделов. Автор последовательно рассматривает основные труды и этапы творчества Ф. Рахмана, его взгляды на природу Корана и его герменевтику, анализирует «теорию двойного сдвига», понимание Рахманом *сунны* Пророка, его общие историософские взгляды и предпринятую им попытку систематической реконструкции исламских наук.

Диссертант подчеркивает, что Рахману удалось разработать собственное учение о природе Корана, где «сущность Корана понимается как нечто целостное и божественное превосходит историю» (с. 93). Не менее важна и оригинальная этическая, холистическая и контекстуальная герменевтика Корана, разработанная ученым. Рахман постоянно подчеркивал значимость для исламского мира реконструкции этического учения Корана и разработал «теорию двойного сдвига» или «контекстуальный *иджитхад*», предусматривающий при истолковании текста Корана необходимость сначала детального изучения конкретного *айята* и обстоятельств его ниспослания, обязательное стремление вычленив этический мотив, стоящий за ниспосланием, и актуализировать этот этический мотив применительно к актуальной правовой или социальной проблеме. Рахману принадлежит и оригинальная концепция *сунны* Пророка, понимаемая как общий нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающая нормативную практику, которая не может быть исчерпывающе зафиксирована в тексте.

Согласно разработанной Рахманом оригинальной историософии исламской традиции «дух ислама стал внутренне статичным задолго до падения Багдадского халифата, поскольку основные герменевтические и методологические ошибки были допущены еще в формативный период мусульманской мысли, а последующая стагнация средневековой традиции является просто справедливым итогом» (с. 95).

В рамках предложенного Рахманом проекта систематической реконструкции исламских наук предполагалось возрождение и преобразование исламской теологии, закона, этики, философии и социологии, в качестве единственно возможного пути выхода *уммы* из кризиса. Именно Рахман заложил концептуальную новую школу исламской мысли, которую можно охарактеризовать как неомодернистскую. Диссертант подчеркивает, что потенциал мысли Рахмана еще не проработан полностью и в ближайшие десятилетия следует ожидать появления новых попыток углубления и практической реализации его идей» (с. 96).

Здесь же необходимо подчеркнуть, что несомненной заслугой диссертанта является подготовка издания комментированного русского перевода главного труда Фазлура Рахмана, озаглавленного как «Основные темы Корана».

Вторая глава «МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ В ИЗУЧЕНИИ ИСЛАМА: ПОДХОД МУХАММАДА АРКУНА» (с. 97—155) включает шесть разделов. В ней автор последовательно представляет жизненный путь и главные труды М. Аркуна, основные теоретические понятия, разработанные ученым, анализирует понимание им проблемы откровения и религии как таковой в исторической перспективе, его герменевтику Корана и поставленную им задачу «переосмысления ислама».

Диссертант обращает свое внимание на постоянное стремление Аркуна сочетать исламскую религиозность и открытость к философскому и научному знанию. Именно такое сочетание произвело большое впечатление и на автора этих строк, в некоторой степени воцерковленного молодого ленинградского исламоведа, имевшего возможность встречаться с проф. Аркуном несколько раз в ходе парижской стажировки 1989 г. Если французского профессора интересовали подходы, разрабатываемые петербургской и ленинградской школой коранистики и связанные с контекстным изучением терминологии Корана, то недавнего советского аспиранта увлекала в первую очередь «антропология прошлого»,

которая, согласно Аркуну, не является ограниченной лишь рамками исламской традиции, но касается всех обществ и культур.

Диссертант акцентирует особую важность концепции «исчерпывающей традиции» Аркуна, которая «включает в себя и мыслимое, и немислиемое в данном религиозном сообществе — фактически в ней явлен весь потенциал, который задан откровением» (с. 151). В отличие от теоретиков постмодерна Аркун не отказывается от гуманистических идей Просвещения, но развивает их, считая единственно достойным основанием мышления и истории. Говоря об оригинальной философии религии М. Аркуна, диссертант подчеркивает, что последняя базируется на предоставлении необходимости в равной степени подробно рассматривать Писания всех крупных религий и ставит Коран в один ряд с ними. Несомненно актуальной продолжает оставаться разработанная Аркуном трехступенчатая методология истолкования Корана, включающая историко-антропологический, лингво-семиотический и теолого-экзегетический подходы. Важно, что обширный эпистемологический проект Аркуна, посвященный критике исламского разума и современному переосмыслению ислама, включает в себя все вышеперечисленные идеи.

Третья глава «ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА МУХАММАДА ШАХРУРА» (с. 156—244) посвящена живому классику, крупнейшему современному представителю реформаторского движения в исламе, равно как и наиболее дискуссионной фигуре из всех тех мыслителей, что рассматриваются в диссертации. Глава включает семь разделов, представляющих жизненный путь автора и его основные труды, разработанные им концепции *ал-ислām*, *ал-имāн*, его представлениям о *сунне* Пророка, учении об откровении и «теории пределов» — предложенной Шахруром реформе *фикха*.

Взгляд Шахрура на Коран как на богооткровенный феномен, согласно которому «нужно позволить» заговорить самому тексту (т.е. «Коран объясняет сам себя»), исключив, по возможности, влияния позднейшей экзегетики, привел к созданию им уникального метода герменевтики, предполагающего «несинонимичность терминов Писания». Вновь и вновь обращаясь к тексту Корана в этой связи, Шахрур по-новому интерпретировал такие базовые понятия, как *ал-ислām* и *ал-имāн*. По его мнению, *ал-ислām* — это естественная религия человечества, которая имеет три общих для всех основания — веру в Единого Бога, в Судный день и естественное стремление к добродеянию (т.е. *ал-муслимūн* — это все верующие в Единого Бога). *Ал-имāн* по Шахруру — это реализация принципов *ал-ислām* в виде конкретных религиозных предписаний, исторически связанных с Аравией VII в. н. э., т.е. *ал-му'минūн* — это те, кто признает пророческую миссию Мухаммада и Коран. При этом, Шахрур полагает, что исторически чрезмерная приверженность *ал-имāн*, заслонив принципы *ал-ислām*, часто приводила к трансформации религии в пустой ритуализм.

По мнению Шахрура, *сунна* Пророка не должна рассматриваться как дополнение к Корану, Это — образцовый *иджтихād* раннего периода, *иджтихād* самого Мухаммада как живого, могущего ошибаться человека. Верующие должны не столько следовать выводам, к которым Мухаммад пришел в рамках своего *иджтихāда*, сколько самому способу осуществления этого *иджтихāда*.

На основе тщательного анализа текстов Корана Шахрур пришел также к выводу о том, что традиционное отождествление Книги (*ал-Китāб*), и Корана (*ал-Қур'āн*) является ошибочным. По его мнению понятие *ал-Китāб* является более широким, и включает в себя *ал-Қур'āн* в качестве одной из частей. К первой части здесь относятся все ясные и недвусмысленные стихи (*айāt муххамāt*), ко второй — многозначные стихи (*айāt муташāбихāt*) и особая группа разъясняющих стихов (*тафзйл ал-китāб*). Важным следствием такого подхода к откровению является призыв Шахрура заменить традиционный *тафсйр*, рациональным *та'вил*ом, в создании которого будут принимать участие представители различных научных дисциплин.

Шахрур разработал свою версию реформистского *фикха* — «теорию пределов», согласно которой послание Мухаммада устанавливает принцип свободной интерпретации правовых норм и их гибкости в качестве устойчивой модели отношения к праву. По его

мнению, традиционный *фикх* игнорирует этику и блокирует *иджтихād*. В противоположность этому «теория пределов» воспрещает *иджтихād* в ритуальной сфере, но активно использует его в правовых вопросах.

Из всех анализируемых в данной диссертации теорий именно теория Шахрура является по понятным причинам наиболее революционной. При этом Шахрур не претендует на реконструкцию какого-то раннего «правильного» понимания Писания. Для него Книга принципиально многозначна. Шахрур не признает никаких авторитетов, кроме Книги, разума человека и научных знаний. Именно здесь, по его мнению, и коренится подлинная традиционность, которая обеспечивается не принадлежностью к конкретной школе, а приверженностью этическим установкам *ал-ислām*.

Четвертая глава «ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА НАСРА ХАМИДА АБУ ЗАЙДА» (с. 245–293) включает шесть разделов и посвящена его биографии, гуманистическому пониманию природы Корана, его герменевтике, понятиям «значение» и «значимость» в его системе взглядов на место ислама в современном мире.

Диссертант подчеркивает, что оригинальная герменевтика Корана Абу Зайда, основанная на методах современной семиотики и философской герменевтики, предполагает концептуализацию Писания и как текста в рамках арабской культуры, и как текста, трансформирующего арабскую и другие культуры. При этом «первичным текстом» является лишь Коран, все остальные тексты внутри исламской традиции имеют лишь статус относительной интерпретации, тесно связанной с историческим контекстом. Абу Зайд последовательно развивает теорию контекстуализации коранических положений в современных условиях. Опираясь на западную семиотику, он провел различие между «значением» коранических указаний и их «значимостью»: если значение связано с обстоятельствами ниспослания *айāt*, то значимость предполагает отнесенность универсальных принципов, выраженных в текстах Корана, к современной ситуации. Абу Зайд призывает преодолеть «шариатски-ориентированную» парадигму понимания ислама и перейти к его этическому пониманию. Он выступает с резкой критикой всех форм политического ислама, ибо в Коране нет никакой политической теории. По его мнению, важен переход от анализа Корана как текста к анализу Корана как дискурса, что требует развития плюралистичной и открытой герменевтики. Для Абу Зайда ислам *принципиально неиерархичен*. Все вышеизложенное получило и прикладное значение, став у него основой проекта исламского обновленческого движения.

Пятая глава «ПРОГРАММА ОБНОВЛЕНИЯ В СВЕТЕ НЕОМОДЕРНИЗМА» (с. 294—403) включает десять разделов и посвящена изложению взглядов автора на содержание российского исламского обновленческого проекта, который должен включать:

— новую методологию понимания ислама, переосмысление *калām*, теорию откровения, контекстуальный *иджтихād*, теорию *сунны* Пророка, деконструкцию традиции, социально-политическую теорию, осмысление ислама как платформы для плюрализма, равно как и анализ соотношения ислама и цивилизационного контекста. Согласно автору диссертационного исследования российский исламский обновленческий проект должен включать (с. 404 — 406):

— новую методологию понимания ислама, которая должна предполагать глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения;

— реконструкцию исконной коранической онтологии и согласование ее базовых положений с современным философским, теологическим и естественнонаучным знанием;

— дальнейшее переосмысление статуса откровения и развитие гуманистической герменевтики, что, в свою очередь, подразумевает формирование исторического, контекстуального, антропологического и этического понимания природы Корана;

— дальнейшее развитие метода контекстуального *иджтихāда*, предполагающего двойной сдвиг от конкретного *айāта* Корана к общему этическому положению и от этического положения к современной ситуации;

— истолкование *сунны* Пророка с акцентом на религиозном (в узком смысле) и этическом компоненте. Такой подход предполагает отказ от теории «двойственного откровения», согласно которой *хадисы* являются неречитуемым откровением;

— деконструкцию исламской традиции, основанную на подробном анализе формирования разных видов «ортодоксальной» *‘ақиды* и их связи с различными практиками власти — от ученой и корпоративной до государственной;

— конкретизацию социально-политической теории ислама и всестороннюю критику исламизма и шариатски-ориентированной парадигмы как его основы. Новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения;

— осмысление ислама как платформы для плюрализма в современном глобальном мире. В разработке этой платформы нужно уделить особое внимание философии религии, поскольку именно она способна заложить основания универсального плюрализма, который обеспечит бесконфликтное сосуществование различных религий, цивилизаций и мировоззрений в современную эпоху и позволит сохранить культурное богатство человечества;

— решение проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. В российском пространстве это предполагает концептуализацию феномена российского мусульманства и актуализацию наследия отечественной богословской школы.

Предложенные подходы основаны на результатах проделанного автором анализа исламского неомодернизма как целостного явления, нашедшего свое отражение и в четырех концепциях неомодернистов первой волны, равно как и на неоспоримом вкладе самого автора, одного из самых ярких представителей российской *уммы*, блестящего теоретика и серьезного практика и организатора.

В заключении (с. 407—411) автор подводит итоги проделанной работы и, обращаясь вновь к содержанию предлагаемой им обновленческой программы, формулирует необходимость историзации коранического откровения, смещения акцентов с «Закона» на «благодать» при толковании Корана, «этизации» *сунны* Пророка, обновленческого переосмысления исламской картины мира с помощью современного познавательного арсенала, сотрудничества с академической наукой в исследовании эволюции представлений о доктринальном единстве и содержательном ядре суннитского вероучения.

По моему убеждению, именно разработка обновленческой платформы российского ислама и является основным научным достижением автора. Специфика российской цивилизационной парадигмы во многом отражена максимой «Жить вместе, оставаясь разными», и в этом отношении работа, проделанная автором, несомненно, имеет и государственное значение.

Текст диссертационного исследования не лишен мелких недостатков. В декабре 2019 г. ушел из жизни Мухаммад Шахрур, и дату рождения нужно дополнить датой смерти. Мой глаз невольно «спотыкается», когда основные мыслители, чье творчество анализируется в представленной работе, представляются как пакистанец, алжирец, сириец и египтянин. Формально это, безусловно, правильно, но нужно помнить и о том, что, получив традиционное образование и прекрасное образование западное, пакистанец по рождению Фазлур Рахман, уже в качестве известного ученого, был приглашен президентом Пакистана возглавить Центральный институт исламских исследований в Карачи. Однако его позиция встретила столь жесткий отпор со стороны консерваторов, что, опасаясь за свою жизнь, он был вынужден эмигрировать в Соединенные Штаты, где и сделал блестящую карьеру ученого мирового уровня. Уроженец небольшой берберской деревни Мухаммад Аркун стал командором ордена Почетного легиона в первую очередь за вклад во французскую науку, также имеющий мировое значение. «Инженер-писатель» Мухаммад Шахрур родился в Дамаске, стажировался в СССР, получил магистерскую и докторскую степени в Университетском колледже Дублина, испытал сильнейшие влияния со стороны немецкой

философской традиции и таких мыслителей, как Альфред Уайтхед и Бертран Рассел. В полной мере его идеи нашли свое отражение в англоязычном издании «Коран, мораль и критический разум» (2009) и получили благодаря этой публикации поистине мировое признание. Египтянин по рождению, Абу Зайд стал по-настоящему известен в мире, работая в голландских университетах. Для биографий всех этих мыслителей важно, что обучаясь или работая за границей, они обрели необходимую для специалиста «дистанцию», позволяющую судить об актуальных проблемах ислама, находясь не только внутри, но вне текущих процессов («лицом к лицу лица не увидать»). Все они получили свою основную известность не внутри стран рождения, но являясь «мусульманами мира». В своей совокупности указанные замечания, конечно же, никак не могут повлиять на высокую оценку работы в целом.

Выводы, изложенные в диссертационном исследовании, прошли серьезнейшую апробацию. Представленный английский текст работы аутентичен русскому.

Диссертация МУХЕТДИНОВА Дамира Ваисовича на тему: «ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КОНЦА XX — НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИДЕИ И ПЕРСПЕКТИВЫ» соответствует основным требованиям, установленным Приказом от 01.09.2016 № 6821/1 «О порядке присуждения ученых степеней в Санкт-Петербургском государственном университете», соискатель МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович заслуживает присуждения ученой степени доктора наук по специальности 26.00.01 — теология. Пункт 11 указанного Порядка диссертантом не нарушен.

Член диссертационного совета



**д.и.н., проф. Резван Е.А.,
руководитель научного направления МАЭ РАН,
главный редактор журнала Manuscripta Orientalia.
International Journal for Oriental Manuscripts Research**

29.09.2020