



The Institute of Ismaili Studies

Заглавие: Зачем изучать исламскую мысль двадцатого века (Введение)

Автор: Д-р Суха Таджи-Фаруки
Д-р Башир Нафи

Источник: *Islamic Thought in the Twentieth Century* изд. Суха Таджи-Фарухи и Башир М. Нафи (2004), *И.Б.Таурус*, сс. 1-27

Разрешение на перепечатку (копирайт) получено у вышеупомянутого издателя.

Использование материалов, опубликованных на веб-сайте Института исследований исмаилизма, означает принятие вами "Условий использования" IIS. Каждая копия данной статьи должна содержать такое же указание на правообладателя (знак копирайта), как на экране, или напечатано при каждом тиражировании. В отношении всех опубликованных работ вам следует принять условие о необходимости получить у первоначального автора и у издателя разрешение на использование (в том числе и на каждое последующее) информации и всегда кредитовать автора и источник информации.

Зачем изучать исламскую мысль двадцатого века? (Введение)

Д-р Суха Таджи-Фаруки

Д-р Башир Нафи

Отредактированная версия статьи, первоначально опубликованной в *Islamic Thought in the Twentieth Century*, изд. Суха Таджи-Фаруки и Башир М. Нафи (2004), *И.Б.Таурус*, сс. 1-27

Загрузить PDF-версию статьи (120 Кб)

Ключевые слова:

Исламская мысль, современность, школы Ислама, *фикх*, мамлюк, улемы, суфийский *тарика*, современный исламист, шиитский Иран, Хомейни, Коран, Сунна, *тавхид*, *хилафа*, различие, ориенталистика, глобализация.

Содержание:

- Вступление
- В направлении к общему фундаменту
- Данный том

Вступление

Вопрос, который возникает, вероятно, уже в самом начале в связи с данным томом, это зачем изучать исламскую мысль двадцатого века. Простого ответа на этот вопрос, конечно, нет. Тем не менее, даже в западном контексте 20-й век, как представляется, стал поворотным пунктом в человеческой истории. Относительно готовности современности к движению в сторону модернизации в ходе 20-го века Маршалл Берман пишет:

Водоворот, своего рода Мальстрём современной жизни питается из многих источников: великие открытия в естественных науках, изменение наших представлений о вселенной и о нашем месте в ней, индустриализация производства, которая преобразует научное знание в технологию, творит новую среду окружения для человека и разрушает старую, дает ускорение всему темпу жизни, генерирует новые формы корпоративной власти и классовой борьбы; огромные демографические потрясения, отрывающие миллионы людей от их исконных мест обитания и забрасывающие их через полмира в новую жизнь; стремительный и часто катастрофический рост городов; системы массовой коммуникации, динамика их развития, охватывающая и связывающая вместе самых разных людей и общественные слои; все возрастающая мощь национальных государств, бюрократически структурированных и управляемых, постоянно стремящихся расширять свои полномочия; массовые общественные движения людей и народов, бросающих вызов своим политическим и экономическим властям, борющиеся за получение хоть какого-то контроля над собственной жизнью; и, наконец, подгоняющий всех этих людей и институты, постоянно расширяющийся и подверженный резким колебаниям мировой капиталистический рынок. [1]

Взгляды Бермана на социальные процессы, вызванные этими изменениями, конституирующими то, что мы называем ‘модернизацией’, в очень сильной мере оказались зависимыми от того, как он понимал западный (т.е. европейский и североамериканский) опыт. Однако воздействие этих изменений было ощутимо не только в западных обществах, но также и в не-западных, в частности, в мусульманских странах, поскольку 20-й век стал общей ареной раскола и динамических подвижек в интеллектуальной, общественной и политической жизни. Например, на Среднем Востоке 1900-х гг. менее 10 процентов населения составляли

горожане; к 1980-му г. их было уже 47 процентов. В 1800-м г. население Каира составляло 250000 и возросло до 600000 к началу 20-го века. Беспрецедентный приток жителей из сельской местности увеличил население Каира почти до 8 миллионов к 1980-му г. [2] Массовая урбанизация внесла изменения в привычный образ жизни, в стереотипы ведения домашнего хозяйства, архитектуры, связей человека с космосом и землей, в торговлю, рынок труда и потребления, и даже в самую структуру семьи и общественной иерархии. Во второй половине 19-го века программы модернизации были запущены еще только в отдельных частях мусульманского мира; однако, к окончанию Второй Мировой войны ускоренный темп изменений затронул практически каждый уголок исламской жизни. Современные преобразования принесли с собой всепроникающие и разрастающиеся национальные государства; централизованные системы образования и законодательства; телеграфные и телефонные линии, железные дороги и скоростные автодороги; печатные и визуальные средства передачи информации; и, наконец, спутниковые тарелки, мобильные телефоны и цифровую связь.

Однако разница между западным и исламским опытом в области современности остается значительной. В то время как новые изменения были естественны для западного исторического развития, мусульманами они воспринимались как чуждые и навязанные извне. Интеллектуальное и общественное сопротивление новым переменам, которое все еще наблюдается и в западном обществе, в мусульманском мире было временами – и остается – ярко выраженным и сильным. Мусульманский взгляд на современность был в корне иным еще и в том плане, что даже если современные системы, институты и инструменты и не отторгались им, тем не менее, мусульманское коллективное сознание не могло остаться равнодушным к тому факту, что языком администрирования и управления был иностранный язык, а их предпосылками были чужие ценности. Отношение мусульманских народов к новому усугублялось, сверх того, тем, что проект был империалистическим проектом, а также и той ролью, которую империалистические администрации играли в ходе изменений в мусульманских обществах.

Все же, современность в мусульманском мире никогда не была победоносной; хотя новое было уже необратимо интегрировано в мусульманскую действительность, оно не смогло полностью вытеснить старое и традиционное. [3] Во многих случаях императив выживания и адаптации принудил как старое, так и новое к взаимным уступкам; в других случаях отношения между ними сохраняли конфликтный характер. Такая ситуация стала источником постоянной напряженности в мусульманском обществе, превратив исламский дискурс двадцатого века в кризисный дискурс. Современного мусульманина окружают бесчисленные примеры открыто непримиримых противоречий. Сюда относятся ценности, которым обучают и которые продвигают в мечети, и мораль секуляризированной публичной сферы; законы, проистекающие из священного писания, и официальный закон страны; доминирующее и централизованное по своей природе современное государство, и непредставительность политических органов; взгляд на мир, расширенный образованием, и другой, не оторвавшийся от текстов традиции и школ Ислама. Чувствительная к философским обоснованиям современности, исламская мысль двадцатого века характеризуется постоянной интеллектуальной борьбой ради определения места священного и места человеческого разума; ради дешифровки импликаций, скрытых смыслов, порождаемых идентифицированием с Исламом в мире, характеризуемом расколотым, многомерным восприятием идентичности; и ради прокладывания осмысленного пути между постоянно упорствующим прошлым и постоянно изменчивой новой реальностью. Во многих отношениях, поэтому, то, что представляется ‘исламским’ в современной исламской мысли, является по сути конструктом, конструктом, в котором сложное переплетение сил и знаний действует в контексте современности, конструктом, который не поддается легким ярлыкам и дефинициям. По заключению Роксанн Л. Ойбен (Roxanne L. Euben), даже идеи Саййида Кутба,

‘фундаменталиста’ *par excellence* среди мусульманских идеологов 20-го века, не могут быть охарактеризованы как только до-современные или анти-современные или пост-модернистские. Скорее, их следует понимать в терминах диалектических отношений к современности, таких, что влекут за собой не отрицание современности, но попытку одновременно отменить ее, быть вне ее пределов, сохранить и преобразовать ее. [4] Эти диалектические отношения к новому ведут к разрыву непрерывной последовательности между Исламской мыслью двадцатого века и исламскими интеллектуальными традициями и создают критическую основу для изучения этой мысли. Этот факт часто затемняется тем, что современная мусульманская мысль в своей реакции на действительную или воображаемую угрозу культурной маргинализации или исчезновения, аннигиляции во многом становится все более осознанно исламской. По мере того как западные споры вокруг Ислама все нарастали в течение века, и особенно со времен Иранской революции, это подтолкнуло ‘другого’ в этой дискуссии к самоидентификации как таковой. Такое исламское самосознание в то же самое время служит отражением процесса объективизации Ислама как вероисповедания, процесса его опредмечивания в мусульманском воображении, отчасти в результате проникновения в мусульманский мир многочисленных идеологических и философских опций, с которыми ‘Исламу’ приходится соперничать, и с которыми ему необходимо выдержать сравнение в свою пользу. [5]

По контрасту с брожением и динамизмом современного периода, Исламская мысль и исламские общества среднего периода исламской истории часто считаются косными и статичными. Период мусульманской истории, начиная с монгольского нашествия в середине 13-го века и до мусульманско-европейского непосредственного столкновения, начиная с конца 18-го в. и далее, описывают как период застоя и творческого упадка. В этот период, согласно расхожим представлениям, умозрительная мысль в значительной мере заглохла, *фикх* и теологические занятия были прекращены, а интеллектуальные рассуждения иссякли. [6] По мере того, как появляется все больше новых знаний об этой длительной и сложной эпохе исламской истории, возникает осознание того, что гипотеза о стагнации, загнивании, скорее всего, была неверна. Исламская жизнь, таким образом, не переставала меняться и эволюционировать как в интеллектуальном, так и в структурном отношении. Так при мамлюках исламские города на Среднем Востоке вновь поднялись, что поразительно, в длительном противостоянии крестоносцам и монголам; а исламское образование и культура продемонстрировали многосложность и разнообразие нового ренессанса. Недавние научные работы по раннеосманскому периоду, обычно рассматривавшемуся как надир, как нижняя точка исламского упадка, отразили непрерывную динамичность и изменчивость интеллектуальной жизни. В это же самое время и Иран и Индия Великих Моголов проживали один из самых процветающих и плодотворных периодов в своей истории. [7] Хотя фокус данной работы наведен на 20-й век, она ни в коей мере не исходит из того мнения и не мирится с тем мнением, что энергия и разнообразие исламской мысли современного периода отличают ее от исламской мысли и интеллектуальной жизни мусульманских обществ предшествующей эпохи. Скорее в данной работе проявилось желание высветить тот факт, что объем и масштабы изменений, переживаемых исламскими обществами в самом конце 19-го и особенно в течение 20-го века, являются по сути беспрецедентными в истории этих обществ и культуры. Эти изменения трансформировали основания дискурса и исходные положения исламской мысли, равно как и сам ее предмет. Они привели к своеобразному скрещиванию и взаимодействию между интеллектуальным разрывом /с традицией/ и преемственностью, ранее не засвидетельствованным в исламской интеллектуальной истории. Именно это питает нашу убежденность в том, что исламская мысль двадцатого века являет собой достойный объект для начинания, подобного данному сборнику, сколь бы неполным он ни казался. [8]

В направлении к общему фундаменту

По самой своей природе проекты, подобные нынешнему сборнику, включившему в себя статьи разных авторов, имеют тенденцию к утрате внутреннего единства и связности. Делая упор на собственной области специализации, соавторы, что естественно, менее озабочены общей картиной и главной задачей проекта. Помня об этом, далее в этой вводной главе мы попытаемся обрисовать общие рамки, фундамент для подхода к исламской мысли двадцатого века, возводя их вокруг трех основных тем. Во-первых, это появление новых, современных выразителей взглядов Ислама, генераторов, поставщиков целого ряда идей, ставших предметом обсуждения данного тома. Во-вторых, это отличительные особенности исламского дискурса 20-го века, в котором особое внимание привлекает его внутреннее разнообразие. В-третьих, это взаимные связи или их отсутствие, их разрыв, между исламской мыслью и глобальной интеллектуальной ареной (в частности, их, по преимуществу, западные формулировки), объединяющие их интересы или беды и заботы, которые разделяют их, отдаляют друг от друга.

Современные выразители взглядов Ислама

На протяжении всей его долгой истории от имени мусульманского мира выступала всегда одна социальная группа. Это было сословие улемов. Хотя Ислам был внедрен в общину в целом и был выражаем общиной в целом, именно улемы были общепризнанным авторитетом, особенно среди мажоритарных суннитских общин, в толковании Корана, в извлечении правил *фикха* из основных источников и в формировании религиозного мировоззрения общества. Роль, которую играли улемы в сохранении религиозных догматов, поддержании социальных связей и придании легитимности правящему режиму, была беспримерно велика. Эта роль была обеспечена за счет того, что улемы занимали и контролировали должности *кади*, учителей, *муфтиев*, попечителей *вакфа*, рыночных надзирателей и писцов. С подъемом бюрократизированных исламских империй в 15-ом и 16-ом веках два новых существенных обстоятельства оказали благоприятное влияние на положение улемов. Во-первых, это инкорпорация, включение значительной доли сословия улемов в государственные структуры при Османах, Сефевидях и Моголах. [9] Во-вторых, это все более частое отождествление суфийских *тарики* с институтом улемов. [10]

Хотя это и привело к заметному сокращению интеллектуального разнообразия внутри сословия улемов в целом и к уменьшению степени свободы, которой они располагали по сравнению с предшествующими веками, эти обстоятельства, тем не менее, не ослабили влияния улемов. Наоборот, все углублявшееся проникновение суфийских *тарики* в мусульманское общество и ставшие доступными для 'официальных' улемов рычаги государственного управления на деле укрепили положение улемов, придав дополнительный вес их статусу и их влиянию в обществе. В конце 19-го и начале 20-го века радикальные преобразования, произведенные программами модернизации и практическим знакомством с европейским империализмом, оказали ударное воздействие на положение улемов, открыв двери для возможного появления новых спонсоров Ислама, выразителей его позиции.

Современное образование принесло с собой новые учебные дисциплины, лишив этим улемов вековой монополии на учебный процесс. В то же самое время, это вызвало к жизни новые типы профессионалов и интеллектуалов, для которых традиционное исламское знание улемов становилось все более несущественным. Подобным же образом современные системы судопроизводства, основанные на иноземных правовых процедурах и законах, а также присвоение процесса законодательной деятельности централизованным государством подорвали в обществе основания для отождествления улемов и закона. Фонд *вакфа*, основной источник экономической власти улемов и их экономической независимости, в значительной степени перешел к современному государству в 19-м веке, и окончательно был упразднен во многих мусульманских странах на протяжении 20-го века. Если исходить из определения

Пьера Бурдьё концепта социального поля [11], то можно сказать, что улемы стремительно утрачивали большую часть своего экономического и культурного капитала по мере того, как новые школьные учителя, юристы, инженеры, журналисты, государственные служащие, армейские офицеры, политики и даже актеры и актрисы, говорящие на новых языках и поддерживавшие различные идеалы, заполняли общественную арену.

Однако, как уже было сказано выше, поскольку триумф современности никогда не был ни всеобъемлющим, ни полным, современные общественные силы в мусульманских обществах были с самого момента своего появления на свет разделены идеологически. Это разобщение ширилось и разрасталось под резким воздействием политического, социального, идеологического и экономического водоворота 20-го века, приводившего к фрагментации, к дроблению культурной экспрессии и исламской культурной арены. Так, например, новая мусульманская интеллигенция могла поддерживать идеалы одного из марксистских вариантов или, наоборот, 'исламское' политическое видение, или присоединиться к суфийскому *тарики*, или продвигать либеральные или националистические взгляды, или же не придерживаться никаких определенных убеждений. Собственно говоря, и сами улемы тоже оказались разобщенными, разделенными не только на традиционные *мазхабы* и идеологические ответвления, но также на реформистов/традиционалистов, суфиев/салафитов и политизированных/неполитизированных улемов. Одним из заметных последствий таких исторических подвижек, заключавшихся в упадке сословия улемов, было увеличение роли ориентированной на Ислам интеллигенции в разговоре об Исламе. Эта интеллигенция оккупировала значительную часть пространства, освобожденного улемами или вследствие очевидного ослабления улемов как общественной силы или вследствие их неспособности ответить на современный дискурсивный вызов. Огромное большинство образцовых исламистских политических лидеров и влиятельных мусульманских интеллектуалов в 20-м веке происходили не из среды улемов, в их числе Хасан ал-Банна, Абу ал-Ала Мавдуди, Саййид Кутб, Хасан ат-Тураби, Никметтин Эрбакан, Рашид ал-Ганнуши, Хоршид Ахмад, Тарик ал-Бишри, Мухаммад Салим ал-Ава, Мунир Шафик и Аббаси Мадани. Современные мусульманские интеллектуалы и политические активисты, окончившие университеты Каира, Стамбула, Алигарха и Алжира, а также Лондона и Парижа, выступая в поддержку Ислама, использовали новые идеомы и дискурсы, формулировали новые проблемы и интересы, кристаллизуя противоречия современности, одновременно служа отражением того отхода от исламских интеллектуальных традиций, к которому она привела. [12]

При том что акцент следует делать именно на подобных сдвигах, порожденных модернизацией, тем не менее, нельзя попадаться в ловушку и недооценивать цепкость, устойчивость традиционных сил и способностей этих сил и связанных с ними религиозных укладов и их представителей выстоять перед лицом вызовов 20-го века. В данном томе, в главах Башира М.Нафи (*The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam*) и Элизабет Сирийе (*'Sufi Thought and its Reconstruction'*) показано, что и сословие улемов и суфийские *тарики* смогли оседлать волну модернизации, хотя и со значительными уступками и тяжелыми потерями. Они выжили благодаря произведенным ими структурным изменениям и принятием реформистского учения или путем перегруппировок. Так, двое из наиболее влиятельных суннитских улемов в арабском мире 20-го века, Мухаммад Рашид Рида (1865-1935гг.) и Юсуф ал-Карадави (род. 1926г.), поддержали реформистскую позицию салафитов, поскольку длительный процесс реформирования и перестройки стал главным фактором устойчивого влияния университета ал-Азхар. С другой стороны, именно консолидация и перегруппировка обеспечили выживание ориентированным на суфизм течениям барелви и деобанди, ортодоксальной ханафитской школе улемов на Индо-Пакистанском субконтиненте. Триумф Исламской революции 1979 года, во главе которой стоял Аятолла Хомейни, является самым поразительным свидетельством выживания и неутраченного влияния сословия улемов и их традиционных центров образования в шиитском

Иране. Эта устойчивость может быть засвидетельствована, по крайней мере, на двух важных фронтах. Во-первых, нужно принять во внимание важный вклад иранских исламистских интеллектуалов и профессионалов в эволюцию политического и культурного климата, в котором была возвращена исламская революция, и в объединение масс под руководством Хомейни. Во-вторых, следует признать, что концепт Хомейни *вилаят-ал-факих*, сыгравший жизненно важную роль в подрыве изнутри традиционного института шиитско-иснаашаритских улемов и в выдвижении дискурсивного оправдания для политической ответственности улемов в создании исламского государства в отсутствие их шиитского имама, выделил его как *алима* (*'alim*) с мощной реформистской позицией.

Расхождения в исламской мысли двадцатого века

Расхождения, вплоть до полной фрагментации, составляет отличительную черту исламской мысли 20-го века. В отличие от традиционной исламской мысли, в которой понятийные расхождения касались общего происхождения и в которой складывавшийся консенсус устанавливал границы ортодоксии, современная исламская мысль отражает расхождение системных ориентиров и черпает вдохновение в разнообразии интеллектуальных, а также структурных влияний. В ней отсутствует какой бы то ни было консенсус. Помимо того, хотя она прибегала к Исламу как к источнику легитимности, в ней Ислам в то же самое время был представлен как объект интеллектуального процесса. Эти расхождения, важные аспекты которых показаны в главе Уильяма Шепарда (*'The Diversity of Islamic Thought: Towards a Typology'*), являются производными от нескольких факторов.

Во-первых, это не развитие в рамках культурных традиций, порождаемое изнутри, а скорее, исламская мысль двадцатого века в силу своего состава была очень восприимчивой, и это в большой степени было реакцией на внешние вызовы. Мусульманская реформистская мысль, таким образом, была преимущественно эклектическим ответом на европейские идеи эпохи после Просвещения; новые суфийские и нео-ашаритские памфлеты были обусловлены стремительным объединенным натиском мусульманской реформистской и европейской рационалистической мысли; либеральные исламисты старались создать нишу для демократии и многопартийной системы в современной исламской политической мысли, в то время как другие политические силы в Исламе переиначивали в своих представлениях государственное устройство в виде современного национального государства. Тем временем консервативные исламские мыслители отвергали вестернизацию Ислама и его политизацию, вызванную подъемом реформистской мысли и политизированного Ислама. Во-вторых, в ее сложном отношении к современности современная исламская мысль стала отражением природы самой современности, начиная от доверия, проявленного к кантианской морали, и возвышения капитализма, до утраты уверенности, порожденной глобальными войнами 20-го века, консюмеризмом (стимулированием интересов 'потребительского общества') и релятивистскими философиями. Современность привела к подрыву вековых общественных институтов, к отрицанию нормативных ценностей, к росту сомнений в непобедимости Исламства (Islamdom) и к появлению разных, противоречащих друг другу ответов на те самые вопросы, которые ею /современностью/ были порождены. Похоже, исламские реформисты в 19-м веке думали, что всеохватный разум и свободная воля приведут к новому исламскому возрождению. В 20-м веке мусульманская мысль вначале восприняла, а потом утратила веру в пан-исламистский идеал, в национализм, в эффективность современного государства и в социализм. Она остается глубоко разобщенной, разделенной отношением к преимуществам либерализма и глобализации. В сущности, зывание к Исламу в современной исламской мысли было не только подтверждением постоянной приверженности исламской вере и наследию. Оно было также призвано придать чувство уверенности, нравственный закон и устойчивость постоянно меняющемуся восприятию прошлого и настоящего.

И это тоже само по себе стало источником дальнейших расхождений, поскольку споры об Исламе вылились в большой мере в споры о человеке и мире как раз в то время, когда и человек и мир пребывали в перманентном состоянии изменений и движения.

Расхождения в современной исламской мысли были ускорены также утратой исламского интеллектуального авторитета, и они же, в свою очередь, стали главной причиной этой утраты. Выражая сожаление по поводу появления на современной культурной арене Ислама новых элементов, не имеющих никакого отношения к улемам, Халед Абу Эл Фадл, мусульманский ученый, пишет:

‘ ... в современном Исламе наблюдается фактическая анархия: непонятно, кто уполномочен выступать по религиозным вопросам. Эта ситуация фактической анархии, вероятно, не составляет проблемы в секуляризованных обществах, где религия в большой степени редуцирована и является частным делом. Но там, где религия остается центральной для поддержания общественной законности и для культурного значения, вопрос, кто представляет голос Бога, имеет самое большое значение’. [13]

При до-современном укладе власть, авторитет улемов проистекали из уходящей в века традиции обучения, системы учитель-ученик, обеспечивавшей непосредственное и тесное их общение, устоявшиеся обычаи испрашивания *иджазе* /разрешение/, благочестия и общественного признания. Главные исламские центры образования, такие как ал-Азхар и аз-Зейтуна, и многочисленные медресе по всему мусульманскому миру играли важную роль в поддержании этих традиций и связанных с ними атрибутов исламской интеллектуальной власти. Новые представители Ислама, юристы, учителя, журналисты или современные профессионалы, не имели соответствующей подготовки улемов, им не были привиты устоявшиеся критерии образования и благочестия’. [14] Помимо всего, у них отсутствовало мировоззрение, присущее этому сословию. Что еще более способствовало дальнейшему расколу традиционных исламских властей, так это весомость иска, выдвинутого мусульманскими реформистами, за восстановление примата основополагающих исламских текстов Корана и Сунны. Поскольку салафитская идея возвращения непосредственно к основополагающим текстам постепенно вытеснила представления о традиционном образовании улемов как об обязательной верительной грамоте, дающей полномочия говорить от имени Ислама, исламская культурная арена оказалась широко открытой для широкого хора голосов, выразивших новые точки зрения на авторитеты. Эти альтернативные варианты авторитетов возникали под доминирующим, всепроникающим влиянием современного образования и новых профессий, массовой политической активности и силы и воздействия современных информационных технологий и способов коммуникации. [15] Во многих случаях усиливавшийся конфликт между правящими классами и исламскими политическими силами вынудил даже современное национальное государство присвоить себе полномочия выступать от имени Ислама. Поскольку число претендентов на интеллектуальный авторитет Ислама продолжает расти и множиться, а возможности выбора, доступные для отдельного человека, продолжают расширяться, то вопрос о том, какие именно ‘авторитетные’ голоса, тексты и дискурсы оказываются отвергнутыми или же признанными, все чаще становится делом случая.

Одной из наиболее значимых отличительных черт исламской мысли двадцатого века, которая тоже внесла свой вклад в изменения, обрисованные выше, и одновременно стала их отражением, явилась размытость контурных границ между выражением исламского интеллектуализма и научным изучением Ислама. Изучение Ислама, в современном понимании, начинается с появлением ориенталистики в конце 18-го века в осовремененных европейских образовательных центрах [16]. Однако ориенталистика не оказывала никакого ощутимого влияния на исламскую мысль до конца 19-го и самого начала 20-го века, и это

влияние было по преимуществу негативным. Все большее число мусульманских ученых знакомились с работами западных ученых по Исламу как на европейских языках, так и в переводе, и многие из них чувствовали себя обязанными ответить на то, что воспринималось ими как искажение Ислама и исламских реалий ориенталистами. За этой полемикой, однако, можно было различить мусульманское восхищение тщательной разработанной методикой исследований у этих востоковедов. [17] В ходе 20-го века, когда специалисты по ареальным исследованиям, гуманитарным и социальным наукам стали постепенно занимать место востоковедов, исламская культура стала развивать своего рода сродство, близость с работами, созданными новыми поколениями западных специалистов по Исламу, среди которых многие, к тому же, сами были мусульманами. Параллельно этому развитию шло создание современного университета как бастиона высшего образования в мусульманском мире. Здесь изучение Ислама преподносилось по большей части просто как любая другая современная область специализации. Постепенно, как показано в главах этого тома у Хиббы Абуджидейри (Hibba Abugideiri 'On Gender and the Family') и у Родни Уилсона ('The Development of Islamic Economics: Theory and Practice'), исламская культурная арена стала плавильным котлом для идей из различных источников, среди которых были мусульманские мыслители и /идеи/, вполне вероятно, могли проистекать из работ, созданных на различных факультетах западных университетов. Некоторые из самых блестящих мусульманских интеллектуалов 20-го века, от Хасана ат-Тураби, Мохаммеда Абид ал-Джабири до Хуршида Ахмада, получили образование в лучших традициях современных гуманитарных и социальных наук. В то же самое время труды таких западных ученых, как Йозеф Шахт, Анри Лаус(т) (Laoust), Х.А.Р.Гибб, Альберт Гурани и Бернард Льюис, оказали ощутимое влияние на современные исламские дебаты. [18] Влияние современных гуманитарных и социальных наук на современную исламскую мысль может на деле оказаться безмерным. Так, пока современные мусульманские общества и течения в исламской мысли остаются объектами исследования для изучающих Ислам, публикации, генерированные такими исследованиями, находят широкого читателя среди мусульман, и сами объекты исследования тем самым продуцируют и репродуцируют новый, беспрецедентный круг знания, в котором происходит постоянное взаимодействие внешних проекций и самовосприятия.

Перекрестные связи и размежевание

Вкупе со структурным преобразованием мусульманских обществ сознательное принятие и бессознательная интернализация, т.е. осваивание западных идей и концептов современными мусульманами, привели к фундаментальным переменам как в понимании исламского прошлого, так и в определении того, что образует собственно 'исламское'. Хорошим примером может стать вопрос о национализме. С самого начала 20-го века мусульманские интеллектуалы демонстрировали очевидную предрасположенность к идее национализма, невзирая на ее западное происхождение (и несмотря на стойкое влияние пан-исламистского проекта). Что характерно, эта чужеродная идея получила исламское обрамление. Так, исламисты-интеллектуалы в арабском мире увидели в ориентированной на Ислам концепции национализма путь к возрождению арабского общества и пробуждению арабского духа; и националистический проект Пакистана был оформлен не в терминах языка и этничности, а Ислама. Точно так же Ислам, выступив определяющим фактором дифференциации, послужил обоснованием борьбы боснийских интеллектуалов-мусульман за установление независимости Боснии. Концепт конституционализма служит еще одним примером. В конце 1970-х годов он был положен в основу создания Исламской Республики Иран, отразив, как в зеркале, роль, ранее сыгранную им в Иранской и Османской реформистских революциях начала 20-го века.

Более того, с некоторыми незначительными различиями философское обоснование исламского государства в Иране, равно как и принятие широкого набора программ политическими исламистскими силами весьма обязаны современному западному концепту

государства. Точно так же 'исламская' полемика по поводу гражданского общества, демократии и прав человека, усилившаяся в конце 20-го века, [19] лишь в слабой степени связана с исламскими традициями и является скорее отражением глобальной полемики, захватившей мир после распада Советского блока.

Эти несколько примеров иллюстрируют перекрестные связи, существовавшие между конструированием 'исламского' в двадцатом веке и интеллектуальным продуктом современного им Запада. Впрочем, травмирующий опыт западного империализма и постколониальной западной гегемонии, прочно и неоспоримо установившейся в ходе 20-го века, тоже сказался на формировании исламского видения собственного мира и мира в целом. Равным образом этот опыт сформировал ту манеру, в которой современные мусульмане вызывают к традиционным исламским ценностям и культурным ориентирам и, что важно, те /болевые/ точки, на которые нажимают при этом вызывании. С тех пор столько же, сколько Западом восхищаются и интернализируют, усваивают его, столько же его чернят и сознательно отвергают. Пересмотренная оценка Запада у Рашида Рида, мотивированная образами массовых убийств времен Первой Мировой войны, могла бы развиваться, по мере движения века, в открытое и решительное осуждение западного декаданса и безнравственности, что имеет место, например, в сочинениях Хасана ал-Банни, Абу ал-Ала Мавдуди и Саййида Кутба. [20] Как показано в главе Абделвахаба Эл-Аффенди ('On the State, Democracy and Pluralism') в данном томе, более полутора веков с начала мусульманского столкновения с современным Западом исламская мысль продолжает в своей борьбе примирять свое принятие современных политических идей и институтов вместе с западными культурными и философскими корнями этих идей и институтов.

Осознание угрозы Запада трансформировалось у определенной части исламских кругов в культурное отступление ради самозащиты, к отступлению на позиции суфийской пассивности, интроспекции, с одной стороны, или к весьма агрессивной анти-западной стойке, с другой. Отражающие их исламские формулировки в дискурсе иллюстрируют сознательно конструируемое отмежевание некоторых направлений исламской мысли от Запада или от современного мира в целом, к которому он приравнивается. Примеры таких оборонительных конструктов можно видеть в формулировках таких исламских концептов, как *ал-вала уа л-бара* (*al-wala' wa'l-bara'* приверженность, верность исламской стороне и отмежевание от не-исламской стороны), и в разделении мира на Ислам и *джахилийю*, *дар ал-Ислам* и *дар ал-харб*, или Ислам и *куфр*. Такие биполярные модели и связанные с ними категории часто используют для того, чтобы оправдать насилие как против западных мишеней на международной арене, так и, ближе к дому, против политических противников внутри мусульманских обществ, на которых зачастую смотрят как на агентов Запада. Дискурс о размежевании может, таким образом, иметь серьезные последствия для формирования позиции, принимаемой изнутри по отношению к мусульманским обществам и государствам. В то время как анафеме предадут государство и его разнообразные инструменты, определенные категории внутри самого общества могут временами платить очень высокую цену. В последние годы это было продемонстрировано на опыте коптов, потерпевших от рук военизированного ал-Джамаа ал-Исламийя в Египте и на опыте женщин под властью талибов в Афганистане. Преобразованный эксплицитным, открытым отказом от несущего угрозу Запада и побуждением вернуться к осознанной, чисто исламской культуре как к основе для построения чисто исламского общества и государственного политического устройства, исламский дискурс об отмежевании временами, тем не менее, развивался путем принятия концептов и реалий, которые либо были связаны с самим Западом, либо были им сформированы, что отрицается. [21] В этом проявляется недооценка важности отношений между Исламом и Западом для современной исламской мысли; и это указывает на их сложный характер.

Мусульманское отношение к Западу естественным образом сформировано противоречивыми обстоятельствами, некоторые аспекты которых рассмотрены в данном томе, в главе Жака Варденбурга (Waardenburg 'Reflections on the West'). Помимо этого, однако, очевидно, что именно сквозь призму Запада (а не сквозь призму китайскую, японскую, индийскую или любого другого культурного влияния) [22] современные мусульманские интеллектуалы смотрят на мир и определяют свое отношение к его разнообразным культурным действующим лицам и течениям. Более того, даже оказывая сопротивление господствующим силам современности и стараясь изо всех сил справиться с проблемами, которые в целом или частично были порождением Запада, защищая то, что, как они думали, является непреложными ценностями их религиозных традиций, мусульмане, как правило, искали союзников именно среди сил Запада, будь то религиозные или иные. Эта тенденция проявилась во многих ситуациях и на различных аренах, в том числе, например, в совместной исламско-католической позиции, занятой на Международной конференции ООН по вопросу населения и развития (Каир, 5-13 сентября 1994 г.) и на 4-й Всемирной конференции по женскому вопросу (Пекин, 4-15 сентября 1995 г.) и в совместных мероприятиях исламских и других представителей на Всемирной конференции ООН по окружающей среде. Это также проявилось в объединениях интеллектуалов, собравших вместе мусульманских и западных интеллектуалов и ученых, примером чего является Круг Традиции и Прогресса, который утверждает, что модернистский проект стал на деле представлять угрозу самой жизни. [23] Хотя огромное большинство исламских интеллектуальных сил с интернациональным кругозором ограничивается проблематикой, связанной с ключевым вопросом отношений между Исламом и Западом, мусульманские интеллектуалы, тем не менее, все чаще замечены в участии в глобальных дебатах, посвященных опыту 20-го века. Они стремятся внести вклад, исходя из исламского культурного наследия, в усилия, направленные на проблемы ускорения темпов модернизации и перемен, и сгладить некоторые из наиболее пагубных последствий этого. В этой связи заслуживают упоминания те аргументы, которые уходят корнями в главные коранические понятия, *тавхид* и *хилафа* (*tawhid* и *khilafa*), для ориентированных на человека, нравственных представлений об экономике и развитии, основанных на равенстве и справедливости и уравнивающих потребности роста с интересами окружающей среды. [24] В дополнение к этому, ресурсы, происходящие из универсалистской этики Ислама, вдохновили интеллектуалов-мусульман на призыв к восстановлению в правах моральных аспектов глобальной политики посредством приоритетности вопросов этики и гуманизма. [25] Наконец, некоторые из них привлекли внимание к потенциальной опасности, которую представляют собой неудержимые темпы секуляризации, [26] необузданный научно-технический прогресс [27] и неконтролируемый процесс глобализации. [28]

Понимание трех обширных тем, обрисованных здесь на более широком фоне, дает представление об общих подходах к исламской мысли двадцатого века, принятых в данном томе. Эти темы различимы в большей или меньшей степени в конкретных главах данного тома, а также в томе в целом.

Данный том

Вопросы и проблемы, разрабатываемые исламской мыслью двадцатого века, впервые вышли на первый план в последние десятилетия предшествующего века; тогда же в общих чертах были очерчены также и основные ответы, линии разлома и дискуссии. Все это нашло отражение в настоящем томе. В контексте модернизационных проектов, начатых перед лицом растущих посягательств на чужие права со стороны доминирующей Европы, конец 19-го века стал свидетелем начала отхода от традиционных форм исламской мысли. Как показано в первых трех главах сборника, исламская интеллектуальная арена на протяжении 20-го века во многом отражает этот отход и остающийся открытым вопрос, как относиться к современному Западу, который фактически и породил этот отход. Так, Башир М. Нафи прослеживает

социальные корни, идеологические основы и конечную судьбу реформистского проекта салафитов конца 19-го-начала 20-го века, рассматривая его как ответ на кризис, порожденный европейским вызовом и требованиями модернизации, и выражением внутреннего исламского импульса, стремления к реформам и обновлению. Признавая его недостатки и результирующий распад синтеза исламского мира и Запада (или современного и традиционного), который он пытался выковать, Нафи подчеркивает глубокий, долгосрочный отпечаток этого реформистского проекта, оставшегося, в основном, недооцененным, на политической и культурной ситуации в современных мусульманских обществах и на эволюции исламских интеллектуальных течений 20-го века. Например, реформисты помогли подготовить почву для зарождавшегося осознания современной национальной государственности, что в конечном итоге повлияло на все аспекты современного мусульманского опыта. Подорвав доминирование традиционных форм Ислама и бросив вызов монополии традиционных институтов, они подготовили этим дорогу для тех, кто, не имея подготовки улемов, стал тем не менее выступать от имени Ислама. Благодаря своей готовности сотрудничать с современностью, сохраняя при этом свою приверженность Исламу, они помогли проложить путь для ее ассимиляции с наименьшими потерями для Ислама. Наконец, реформистские воззрения в некотором отношении подготовили каноническую, религиозно-правовую логику идеологизации исламского манифеста для движений политического Ислама в 20-м веке.

Обзор идеологического аспекта исламской мысли двадцатого века у Уильяма Шепарда содержит достаточно свидетельств того, что проблемы исламской и западной современности угрожающе разрастались. Он иллюстрирует также результаты распада реформистского синтеза. Типологический анализ Шепарда оформлен как ответы на два взаимосвязанных вопроса: Ислам как целостная доктрина; и границы адаптации со стороны Запада. Им выделены три чистых типа, находящих проявление в конкретном выражении в виде бесчисленных примесей и оттенков, демонстрирующих разнообразие и фрагментацию интеллектуальной жизни в мусульманском контексте. Это секуляризм, исламизм и традиционализм (/нео-традиционализм), последний отличается от первых двух по признаку отношения к современности. В 1900 г., отмечает автор, всех, кроме ограниченной городской элиты, в мусульманском мире можно было бы считать "традиционалистами". Напротив, в ходе 20-го столетия, секуляризм и исламизм (в его модернистских и радикальных выражениях) расцветали в оппозиции друг к другу, придя в настоящее время в своих отношениях к чему-то вроде тупика. Примечательно, что Шепард указывает на спад моральной гегемонии Запада как на основную причину роста исламского самоутверждения в последней четверти века. Он также подчеркивает растущую социальную мобильность, приобретенную благодаря массовому образованию, тех мусульман, которые восприимчивы к исламистским или нео-традиционалистским вариантам, благодаря их традиционному воспитанию и образованию. Как Шепард, так и Нафи подчеркивают, что, хотя и испытывавший существенное ударное влияние современности и вызовов альтернативных формулировок Ислама исламский традиционализм не только выжил, но, время от времени, накапливал силу в течение 20-го века, будучи вынужден во многих случаях пойти на самореформирование.

Как форма традиционного Ислама, *масаввоф* (суфизм) был объектом острой атаки для многих реформистов конца 19-го и начала 20-го века и оставался таковым весь 20-й век для многих исламистов и других культурных сил. Элизабет Сиррийе (Sirriyeh) перечисляет его успехи. Подчеркнув еще раз великий раскол 20-го века, она отмечает, что в 1900-х гг. суфийское понимание Ислама для подавляющего большинства мусульман было опосредовано суфийскими *шейхами* или традиционными улемами, которые воспринимали *масаввоф* как внутреннее ядро Ислама. Хотя он никогда не восстановил своей силы и влияния предыдущих веков, как показывает Сиррийе, в истории *масаввофа* к завершению 20-го века наметился определенный успех, во многом благодаря его гибкости и адаптивности, приспособляемости.

Это произошло вопреки предсказаниям середины века о его кончине и активному соперничеству исламистских движений, чьи успехи и неумеренность, крайности, вероятно, сами способствовали восстановлению популярности *тасаввофа*.

Преимственность или отказ от нее в разных формах Ислама и исламских интеллектуальных традициях, которые были опосредованы или усугублены воздействием модернизации, указывают на особую важность исторического и контекстуального аспектов при изучении современной исламской мысли. Вопросы, касающиеся теории и методологии, и предположения (а порой предрассудки), которыми они и руководствуются, выходят на передний план в главах Ральфа Коури (Ralph Coury) и Абделвахаба Эл-Аффенди. Сосредоточив внимание на спорном вопросе о национализме в мусульманском мире (и примера арабского национализма, в частности), Коури делает критический обзор широко распространенных предположений и известных современных теорий, которые формируют заметную тенденцию в науке. Представив массив доказательств, он защищает ту точку зрения, что национализм утвердился как доминирующий взгляд на мир среди мусульман, и что он стал своего рода "модулем" (модульной, моделирующей величиной) в исламском мире, как и в любом другом месте. Широкое распространение противоположного положения (о том, что исламский мир на самом деле невосприимчив к национализму или же в состоянии воспроизводить национализм в формах, пародирующих те, что существуют на Западе) он приписывает живучести востоковедческих представлений. Они-то и продолжают формировать понимание истории национализма в исламском мире и его связь с культурой. Коури таким образом указывает на пересмотр стандартных, общепринятых востоковедческих мотивов в дискурсах постмодернизма и нео-модернизационной теории, которые заняли видное место в период после окончания холодной войны. Он утверждает, что они усиливают акцент на понятии уникальной Исламской сущности, определяемой либо в терминах Ислама как религии, либо в терминах фрагментации. Настаивая на том, что исламские общества не конституированы, не созданы Исламской сущностью, которая была "везде одинаковой и бесспорной", Коури отвергает общий подход к этим обществам и их истории, как к исламским. В дополнение, он подчеркивает ошибочность, ложность интерпретации исламизма как "возвращения вытесненного" в обществах, которые в конечном счете устойчивы к национализму и ко всем другим видам влияния извне. То, что Коури отклоняет концепт 'исламской сущности' и критикует весь спектр обсуждений арабского национализма, имеет ряд важных последствий для изучения и понимания и арабского национализма конкретно и мусульманского общества и культуры в целом. Здесь можно привести в качестве иллюстрации три из этих последствий. Во-первых, это делает возможным уйти при переосмыслении арабского национализма от расхожих тенденций демонизировать его в различных видах или признать его мертвым. Во-вторых, это позволяет пролить больше света на интерпретацию политических исламистских движений и их программ, а также на их "исламскую идентичность как на создаваемую, а не вновь обретенную". И, наконец, это проясняет внутренние связи мусульманского опыта с другими обществами и культурами, а также практически универсальный характер того, что часто приписывают своего рода исламской "уникальности".

Эссенциалистские, сущностные предположения порой содержат такой аргумент, что исламизм (да и сам Ислам) по своей природе нелиберален, что анти-демократические тенденции присущи ему изнутри. Отмечая общую двойственность, характерную для исламистского отношения к демократии, коренящуюся в насущной проблеме согласования его философских оснований и мировоззрения с основными принципами Ислама, Эл-Аффенди в своем исследовании показывает, что решение этой насущной проблемы в исламском дискурсе было отнюдь не единогласным. И действительно, как он отмечает, в то время, как многие исламисты заняты "доказыванием" совместимости Ислама и демократии или практично изолируют или используют отдельные его процедуры и даже кандидатов на местах в

избирательном процессе, существующие режимы в мусульманских странах и их западные покровители отвергают не только исламизм, но и, в равной мере, сам демократический вариант. Эл-Аффенди подчеркивает значение для понимания современных исламских споров по поводу демократии контекстуализации (contextualisation - учет конкретных исторических условий, фона), того, чем так часто пренебрегают в ходе этих споров. При выборе курса должное внимание должно быть уделено, таким образом, последствиям упразднения халифата, насаждению современных государств, которым, по сути, не удалось добиться легитимности в мусульманском восприятии, утверждения демократии как всемирной нормы и секуляризации дебатов. Как и в случае с демократией, в рассуждениях Эл-Аффенди об исламских ответах на споры вокруг прав человека и плюрализма отразились мусульманские усилия одновременно и принять западные конструкции и нормы и имитировать их, а также и защищать самобытность исламского опыта и приспособляться к существующим реалиям и отрицать их.

Аналогичные проблемы и побуждения можно обнаружить и в развитии исламской мысли в области экономики. Как показано у Родни Уилсона, в середине века создание науки исламской экономики, задуманной как идеальная система, основанная на источниках откровения, было тесно переплетено с разработкой исламской критики современной экономической теории и с реакцией на секуляризованный капиталистический уклад, при котором мусульмане жили. Совсем недавно эта наука бросила вызов экономике развития, основанной на альтернативных концепциях развития, которые делают упор на общечеловеческие ценности, социально-нравственное возрождение и справедливость. Уилсон подчеркивает озабоченность многих исламских экономистов, которые часто получали образование в западных университетах, тем, как сократить разрыв между исламскими идеалами и современными реалиями мусульманских стран. Вне сферы финансов, в области внедрения и практической реализации в существующих мусульманских государствах, как он отмечает, озабоченность решением этого вопроса отсутствует.

По сравнению с исламской экономикой, которая оставалась, так сказать, на периферии современной исламской мысли, дебаты вокруг вопросов гендера и семьи занимали весьма заметное место и были широко распространены в течение всего столетия. Противопоставив это дебатам мусульман конца 19-го века о том, как можно достичь освобождения женщины от роли матери, Хибба Абуджидейри (Hibba Abugideiri) деконструирует широко распространенный, "само собой разумеющийся" образ мысли в 20-м веке, который вновь вписал традиционное понимание семьи, а, следовательно, и роли женщины в исламскую мысль. Хотя на рубеже веков реформисты концептуализировали роль женщины, как социальную, а не только как исключительно внутрисемейную, в дискурсе, разбираемом Абуджидейри, приоритет отдается материнству и роли женщины в семье, а ее роль в обществе рассматривается как вторичная. Такая позиция, доказываемая Абуджидейри и конструируемая за счет других законных исламских ролей и прав женщины, выводится из сущностного понимания женщин как связующего звена. Она, таким образом, понимается как уникальный цементирующий агент в семье, обществе и культуре, который, связывая их друг с другом, одновременно придает им исламскую легитимность. Поскольку природа женщины, интерпретируемая как связующая, также является центральной для исламской культурной аутентичности, самобытности, Абуджидейри заключает, что современность, постколониализм, глобализация и культурная гегемония Запада, все они послужили причиной и поводом для ее конструирования и увековечивания. Достоин внимания также и формирование в последние годы ответного дискурса, который подчеркивает природу интерпретируемого процесса человеческого начинания и, соответственно, гендерных ролей как культурных конструкторов. Как показано в главах у Абуджидейри и у Коури, сущностное понимание ни в коем случае не является монополией отдельных направлений западной науки

об Исламе и на самом деле возникает в исламских конструктах мусульманского ‘другого’, выраженных в терминах пола или же средствами идеологического воздействия.

Как уже было заявлено, уникальная исламская “сущность”, сконструированная некоторыми представителями западной науки об Исламе, выступила в роли ‘другого’ по отношению к своеобразию, воистину уникальности западной современности. Тут можно возразить, что подобное утверждение можно законным образом переиначить и приложить к мусульманским конструктам Запада или, еще более широко, к не-мусульманскому ‘другому’, как его ни определяй. Главы, написанные Жаком Ваарденбургом, Хью Годдаром и Сухой Таджи-Фаруки и отдающие дань этим дебатам, посвящены исследованию восприятия, взглядов и конструктов не-мусульманского ‘другого’ в исламской мысли двадцатого века. Важный аспект этого вклада – отобразить воздействие трансформаций, порожденных этим веком, на традиционные взгляды и восприятие там, где это уместно, и определить, в какой мере мусульманские представления о мусульманах стали предметом консенсуса или же отражают расхождения. В упомянутых главах рассматриваются исламские представления о трех основных вариантах не-мусульманского ‘другого’, которых часто бывают объединены или, по меньшей мере, ассоциируются друг с другом в современном исламском дискурсе. Ваарденбург в общем обзоре мусульманской рефлексии по поводу самом выделяющегося и, вероятно, определяющего не-мусульманского ‘другого’ проливает свет на весьма противоречащие друг другу перцепции и конструкции Запада, запечатлевшиеся в мусульманском дискурсе 20-го века. Он отображает воздействие на них смещения очертаний, сдвига конфигураций, усугубленного колониальным опытом, деколонизацией, холодной войной и, с 1991 года, новым мировым порядком. Как показывает Ваарденбург, умственные образы, порожденные Западом, связаны с несхожим опытом конкретных мусульманских интеллектуалов, социальных групп, общин и народов. Они не были ни единообразными, ни статичными и несли с собой силу воздействия Запада и как реальности, и как идеи на мусульман 20-го века. Среди этих, отличных друг от друга умственных образов Запад как политический конструкт, в котором аспект силы доминирует, играл главную роль, был самым рельефным и заметным, отражавшим исторические факты и текущие проблемы разнородного мусульманского опыта. Главную заботу дискурсов, посвященных религиозному аспекту Запада, в первой половине 20-го века составляла деятельность христианских миссий в мусульманских странах, обусловившая неприятие христианства. С тех пор главной заботой стал подъем секуляризма, губительного влияния с Запада. Как показывает Годдар, помимо стандартных полемических трудов, по преимуществу верных традиционным шаблонам, но с несколькими важными исключениями, интеллектуальные стычки с христианством как таковым стали со второй половины 20-го века менее заметны в мусульманских сочинениях. Это может быть приписано тому, что, как полагает Ваарденбург, христианство в меньшей степени рассматривается как агрессивный враг; в то время как на первый план выступила иная со стороны Запада политическая и культурная угроза. Годдар высвечивает две важных сферы, где говорится о разнообразии и креативности мусульманской рефлексии о христианском ‘другом’ и о воздействии политических реалий 20-го века на вынашивание новых мусульманских представлений о традиционных исламских концептах и укладах. Во-первых, это исламские дебаты вокруг статуса христиан в исламском обществе и государстве, в котором законность и сила традиционного института *зимми* (*dhimma*) оказалась под вопросом или же все более отрицается. Во-вторых, расширяющаяся арена мусульманско-христианского диалога. Подобные обстоятельства можно частично приписать мусульманскому восприятию христианства как не представляющего ныне собой враждебной силы (а зачастую воспринимаемого как союзника в борьбе против общего врага – радикального секуляризма), а также ширящимся личным конструктивным контактам мусульман и христиан во всем мире. При определенных уточнениях, здесь будет полезным сравнение с мусульманским восприятием иудейского ‘другого’ и реальностей мусульманско-иудейских отношений в 20-м веке. Как показывает Таджи-Фаруки, глубокое влияние сионизма и создания еврейского

государства в Палестине на мусульманское восприятие иудеев и мусульманско-иудейских отношений проявилось в значительных сдвигах в традиционных исламских формулировках, в создании новых конструктов и традиций. Его более широкий контекст образует разлом, обусловленный современностью и колониальным опытом, посредством которого Запад, по представлениям мусульман, благополучно поместил иудеев в самую сердцевину арабо-мусульманского бытия, в качестве составной части своего нового порядка в этом регионе. Ощущение кризисной ситуации и настрой на самооборону, порожденный мусульманским опытом современности с ее ощутимым навязыванием чуждых понятий и форм, возможно, нигде в исламском дискурсе 20-го века не проявляется столь остро, как в вопросах, связанных с евреями и их государством. Как подчеркивает Таджи-Фаруки, для понимания современного исламского дискурса на эту тему, как и на многие другие, настоятельно необходимо вернуться к мусульманскому опыту современного, в частности, империалистического проекта, который, как оказалось, неразрывно связан с ним.

В завершение этой вводной главы мы хотели бы подчеркнуть сложную, противоречивую и многослойную природу действующих сил духовной жизни 20-го века, которые как в зеркале отразились в манифестациях и в экспрессии исламской культуры. Эти силы, формирующие широкий контекст современной исламской мысли, служат указателями тех рисков, что заключены в поддержке редукционистского, одномерного подхода к ее понятийным, мыслительным структурам и тех, кто это порождает и распространяет. Хотя подводные течения внутреннего конфликта, поляризации и предощущения кризиса составляют весьма заметные аспекты современной исламской мысли, нельзя допускать, чтобы они затемнили собой присущую ей неотъемлемую жизнеспособность и динамизм. Не стоит также рассматривать их как конец ее пути. В современной исламской мысли, во многих отношениях, проявляется сильное стремление к самообучению и экспериментированию, что составляет ключевую особенность сражения современного человека за постижение смыслов этого мира и за достижение с ним согласия. Как можно надеяться, собрание этих статей может некоторым образом поспособствовать этому сражению.

Примечания

1. Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York, 1982), p. 16.
2. Dale F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, NJ, 1989), pp. 96-97.
3. Albert Hourani, 'How Should We Write the History of the Middle East?' *IJMES*, 23 (1991), pp. 125-136.
4. Roxanne I. Euben, 'Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity', *Review of Politics*, 59, 3 (1997), pp. 429-460.
5. Признание намеренно исламского характера идей и суждений, рассмотренных в данной книге, сознательно отражены в ее заглавии. Об 'объективизации' Ислама в мусульманском сознании см.: Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ, 1996), pp. 37-45. Об 'идеологизации' Ислама см.: Bassam Tibi, 'Islam and Modern European Ideologies', *IJMES*, 18 (1986), pp. 15-29.
6. Некоторые аспекты дебатов об упадке Ислама смю: Charles Issawi, 'Europe, the Middle East and the Shift in Power: Some Reflections on a Theme by Marshall Hodgson', in C. Issawi, *The Arab World's Legacy* (Princeton, NJ, 1981), pp. 111-131; Martin Sicker, *The Islamic World in Decline* (New York, 2000).
7. См., например: Marshall Hodgson, *Rethinking World History*, редакция, вступление и заключение Эдмунда Бёрка III (Cambridge, 1993), pp. 171-206; John O. Voll, 'Hadith Scholars

and *Tariqas*: An ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World', *JAAS*, 15, 3-4 (1980), pp. 264-273; John O. Voll, 'Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth Century Madina', *BSOAS*, 38, 1 (1974), pp. 32-39. А также ряд статей, вошедших в сборник: N. Levtzion and J. Voll, ed., *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (New York, 1987); Ahmad Dallal, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*, *JAOS*, 113, 3 (1993), pp. 341-359; Basheer M. Nafi, 'Tasawwuf and Reform in pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani', *WO*, 42,3 (2002), pp. 1-49.

8. В качестве дополнения к настоящей работе специально запланирован следующий том, в котором будут рассмотрены последствия 20-го века для эволюции исламских дисциплин..

9. Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge, 1976), vol. 1, pp. 134-139; Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, 1988), p.324; Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago, 1974), vol. 3, pp.105-106.

10. Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* (London, 1973), pp. 168-202; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), pp. 99-102; Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistani Subcontinent, 610-1947* (The Hague, 1962), pp. 125-148.

11. Pierre Bourdieu, *Practical Reason on the Theory of Action* (Stanford, 1998), pp.1-18.

12. См., например: John L. Esposito and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford, 2001); Ali Rahnema, ed., *Pioneers of Islamic Revival* (London and New Jersey, 1994).

13. Khaled Abou El Fadl, 'The Place of Tolerance in Islam', *The Boston Review* (December 2001/January 2002).

14. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge, 1988), p.84. См. Также: Dale F. Eickelman, 'The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction', in Juan I. Cole, ed., *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* (Ann Arbor, MI, 1992), pp. 97-132; Seyyed Hossein Nasr, 'Oral Transmission and the Book in Islamic Education: The Spoken and the Written Word', *JIS*, 3, 1 (1992), pp. 1-14; Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge, 1994), pp. 69-90.

15. Об изменениях в образе действия власти см.: Dale F. Eickelman, 'Islamic Religious Commentary and Lesson Circles: Is There a Copernican Revolution?' in G. W. Most, ed., *Commentaries - Kommentare* (Göttingen, 1999), pp. 121-146; Dale F. Eickelman, 'Inside the Islamic Reformation', *Wilson Quarterly* (Winter 1998), pp. 80-89; Francis Robinson, 'Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print', *Modern Asian Studies* 27, 1 (1993), pp.229-251; Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson, ed., *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington, IN, 2000).

16. Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge, 1991), pp. 7-60.

17. Примеры некоторых более поздних оценок и откликов мусульманских ученых см.: Asaf Hussain, Robert Olson and Jamil Qureshi, ed., *Orientalism, Islam and Islamists* (Brattleboro, VT, 1984).

18. См., например, о воздействии теории Йозефа Шахта о происхождении исламского правоведения на дебаты мусульманских ученых по поводу раннего исламского *фихха* и *хадисов* в следующих работах: G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden, 1969); Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, tr., Marion Katz (Leiden, 2002), pp. 35-45.

19. Пример подобных дискуссий можно найти на сайте Центра исследований ислама и демократии (<http://www.islamdemocracy.org/>) и в его ежеквартальном издании *Muslim Democrat*.
20. Basheer M. Nafi, *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement* (London, 2000), pp. 55-68.
21. См., например: Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (London, 1993), pp. 1-63; Suha Taji Farouki, 'Islamic State Theories and Contemporary Realities' // Anoushiravan Ehteshami and Abdel Salam Sid Ahmad, ed., *Islamic Fundamentalism* (Boulder, CO, 1996), pp. 35-50.
22. Не считая исследований, относящихся к жанру сравнительного религиоведения, другие исламские научные работы, посвященные культурам не-западного мира, практически отсутствуют. Редкий пример серьезного исследования японского опыта современности в сравнении с арабским опытом современности, написанного на арабском и выполненного арабским ученым, это: Mas'ud Dahir, *al-Nahda al-'Arabiyya wa 'l-nahda al-Yabaniyya: Tashabuh al-muqaddamat wa ikhtilaf al-nata'ij* (Kuwait, 1999).
23. См.: 'The Circle of Tradition and Progress', *MESA Newsletter*, 19, 3 (1997), p. 11. Примеры сближения точек зрения мусульман и христиан по вопросам области общих интересов, см.: Suha Taji-Farouki, 'Muslim-Christian Cooperation in the 21st Century: Some Global Challenges and Strategic Responses', *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11, 2 (July 2000). pp. 167-193.
24. Следующие примеры отражают прирост литературы по исламским взглядам на будущее окружающей среды и на экологические проблемы: A. R. Agwan, ed., *Islam and The Environment* (New Delhi, 1997); Harfiyah Abdel Haleem, ed., *Islam and The Environment* (London, 1999); Mustafa Abu-Sway, 'Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment (*Figh al-bi'afi'l-Islam*)' www.islamonline.net/English/Contemporary/2002/08/Article02.shtml. Созданный в середине 1980-х, Исламский фонд экологии и наук об окружающей среде определяет себя как 'широкий общественно-экологический проект, цель которого реагировать, прибегая к помощи Корана и Сунны, на разрушение окружающей среды. Будучи международно признанной организацией, Фонд выражает позицию Ислама путем своей образовательно-просветительской и информационной деятельности, одновременно стараясь воплотить на практике эту позицию. См.: <http://www.ifees.org/>.
25. Для детального ознакомления с потенциалом исламских ресурсов в этом плане см., например: Sohail Hashmi, 'Is there an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?' *Ethics and International Affairs*, 7 (1993), pp. 55-73; Mohammed A. Muqtedar Khan, 'Islam as an Ethical Tradition of International Relations', *Islam and Christian-Muslim Relations*, 8, 2 (1997), pp. 177-192.
26. См., например, следующие работы: 'Abd al-Wahhab al-Massiri // Aziz Al-Azmeh and 'Abd al-Wahhab al-Massiri, *al-'Ilmaniyya taht al-majhar* (Damascus, 2001), и 'Abd al-Wahhab al-Massiri, *al-'Ilmaniyya al-juz'iyya wa 'l-shamila: namudhaj tafsiri jadid* (Cairo, 2002), 2 vols.; Munir Shafiq, *al-Dimuqratiyya wa 'l-'ilmaniyyafi 'l-tajriba al-gharbiyya* (Beirut, 2001).
27. Сеййед Хоссейн Наср остается одним из самых смелых мусульманских критиков современной светской науки. См., например: *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London, 1968); *Religion and the Order of Nature* (Oxford, 1996). Другие взгляды см.: Ziauddin Sardar, ed., *Touch of Midas: Scientific Values and the Environment in Islam and the West* (Manchester, 1984).
28. Jalal Amin, *al-'Awlama* (Cairo, 1998); Munir Shafiq, *Fi 'l-hadatha wa 'l khitab al-hadathi* (Casablanca, 1999).