

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ: РЕФОРМА КАК ТРАНСФОРМАЦИЯ

Дискуссия о реформационных процессах в исламе не теряет своей актуальности со времен полемики Афгани и Ренана. В последнее время отечественные исследователи вновь обратились к этой проблематике на фоне юбилеев христианской Реформации (2017) и татарского мусульманского реформатора Шихаб ад-Дина Марджани (2018). Дискуссии по этому поводу, проведенные на разных площадках, в очередной раз показали, что социологи и политологи ждут от исламоведов перехода «от языков самоописания мусульман к общенаучному аналитическому языку», а исламоведы, в свою очередь, соглашаясь с такой необходимостью, настаивают на невозможности нахождения такого метаязыка, пока не будет понято то, что мусульмане говорят о себе.

Соглашаясь с последним тезисом, мы решили посвятить этот номер журнала *Islamology* обсуждению того, что принято называть «исламской реформацией», «реформаторством», «обновлением» и «возрождением» с точки зрения исламоведческой и собственно исламской перспективы. В этой связи мы поставили перед авторами журнала ряд вопросов, в частности:

- Исламское реформаторство (ислах) и «обновленчество» (таджид) и христианская Реформация: одного ли порядка эти явления?
- Насколько важны дилеммы «традиция и современность», «сунна и бид'а», «иджтихад и таклид» в ситуации социальной модернизации?
- Каков внутриисламский контекст движения ислах?
- Что именно можно называть джадидизмом и кадимизмом в российском исламском дискурсе в конце XIX — начале XX века? На постсоветском пространстве? Насколько эти категории полезны для исследования мусульманских обществ?

Сколь бы ни критиковали парадигму «реформации» применительно к исламу, и сколь бы ни была справедлива подобная критика, исследователям пока не удалось создать ей работоспособную альтернативу. Мусульманские авторы также рассуждают в сходных терминах, прежде всего потому, что само базовое для исламского дискурса арабское понятие *ислах* (букв. — «исправление») как минимум уже почти полтора столетия закреплено в языках мусульманских народов как эквивалент европейского концепта «реформа». Поэтому избежать сравнения исламского «реформизма» с христианской реформацией уже не удастся, как бы этого ни хотелось противникам метанарративов — даже если такое сравнение выявляет больше различий, чем сходства в исследуемых явлениях. Тем важнее оказывается выяснение того, что вкладывают сами мусульмане в собственное понимание «реформы», как изменяется это понимание с течением времени и как различается в зависимости от социальной и культурной среды. Кроме того, нахождение искомого обществоведами метаязыка представляется принципиально невозможным без своего рода «деориентализации» исламоведения, которая может быть достигнута только тогда, когда возможность саморепрезентации будет предоставлена самим «исследуемым». Этой потребности вполне отвечает подбор авторов данного номера, представляющих различные фрагменты современного исламского интеллектуального спектра и одновременно являющихся академическими учеными, работающими в разных странах.

При всем различии исследовательских подходов, оптик и методологий авторов журнала объединяет, главным образом, понимание «реформы» как в широком смысле трансформации мусульманских обществ в эпоху модерна и постмодерна. Собственно же концепт *ислах* выступает здесь скорее как дискурсивная конструкция, с помощью которой осуществляется идеологическая и научная рефлексия этой трансформации, ее векторов, целей и последствий.

В этом свете становится очевидно, что понятия реформы и обновления оказываются семантически нагружены не только модерными смыслами, заимствованными из европейской культуры или возникающими в исламской общественной мысли как ответ на западный вызов, но и несут в себе коннотации и ассоциации с идеями и концептами домодерного исламского знания — прежде всего, фикха и хадисоведения. Традиционное для исламского права различие «плохих» и «хороших» новшеств (*бид'а vs. таджид*) применительно к проблеме *ислах* приводит к своеобразной бифуркации «исламского реформизма» и его разделению на то, что в терминах западной науки описывается как «модернизм» и «фундаментализм».

Эта проблематика — генезис концепций «реформы» в исламском дискурсе и взаимосвязь идей *ислах* с инструментарием, понятийным аппаратом и логикой исламского права рассматривается в программной статье Мухаммада Хашима Камали и в исследовании Кямала Гасымова. Обоих авторов текста объединяет также интерес к концепции «целей шариата» как методологическому инструменту реформы внутри исламской ученой традиции.

С другой стороны, своеобразная апология либерально-критической модели исламской реформации представлена в статье Зияуддина Сардара. В свою очередь, Сами Зубайда обсуждает в своем коротком эссе принципиально важный с методологической точки зрения вопрос о множественности «исламских реформаций», стремясь опровергнуть расхожую идею об обязательной связи между религиозным реформизмом и либерализмом.

Другая важная проблема остается менее заметной для широкого круга исследователей, в том числе зачастую и специалистов-исламоведов, — влияние отличий и особенностей конкретной социальной и религиозной среды, в которой происходит развитие идей «исламской реформы». Традиционно в исламоведении было принято связывать развитие идей *ислах* с «ортодоксальным реформизмом» эпохи арабского национально-возрождения (*ан-Нахда*) конца XIX — начала XX в. — идеями ал-Афгани, Мухаммада Абдо, Рашида Рида и др. Сторонники этих идей сами называли себя салафитами и критиковали институционализированный суфизм и его практики как «плохое новшество» (*бид'а саййи'а*) В этом же ряду часто рассматривается и *джадидизм* — реформаторское движение мусульман поздней Российской империи. Однако известно также (и это показывает, в частности, тот же Камали), что концепты *ислах* и *таджид* отнюдь не были чужды и суфийским авторам, начиная от ал-Газали и ас-Сирхинди. В практике суфийских братств идеи *ислах* привели к возникновению в XVIII–XIX вв. реформированных *тарикатов* тиджанийя и санусийя в арабском Магрибе и усилению позиций накшбандийя-муджаддийя в восточной части мусульманского мира. Можно вспомнить и о роли троичного ишана Зайнуллы Расулева в движении джадидов Волго-Уральского региона в конце XIX — начале XX в. Реформаторский и трансформационный потенциал суфийских братств остается до сих пор недостаточно исследованным в работах исламо-

ведов. Тем не менее, как показывает в своем case-study Ильшат Саетов, этот потенциал братства сохраняют и при подходящих условиях успешно развивают и сегодня, например, в таких странах, как Турция.

По понятным причинам для редакции журнала, выходящего в России, особый интерес представляет реформаторская традиция российских мусульман. В современных общественно-политических дискуссиях о «хорошем» и «правильном», с точки зрения интересов российского государства, исламе важную роль играет и тезис о «возрождении отечественной богословской школы ислама» как средства противостояния якобы импортированному из-за рубежа религиозному экстремизму. Вместе с тем нельзя не заметить, что то отечественное мусульманское богословие, которое реально унаследовали российские мусульмане — татары (и в меньшей, но оттого не менее значительной степени — мусульмане Северного Кавказа), представляет собой не что иное, как российский извод мусульманского реформаторства рубежа XIX–XX вв. Пример такого богословского подхода демонстрирует представленный Исламом Зариповым анализ комментария к суре «Открывающей» и первым пяти аятам суры «Корова» татарского богослова-реформатора Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949). По мнению автора статьи, этот комментарий «представляет собой уникальный образец джадидистского прочтения Корана и содержит в себе основные принципы этого движения — отказ от слепого следования традиции, использование методики европейской науки, гуманистическая интенция, выраженная в антропоцентризме, рационализме, социальной направленности и религиозном инклюзивизме». Исследуемый подход Бигиева интересен еще и тем, что крайне либеральные и модернистские результаты достигаются им с помощью глубокого применения наряду с «методами европейской науки» традиционного понятийного аппарата и инструментария исламского религиозного знания.

Наконец, дискуссионная статья Рената Шайхутдинова посвящена анализу того, как наследие исламского реформизма, в первую очередь татарского джадидизма поздней Российской империи, отражается в картине мира и индивидуальных ценностях современных мусульман постсоветской Средней Азии. Привлекая сравнительный материал ряда других стран с преобладающим мусульманским населением, автор стремится построить модель, отражающую возможные корреляции между «реформистскими» ценностными установками и социальным статусом, уровнем образования и религиозности респондентов. Одновременно, опираясь на историографию джадидизма в Средней Азии и Урало-Поволжье, Шайхутдинов — один из немногих авторов вообще и единственный в этом номере — пытается в известной степени выразить специальное знание историков, востоковедов и исламоведов метаязыком современной квантитативной социологии.

Представляя читателю мозаику столь разных по характеру и направленности исследований, объединенных, тем не менее, вокруг общей проблематики генезиса и перспектив «исламской реформы», редакция искренне надеется, что подобная публикация внесет свой вклад в формирование более сложного и менее стереотипизированного взгляда на обсуждаемые проблемы.

Игорь Алексеев