

от религиозного сознания к религиозной политике

ВСТРЕЧА СТАРОГО И НОВОГО В РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Материалы круглого стола
(ИВ РАН, онлайн, 18 декабря 2020 г.)

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-29-58

Круглый стол группы «Религия и общество на Востоке» прошел в рамках XV конференции арабистов «Чтения И.М. Смилянкой» (ИВ РАН), и участие в нем приняли ученые из ИВ РАН, ИЕ РАН, ИАФр РАН, ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, а также высокие представители православного и мусульманского духовенства.

Прозвучали три основных доклада, после которых состоялась дискуссия и обмен мнениями. Выступили: А.И. Яковлев¹ (ИВ РАН) с докладом «Государственная религиозная политика перед выбором между модернизмом и фундаментализмом», Р.Н. Лункин² (ИЕ РАН) с докладом «Религиозный фундаментализм как новый вызов старому секуляризму» и иеромонах Григорий (Матрусов)³ (Московский Патри-

¹ *Александр Иванович Яковлев* (Ин-т востоковедения РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова), доктор исторических наук, профессор, писатель, автор трех десятков книг и многих научных статей.

² *Роман Николаевич Лункин* (Ин-т Европы РАН), кандидат философских и доктор политических наук, заместитель директора по научной работе и руководитель Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН, главный редактор журнала «Современная Европа».

³ *Иеромонах Григорий (Матрусов)* (Московский Патриархат Русской Православной Церкви), кандидат богословия и доктор церковного права, председатель Экспертного совета при Патриархе по взаимодействию с исламским миром.

архат), который затронул обширную тему «Проблемы развития основных функциональных сфер христианства и ислама: методологические подходы анализа».

В прозвучавших выступлениях участники обсудили вопрос встречи и столкновения «старого» и «нового» в приложении к общественно-религиозным и религиозно-политическим явлениям в арабском мире и сопредельных обществах. Были затронуты такие явления, как модернизм и фундаментализм в истории и современной религиозной жизни, квиетизм и активизм, религиозный консерватизм и обновленчество в разных религиях, с попыткой сопоставления с российскими явлениями религиозного модернизма – исламским (джадидизм) и православным (обновленчество). Заданная широкая тема освещалась как в методологическом ключе, так и в плане конкретно-исторических и теологических исследований, причем с привлечением широкого фактологического материала.

Открыл заседание ведущий круглого стола *А.В. Сарабьев*¹:

– В своем вступительном слове я хотел бы кратко обозначить проблемный ряд, как он представляется мне в связи с основными понятиями по нашей теме. В названиях докладов звучат слова фундаментализм, модернизм, в этом ряду стоят также религиозный реформизм и консерватизм. Все чаще они употребляются в медиа-среде в разных сочетаниях и синонимичных рядах, так что, похоже, что в быденном сознании они уже утратили первоначальную четкость смыслов. Я бы выделил два момента, которые напоминают о необходимости постоянно возвращаться к уточнению основных понятий.

1) Узус использования понятий в исторической науке. Во многом ставшие нарицательными слова типа «фундаментализм» или «модернизм» имеют четкую соотнесенность с историческим измерением. Но теперь дело доходит

¹ *Алексей Викторович Сарабьев* (Ин-т востоковедения РАН), ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, заведующий межотдельской научной лабораторией ИВ РАН «Религия и общество на Востоке».

до переворачивания смыслов: консерватизм иногда приравнивают к фундаментализму, а по другую сторону оставляют реформизм или модернизм. Однако консерватизм означает охранительство, в то время как остальное – это попытка изменить положение вещей в соответствии со своими представлениями: модернизм – как еще не было, но должно быть, а фундаментализм – как должно быть, но как уже не было, то есть не было в прошлом, но реконструируется, и опять же в соответствии со своими представлениями.

В этом смысле, реформизм в историческом феномене реформ Лютера, Цвингли и Кальвина – это тогдашний фундаментализм в собственном смысле, своего рода «возврат к истокам». Это подразумевало и выхолащивание религиозной традиции, не удовлетворяющей представлению верующих о так называемой «истинной вере».

Да, это своеобразный способ решения проблем, ответ на вызовы религиозному сознанию, с одной стороны, и церковным институтам, с другой. Мы помним, что то было время (XVI в.), когда в Европе вовсю распространялось свободомыслие именно антиклерикального и даже отчасти антирелигиозного толка (причем, и «Гептамерон» Маргариты Наваррской, и «Кимвал мира» Деперье были созданы, по сути, при королевских дворах). В идеальном варианте, те, кто не мог согласиться с подобным отходом от религии, но и не считал для себя возможным терпеть формализм и застой официальной иерархии, примыкали к протесту и реформаторству.

В мусульманской истории попыткой «возврата к истокам» стало реформаторство Абд-аль-Ваххаба, но уже по другим, в основном политическим мотивам. Но все равно объектом тотального пересмотра была религиозная традиция.

В подобных проявлениях фундаментализма как реакции на вызовы самосознанию и духовности, как справедливо отмечает профессор А.И. Яковлев, «современное выступает в оболочке древности» [Яковлев 2015, 77]. То есть, происходит квази-реконструкция идеального в условиях инертной и глубоко институционализированной традиции,

и в этой попытке революционная воинственность (диктатура реформаторов) заложена уже по определению.

А вот салафизм подходит под эту категорию только отчасти – как призыв к возврату «к вере отцов», «благочестивых предков» (ас-салаф ас-салих). Но он отчасти – и традиционализм, поскольку призывает к традиции (шариат, адат), а не только букве (хадисам, фикху).

2) Логика оппозиций. В целом мы до сих пор движемся в парадигмах, содержащих рядоположенные бинарные оппозиции. В религиозном поле на любое устоявшееся положение в традиционной религии приходится свое опровержение в ее реформистском изводе. То есть, если за исходный момент принять некий тезис традиции, то в крайнем реформизме (протестантизме в общем смысле) находится его альтернатива, антитезис, но не противоположное утверждение, ведь противоположности чаще всего невозможны (как белый не противоположен красному).

Пока мы предлагаем их синтез в духе поверхностного диалектического материализма («отрицание отрицания»), мы получаем в своих теоретических построениях следующий, якобы прогрессивный этап развития, именуемый с приставкой «пост-». До этого доросли в недавнее время и модернизм, и секуляризм, а теперь уже слышно о «пост-христианстве» и «пост-правде». Конечным пунктом станет, видимо, «пост-истина»...

Очевидно, требуется развитие такого методологически важного понятия как синтез (синтезис). Ведь альтернативой ему (но не антитезой) становится перечеркивание устоявшегося порядка и «возврат к основам» – фундаментализм. Понятие синтеза активно разрабатывалось еще советским востоковедением в 1980-е годы, причем с учетом актуальных западных социологических теорий [Эволюция... 1984] и историко-методологических работ [Гуревич 2014].

Уверен, что важным вкладом в разработку понятий по нашей теме станут предстоящие доклады и наше

общее последующее обсуждение. Представляю уважаемых докладчиков и передаю им слово.

Прозвучавший первым доклад *А.И. Яковлева* развернут в статью и отдельно опубликован в нынешнем выпуске.

Следующий по очередности доклад сделал *Р.Н. Лункин*. Доклад содержал следующие тезисы.

– Религия объясняет смысл жизни и вдохновляет людей на творчество и дела милосердия. При этом, как показывают теракты 2020 г. во Франции и Австрии, религиозные идеи могут быть использованы для оправдания экстремизма в самых разных его формах. Для того чтобы обезопасить себя от негативного влияния со стороны различных идеологий, необходимо обладать знаниями и просто здравым смыслом. «Религиозная безопасность» подразумевает а) знание о многообразии религий, которые нас окружают; б) понимание их роли в гражданском обществе и в политике в целом; в) осознание специфики экстремизма на религиозной основе, а также отличий фундаментализма, фанатизма, консерватизма, радикализма между собой. В этом случае будет решена задача по поддержанию общественной гармонии – чтобы религии играли миротворческую роль, и чтобы для экстремизма не было почвы.

Намного более сложная задача – понять, чем является религиозный фундаментализм (хотя точнее было бы называть его традиционализмом) в современном мире, который часто противопоставляют ценностям постиндустриального общества как нечто глубоко архаичное и даже варварское.

Прежде всего, фундаментализм отражает чаяния значительной части людей общества постмодерна, а его асоциальность сильно преувеличена. Воображаемую реальность в современном мире создают разного рода корпорации в рамках бизнес-экосистем, а также в немалой степени социальные сети, не говоря уже о компьютерных играх. Бегство от мира в религиозной среде никогда не было в полной мере конструированием воображаемого мира, хотя со стороны так

может показаться и светскому человеку, далекому от религии, и представителю другой конкурирующей религии или конфессии. Поведение христиан в Римской империи трактовалось как асоциальное, когда они отказывались воздавать почести императорам. Монашество в разных его проявлениях, безусловно, является эскапизмом, но конечной целью такого рода поведения было стремление переделать мир вокруг и спасти людей в нем, а не покинуть этот мир вовсе. Верующие, которые сейчас противопоставляют себя окружающим, часто ищут свой путь спасения на основании обстоятельств. Когда им сложно вписаться в правила светского общества, они создают свои замкнутые общины и напряженно ждут конца света, как многие православные старцы и общины вокруг них.

Бывает, что властям сложно понять то или иное новое религиозное мировоззрение и его интересы. В этом случае государство предпочитает превентивно ликвидировать такое движение или начать приучать его к своим правилам, к примеру, навязывать «хартию светскости», как во Франции. Является ли это образцом светского государства сказать сложно. Очевидно, со стороны преследуемой общины логично провозглашать гонимых единоверцев мучениками и поддерживать апокалиптические настроения, но назвать это в полном смысле эскапизмом сложно, несмотря на устойчивое непонимание такого поведения со стороны неверующих или представителей иных исповеданий.

Почему же исламский фундаментализм, да и протестантский и православный часто считают эскапизмом, иногда называя его постмодернистским? Я бы ответил так: светское, а именно – секулярное в публичном пространстве – общество не хочет видеть свое отражение в религиозном фундаментализме, который ярче всего отображает окружающие проблемы и большего всего предъявляет к нему претензий. Ведь религия никогда не сбегает от мира совсем, оставляя для него шанс спастись, но это мир опрометчиво бежит от нее.

К тому же религиозный фундаментализм – православных, протестантов, мусульман с традиционалистскими консервативными взглядами – легко вписывается в структуру демократического общества. Это ярко показала религиозная реакция на пандемию и политику карантина в разных странах. Во-первых, оказалось, что у верующих есть развитая система сетевого сообщества и общественных организаций, они включены в цифровое пространство. Во-вторых, традиционалисты, которые сразу обрели ореол «крайних фундаменталистов» активно выступили в защиту своих прав и в целом прав и свобод человека против радикального понимания светскости государства, против дискриминационной политкорректности, игнорирования свободы совести как таковой. Фактически религиозные фундаменталисты выступили как эффективная демократическая сила против устаревшей идеологии секуляризма, которая сложилась в России в советский период, а в Европейском союзе в 60–70-е годы XX в. и достигла своего пика в начале XXI века. Новый демократический традиционализм столкнулся с секуляризмом, который в нынешнем своем виде находится в стадии угасания, что стало очевидным только в ходе миграционного кризиса, борьбы с популизмом и пандемией.

Доклад *иеромонаха Григория (Матрусова)* затрагивал методологические вопросы определения тех функциональных сфер в христианстве и исламе, в которых возможны и в которых невозможны какие-либо изменения. Краткие тезисы прозвучавшего доклада были следующие.

Предлагаемые здесь выводы основаны на данных, полученных еще в ходе работы над защищенной в Риме диссертацией, а затем и одноименной книгой «Каноны: правила Церкви и правила жизни – Проблемы и практика применения канонов первого тысячелетия в современной жизни Православной Церкви» (2017). Вопрос незыблемости канонов церкви сталкивается с вопросом масштаба авторитета Вселенских соборов: очевидно,

коррекция таких установлений, если и возможна, то только на основе согласия всей полноты Православной Церкви. Ее каноны насчитывают в общей сложности 780 правил. Но все ли они неизменяемые? Мной было введено понятие функционально-логической структуры Православной Церкви, или «функциональных областей» Церкви. Эти области соотносятся как вписанные друг в друга круги. Центральная, вероучительная область (догматика) – ядро, ее каноны неизменяемые, незыблемые. Область богослужбная (литургика) обладает гораздо большей свободой в отношении канонов, допускает некоторые нововведения. В частности, есть примеры составления новых молитв, чинов, песнопений, изменения певческой традиции и т.п. Но Литургия – центральная, стержневая часть этой области, она не подлежит изменению. Дисциплинарная область Церкви – охранительная по отношению к учению и богослужбной практике. В этой области возможны два подхода – икономия и акривия. Икономия означает снисхождение к потребностям текущих обстоятельств, тогда как акривия подразумевает жесткое охранительное отношение к соблюдению духа и буквы канонов. Эти два подхода могут применяться к такой функциональной области Церкви, как дисциплинарная.

В исламе подобная градация существует и давно известна. Воспроизведу схематично расположение соответствующих областей в исламе – маратиб дин аль-ислам. Наибольший из кругов на схеме – основы, столпы ислама (аркан аль-ислам), которых, как известно, пять. Внутри него располагается круг шести основ веры (аркан аль-иман), а внутри этого – аль-ихсан.

Если попытаться проводить аналогию с православием, то сердцевинная догматическая, вероучительная область в христианстве соответствует среднему кругу в исламе – аркан аль-иман. Эти положения (например, учение о Судном дне, об ангелах, о пророческой миссии Мухаммада) не подлежат пересмотру и неизменны в исламе, как и соответствующие в христианстве. Наверное, аркан аль-ислам

не может соответствовать полностью христианской богослужбной области, но все-таки внешняя, обрядовая сторона ислама находится в этих пределах: предписание пятикратного намаза, публичная вероисповедная формула (шахада), хадж – это все проявления принципов акыды, которые выполняют охранительную функцию. Ихсану нет прямого соответствия во всех трех областях православия, поскольку это сфера внутренней жизни мусульманина в разных ее проявлениях.

Эти концептуальные подходы могут разрабатываться, может обсуждаться мера изменений, причем в исламе также могут идти изменения, но в гораздо меньшей степени, чем христианстве. Ислам, как он представлен в этой схеме, гораздо менее подвижен, гибок. Ведь образ Мухаммада в исламе – пример для всех мусульман, где, в отличие от христианства, форма не менее важна, чем содержание.

РЕПЛИКИ, ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ, ВЫСТУПЛЕНИЯ

*Мишин Д.Е.*¹: Представляется, что для объяснения причин возникновения фундаменталистских течений необходимо учесть, что в ряде случаев они появились как реакция на проявления народной религии с ее пережитками домонотеистических верований, и это особенно хорошо видно на примере Альморавидов и Альмохадов в Северной Африке.

Сарабьев А.В.: Благодарю Дмитрия Евгеньевича за эту реплику и хотел бы указать на парадоксальный, на первый взгляд, всплеск интереса в народе к домонотеистическим, а говоря иначе, языческим традициям как раз после волн фундаменталистского реформизма. На мой взгляд, борьба реформистов идет изначально не с язычниками (куффар, рагані), а с неугодными элементами религиозной традиции, но уже вскоре сами реформисты начинают подбирать древние

¹ *Дмитрий Евгеньевич Мишин* (Ин-т востоковедения РАН, Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова), кандидат исторических наук, признанный знаток средневековой истории арабского мира и сопредельных государств, автор нескольких крупных научных трудов.

языческие элементы и практики, и впоследствии нередко возникают разного рода секты.

*Сарабьева Д.А.*¹: Если позволите, вопрос. Любое историческое событие, связанное с религией, это всегда, так или иначе, встреча старого и нового, некий переход или разлом... Учитывая мировую историю церковных преобразований, есть все основания предполагать, что любая новая реформа может привести как объединению, так и к еще большему дроблению церковных сообществ. Как, по мнению выступавших, мог бы повлиять второй сценарий – углубления раздробленности – на современное общество?

Яковлев А.И.: Отвечая на Ваш вопрос, хотел бы обратить внимание, что религиозную жизнь можно рассматривать с разных точек зрения. Первая – развитие общества, где религиозная жизнь является частью общественной жизни, а вторая – изолированное рассмотрение религиозной жизни. В зависимости от этого будут меняться подходы и инструментарий исследователя. Говоря о раздробленности, для меня исходной точкой является отношение к традиции. Есть два типа общества, о которых говорил и Роман Николаевич. Одно из них – либеральное, перешедшее в свою следующую стадию, заслуживающую внимания, в котором господствует атомизация, то есть существование каждой личности отдельно, исходя из потребностей, желаний и устремлений общества. И тогда объективной ценности и идеала уже не существует. Происходит отход от теоцентризма, вертикальной системы ценностей в пользу горизонтальной, где все относительно. Алексей Викторович упомянул о сектах, вплоть до явлений парацерковных, – но это естественно, что люди вынуждены искать новую систему ценностей, ведь человек не может жить без абсолюта, сам пытается найти абсолют. Если брать другую, незападную часть нашего мира, то там все еще сохраняется вертикальная система ценностей. Хотя, если брать религию, то она маргинализуется, конечно же. Но традиция еще

¹ *Дария Алексеевна Сарабьева* (Ин-т востоковедения РАН), выпускница Филологического фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова, изучает персидскую литературу.

сохраняет свое главенство и продолжает быть системообразующим элементом, помогает в самоопределении общества и личности. Отсюда, если есть объективная ценность, то она помогает сплочению общества. В силу политических причин могут возникать такие явления как фундаментализм. Ведь он вызван политизацией религии, паразитированием на религии, ее идеях и ценностях. Пока еще сплоченность и единство общества сохраняются, что и позволяет разделять мир западный и незападный, хотя, может быть, Роман Николаевич со мной не согласится.

Лункин Р.Н.: Действительно, как видевавшему очень много политизированных верующих мне бывает странно слышать о политизации религии как явлении привнесенном, будто бы использование религии в политике – это некое паразитирование. Много примеров использования верующими и религиозными институтами политической сферы. Оно включает и защитные функции. Тому примеры дает и европейская политика, например, нельзя сказать, что Маттео Сальвини «паразитирует» на обращении к католической аудитории. Хотя, конечно, в Ватикане так и считают, и папа Франциск об этом прямо говорил. Но на деле это проявление общественно-политической позиции значительной части католического сообщества, и не только в Италии. Сейчас и в США многие разделяют консервативные взгляды, «идентистские», как их теперь называют.

Что касается фундаменталистских движений, то каждое из них возникает под флагом возвращения к корням. В российском исламе в 90-е годы тоже возникали разного рода течения салафитского толка, которые считали, что традиции предков – похоронные, свадебные обряды, поклонения святым местам, камням и т. п. – это то, от чего нужно освободиться. Это и привлекает молодежь. Алгоритм тут общий для разных религий: вначале раздается призыв возврата к истокам, а затем уже в зависимости от генеральной цели – построения царства небесного на земле или мирового халифата – фундаменталистское течение приспособливает свое реформистское мировоззрение к условиям современного общества, начинает

интегрироваться по всем направлениям. Именно это стало происходить и с европейским исламом, и вообще с исламом в западном мире. В сознании политиков не уместилось, что это проявление архаики, но они восприняли это как явление современное, с которым приходится иметь дело. Это читается и в речи Э. Макрона о принятии Хартии светскости – документа по новой религиозной политике французского государства. Многие положения ее совершенно противоречат европейским нормам и вообще правам человека. А отвечая на вопрос, мой прогноз – раздробление, ведь каждая победа экуменизма создает еще большее напряжение и ожесточенное разделение.

Иером. Григорий (Матрусов): На мой взгляд дальнейшего разделения уже не предвидится, поскольку оно уже состоялось, и сложно представить, что, например Католическая церковь, представляющая собой мощный такой организм, будет дробиться. А что касается реформ, то, они в общем вписываются в представленную мной схему. Например, проведенное святейшим патриархом Кириллом дробление епархий не вызвало никаких возражений, ведь это сфера организационно-дисциплинарная. Но если рассматривать возможность реформ в сфере богослужебной, в частности, языка, то это в масштабе РПЦ неоправданно и рискованно, тут нужно взвешивать все плюсы и минусы. Инициатива папы Франциска по изменению молитвы «Отче наш», хотя речь и идет об изменении лишь одного слова, может повлечь изменения в догматической области и сильно повлиять на церковную жизнь.

Хаддаж М.¹: Как правило, большинство христианских церквей на Ближнем Востоке занимают вполне умеренную позицию в отношениях с мусульманским большинством, в том числе в межконфессиональном диалоге, что положительно влияет на ситуацию в этих странах. Хотелось бы услышать мнение иеромонаха Григория по поводу позиции Маронитской церкви, которая в Ливане нередко высказы-

¹ Мишаль Хаддаж, кандидат химических наук, Исполнительный секретарь Ливанского дома (Москва).

вается в адрес шиитской одиозной организации Хизбаллы, что нагнетает и без того сложную ситуацию. Считаете ли Вы целесообразным агрессивное вмешательство руководства религиозных конфессий в социально-политические проблемы и не приводит ли это к усилению экстремизма?

Иером. Григорий (Матрусов): Мне как раз поручено заниматься подобными вопросами в рамках созданного святейшим патриархом Кириллом Совета по взаимодействию с исламским миром. Для любой христианской Церкви или организации свойственно стремление к миру, и межрелигиозное взаимодействие не должно касаться основ вероучения, но может происходить только в сфере социокультурной. Что касается позиции Маронитской церкви, то, наверное, у любого церковного деятеля или организации бывает соблазн высказать свою позицию по тому или иному вопросу, как он видится изнутри самой общины, но это бывает не всегда оправдано, ведь необходимо учитывать возможные негативные последствия такого высказывания и соразмерять с особенностями социального окружения. Если добрая инициатива может привести к дурным последствиям, росту напряженности в обществе, то целесообразнее от нее воздержаться. Это основной принцип межрелигиозного взаимодействия.

Сарабьев А.В.: Со своей стороны, хотел бы вернуться к общим рассуждениям и добавить, что еще одним направлением размышлений о фундаментализме, модернизме и консерватизме может стать разделение временных планов бытия собственно в религии и в науке о ней, например, философии религии. Если первая исходит из бытия-вечности, в которую Бог привносит временное измерение для испытания человека, то вторая рассматривает время как универсальную категорию бытия. И уже к этой философской аксиоме прилагаются религиозные феномены, трактовка которых, исходя из иного основания, и сама будет иной, нежели религиозная.

Художественное преломление этой идеи блестяще выражено у Томаса Манна в его «Волшебной горе»: «...Противоречие между жизнью и религией нужно искать в противоречии между временем и вечностью. Ибо прогресс может

существовать только во времени; в вечности нет прогресса, как нет политики и риторики. Там, препоручая себя богу, закидываешь, так сказать, назад голову и закрываешь глаза. В этом и заключается разница между религией и нравственностью, выраженная, правда, сумбурно» (*Манн Т.* Волшебная гора / пер. с нем. В. Курелла и В. Станкевич. М.: Крул, 1994. Т. 2. С. 141).

Тем самым, важно принять, что разные отправные точки в подходах философии религии, религиоведения, социологии религии и самой религии (богословия) будут порождать разные подходы к фундаментализму. Все они заслуживают внимания, поскольку имеют свои углы зрения в рассмотрении этого явления, но не противоречивые, а взаимодополняемые. Если только держать в уме разные планы бытия, с которыми работают эти науки.

*Следзевский И.В.*¹: Хотел бы вернуться к методологическим проблемам встречи старого и нового в истории религии. Это одна из важнейших черт религиозной жизни как духовной культуры. В этом смысле можно говорить о постоянных культурно-исторических трансферах религиозного опыта в истории религий, прежде всего мировых. Вопрос нуждается в уточнении методологии, и я бы выделил три его основных концептуальных ориентира в условиях современной глобализации. Первый – это феномен глобального религиозного возрождения, который резко актуализует проблематику встречи старого и нового. Второй – цивилизационный смысл современного религиозного возрождения. Он противостоит тенденциям и явлениям глобальной цивилизационной деструкции, имеющей ряд аспектов и влекущей за собой ряд тяжелых последствий. Важнейшая из проблем такого рода – релятивизация ценностей высшего порядка, но также и атомизация общества, в том числе фундаментальных основ социального воспроизводства, таких как семья и государство. И, наконец,

¹ *Игорь Васильевич Следзевский* (Ин-т Африки РАН), доктор исторических наук, заведующий Центром цивилизационных и региональных исследований ИАФР РАН, специализируется по социальной истории Африки, этносоциологии и теории цивилизаций.

криминализация общественной жизни и падение секулярной культуры как регулятора общественных процессов. Это имеет глобальный характер, но затрагивает преимущественно западный, секулярный мир. Мы можем говорить о кризисе антирелигиозного понимания секуляризации, и важнейшее проявление кризиса – представление о множестве современных, форм современности. В настоящее время разворачивается «религизация» (христианизация, исламизация и др.) современности.

Этот феномен требует изучения, но он снимает бывшее прежде жесткое противопоставление на идеологическом уровне религиозного консерватизма и реформизма – фундаментализма, с одной стороны, и реформаторских течений. Приходится признавать, что мы имеем дело с расширяющимся взаимодействием между фундаменталистскими течениями и реформаторскими, что это взаимодействие имеет исторические корни. Совершенно справедливо вопрос фундаментализма был поставлен в связи с опытом европейской Реформации, которая включала в себя не только реформаторские установки, но и фундаменталистские. Необходимо обращать внимания на сферы взаимодействия этих двух направлений фундаментализма и реформаторства в религиозной сфере. Это может быть сфера вероучения, в том числе догматов и предания, сфера институциональная, организационная, или же сфера практической деятельности религиозных организаций, церквей, орденов и т. д. Они могут сочетаться в самых разных вариантах, что мы и наблюдаем. В итоге мы имеем дело с принципиальным историческим сдвигом в современных условиях в сторону трансформации религий. На первый план выходит старое и новое как важнейшая характеристика религиозного опыта и как фактор, который во многом определит цивилизационные судьбы современного мира.

Яковлев А.И.: Очень существенны те определения, которые Вы дали, они заслуживают дальнейшего обсуждения. Одно из таких понятий – христианизация и исламизация современности. Это один из предварительных выводов,

которые можно сделать на основе опыта первых двух десятилетий нашего века. Если ранее современность отвергала традицию, то теперь она обращается к традиции – как в рамках христианизации, так и исламизации. Этот вопрос стоит иметь в виду и разрабатывать.

Иером. Григорий (Матрусов): К христианизации современности я отношусь положительно. А что касается исламизации, то я бы добавил, что нельзя забывать о попытках исламизации истории. Один из главных моментов мусульманского мировоззрения заключается в том, что ретроспективно ислам как бы поглощает историю, дает свое альтернативное воззрение на историю. И конечно, одна из основных проблем – релятивизация ценностей высшего порядка, с этим я абсолютно согласен.

Лункин Р.Н.: Важная тема и пока малозатронутая – православный фундаментализм. Существует православный фундаментализм, просоветского толка (например, Русская народная линия), который защищает советский строй и коммунизм, и антисоветского толка. Последний тип фундаментализма побеждает, он становится магистральным направлением, живым и интересным. Его представляют движение «Сорок сороков» и Преображенское братство о. Георгия Кочеткова, которые можно назвать аналогом салафизма: они провозглашают возвращение к корням, строго строго следовать традиции, а в чем-то ее модернизировать. Это строго консервативные направление, подобно салафизму. Упомянулось о пересмотре исламом истории, но православный фундаментализм антисоветского толка тоже предлагает свою альтернативу, которая, на мой взгляд, и приемлема, и гуманна.

Реагируя на упомянутую христианизацию и исламизацию, я бы добавил, что, поскольку фундаментализм стал уже естественным и современным явлением со своими запросами и программой, его сторонники выступают с демократическими требованиями и, стоит признать, объективно демократизируют установившуюся на Западе, с точки зрения многих верующих, «бессовестную» либеральную демократию. Выступать с политическими заявлениями – это их

неотъемлемое право. А кроме того, если они демократизируют общество, то выходит, что в рамках такой политизации, они несут благо. Многим сложно в это поверить. Например, на сайте «Религия и общество на Востоке» в одном из материалов Алексея Сарабьева звучит обеспокоенность политизацией религии, даже призыв не допускать этого. Но это будет.

Серебров С.Н.¹: У меня вопрос к Роману. Вы сравниваете православный фундаментализм с салафизмом, но ведь салафиты борются со своими единоверцами иных толков. А в православном фундаментализме есть ли явление, подобное такфиру, когда обвиняют своих же единоверцев-православных?

Лункин Р.Н.: Безусловно. В частности, просоветские фундаменталисты обвиняют священников в модернизме, экуменизме и прочем. Есть и встречные обвинения, например, со стороны движения «Сорок сороков». Есть либералы, которые подвергаются осуждению, а есть те, кто активно критикует священноначалие, противоречит ему. Преображенское братство, которое считается модернистским, хотя на самом деле является довольно консервативным и руководствуется библейскими ценностями, тоже демонстрирует представление о собственной исключительности. Не секрет, что в этом движении чувство исключительности пестуется, что естественно вызывает раздражение многих единоверцев. Уже инициирован пересмотр оценки богословских взглядов о. Георгия Кочеткова, а его движение, в свою очередь, готовит свой «такфир». Так что религиозная жизнь кипит, фундаментализм развивается.

Серебров С.Н.: Теперь вопрос к о. Григорию: насколько допустимо в православии обвинение в отходе от правильной веры? В исламском мире это приводит к трагическим последствиям. Думаю, если не запретить «такфир» православным фундаменталистам, это приведет к таким же проблемам.

Иером. Григорий (Матрусов): Если в исламе нет институтов, которые бы являлись авторитетными для всех

¹ *Сергей Николаевич Серебров* (ИВ РАН), кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, специалист по социально-экономическим и политическим процессам в Йемене.

мусульман, то в православном христианстве это Вселенские и Поместные соборы. «Такфир» со стороны отдельных лидеров и групп неправомерен, поскольку это их частное мнение. Некоторые уклонения, даже уход в раскольнические группы наблюдается, но не фундаментализм и экстремизм является наиболее острой проблемой. Главная проблема православия в России – это как раз «тепло-хладность», пассивность гражданской позиции, отсутствие жизненной энергии, которая своим светом и добротой могла бы распространяться на окружающих. Впрочем, всегда негативно-заряженные более активны, и в этом я вижу проблему.

Сарабьев А.В.: Мне очень импонирует очень обоснованный взгляд Игоря Васильевича, который высказывался уже им в статье в одном из наших выпусков, что идет религиозное возрождение, причем с неожиданной для многих стороны – из Африки и не через основные конфессии, а через христианство харизматического, пост-протестантского толка. Эту мысль я бы хотел сопрячь с ответом на недоумение Романа Николаевича моей встревоженностью в отношении политизации религии...

Лункин Р.Н.: (смеется) Просто мне кажется, ученому обязательно говорить, хорошо или плохо то или иное явление...

Сарабьев А.В.: Это верно, каюсь, допустил оценочное суждение! Виноват. (смеется) Вы правы, «все это будет». Но идет, видимо, не пост-секуляризация. Я бы назвал это явление не пост-секуляризмом, а – в продолжение идеи д-ра Следзевского – религиозным возрождением нового типа, пока еще недостаточно нами осмысленным. Пока оно поднимается вдали от европейских политических баталий, пока оно недостаточно осознано, в частности, европейцами. Насколько я понимаю, мусульмане первыми взялись за «пересборку», за осознание этого, они уже пересматривают понятия «дар аль-харб» и «дар аль-ислам» как раз с этой целью – приспособить свои властные и политические амбиции, религиозные в своей основе, к современным реалиям, к той площадке, где они собираются их воплощать – европейской. И европейцам стоило бы задуматься, как им сопрягать этот поднимающийся

религиозный феномен с политикой, чтобы он не разрушил их консервативные, по своей природе, социальные модели.

Яковлев А.И.: Вы высказали, по сути, идею синтеза современности и традиции. В данном случае, мостиком между современным и традиционным может служить не только религия в условиях секуляризованного общества, но и традиция в широком смысле слова, обращение к тем христианским ценностям, которые, может быть, останутся в секулярном обществе. А Ваш тезис о соотношении политики и религии я бы сформулировал для себя так: политика не может развиваться вне этики, этика должна присутствовать в политике, а этика основана на ценностях (религиозных), которые в христианстве и исламе сходны.

Новакова О.В.¹: Тема моего сообщения далека от Ближнего Востока, поскольку я занимаюсь Юго-Восточной Азией, и даже далека от исламского мира. Но высказанные здесь обобщения вполне приложимы, в частности, к проблеме соотношения традиционных ценностей и многообразия религиозной жизни современного Вьетнама. Как известно, новый курс, известный как политика «обновления», провозглашенный в декабре 1986 г. на VI съезде Компартии Вьетнама, впервые после 1954 г. опирался на традиционную для вьетнамского социума идеологию, где главными были – стабильность и всенародная сплоченность. Эта идеологическая установка подкреплялась апелляцией и к идеологическому наследию президента Хо Ши Мина, образ которого возведен в статус духа-покровителя нации, происходит сакрализация его образа не только в государственно-политическом отношении, но и в чисто религиозном: например, в многочисленных буддийских пагодах установлены его бюсты. И если эрозия традиционных ценностей во Вьетнаме в некоторых сферах зашла достаточно далеко, то почитание образа вождя в духе национальных традиций только усиливается. Его посмертный культ стал мощным цементирующим фактором идео-

¹ *Оксана Владимировна Новакова (ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова), кандидат исторических наук, специалист по истории стран Юго-Восточной Азии, ведет исследовательский проект «Христианство в Юго-Восточной Азии».*

логического воздействия на современное вьетнамское общество, связываясь в сознании масс с идеей руководящей роли Компартии.

Руководство страны и партии включило в свой идеологический арсенал новый тезис, утверждающий, что в процессе современного социально-политического развития на основе рыночной экономики связка традиционной культуры и религии может выполнять интегративные функции, удерживая единство и сплоченность вьетнамского общества. Новый курс КПВ на строительство социализма «с вьетнамской спецификой» предполагает и поворот к историческим и культурным традициям.

Религиозная жизнь современного Вьетнама отличается динамичностью: характерным явлением для Вьетнама стала тенденция объединения и слияния различных религиозных сект. Идет нарастающая «религизация»: в 2018 г. насчитывалось уже 42 религиозные организации и 16 деноминаций, официально признанных государством. Многие из них воспроизводят синкретизм, свойственный вьетнамской культуре. Интересно следующее явление: разрозненные буддийские секты объединяются руководством вьетнамской сангхи и классифицируются вместе как «новая религия». На официальном уровне признаются наследием локальные верования, характерные исключительно для Вьетнама, местные религиозные и национальные традиции.

Своеобразие траектории модернизационных процессов во Вьетнаме определяется довольно существенными различиями в ценностно-мировоззренческих установках конфуцианства, буддизма (в разных вариантах), даосизма, а также католицизма и протестантизма. Авторитарный характер правления и весомая роль государства как контролера общественной жизни, наряду с внешним воздействием массовой культуры западного образца, вызвали ответную реакцию в виде возрождения традиционных ценностей и включения их в политический багаж истеблишмента. Возвращение к государственным национальным традициям во Вьетнаме, возвеличивание исторического прошлого и древних культов,

внимание к идейно-религиозному комплексу – все это говорит о том, что перед нами религиозный фундаментализм, в нашем понимании. Но в глазах вьетнамцев, все это элементы народной сплоченности и стабильности.

Наряду с этим происходит буддизация культа предков. Да и современные религиозные практики окрашены национальными традициями. Вьетнамская католическая церковь выдвинула новый лозунг: «Быть хорошим прихожанином – значит быть хорошим гражданином». Опора на культ предков на трех уровнях (семейном, общинном и государственном) и его идеализация в качестве главного заслона против экспансии массовой культуры Запада поддерживается партией и государством. Нынешний вьетнамский курс делает все более призрачными ожидания перехода от экономического роста к политической либерализации западного образца. Идеология, на которую опирается руководство Вьетнама, повернута в прошлое с тенденцией его возвеличивания, что находит свое отражение в проводимой политике. И это происходит в духе толерантности межрелигиозного мира.

Семенченко Н.А.¹: Я рассматривала проблему встречи старого и нового на примере религиозного паломничества в Святую Землю. До середины XIX в. паломничество в Палестину было настоящим подвигом во имя веры. Продолжалось оно месяцами, а то и годами. Точного пути в Святую Землю паломники не знали. Отправлялись они поодиночке, либо небольшими группами. Если в первой половине XIX в. их насчитывало одна-две сотни в год, то к середине века их число достигало порядка тысячи в год. Совершая паломничество в Святую землю, русские христиане подвергали себя всевозможным опасностям. Паломники приезжали в страну, не зная обычаи населявших ее народов, местного языка, порой, не имея денежных средств. Помимо непривычного ландшафта и климата, русские паломники терпели нередко оскорбления, нападения и грабежи, а турецкие власти взима-

¹ *Нина Абрамовна Семенченко* (ИВ РАН), кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Израйля и еврейских общин ИВ РАН, специалист в области истории российско-израильских отношений.

ли с них, как и с других иностранцев, немалые налоги. Настоятель московского Иерусалимского подворья архимандрит Арсений, член Братства Святого гроба, ещё в 1816 г. доносил императорскому двору о бедственном положении русских паломников в Палестине. «В Иерусалиме никто столько не терпит бедности и нужды в пище и одежде, и в самом убежище, как поклонники русские».

В настоящее время паломничество устраивают при серьезном внимании к инфраструктуре и учитывании тонких моментов религиозных особенностей местных жителей – иудеев, христиан, мусульман. К примеру, это касается «дня покоя» иудеев – субботы, выходных и праздничных дней христиан, мусульман – воскресенья и пятницы.

Хотела бы также поддержать идею Игоря Васильевича о христианизации и исламизации. В Израиле также набирают силу фундаменталисты, но только иудейские, полным ходом идет «иудаизация» – и в обществе, и в политике. Ощущается и проблема религиозного сионизма. В государственной политике растет значение религии, поэтому и усиливается правый политический фланг. То есть, как во Вьетнаме, так и в Израиле активно религия используется в политических целях.

Сарабьев А.В.: Перенесемся снова ближе к мусульманской тематике, и предоставим слово представителю мусульманского духовенства.

Зарипов Ислам-хазрат¹: Я не готовился выступать, но меня очень вдохновил доклад о. Григория, которому я благодарен за его сопоставительный анализ. Относительно встречи старого и нового хотел бы напомнить предание, восходящее к пророку Мухаммаду, что в начале каждого столетия Бог будет посылать умме того, кто обновить для нее эту религию. Это предание легло в основу обновленческого движения на протяжении всей истории ислама, поскольку, опираясь на этот хадис в разное время разные группы (в том чис-

¹ *Ислам Амирович Зарипов* (Ин-т востоковедения РАН), кандидат исторических наук, имам-хатыб Московской Соборной мечети, автор научных работ о татарских просветителях и религиозных реформаторах.

ле суфийские) называли таких муджаддидов. Возвращаясь к схеме маратиб ад-дин, представленной о. Григорием, замечу, что в основе аркан аль-иман лежат схоластическое богословие (ильм аль-калям) и исповедание (акыда), опирающиеся на источники. В аркан аль-ислам выделяют также две сферы – обряды (ибадат) и межличностные взаимоотношения (муамалят). Богословы считают, что в этой сфере следует руководствоваться принципом целеполагания (макасид). В отличие от фундаменталистского призыва копировать древние установления модернисты говорят, что нужно выявить цель и затем уже преломить эту цель сквозь региональные и временные особенности.

Второе – это роль государства. В определенный период советская власть использовала мусульманских деятелей на международном направлении – например, в 70-е годы в межмусульманских контактах, причем поддерживали как раз джадидов-модернистов. Я сейчас работаю над материалом по деятельности Ахмаджана Мустафина, и он заявлял, что исламский социализм есть продолжение идей таджидда, высказанные дореволюционными богословами. Совсем недавно была защищена первая докторская диссертация по теологии Д.В. Мухетдиновым, где очень хорошо отражен неомодернистский исламский дискурс.

Сарабьев А.В.: И мы рады приветствовать присоединившегося к нам Дамира-хазрата. Хотел бы зачитать вопрос, поступивший от нашей коллеги О.В. Москалец. Она тесно работает с нашим заслуженным востоковедом Багратом Гарегиновичем Сейраняном, который писал в свое время о Мухаммаде Абдо и, видимо, сумел заинтересовать многих этой личностью. Она спрашивает, как сочетаются его реформаторские идеи с татарским джадидизмом и как они сейчас они преломляются в модернизаторских тенденциях?

Зарипов Ислам-хазрат: И Мухаммад Абдо, и Джемалуддин Афгани имели важнейшее значение для татарского джадидизма. Можно сказать даже, что они были учителями некоторых татарских богословов, обучавшихся в Египте, например, Зияютдин Камали, Муса Джаруллах Бигиев. Конечно,

идеи этих реформаторов проникли в татарский богословский дискурс, на них опираются многие татарские модернисты. Бигиев, кстати, написал и работу о банках (была переведена мной с татарского), и он предлагает отличную от Абдо концепцию, что потребительский кредит запрещен, а производственный разрешен. Но другой, более крайний реформатор, Закир Аюханов в этом вопросе (ссылаясь на Ибн Хазма и вообще на захиритскую школу) считал, что запрещено только то, что запрещает буква закона, тогда как бумажные деньги и ценные бумаги под запрет не попадают. Между этими муджаддидами шла в татарской печати серьезная полемика.

*Стародубровская И.В.*¹: Отреагирую на два тезиса, прозвучавшие в дискуссии. Первый – что для западного мира и Европы характерны индивидуалистические либеральные ценности, которые приводят к некой социальной деструкции, тогда как религиозное возрождение есть реакция на эти процессы. Второе – что религиозное возрождение означает, что теперь современность не противопоставляет себя традиции, а сопрягается с ней. Много лет я как социолог изучала на Северном Кавказе исламских фундаменталистов, то есть не идеи, а самих носителей этих идей. Бросается в глаза их крайний индивидуализм. Вроде бы, по религиозным установкам этого не должно быть, но по самой социальной ситуации видно, что это люди, которые индивидуально делают выбор в пользу религиозных кругов своих единомышленников, иногда разрывая с выбором предшествующих поколений, по крайней мере, дистанцируя себя от унаследованных сообществ – общинных, кровнородственных. Наконец, они считают себя вправе самостоятельно трактовать священные книги. Мне говорили, например: «Пусть Пророк будет моим шейхом, а остальные – такие же люди, как и я». Этот взгляд четко улавливается в тех фундаменталистских сообществах.

Такой выбор заключает в себе вариативность. Как верно было отмечено в преамбуле к круглому столу, эти люди

¹ *Ирина Викторовна Стародубровская* (Ин-т Гайдара), кандидат экономических наук, специалист в области модернизации экономики, занималась изучением социальных проблем северокавказских сообществ.

заменяют реальную традицию на некую воображаемую, а ее можно понимать очень по-разному. Поэтому это сообщество очень фрагментировано, ведь по любому вопросу будет множество мнений: участвовать ли в гражданском активизме, участвовать ли в выборах, является ли светское образование, наряду с религиозным, существенным для религиозной жизни и т. п. То есть, фундаментализм подразумевает индивидуальный выбор по своей природе. В одном высокогорном селе нам объяснили суть разгоревшегося там религиозного конфликта так: «Знание противостоит традиции». Это их собственное восприятие сути.

Когда мы говорим о сопряжении современности с традицией, религиозное возрождение это и отрицание традиции. Это такой своеобразный путь модерна, похожий на описанный Вебером.

Сарабьев А.В.: Но как же в таком традиционном обществе с присущей ему ядерной семьей, где сильны вертикальные связи, возможен поколенческий разрыв: неужели молодое поколение настолько образовано, что считает себя умнее отцов, или это результат действия неких пропагандистских групп, или, может быть, книг?

Стародубровская И.В.: Пока традиционная система обслуживала базовые потребности человека, позволяла удобно устраиваться в этом мире, она работала. Потом рухнула идеологическая, социальная, экономическая система. Мы ее считаем социалистической, но в общем она хорошо сопрягалась с нормами традиционного общества: были противоречия в плане идеологии, но в остальном – иерархический принцип с ограничением свобод личности, с подчинением начальству – все было сходным. Второе, что повлияло, это массовая урбанизация, когда родители, недавно переехавшие в город, не могли существенно помочь своим детям-горожанам, ищущим новые смыслы в новой среде. В ходе обвальнoй урбанизации рушатся сельский уклад и только еще формируется новый, и люди ищут ориентир, который позволил бы им структурировать жизнь. Это уже не коллективистский, не традиционный уклад, новая городская жизнь полна выбора. Так что

для меня фундаментализм – это реакция на запросы, которые формируются новой социальной средой.

Сарабьев А.В.: Тогда позвольте предложить Вам парадокс: перечисленные Вами изменения – формации, социальных отношений, государственных, а также урбанизация – все это признаки так называемой модернизации, и выходит, что модернизация приводит к вспышкам фундаментализма?

Стародубровская И.В.: А это не парадокс, это такая форма модернизации, как бы странно это ни звучало. Если продолжать проводить параллели с протестантской Реформацией, а они кажутся очень явными, то мы видим, что фундаментализм расчищает поле от прежних иерархий и авторитетов, когда религия подразумевает уже взятие на себя определенных обязанностей и ответственности за индивидуальный выбор, а не передаваемые из поколения в поколения нормы и правила. Есть и откровенно модернизационные явления: так, в Дагестане получили широкое распространение идеи, что глубокие светские знание есть требование исламской религии, поэтому идет поддержка со стороны умеренных фундаменталистов образовательных учреждений, где хорошо преподают светские дисциплины (я сама встречала там выпускника Сорбонны). Есть, конечно, и большой комплекс архаичных идей, вместе со стремлением навязать насильственным путем «правильное» мировоззрение. Все это мы видели и в протестантской Реформации. Так что, когда мы говорим о фундаментализме как о попытке возврата в VII век, мы не видим за внешней оболочкой, что это процессы, которые могут сопровождать модернизацию. В долгосрочной перспективе может проявиться и модернизационный эффект.

Сарабьева Д.А.: В подмеченном Алексеем Викторовичем парадоксе, что на фоне признаков модернизации возникает вдруг фундаментализм, есть параллель с тезисом, прозвучавшем в докладе Александра Ивановича, что как реакция на перемены возникает консерватизм. Может быть, это и есть консерватизм, который в отдельных случаях принимает такую форму, включающую переосмысление традиционных ценностей, новые толкование Корана и т.п.?

Стародубровская И.В.: Как и консерватизм, фундаментализм является реакцией на вызовы модернизации, но он не сводится к первому. Так и в Реформации имели место группы с разными ценностями и ориентирами. И, по Веберу, далеко не все из них были предвестниками «духа капитализма». Здесь тоже очень разнообразная реакция: есть консервативная, есть даже насильственное неприятие, но при этом есть и очень модернистская реакция. И все это бывает под флагом фундаментализма, внутри которого социальное содержание оказывается очень разным.

*Мухетдинов Дамир-хазрат*¹: Мы используем множество разных терминов, но нередко понимаем под ними совершенно разное. Например, можно ли называть салафитов традиционалистами? Я как представитель ханафитского матрудитского мазхаба считаю, что ханафитов можно называть этим положительным термином, но не салафитов. Но в исламоведческой литературе под традиционалистами мы понимаем Ибн Таймийю, Ибн Каима, но не имама Абу Ханифу и не имама аль-Матруди. Так же и модернизм: если брать эпоху Абдо и Афгани и тех, на кого они оказали влияние в Российской империи, то этот модернизм обнаруживает идеи Ибн Таймийи и Ибн Кайима и, конечно, имел некоторые отголоски салафизма. Поэтому неудивительно, что многих авторов-современников Резы Фахретдина или Али Каяи (в Дагестане) считали шайтанами, называли Абдо, Афгани и Рашида Риду пособниками дьявола.

Занимаясь темой обновленчества, модернизма и неомодернизма XX в., я считаю, что обновление свойственно исламу и не является реакцией на какие-либо вызовы извне. Простой пример: Марджани родился в 1818 г., а Афгани и Абдо родились, соответственно, в 1839 и 1849 годах, но тогда непонятно, откуда шло влияние модернистских идей на величайших татарских классиков Курсави и Марджани. Они никак не связаны с египетским модернизмом, который якобы является

¹ *Дамир Ваисович Мухетдинов*, доктор теологии, первый зампрезидент Духовного управления мусульман РФ, имам-мухтасиб Санкт-Петербурга и Ленинградской области, автор работ о религиозном реформаторстве.

ответом на некие вызовы. Конечно, в работах Кемпера [Кемпер 2008] и Девиза есть идея, что истоки нужно искать у муджаддида XVI в. Ахмада ас-Сирхинди, который из Индии попадает в Кабул, а затем в Бухару. Затем уже в Бухаре якобы эти идеи мог почерпнуть Курсави и ввести в татарскую традицию. Но тогда откуда эти идеи попали в Индию?

Кроме того, в 1703 г. рождается Валиулла Дахлави и в тот же год – Мухаммад Абд аль-Ваххаб. Как тогда рассматривать этих обновленцев, идеи которых не могли быть реакцией, скажем, на вторжения британцев, французов или португальцев? Муса Бигиев возражал против того, чтобы его называли реформатором, себя называл «исламий», то есть – исламист? Для меня это звучит как «человек, основывающий свое учение на источнике, фундаменте – Коране и Сунне, то есть, в какой-то мере фундаменталист. Понятия слишком по-разному воспринимаются в академической традиции и исламоведческой. Вообще, считаю, что преждевременно обобщать, пока не изучено наследие этих авторов.

Например, из более 50-ти работ Мусы Бигиева у нас переведено шесть-семь работ. Та же ситуация с работами Фахретдина и Марджани. Исследователи строят свои заключения на основе этих немногих работ, но это неправильно. Говорить о вкладе Мухаммада Абдо еще сложнее: на русский язык вообще не переведено ни одной работы. Столько специалистов, которые писали о нем, но не введено в научный оборот ни одной переведенной работы. Также и по наследию Саида Ахмадхана, Рашида Риды. Только по Мухаммаду Икбалу есть работа, подготовленная М.Т. Степанянц [Икбал 2002]. Эволюция взглядов этих авторов была поразительной, но она вообще не учитывается. Хотя, например, Ибн Таймийя последнюю свою работу озаглавил «Конечность ада» (Ар-радд ‘аля фана ан-нар), где проводится мысль, что ад не вечен, что все спасутся. Эта эволюция воззрений возводит его в ряд величайших мыслителей человечества. По трем работам Ибн Кайима также можно видеть эволюцию взглядов – от постановки вопроса до вывода о спасении всего человечества. И этих деятелей считают основоположниками салафизма – тех, кто

писал о спасении кяфиров, христиан, иудеев, безбожников... Так что, пока наследие исламских богословов исследовано лишь на несколько процентов, строить какие-либо заключения, вписывать их в какую-то «номенклатуру» преждевременно.

Сарабьев А.В.: По счастью, наша сегодняшняя дискуссия и отличается тем, что никто не припечатал ни одного автора каким либо термином типа «традиционалист» или «фундаменталист», мы как раз пытаемся разобраться что они значат. Мне импонирует Ваш посыл, что религии всегда обращены к конкретным людям в конкретных социальных условиях. Ислам-хазрат даже упоминал хадис об изменениях в религии в зависимости от меняющихся условий жизни. Но мой заключительный вопрос к Вам такой: говоря об истории мусульманского реформизма, Вы дошли до XVI в., времени европейской Реформации – взлома религиозных устоев по всей европейской «ойкумене», и не могла ли эта волна вызвать отклик в мусульманской мире?

Мухетдинов Дамир-хазрат: Из исследуемых работ мне ясно, что мусульманские деятели имели весьма поверхностное представление о том, что творилось в христианском мире – у католиков, протестантов и, тем более, у православных. На XVI в. я остановился вовсе не поэтому, а лишь привел пример реформатора Сирхинди. Например, Фахретдин очень интересовался взглядами Ибн Араби, а это уже совсем другая эпоха. Были и такие новаторы, как Ибн Рушд, Ибн Таймийя, аль-Газали, и их реформаторские, обновленческие взгляды были осмыслены деятелями XIX–XX веков. Повторю, что идея обновления укоренена в исламе, и укоренена, начиная с самого пророка Мухаммада. Он и сам эволюционировал от мекканского периода к мединскому...

Сарабьев А.В.: Благодарю участников этой интереснейшей дискуссии, наших докладчиков и всех, проявивших интерес к обсуждению заявленной темы! Надеюсь на продолжение встреч на площадке группы «Религия и общество на Востоке».

ЛИТЕРАТУРА

Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа Анналов. Изд. 2-е. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. (Серия «Российские Пропилеи»). 432 с.

Икбал, Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. 200 с.

Кемпер, Михаэль. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. Искандер Гилязов. Казань: Российский исламский ун-т, 2008. (Серия «Зарубежное исламоведение»). 655 с.

Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного / Отв. ред. Л.И. Рейснер и Н.А. Симония. М.: Наука, 1984. 582 с.

Яковлев А.И. Страны Востока в эпоху глобализации: синтез традиционного и современного / Ин-т стран Востока, Ин-т востоковедения РАН. М.: Ин-т стран Востока, 2015. 392 с.

REFERENCES

Gurevich A.Y. (2014) *Istoricheskii sintez i Shkola Annalov* [Historical synthesis and the School of the Annals]. Ed. 2nd. Moscow, Sankt-Petersbourg, Center for Humanitarian Initiatives, University Book. (In Russian).

Iqbal, Muhammad. (2002) *Rekonstruktsiia religioznoi mysli v islame* [Reconstruction of religious thought in Islam]. Transl., foreword and comments by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaia literatura. (In Russian).

Kemper, Michael. (2008) *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskii diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian domination]. Transl. by I. Giliyazov. Kazan, Russian Islamic University. (In Russian).

Evoliutsiia vostochnykh obshchestv: sintez traditsionnogo i sovremennogo. (1984) [The evolution of oriental societies: a synthesis of the traditional and the modern]. Ed. by L.I. Reysner, N.A. Simoniya. Moscow, Nauka. (In Russian).

Yakovlev A.I. (2015) *Strany Vostoka v epokhu globalizatsii: sintez traditsionnogo i sovremennogo* [Countries of the East in the era of globalization: a synthesis of traditional and modern]. Moscow, Institute of Oriental Countries. (In Russian).