

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ западные мусульмане вымирающим видом, или они – будущее ислама? Ускоренная адаптация и перемены, к которым западные мусульмане вынуждены прибегать лишь для того, чтобы выжить, побудили их к серьезным усилиям по переосмыслению и рефлексии. Это, в свою очередь, перевело всемирную дискуссию об исламской реформе на новый, более высокий, уровень. В то время как мусульманский интеллектуальный активизм на Западе имеет глубокие исторические корни, претензии появляющихся новых движений и интеллектуальных деятелей на моральное, интеллектуальное и религиозное руководство уммой беспрецедентны в силу своих специфически западных / модернистских полномочий. Более того, парадоксально, но то, что по сути является ответом на нестабильность все более уязвимого мусульманского присутствия на Западе, в то же время пытается представить себя в качестве наиболее авторитетной интерпретации ислама. В настоящей работе прослеживаются исторические корни западного мусульманского интеллектуального активизма и оценивается его успех в привлечении поддержки как на Западе, так и в мусульманском мире, в более широком масштабе.

ЛЮДИ НА КРОМКЕ

*Религиозная реформа и бремя
западных мусульманских интеллектуалов*

АБДЕЛВАХАБ ЭЛ-АФФЕНДИ

АБДЕЛВАХАБ ЭЛ-АФФЕНДИ

Автор является лектором политических наук в Центре Изучения Демократии Вестминстерского Университета и координатором программы Центра «Демократия и ислам». Получив образование в университетах Хартума, Уэльса и Рединга, он является автором таких работ, как: *Революция Тураби: Ислам и власть в Судане* (1991 г.), *Кому нужно исламское государство?* (1991 г.), *Революция и политическая реформа в Судане* (1995 г.), *Переосмысление ислама и современности* (2001 г.), *За государство мира: конфликт и будущее демократии в Судане* (2002 г.) и *Покорение мусульманских сердец и умов: взгляды на реформы и стратегии публичной дипломатии в США* (2005 г.). Д-р. Эл-Аффенди состоял членом основной группы авторов Доклада о развитии человека в арабских странах (2004 г.), а также членом Консультативного Совета и участником отчета за 2005 год. Он также является членом Комиссии по делам британских мусульман и исламофобии, членом Совета Директоров Межафриканской группы и попечителем Международного Форума Исламского Диалога, а также Консультативного Совета Ассоциации Мусульманских Ученых-Социологов Великобритании.



СЕРИЯ НЕПЕРИОДИЧЕСКИХ ПУБЛИКАЦИЙ, № 19

ЛЮДИ НА КРОМКЕ:
*религиозная реформа и бремя западных
мусульманских интеллектуалов*

АБДЕЛВАХАБ ЭЛ-АФФЕНДИ



Международный Институт
Исламской Мысли

Ровно — 2022

**Люди на кромке: религиозная реформа и бремя
западных мусульманских интеллектуалов (Russian)**

Абделвахаб Эл-Аффенди

Серия неперiodических публикаций, №19

© Международный институт исламской мысли

1443 г. по Хиджре / 2022 г. н. э.

Paperback ISBN: 978-966-416-925-4

**The People on the Edge: Religious Reform and the Burden
of the Western Muslim Intellectual (Russian)**

Abdelwahab El-Affendi

Occasional Papers Series 19

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1431AH / 2010CE

Paperback ISBN: 978-1-56564-357-4

IIIT, P.O. Box 669, Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Перевод: Лейла Меликова

Редактор: Олег Ярош

Институт Интеграции Знаний

Грузия, Тбилиси, ул. Дадиани 7,

Торговый и Бизнес центр «Карвасла», А-508

ikiacademy.org

Все права защищены.

Ни одна из частей настоящей книги не может быть воспроизведена без письменного разрешения правообладателя.

Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору и могут не совпадать с мнением издателя, переводчиков и редакторов.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Вступительные замечания	7
Нестабильное существование	11
Евроислам и вторая Мекка	14
Нео-традиционалистское наследие западного ислама	22
Реформизм радикальных модернистов	26
Ультрарадикальные модернисты	35
Ограниченность реформ из эмиграции	42
Заключение	50
ПРИМЕЧАНИЯ	55

ПРЕДИСЛОВИЕ

Лондонский офис МЕЖДУНАРОДНОГО ИНСТИТУТА ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ (ИИМ) с большим удовольствием представляет 19 выпуск серии неперидических публикаций – *Люди на кромке: Религиозная реформа и время западных мусульманских интеллектуалов*, доктора Абделвахаба Эл-Аффенди. ИИМ (ИИМ) был основан в 1981 году, и служил крупным центром, содействующим серьёзным научным усилиям, основанным на исламском видении, ценностях и принципах. Его исследовательские программы, семинары и конференции за последние двадцать восемь лет привели к публикации более двухсот пятидесяти наименований работ в различных сериях на английском и арабском языках, большинство из которых были переведены и на многие другие языки. В 1989 г. Лондонский офис инициировал «Серию неперидических публикаций» – комплект удобных для чтения буклетов, предназначенных для представления в сжатой форме исследовательских работ, статей и лекций в рамках всемирной программы Института, а также от ученых и социологов, желающих внести свой вклад. На сегодняшний день в этой серии опубликовано пятнадцать работ, последняя из которых вышла в 2008 году, а некоторые переведены на французский и немецкий языки. Мы хотели бы выразить нашу благодарность и признательность доктору Абделвахабу Эл-Аффенди, а также редакционной

и производственной команде, а также тем, кто прямо или косвенно был вовлечен в работу по завершению настоящей публикации. Да вознаградит Бог их и автора за все усилия, приложенные ими.

АНАС С. АШ-ШАЙХ-АЛИ,
Кавалер Ордена Британской Империи (СВЕ)
Мухаррам 1431 г.х., январь 2010 г.

ЛЮДИ НА КРОМКЕ: РЕЛИГИОЗНАЯ РЕФОРМА И БРЕМЯ ЗАПАДНЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ*

В Коране есть запоминающийся и очень яркий по силе воздействия образ, с описанием категории людей, которые в Судный день будут сидеть на разделительном барьере между раем и адом и с этой позиции вступать в беседу с обитателями обоих миров (Коран, 7: 46-49). Описание, которое встречается в Коране только один раз, неясно описывает окончательную судьбу этих «людей кромки», однако содержатся намеки, помимо, сочувственного, в целом, описания, что они окажутся по более безопасную сторону барьера. Апокалиптические образы могут показаться подходящими для описания дилемм, перед которыми оказались многострадальные мусульманские общины на Западе в мрачную эпоху событий после 11 сентября. Даже без растущей враждебности к мусульманскому присутствию на Западе эмигрантские общины уже столкнулись с проблемой адаптации к экзогенным культурным нормам и ценностям, что делает поддержание «аутентичного

* Более ранняя версия настоящей работы была опубликована в «Гарвардском обозрении по Ближнему и Среднему Востоку и исламу» (*Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009)), стр. 19-50. В настоящее время автор является обладателем стипендии Совета по Экономическим и Социальным Исследованиям (ESRC) и Совета по Исследованиям в Области Искусства и Гуманитарных Наук (AHRC). Он хотел бы поблагодарить оба Совета за поддержку его исследований.

мусульманского образа жизни» трудной задачей.¹ В результате корректировок, необходимых для учета положения исламского меньшинства, утверждалось, что «ислам мусульманских интеллектуалов на Западе имеет тенденцию приобретать более абстрактный характер». Конкретные проявления этой тенденции включают пропагандистский суфизм, потому что «он является достаточно частным для того, чтобы вписаться в западный социальный порядок, и достаточно публичным, чтобы оставаться отголоском всеобщего исламского порядка».² Это, в свою очередь, делает его «разумной гипотезой о том, что ислам – или то, что является руководством пути жизненного уклада мусульман – вероятно, в значительной степени изменится в тех случаях, когда религия более или менее вытеснена в сферу частной жизни человека».³

Однако для многих западных мусульманских интеллектуалов и некоторых наблюдателей этот неопределенный статус находящихся «на кромке», в действительности, может являться преимуществом. Безопасно пребывая в раю современности, благосостояния и «просвещения», эти интеллектуалы также уверены в том, что они одновременно говорят и с остальной частью мусульманского сообщества, и для нее, кажущейся «оставленной позади» в чистилище хаоса и тьмы. Как выразился один видный западный мусульманский интеллектуал, «стояние одной ногой на Востоке, а другой – на Западе» позволяет «достаточно хорошо понять оба мира для того, чтобы разъяснить их друг другу».⁴

С ростом числа мусульманских интеллектуалов, добившихся известности на Западе, где они увидели, что их идеи и взгляды широко распространяются и обсуждаются, начиная с самого центра Анатолии и вплоть до отдаленных уголков Африки, у западных мусульманских интеллектуалов появились основания относиться к своей роли с большей уверенностью в собственных силах. Особенно в

США, где мы можем наблюдать беспрецедентно «высокую концентрацию мусульманской элиты... особенно в университетской системе», утверждается, что в настоящее время мы являемся свидетелями «критической оценки религиозных текстов, невиданной, по крайней мере, с колониального периода».⁵ Возможно, это уже привело к смещению интеллектуального центра тяжести с традиционных мусульманских центров, и Соединенные Штаты быстро превратились в крупный «мировой центр исламского обучения, интеллектуальной жизни и мысли», даже, своего рода, во «вторую Мекку».⁶ Фактически, как утверждается,

«на сегодня существует гораздо более интеллектуальная исламская жизнь на Западе, чем на Востоке. На английском языке издаются более серьезные книги об исламе, чем на арабском... И, поскольку мусульманские мыслители на Западе могут писать без цензуры, их произведения, вероятно, будут иметь важное значение для развития ислама в мусульманском мире. Я думаю, что мусульмане в Америке и в Европе станут лидерами для интеллектуального возрождения мусульман на Востоке».⁷

Попытки проживающих в США мусульманских интеллектуалов критически подорвать основы авторитаризма в исламской мысли могут явиться обоснованием «еще более амбициозной повестки дня в связи с изменениями в идеологии ислама вкупе с изменениями в руководстве и религиозных практиках».⁸

Многое оправдывает эти амбиции, но нужно остерегаться незаметного перехода от амбиций к иллюзиям. Переход от обоснованного признания возрастающей важности интеллектуального вклада западных мусульман к теории «хвоста, виляющего собакой», приписывающей им руководящую роль в религиозной реформе, может оказаться такой же ошибочной и столь же опасной

иллюзией, как и идея о том, что создание американской колонии в Ираке должна стать рекламой любви Америки к демократии и вдохновением для любителей свободы во всем мусульманском мире. Обе иллюзии проистекают из одной и той же типичной западной самоуверенности, если не сказать высокомерия, от которых не застрахованы западные мусульмане.

В настоящей работе мы утверждаем, что, хотя мусульманский интеллектуальный активизм на Западе имел глубокие исторические корни и славное прошлое, претензии возникающих новых движений и интеллектуальных деятелей на моральное, интеллектуальное и религиозное руководство уммой беспрецедентны по своей дерзости и гордыне в силу своих специфически западных / модернистских квалификаций. Более того, парадоксально, но то, что по сути является ответом на нестабильность все более уязвимо мусульманского присутствия на Западе, в то же время пытается представить себя в качестве наиболее авторитетной интерпретации ислама. В работе прослеживаются исторические корни западного мусульманского интеллектуального активизма и обрисовываются сдвиги и динамика, которые придали ему его нынешнюю форму и обусловили его попытки превратить собственную уязвимость в преимущество. В ней указываются направления, в которых содержится новизна претензий основных противоборствующих течений в западном исламе, и оцениваются их успехи в привлечении поддержки как на Западе, так и во всем мусульманском мире. Мы сделали вывод о том, что, хотя позиции, на которые делают ставку эти новые тенденции, являются легитимными и значимыми, их претензии на лидерство сомнительны и преждевременны. Гордиться принадлежностью к Западу во время осознанного конфликта между исламом и Западом, становится контрпродуктивным, если интеллектуалы не могут внести эффективный

вклад в разрешение или, по крайней мере, смягчение этого конфликта. Кроме того, оспаривание устоявшейся религиозной традиции требует большего, чем просто интеллектуальной разработки позиции, а необходимости мобилизовать глубокие духовные ресурсы этой традиции для оказания поддержки новой позиции. Моральный авторитет потенциального реформиста также тесно связан со способностью выражать мусульманские чаяния, и смелостью не только бросать вызов общепринятым традициям, но и противостоять сильным мира сего.

НЕСТАБИЛЬНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ

Чрезмерная самонадеянность представителей западного ислама резко контрастирует с вдвойне нестабильным мусульманским присутствием на Западе, как с точки зрения относительно враждебной среды, так и с точки зрения давления светской политической и интеллектуальной гегемонии. В среде, где лучший мусульманин – это «интегрированный» (читай «незаметный») мусульманин, мусульманское самосознание возникло сравнительно недавно, и оно кристаллизовалось в неблагоприятных условиях беспорядков и конфликтов, которые делают озабоченность выживанием и адаптацией центральной характеристикой этого зарождающегося самосознания. Обстоятельства, связанные конкретно с мусульманской активностью и утверждением мусульманской идентичности в Европе и на Западе, в значительной степени явились реакцией на неблагоприятные события как за границей, так и на Западе. События, начиная с алжирской войны за независимость в 1950-х годах, и вплоть до гражданской войны в Алжире в 1990-х годах (вкуче со Суэцем, Палестиной, Кашмиром, Боснией, Иранской революцией и войнами в Ираке) глубоко повлияли на психику мусульман, живущих на Западе и обусловили их

отношение к странам проживания. Алжирцы (и другие мусульмане), живущие во Франции, к примеру, организовали протесты в поддержку алжирского сопротивления, а арабские журналисты, работавшие на Би-би-си, отказались работать или вообще ушли в отставку во время Суэцкого кризиса 1956 года. Израильское вторжение в Ливан в 1982 г. и палестинская интифада (с 1987 г.), когда все больше и больше протестующих мусульман выходили на улицы европейских городов, часто под исламскими знаменами.

События на Западе также способствовали формированию самосознания местных мусульманских общин. К ним относятся дело Салмана Рушди⁹ в Великобритании (1989 г.), споры о *хиджабе* во Франции (с 1989 г.) и Боснийская война 1991–1995 годов. Такие события в совокупности обострили чувство мусульманской идентичности и, как следствие, увеличили заметность мусульман как мусульман. Прямое участие США и крупных европейских держав в войнах в Ираке (с 1990 г.) подвергло лояльность некоторых мусульманских граждан в этих странах испытанию до предела. В то время как мусульманская агитация по таким вопросам, как Ирак и Босния, вызвала солидарность со стороны протестующих-немусульман (несмотря на настойчивые жалобы мусульман на недостаточную поддержку), протесты по поводу дела Рушди или запрета на ношение *хиджаба* оставались, в основном, делом мусульман-одиночек.

К моменту совершения злодеяний 11 сентября в США (2001 г.) этот процесс поляризации и дифференциации мусульманской общины от остального общества уже основательно продвинулся. Взрывы в Мадриде 11 марта 2004 г. и, что не менее важно, взрывы в Лондоне 7 июля 2005 г. только способствовали этому. Возникшая в результате этого прогрессирующая поляризация идентичностей отделила мусульман от других иммигрантов, а также от остальных их европейских или американских соотечественников, и

объединила мусульман различного происхождения вокруг общих проблем и общей идентичности. Быть мусульманином оказалось обладать гораздо более выделяющейся идентичностью, чем более широкие идентичности, разделяемые с другими сообществами («иммигрант», «темнокожий», «азиат», «гражданин» и т. д.), а также более узкие идентичности, которые раньше являлись более значимыми для тех, кто с ними связан («пенджабец», «палестинец», «малаец», «нигериец» и т. д.). Возникновение и кристаллизация мусульманского присутствия в контексте этих конфликтов неизбежно выставляет этот «подъем ислама» в негативном свете. Дело Рушди явилось, в этом отношении, поворотным моментом, поскольку оно объединило вопросы, вызвавшие серьезную и глубокую озабоченность в умах западных интеллектуалов и политиков.¹⁰ Это явилось особенно актуальным, поскольку либеральные и радикальные интеллектуалы, которые обычно поддерживали мусульман как обездоленное сообщество против предполагаемого расизма или ксенофобии, в данном случае, сочли затруднительным поддержать требования мусульман. Некоторые бывшие «либералы» или левые интеллектуалы превратились в очень громогласных критиков ислама и мусульман, зачастую используя язык, который будет трудно отличить от того, что обычно используется мыслителями ультраправого толка.¹¹

Не случайно в этот период разгорелся спор о *хиджабе* во Франции, что также совпало с резким ростом поддержки крайне правых движений по всей Европе. Таким образом, самосознание мусульман как таковых сопровождалось соответствующим (часто, но не всегда негативным) осознанием «чуждого» присутствия и видимости «мусульман» как якобы однородной группы, включающей арабов и африканцев, азиатов и турок. Это, в свою очередь, имело тенденцию к смещению некоторых прежних стереотипов об азиатах, иммигрантах или темнокожих в сторону единого сообщества с меньшим чувством вины и самосознания.

Таким образом, отчетливо выраженная мусульманская идентичность и обострение мусульманского самосознания явились неотъемлемой частью динамического процесса адаптации к предполагаемым неблагоприятным тенденциям и угрозам и, в свою очередь, вызвали более враждебную реакцию со стороны более широких слоев общества, в целом. К примеру, мусульманские представительские институты, созданные в Европе и США, сами стали мишенью для нападок со стороны СМИ и конкурирующих лоббистских групп как нерепрезентативные или экстремистские. Именно для того, чтобы вырваться из этого порочного круга, возникли новые направления мысли и активизма, стремящиеся создать новую мусульманскую идентичность, которой можно было бы легче примириться с западной идентичностью.

ЕВРОИСЛАМ И ВТОРАЯ МЕККА

Возможно, в этих обстоятельствах трудно разглядеть в многострадальных мусульманских общинах на Западе луч света для мусульманской общины в более широком контексте. Однако некоторые европейские мусульмане, признавая текущий кризис и глубокие корни конфликта идентичности пытаются указать на положительную сторону этой дилеммы. Прослеживая мифологические корни поляризации ислама и западной идентичности, обращаясь к более давнему прошлому, один писатель ищет вдохновения в символических изображениях раннемодерного искусства, в частности, в рисунках Рембрандта, изображающих изгнание Авраамом Агари и ее сына Измаила. На одном рисунке изображено, как «Агарь, молодая и цветущая, с ребенком Измаилом рядом с ней, была вынужденно отправлена в пустыню по велению Сары. Сара, туземка, еврейка, изображается в виде старой бесплодной женщины, которая смотрит на уходящих изгнанников из верхнего окна».¹²

Этот миф об изгнании разыгрывается теперь в обратном порядке:

На сегодня в Европе Сара вновь стара, а Агарь вновь плодородна. Ислам, как и следовало ожидать с теологической точки зрения, находится на переднем крае возрождения претерпевающей спад демографии континента, который на своей памяти явился свидетелем внушающих ужас кошмаров. Фактически, он уже стал самым значимым Другим в Европе. Таким образом, он вселяет надежду на то, что ужасающая история Европы может найти альтернативный путь, такое видение Бога и общества, которое может залечить раны континента.¹³

В то время как поведение экстремистских мусульманских маргиналов послужило достаточным импульсом для привычной европейской ксенофобии, этот писатель добавляет, что следует посмотреть на положительный аспект этой встречи. С громкими требованиями о том, что им следует «интегрироваться» мусульмане оказываются «в центре текущих европейских дебатов о самих себе». Эти требования интеграции кажутся столь же проблематичными, сколь и исполненными возможностей. Мусульмане могут, переопределив себя, в то же время переопределить идентичность Европы. «Ислам может легко определить себя как еще одну транснациональную нить в гобелене меняющейся и расширяющейся европейской реальности».¹⁴

Определяя себя как «общеевропейское сообщество с особым моральным и духовным уклоном в сторону секуляризованного в значительном масштабе региона мира», европейские мусульмане могут легко решить интеграционную дилемму и опровергнуть обвинения в том, что ислам «запрещает интеграцию и создает политически и социально опасное гетто».

«Эволюция европейского ислама, абсолютно верного религиозным обязательствам, однако открытого европейскому мейнстриму, также поможет правительствам и Европейскому парламенту провести различие между подлинным исламом и исламом экстремистских сект и фракций, экспортируемым в настоящее время некоторыми уголками исламского мира».¹⁵

По словам некоторых главных действующих лиц этой драмы, эта самобытная «европейская мусульманская» идентичность уже постепенно обретает форму, чему способствует эволюция новых институтов и взглядов. Уже можно наблюдать «бурно развивающийся европейский ислам», занимающий свое место рядом с африканским, среднеазиатским или малайским исламом. И это окончательным образом разрешит продолжающийся кризис идентичности и проблемы интеграции, с которыми сталкиваются европейские мусульмане, считают эти протагонисты.

Идея о том, что конкретно европейский ислам (или евроислам), в действительности, желательна, необходима и реально формируется пропагандируется ее сторонниками, начиная с нынешнего президента Франции Николя Саркози* (в его прежнем статусе министра внутренних дел), который призывал к «французскому исламу, а не к исламу во Франции», и до светских мусульманских интеллектуалов, таких как Бассам Тибби (Германия) и Мухаммад Аркун (Франция), и, наконец, исламскими интеллектуалами и активистами, такими как Тарик Рамадан, и лидеры различных мусульманских молодежных групп в Европе. У этой идеи также существует множество естественных сторонников среди растущего числа новообращенных европейцев (или коренных европейских мусульман на Балканах), которые не

* Николя Саркози 23-й президент Французской Республики (2007 – 2012). – *Примечание редактора.*

могли не быть мусульманами и европейцами одновременно. Этот евроислам характеризуется, по словам его сторонников, фундаментальным пересмотром традиционного исламского права и норм для того, чтобы приспособиться к существованию мусульман на преимущественно немусульманских землях, регулируемых светскими, плюралистическими и демократическими нормами. Он также демонстрирует тенденцию к созданию новой «настоящей европейской исламской культуры», в которой доминируют новые формы «художественного выражения, [которые] постепенно отходят от своих специфически арабских, турецких или индо-пакистанских предшественников и пытаются воссоздать исламские ценности в рамках национальных устоев и культурных предпочтений».¹⁶

Рост финансовой независимости от источников финансирования на Ближнем Востоке и в других частях мусульманского мира, а также постепенная институционализация мусульманских общин на Западе, в сочетании с интеграцией этих общин и их представительских институтов в более широкие социальные и политические структуры являются одними из многих признаков появления живого и подлинно европейского ислама. Таким образом, интеграция мусульман в Европу будет не «пассивным» актом соответствия существующим нормам, а позитивным актом «строительства новой Европы», которая стала бы богаче и лучше.¹⁷

Переход от этого скромного, хотя и довольно противоречивого требования об адаптации ислама к Европе, к более амбициозному заявлению о том, что полученный в результате синтез может быть экспортирован обратно в мусульманский мир в более широком контексте, в качестве более совершенной и более благоприятной для современности версии ислама, был оставлен на усмотрение (кого же еще?) североамериканских мусульман. Здесь делаются все более смелые заявления не только о развитии

более «прогрессивной» версии ислама, но и о той, которая необходима для спасения мусульман от самих себя.¹⁸

Здесь следует отметить, что более «скромное» европейское требование для начала не так уж и скромно. Само понятие «евроислам» глубоко проблематично. Хотя сравнение с «африканским» или «азиатским» исламом уместно, следует отметить, что никто сознательно не намеревался создавать «африканский» или «азиатский» ислам. Это считалось бы чистой ересью с точки зрения традиционной исламской ортодоксии. Как и в большинстве других религиозных традиций, ее соблюдение зависит от географических и исторических вариаций. Тем не менее, ни одна из них не явилась результатом сознательной стратегии адаптации к местным требованиям. Фактически, такие вариации обычно возникают вопреки серьезным попыткам верного следования «оригинальному» плану.

Этот момент дополнительно подчеркивается влиянием нынешнего «исламского возрождения», лишь одним из проявлений которого является самоутверждение европейских мусульман. В действительности, возрождение отбрасывало идиосинкразии и региональные вариации исламских обрядов в пользу более строгого соответствия «ортодоксальности» или более «универсального» ислама.¹⁹ В то время как многие ученые жалуются, что это давление, направленное на подчинение, исходит от коварного влияния ваххабитов, финансируемого саудовскими нефтяными деньгами,²⁰ все это представляет собой более сложный процесс. Утверждалось, что модернизация, в целом, способствовала отступлению от так называемого «народного ислама», воплощавшего в себе эти культурные вариации, в пользу «высокого ислама» ориентированного на тексты ортодоксальных «улемов».²¹ Таким образом, некоторые сторонники «евроислама» видят в нем антитезу «фундаменталистскому» возрождению,²² даже несмотря на то, что

более серьезные соперники в усилиях по формированию «евро-ислама» происходят из лагеря возрожденцев. Для того, чтобы иметь хоть какой-то шанс стать заслуживающей доверия альтернативой, евроислам осознает необходимость принять на борт религиозный истеблишмент (и более умеренные возрожденческие тенденции), и не только в Европе. Ибо неизбежным фактом является то, что в нашу эпоху глобальных связей ни один «Ислам», или интеллектуальная система подобного рода, не может позволить себе роскошь изоляции до-модерных мусульманских общин в отдаленных местах Африки или Центральной и Восточной Азии. Вот почему, несмотря на чествование своей институциональной и интеллектуальной независимости, сторонники евроислама чувствуют необходимость заручиться поддержкой ряда выдающихся религиозных ученых из мусульманских центров, чтобы сформулировать свое новое переосмысление исламских норм.²³ Конференция, состоявшаяся в Лондоне в феврале 2005 г., как раз и пыталась мобилизовать такую поддержку для нового переосмысления ислама «для меньшинств», пригласив множество улемов ('улама') из ключевых мусульманских стран возглавить дебаты.²⁴ Когда Тарик Рамадан призвал к отмене исламских наказаний (в статье, опубликованной в *Le Monde* от 1 апреля 2005 г.), он защитил себя утверждением о том, что заручился согласием ключевых традиционных 'улама' в отношении своего тезиса, добавляя, что немногие из них были готовы поддержать его публично.²⁵

Как бы то ни было, претензии евроислама сосредоточены на требования «автономии» от уммы в более широком контексте, от ее представлений и опасений. Основное внимание уделяется адаптации к конкретной среде и праву быть отличными от других мусульман, но более похожими на других соотечественников-европейцев. Подразумевается (поскольку даже европейские мусульмане не могут с лег-

костью избежать европоцентризма), что эта новая модель будет в чем-то превосходить другие варианты и может однажды вытеснить их. Однако в настоящее время упор делается больше на автономию, чем на гегемонию.

Более амбициозные претензии североамериканцев больше связаны с гегемонией, чем с автономией. Несомненно, автономия является отправной точкой, поскольку цель состоит именно в том, чтобы покончить с круговой зависимостью от традиционных религиозных авторитетов за границей для того, чтобы преодолеть ограничения традиции. В то время как некоторые американские интеллектуалы-мусульмане избегают использования слова на букву «R»*,²⁶ другие не колеблясь описывают свои усилия в терминах «исламской реформации»,²⁷ указывая на то, что движение по построению «Второй Мекки», исходящее из Нового Иерусалима идет полным ходом.

Нужно сказать, что нет ничего нового в том, что модернизирующиеся мусульманские интеллектуалы-реформисты используют Запад в качестве стартовой площадки для своих реформистских усилий. Активисты занимаются этим со времен Сайида Джамал ад-Дина ал-Афгани (1837-1898). Ведущий «евроисламист» (если использовать термин) Тарик Рамадан сам является продуктом одного из таких усилий. Его отец, Саид Рамадан, ведущая фигура египетских Братьев-мусульман, приехал в Швейцарию в 1950-х годах, спасаясь от преследований на родине. Он основал Исламский центр в Женеве как для продолжения своей деятельности, так и для

* В англоязычном сегменте, слово на букву «R» (eng.: R-word) – эксклюзивный термин, образованный от слов “retard,” “retarded” («отсталый») с тех пор, как словосочетание “mental retardation” («умственная отсталость») было первоначально введено в качестве медицинского термина в 1961 году для обозначения людей с ограниченными интеллектуальными возможностями. Неуместное употребление термина часто рассматривается как способ формирования негативных стереотипов о людях с ограниченными возможностями, форма вербальной ненависти к ним. – *Примечание переводчика.*

распространения ислама в Европе в период, как он надеялся, временного изгнания. Европа и США по-прежнему являются домом для разрастающихся исламских общин и движений, вынужденных покинуть страну. Настолько, что раздаются заявления о том, что центр тяжести таких групп, как «Братья-мусульмане», сместился в Европу.²⁸ Тем не менее, это большой скачок от признания того факта, что Запад предлагает более гостеприимное пространство для осуществления традиционного исламского активизма, к утверждению о том, что он также предлагает пространство для нового вида активизма, которая в настоящее время трансформирует сам ислам.

По сути же дела, значительная часть изгнанных мусульманских иммигрантов-активистов по-прежнему представляет собой продолжение взглядов и интересов своих отечественных движений. Центры, созданные ими на Западе, такие как Исламский фонд в Лестере, Великобритания, или МИИМ /ШТ/ в США, тесно связаны с тенденциями в мусульманском мире в более широком контексте. Бесчисленные лоббистские группы и другие организации, созданные в США или Европе, также являются продолжением внутренних отечественных движений или тенденций. Там, где существуют исключения, такие как тунисское движение передовой и более либеральной мысли *ан-Нахда* (Возрождение), возглавляемое шейхом Рашидом ал-Ганнуши, который в настоящее время находится в изгнании в Лондоне*, то это также явилось продолжением линии движения, существующего до периода изгнания. Во многом «Вторая Мекка» очень похожа на первую, по крайней мере, пока.

* Рашид ал-Ганнуши – лидер тунисской партии «Возрождение» (ан-Нахда) в 1991-2011 г.г. проживал в изгнании в Лондоне. После революции в Тунисе в 2011 г. вернулся на родину и активно занялся политической деятельностью. С ноября 2019 г. Рашид ал-Ганнуши является председателем парламента Тунисской республики – Собрания народных представителей. – *Примечание редактора.*

НЕО-ТРАДИЦИОНАЛИСТСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЗАПАДНОГО ИСЛАМА

Однако это еще не все. Ибо существует также история оригинального вклада европейских и западных мусульман в исламскую мысль, а также предшествующие претензии западных мусульманских мыслителей на позиции интеллектуального лидерства. Выдающимся среди этих мыслителей являлся британец Мармадюк Уильям Пиктхолл (1875-1935), который обратился в ислам в 1914 году и стал ведущей фигурой на послевоенной индийской культурной и политической арене, написав в процессе знаменитый перевод Корана. Не менее значимым является человек, сменивший Пиктхолла на посту редактора хайдарабадского журнала «Исламская культура» и попытавшийся повторить его инициативу по переводу Корана – Мухаммад Асад (1900-1992). Журналист австрийского происхождения, принявший ислам, обратившись в него из иудаизма в 1920-х годах, Асад жил в Саудовской Аравии и на Индийском субконтиненте до переезда в Испанию в 1955 году.* Он являлся близким советником короля Саудовской Аравии, а затем правительства Пакистана, которому он служил во многих должностях, в том числе, в качестве посла ООН.

Интеллектуально, Асад является предтечей господствующей «неотрадиционалистской» тенденции среди западных новообращенных в ислам, которые питают романтическое восхищение перед традиционными достоинствами досовременных мусульманских обществ и почти сожалеют о том, что они модернизируются.²⁹ Его первая книга «Ислам на перепутье» (1934 г.) содержала бескомпромиссную

* Мухаммад Асад (1900-1992), урождённый Леопольд Вайс, родился в г. Лемберг (Львов), который в то время входил в Австро-Венгрию, а ныне расположенный на территории современной Украины, в семье адвоката еврейского происхождения. – *Примечание редактора.*

критику западной современности и ее материализма и предостерегала мусульман от следования по ее стопам. Его активно цитировали современные исламистские мыслители, о чем он впоследствии сожалел. Во введении к новому изданию от 1982 г. и в более позднем эссе («Этот закон – наш», 1987 г.) он выразил разочарование чрезмерным буквализмом и заикленностью на средневековых практиках современных движений возрождения в ущерб истинному духу ислама.³⁰ Его сочинения, в том числе авторитетное исследование/перевод Корана («Послание Корана», 1980 г.), вызывали как восхищение, так и споры. Традиционалисты подвергли резкой критике рационалистический подход, который он использовал при переводе Корана на английский язык, и ведущие исламские институты отказались его одобрить. Однако многие другие части мусульманского сообщества продолжают восхищаться его переводом и использовать его.

Нео-традиционализм Асада увековечен такими фигурами, как Абдул-Хаким Мурад (р. 1960), вдохновленный суфиями мусульманин британского происхождения, который постоянно пишет в поддержку традиционалистской умеренности, и ученик самого Асада – Мурад Уилфред Хоффман, который вызвал споры, выразив в одной из своих книг поддержку тезису о наказании супруги (хотя и упомянув в качестве символического жеста о том, что Пророк лично отвергал любое телесное наказание его жен) в то время, когда он являлся посланником Германии в Марокко в начале 1990-х годов. Известными в этой категории являются также два ведущих деятеля из Института Зайтуна, расположенного в Калифорнии – имам Хамза Юсуф (р. 1960) и имам Зайд Шакир (р. 1965).

Склонность к традиционализму среди значительной части коренных европейских и американских мусульман объясняется, главным образом, тем фактом, что новообра-

щенные с Запада преимущественно привлекались к исламу, соблазняясь его спиритуализмом и его домодернистским (чтобы не сказать антимодернистским) духом, а также имели тенденцию романтизировать эти характеристики. Это течение увеличивается как в количественном отношении, так и в контексте влияния, особенно в эпоху после 11 сентября, когда оно начало презентовать себя более надежной альтернативой дискредитированному ныне или вызывающему страх возрожденческому исламу.

Нео-традиционализм также пропагандируется суфийскими авторами, такими как Сейид Хусейн Наср из Университета Джорджа Вашингтона (р. 1933). Наср, уважаемый ученый и плодовитый автор иранского происхождения,³¹ также был вынужден покинуть страну после начала иранской революции в 1979 году. Его вдохновленное суфиями традиционалистское и в значительной степени аполитичное видение духовно обогащенного умеренного ислама нашло отклик на Западе, а совсем недавно и за его пределами.

Враждебность традиционалистов к любому приспособлению к современности была резко выражена Марьям Джамиле (р. 1934) – жительницей Нью-Йорка, принявшей ислам в 1950-х годах и переехавшей в Пакистан, где она живет до сих пор.* Джамила приписывает свою позицию собственному воспитанию в реформаторской еврейской семье – опыту, который доказал ей, что попытки приспособиться к современности губительны для любой религиозной традиции.

* Марьям Джамила (1934-2012), при рождении Маргарет Маркус, приняла ислам в 1961 г., в следующем году переехала в Пакистан, поддерживала тесную связь с Абу-л-Ала Маудуди (1903-1979) и исламисткой партией «Джамаат-и-Ислами». Она является автором более 30 книг на исламскую тематику. – *Примечание редактора.*

Еще до того, как я официально приняла ислам, я обнаружила, что целостность веры в современном мире находится под серьезной угрозой со стороны так называемого модернистского движения, которое стремилось подменить свои учения рукотворными философиями и реформами. Я была убеждена, что если бы эти модернизаторы добились своего, то от оригинала ничего не осталось бы!.. На протяжении всего моего детства интеллектуальная нечестность, лицемерие и поверхностность «реформированного» иудаизма были ярким опытом. Даже в том раннем возрасте я уже знала, что таким разбавленным, половинчатым компромиссом никогда нельзя будет сохранить лояльность своих последователей, не говоря уже об их детях... Каково же было мое потрясение, когда я обнаружила, что некоторые ученые и определенные политические лидеры внутри мусульманского сообщества виновны в тех же грехах, за которые Бог в нашем Священном Коране яростно осудил евреев!³²

Аналогичное недоверие к современности и модернистам выражает Наср, который утверждает, что исламское и модернистское видения настолько диаметрально противоположны, что «никакие жалкие апологетики не могут их гармонизировать».³³ Однако в то время как ультратрадиционализм Джамилы заставлял ее тяготеть к возрожденцам (лидер «Джамаат-и-Ислами» Абу-л-Ала Маудуди фактически объявил ее родственной душой еще до того, как они встретились), среди нео-традиционалистов преобладает недоверие к исламским возрожденцам и модернистам, «которые больше стремятся учредить институты исламских социальных наук, чем создать семинарии».³⁴ Они склонны инструментализировать религию и «определять себя социологически, а не теологически». Их версия инструментального ислама не только духовно, но и художественно, и человечески обеднена, и очень узкопартийна.

Лозунги идентичности не отрицают Бога; скорее, Он становится зачисленным в партию. Ни один такой сторонник возрождения не может принять предположения о том, что рекомендуемое новое освобождение является групповым освобождением в мире, который маргинализирует более фундаментальный проект индивидуального освобождения от мира; однако его словарный запас, тем не менее, неуклонно выдает его. В Коране слово «иман» (обычно переводимое как «вера») встречается в двадцать раз чаще, чем слово «ислам». В проповедях торговцев идентичностью, соотношение обычно оказывается обратным.³⁵

Неотрадиционалисты в равной степени критически относятся к либералам-мусульманам, чей «радикальный теологический либерализм остается выбором одинокой элиты».³⁶ Ответа нельзя найти ни в расхлябанности либералов, ни в «гневе, тревоге, страхе и ярости» нетерпеливых ревнителей-фанатиков, но в спокойствии, терпении и святой самоотверженности истинно верующих.³⁷

РЕФОРМИЗМ РАДИКАЛЬНЫХ МОДЕРНИСТОВ

В то время как нео-традиционалисты склонны подчеркивать духовно-этическое измерение ислама, более преобладающим типом среди западных мусульманских интеллектуалов являются реформаторы, которые считают, что ислам нуждается в большем вкладе современности, а не наоборот. Как правило, университетский преподаватель в изгнании делает акцент на интеллектуальной переформулировке и переосмыслении исламской традиции для того, чтобы лучше соответствовать требованиям современности. Современное исламское возрождение (и даже современные проявления традиционализма) – это не что иное, как постоянные попытки примириться с социальными, политическими и интеллектуальными вызовами современности. Традицио-

налисты стараются сделать минимальные уступки современности, ровно настолько, чтобы сохранить максимум того, что можно было сохранить от традиции. Однако даже здесь традиция постоянно переопределяется и переформулируется. Возрожденцы более агрессивны, когда дело доходит до переопределения традиции, поскольку они мотивированы именно беспокойством о том, что традиция не может быть сохранена в ее нынешнем виде. Так или иначе, сторонники возрождения еще больше отличаются от традиционалистов, переопределяя традицию в более жестких и пуристских терминах, чем первые, которые склонны принимать традицию более или менее в том виде, в каком она была передана из поколения в поколение. Третья категория – модернисты, также стремятся переопределить традицию в том же духе, что и сторонники возрождения, но склонны к более либеральным и гибким интерпретациям этой традиции. Излишне говорить, что между этими тенденциями существует множество совпадений и взаимопроникновений. Сегодняшний модернист завтра может стать традиционалистом, а традиционалистов можно найти среди возрожденцев или модернистов, и наоборот. Тенденция, которую мы хотели бы назвать здесь «радикальным модернизмом», возникла как реакция на то, что некоторые аналитики (и другие критики, в том числе сторонники возрождения и модернисты) называют провалом исламского модернизма.³⁸ Радикальный модернизм представляет собой попытку продвинуть модернистский проект дальше, через исследование традиции более радикальным образом. В отличие от традиционалистов, выступающих за сохранение унаследованной традиции в том виде, в каком она передавалась из поколения в поколение, или сторонников возрождения, которые хотят заменить унаследованную традицию тем, что они считают более подлинным и неискаженным учением ислама, радикальные

модернисты ставят под сомнение как живую традицию, так и предлагаемые «аутентичные» альтернативы. Раннее поколение модернистов зашло не так далеко, стремясь просто использовать различия и конфликты внутри самой ортодоксии для того, чтобы устранить или дискредитировать те аспекты традиции, которые стало трудно продвигать или отстаивать в современную эпоху. Они тщательно выбирают из различных признанных авторитетов для того, чтобы поддержать свою модернизирующую (обычно либеральную) повестку дня. Радикальные модернисты идут дальше, утверждая, что подлинные источники, в действительности, были неправильно поняты последующими поколениями мусульман, и их необходимо понимать радикально по-новому.

Среди влиятельных фигур в этой категории находился уроженец Алжира Малик Беннаби (1905–1973), который жил во Франции с 1930 по 1954 годы, прежде чем переехать в Каир, а затем в 1962 году в независимый Алжир, где некоторое время он работал директором по вопросам высшего образования. Беннаби считается вдохновителем ведущей фракции «Исламский Фронт Спасения» (Front Islamique de Salut (FIS)), победившей на сорванных выборах 1991 года. Однако сам он меньше интересовался конкретной религиозной мыслью, а больше «условиями возрождения» (название одной из его книг) и много писал о необходимости возрождения подлинной мусульманской цивилизации посредством интеллектуального и духовного возрождения. В этом, его работа имеет параллели с работой другого мусульманского интеллектуала, получившего образование во Франции, иранца Али Шариати (1933–1977), который учился во Франции в 1960-х годах и также сыграл решающую роль во вдохновении исламской революции в Иране. Оба сосредоточились на анализе кризиса мусульманской цивилизации в почти веберовских терминах и избегали

прямого обсуждения исламской доктрины, за исключением изучения ее потенциала для возрождения цивилизации.

Кратковременное изгнание Шариати в Лондон длилось всего три недели и трагически закончилось его убийством в 1977 году. Однако его наследие увековечивается множеством изгнанных или маргинализированных иранских интеллектуалов. В первую очередь, это философ-активист Абдулкарим Соруш (р. 1945), который бросает вызов живой традиции, проводя различие между религией, которая абсолютна и трансцендентна, и религиозным знанием, которое всегда относительно и зависит от контекста. Он использует это различие для критики традиционных интерпретаций религиозных доктрин в пользу более либеральной и плюралистической позиции.³⁹ Соруш имеет сильное влияние в среде студентов и молодых активистов в Иране и за его пределами, но из-за преследований режима он был вынужден проводить больше времени, работая и преподавая в США и Европе.

Однако воплощением исламского интеллектуала в изгнании должен являться американец пакистанско-американского происхождения, получивший образование в Оксфорде, ныне покойный Фазлур Рахман (1919-1988), внесший важный вклад в исламскую науку и современную исламскую мысль, в основном, служа в должности профессора Чикагского университета. Типичным также является тот факт, что Фазлур Рахман находился в США не по своей воле, будучи вынужденным оставить свою должность директора Центрального Института Исламских Исследований и советника президента Пакистана по исламским делам (1962–1968) из-за разногласий вокруг его взглядов на реформы. В частности, Рахман вызвал сильный гнев среди традиционалистов, выдвинув скептический взгляд на статус *хадисов* (преданий) Пророка, и более «гуманистический» взгляд на Откровение. «Понижение» авторитета *хадисов* в

пользу Корана являлось постоянной темой среди современных реформистов, стремящихся подорвать догматическую власть традиции. Однако такая стратегия обычно встречала яростное и деятельное противодействие со стороны традиционалистов. Тем не менее, Фазлур Рахман пошел еще дальше, утверждая, что сам Коран не являлся чисто божественным, а включал значительный человеческий вклад Пророка.⁴⁰ Этот подход аналогичен тому, который отстаивал Наср Абу Зайд (подробнее о нем: см. ниже), и результат в обоих случаях был одинаковым: резко враждебная реакция со стороны религиозного истеблишмента.

Тот факт, что Фазлур Рахману было трудно даже оставаться в Пакистане, не говоря уже о том, чтобы сформировать там круг последователей, типичен для многих ведущих мусульманских интеллектуалов, главной проблемой которых являлось не только преследование со стороны деспотических режимов, но и враждебность со стороны масс, находящихся под влиянием традиционных религиозных ученых. Другими словами, обычно проигрыш в борьбе за религиозный авторитет *'улама'* и другим традиционалистам отправляет их в изгнание, тем самым, подрывая само их притязание на представление альтернативного голоса религиозного авторитета. Столь же типично, что Фазлур Рахман связался с «просвещенным деспотом», в случае необходимости, с военным правителем Айюб-ханом, в надежде протолкнуть реформы сверху. Это была стратегия, принятая еще в эпоху рационалистов-му'тазилитов, которые объединились с аббасидским халифом ал-Ма'муном (198/813-218/833) для того, чтобы продвигать свои рационалистические планы через государственную власть и, в результате, оказались одной из немногих крупных исламских фракций, которые полностью прекратили свое существование.

Выбор стать изгнанником в этих обстоятельствах казался признанием поражения и признаком отчаяния.

Изгнание на Запад еще больше подрывает эффективность реформаторов, в особенности, с учетом того, что давление и требования интеграции в западное академическое сообщество еще больше ослабляют претензии этих интеллектуалов на религиозный авторитет.⁴¹ Необходимо проделать (как это сделал Фазлур Рахман) долгий путь – в прямом и переносном смысле – от *Дар ал-'улум* в Деобанде до Чикагского университета для того, чтобы добиться известности в стенах одной из главных святынь западной светской академической среды. И эта двумерная удаленность значительно снижает влияние послания, которое «излучается обратно» на остальной мусульманский мир.

Фазлур Рахман и другие ведущие мусульманские интеллектуалы на Западе, включая двух его близких соратников – Исмаила Раджи ал-Фаруки (1921–1986) и Сейида Хусейна Насра, имел некоторое (посмертное в случае как Рахмана, так и Фаруки) влияние на мусульманскую интеллектуальную жизнь в более широком контексте. Это происходило, в основном, посредством их учеников и публикаций. Идеи Насра нашли благодатную почву в таких странах, как Индонезия, где его работы были переведены и приняты влиятельными деятелями.⁴² Двое учеников Фазлура Рахмана стали лидерами индонезийской исламской сцены, а его называют ключевым фактором, повлиявшим на растущую тенденцию индонезийского «исламского либерализма».⁴³ Однако следует отметить, что решающим, в данном случае, было принятие их работы вооружёнными движениями, преимущественно отечественного происхождения, которые начали оглядываться в поисках интеллектуальной поддержки своей позиции.

Что могло бы явиться знамением времени, так это то, что один из ведущих соратников Фазлура Рахмана – ал-Фаруки, который пытался обратить в достоинство тяжелое положение в изгнании, похоже, окончательно вернулся к

более традиционным модернистским/возрожденческим позициям. Родившийся в Палестине Исмаил ал-Фаруки работал с Фазлуром Рахманом в качестве приглашенного профессора исламоведения и научного сотрудника в Университете Макгилла в конце 1950-х годов, прежде чем сопровождать его в Пакистан. Разногласия между двумя близкими коллегами привели к тому, что ал-Фаруки раньше вернулся на должность профессора в Университете Темпл, где к нему позже присоединился Наср.

В 1981 году ал-Фаруки основал Международный Институт Исламской Мысли (МИИМ /ИИМ/) – предприятие, которое воплотило его идеал продвижения исламского возрождения, основанного на присвоении современных знаний через исламский критерий. Проект «Исламизация знаний» рассматривался одновременно и как стремление к интеллектуальному и цивилизационному возрождению, а также как восстановление исламской аутентичности.⁴⁴ Опираясь на щедрое финансирование из частных источников в Саудовской Аравии, проект мобилизовал таланты и усилия сотен западных мусульманских ученых и продолжает организовывать обширную сеть ученых и институтов из своей штаб-квартиры в Вирджинии и двенадцати региональных отделений по всему миру.

Ал-Фаруки был убит при загадочных обстоятельствах в 1986 году вместе со своей женой, когда еще работал в Университете Темпл. Однако в 1980-х годах некоторым из ключевых фигур МИИМ /ИИМ/, было поручено создать Международный Исламский Университет в Куала-Лумпуре для дальнейшего продвижения проекта.

Наследие ал-Фаруки в настоящее время продолжают такие люди, как уроженец Ирака Таха Дж. Алавлани (р. 1935), уроженец Саудовской Аравии Абдул Хамид Абу Сулайман и члены Ассоциации Американских Мусульманских Ученых-Социологов (и подобных ассоциаций в Европе и во всем мире).

Традиция, заложенная Фазлуром Рахманом, живет в трудах нового поколения интеллектуалов, которые также натолкнулись на стену в своих попытках продвигать реформы у себя дома и, вместо этого, переехали в Европу или США. По иронии судьбы Ибрахим Муса, редактор посмертного труда Фазлура Рахмана («Возрождение и реформа в исламе») ⁴⁵ сам пережил аналогичный опыт, вынудивший его временно покинуть свой дом в Южной Африке и искать убежища в Чикаго.

Аналогичную работу проводит Исламский Центр Южной Калифорнии (ICSC), основанный братьями египетского происхождения Хасаном и Махером Хатутами. В эту категорию можно включить уроженца Швейцарии Тарика Рамадана, чей недавний призыв к «мораторию» на исламские наказания вызвал ожесточенные споры, а также покойного Заки Бадави (1922-2006), британского мусульманского лидера египетского происхождения, чей совет британским мусульманкам отказаться от хиджаба, для того чтобы избежать преследований после взрывов 7/7 в Лондоне, вызвал жаркие дебаты летом 2005 года. Другие группы, такие как «Городской кружок» (“City Circle”) (группа молодых профессионалов-мусульман) в Лондоне, также возникли с явной целью помочь новому поколению мусульман развить новые способы мышления, более приспособленные к жизни на Западе. Подобные группы, такие как кружок «Радикальный Срединный Путь» (“Radical Middle Way”) (сосредоточенный вокруг лондонского ориентированного на молодежь мусульманского журнала «Q-News») или Исламское Общество Британии, также пытаются достичь тех же целей, используя несколько иные подходы. Что объединяет интеллектуальных деятелей и школы в этом направлении радикального модернизма, так это подход, который стремится работать в рамках ортодоксии, упорно работая над ее переопределением. Они пытаются развивать радикальное

перепрочтение и переинтерпретацию традиционных исламских источников, адаптируя традиционно одобренные подходы и методы толкования, пусть даже, если они часто выдвигают трактовки, которые религиозному истеблишменту трудно принять.

Это подчеркивает затруднительное положение этих радикальных модернистов, которые вынуждены вести бой на два фронта одновременно: в защиту ислама от внешних атак, и в защиту своего собственного «модернизированного» понимания ислама от хранителей традиции. Чтобы не быть полностью изолированными, им часто приходится выбирать, какую основную битву вести: войну за ислам против его западных недоброжелателей (очевидный выбор Тарика Рамадана и южно-калифорнийской группы), в которой необходимо быть осторожным, чтобы не враждовать со стражами традиции или же, войну за модернизм против его традиционных противников (очевидный выбор Фазлура Рахмана), где вы держите на борту светских и западных союзников. Обычно эти интеллектуалы получают худшее из обоих миров, будучи отвергнутыми как традиционалистами, так и их светскими оппонентами, что также является судьбой многих из числа еще более радикальных реформистов, к которым мы сейчас обратимся.

Что отличает радикальных модернистов, так это то, что они предпочитают вести основную борьбу против традиционалистов, поскольку их центральный аргумент заключается в том, что без радикального переосмысления традиции ислам не будет способен выжить в современности, а мусульманские общества будут продолжать отставать от других обществ. Некоторые из них более осторожны в своем подходе, чем прочие, но все они более осторожны, чем следующая категория ультрарадикальных модернистов в том, когда дело доходит до противодействия традиционалистам.

Таким образом, величайшая ирония заключается в том, что некоторые из этих мыслителей (к примеру, Беннаби и Шариати), по-видимому, вдохновили движения, которые были гораздо более догматичными, чем им хотелось бы, хотя они также помогли вдохновить движения с более широкими взглядами, что мы также видели. Не менее важно и то, как эволюция исламской мысли на Западе сопровождалась и другими важными сдвигами. Одиссея группы интеллектуалов «Иджмали» (базирующейся в Великобритании, но также действующей в США, Европе и Малайзии), иллюстрирует эту траекторию. Эта группа, живо описанная одним из ее корифеев Зийа Сардаром в его недавней автобиографической работе «Отчаянно ищущие рай» (2005 г.), возникла в рамках более широкого исламского движения в изгнании, но вскоре начала его перерастать. Работая в таких организациях, как Федерация Студенческих Исламских Обществ (ФСИО /FOSIS/) в Великобритании и подобных ей организациях, их члены находились под влиянием таких группировок, как традиционалистская «Таблиги Джамаат», прежде чем начать тяготеть к исламистским группам, таким как «Братья-мусульмане» и «Джамаат-и-Ислами». Они начали работать в финансируемых Саудовской Аравией учреждениях в эпоху нефтяного бума, а затем перешли на сторону исламского Ирана, который стал финансировать их публикации и аналитические центры. В конце концов, они разочаровались как в исламизме, так и в мусульманских режимах и вернулись к «чертежной доске», стремясь начать с того, чем закончили такие фигуры, как Фазлур Рахман.

УЛЬТРАРАДИКАЛЬНЫЕ МОДЕРНИСТЫ

Для нового формирующегося поколения мусульманских интеллектуалов радикальный модернизм Фазлура Рахмана и подобных ему интеллектуалов был слишком робок и обыден. Эти «ультрарадикальные модернисты» приняли

сознательное решение начать лобовую атаку на традиционализм, как это сделал египетский ученый Наср Хамид Абу Зайд, вызвавший полемику своей книгой «Концепция текста» (1990), в которой он выступил за то, чтобы рассматривать Коран как «человеческий» текст и использовать инструменты современной литературной критики для его расшифровки. Абу Зайд бежал из Египта в Голландию в 1995 году после того, как суд объявил его отступником и постановил о насильственном разводе с женой.

Абу Зайд резюмирует свою позицию по контекстуализации Корана следующим образом:

Для мусульманских ученых Коран всегда являлся текстом с момента его канонизации и до настоящего момента. Тем не менее, если мы уделим пристальное внимание Корану как дискурсу или дискурсам, уже недостаточно повторно контекстуализировать один или несколько отрывков в борьбе против буквализма и фундаментализма, или же против конкретной исторической практики, которая кажется неуместной в нашем современном контексте. Точно так же недостаточно ссылаться на современную герменевтику для того, чтобы оправдать историчность и, следовательно, относительность каждого способа понимания, утверждая в то же время, что наша современная интерпретация является более подходящей и более обоснованной. Результатом этих неадекватных подходов становится либо полемическая, либо апологическая герменевтика. Без переосмысления Корана и без повторного обращения к его жизненному статусу как к реформации «дискурса» исламской мысли, будь то в академических кругах или в повседневной жизни, невозможно достичь демократической и открытой герменевтики... Для того, чтобы вновь связать вопрос о значении Корана с вопросом о смысле жизни, необходимо отметить, что Коран явился результатом диалога, дебатов, аргументов, принятия и отвержения, в отношении как доисламских норм, практик и культуры, так и собственных предшествующих оценок, предположений и утверждений.⁴⁷

В аналогичном положении находится Абдуллахи Ахмед Ан-На'им из Университета Эмори – профессор права, выступающий за либеральную интерпретацию ислама, которая сделала бы его совместимым с международными правами человека. Родившийся в Судане Ан-На'им основывает свои идеи на вдохновенных суфиями взглядах своего наставника, покойного Махмуда Мухаммада Таха, который был казнен за ересь в Судане в 1985 году – акт, возмутивший широкие круги общественного мнения как в Судане, так и за его пределами. Это отличает его от большинства модернистов, которые полагаются на рациональные аргументы, а не на религиозные, по сути, (в данном случае мистические) озарения для того, чтобы поддержать свои реформистские программы. Основным инструментом Тахи являлась «обратная отмена» – аргумент о том, что более ранние разделы Корана, относящиеся к мекканскому периоду, которые подчеркивают, в основном, всеобщие ценности, должны вытеснить более поздние, которые предоставляют подробные правовые и личные предписания.⁴⁸

Также ключевой фигурой в этой категории является профессор права Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе Халед Абу Эл Фадл (р. 1963), выдающийся и плодовитый ученый-либерал. Уроженец Кувейта Абу Эл Фадл олицетворяет дилеммы реформистских исламских мыслителей на Западе. Несколько преувеличенно описанный своими сторонниками на специальном веб-сайте как «самый важный и влиятельный исламский мыслитель современности», он был атакован пером некоторых западных критиков, обозначивших его как «тайного исламиста»,⁴⁹ и охарактеризован некоторыми своими собратьями мусульманами-либералами как сторонник «диктатуры мусульманских юристов».⁵⁰ Он также вызвал волну критики (и даже угроз расправы) из некоторых кругов в ответ на свою критику реакции мусульман на теракты 11 сентября и свои

частые обличительные речи в адрес консерваторов-ваххабитов. Его тезисы об исламе и демократии были отвергнуты некоторыми исламистами как исходящие «извне» исламской точки зрения и, таким образом, были «неудобоваримыми» для мусульман.⁵¹

В своей работе Абу Эл Фадл использует собственные знания в области традиционных исламских наук и опыт в современной юриспруденции для того, чтобы отстаивать адаптированную к современности интерпретацию исламской доктрины, в отличие от более строгой, которой придерживаются радикалы или традиционалисты. Как и у Фазлур Рахмана, его основным инструментом является проверка верности традиционных интерпретаций истинному духу ислама, в основном, путем взятия под сомнение подлинности основной части хадисов, и через нападки на то, что он считает косной ваххабитской писаниной.⁵² Его усердные поиски этой неуловимой магической формулы верности традиции и всеобъемлющего охвата современности, однако, приводят, в результате, к гневу как традиционалистов, так и модернистов. Он часто подрывает свою собственную логику, к примеру, когда пытается отдать предпочтение контексту над текстом в своем анализе, а также тогда, когда утверждает, к примеру, что превознесение достоинства жертвоприношения среди первых мусульман было условной мерой, продиктованной осадным положением, в котором жили мусульмане в тот период.⁵³ Тем не менее, его оппоненты могли утверждать (и утверждают), используя ту же логику непредвиденности обстоятельств, что эти ценности вдвойне актуальны сегодня именно потому, что *умма*, как никогда прежде, находится на осадном положении. Таким образом, даже если традиционные исламские ценности не поддерживали бы воинственность, воинственный ответ становится императивом в силу беспрецедентной волны инородной агрессии.

Абу Эл Фадл является одним из основателей группы, называющей себя «Прогрессивные мусульмане» – неформальной группы, которая начала формироваться в обстановке после 11 сентября в США. Ее члены основали Прогрессивный Союз Северной Америки (ПССА /PMUNA/) в конце 2004 года и начали управлять рядом веб-сайтов, включая Muslimwakeur.com и pmuna.org. Принципы, которые она отстаивает, сводятся к вере в равенство ценности человеческой жизни и всех людей независимо от пола или религии, плюс – поддержке социальной справедливости, гендерного равенства и плюрализма. Группа также занимает антиимпериалистическую позицию и придерживается умеренных левых позиций по международным вопросам.⁵⁴ Кроме того, ПССА /PMUNA/ поддерживает секуляризм и занимает либеральную и толерантную социальную позицию, наиболее спорную в отношении гомосексуализма. Однако она отличается от других светских групп активным стремлением основывать свою позицию на достоверных интерпретациях основных исламских источников.

Среди ключевых фигур в ПССА /PMUNA/ – Омид Сафи из Университета Колгейт в штате Нью-Йорк и американка Амина Вадуд – профессор исламоведения Университета Содружества Вирджинии, которая стала первой женщиной, которая в марте 2005 года возглавила смешанную конгрегацию мужчин и женщин во время пятничных молитв. Вадуд является автором книги «Коран и женщина: перепрочтение священного текста с женской точки зрения» (1999) – смелой попытки узаконить феминистские позиции в исламской перспективе.

К «гендерному джихаду» Вадуд присоединяется ряд в равной степени воинственных американских активисток-мусульманок, в числе которых Азиза ал-Хибри, Асра Номани и Асма Барлас. Сюда же можно добавить канадку Иршад Манджи – открытую лесбиянку, молодую писательницу, выступающую за радикальные реформы, которые должны вытеснить традиционный авторитаризм в пользу более

просвещенной и терпимой веры. Утверждалось, что именно значительный вклад этих гендерных джихадистов в дебаты и активизм (включая активную кампанию по прекращению мужской монополии на контроль над местами отправления культа) придает американскому исламскому реформаторскому активизму его особый характер.⁵⁵

Среди основателей ПССА /PMUNA/ также – Муктадер Хан из Университета Мэриленда, чей веб-сайт (ijtihad.org) и многочисленные работы направлены на пропаганду умеренной, прозападной, дружественной к демократии интерпретации ислама. Его взгляды часто вызывают резкую критику со стороны более радикальных или традиционалистских мусульманских активистов, которые обвиняют его в том, что он слишком поддерживает истеблишмент. Включение Хана в число тех, кто был приглашен присоединиться к основателям ПССА /PMUNA/ при ее создании в ноябре 2004 г., было процитировано диссидентскими «прогрессивными мусульманами» как свидетельство того, что группа не являлась достаточно прогрессивной, решив включить в число своих основателей деятелей, поддерживающих истеблишмент, или даже тех, кто обладает «безупречной империалистической репутацией» среди ее учредителей. Как следствие, эта диссидентская группа отказалась присоединиться к форуму и опубликовала письмо с изложением оснований для своих возражений.⁵⁶

Однако в июле 2005 года Хан вышел из Консультативного совета ПССА /PMUNA/, заявив, что группа не соблюдает принципы терпимости, плюрализма и демократии, которые она отстаивает, и относится к тем, кто не согласен с доминирующими взглядами внутри группы, с пренебрежением и неуважением. В своем заявлении об отставке Хан также утверждал, что группа проявляла неуважение к исламским учениям и источникам и необоснованно оскорбляла основные американские мусульманские группы и лидеров общин.⁵⁷

Замечания Хана перекликаются с критикой ПССА /PMUNA/ со стороны других мусульманских групп внутри и за пределами США. Перед своей отставкой Хан также критиковал стиль PMUNA и некоторые из ее инициатив, в том числе пятничную молитву Вадуд, которая, как он утверждал, вызывала разногласия и имела тенденцию отталкивать ту самую аудиторию, на которую стремились повлиять прогрессисты. Он жаловался, что эта группа подрывает дело прогрессивных мусульман, демонстрируя безразличие и даже невежество к основным исламским учениям, и неплохо было бы являться более терпимыми и менее оскорбительными по отношению к своим оппонентам.⁵⁸

Склоки внутри лагеря «прогрессивных мусульман» говорят о непрочности этого проекта и его сомнительном характере. Это также сильно подрывает его моральный авторитет и его более широкое воздействие. Однако основной ограниченностью группы, как выразился один из ее ключевых членов, является ее неспособность выпутаться из гегемонистской программы доминирующего западного дискурса. Требования «жить внутри имперской державы» и «являться частью империализма» ставят перед группой «критические вопросы»: «кто определяет вопросы и откуда берутся ответы?»⁵⁹

Подъем ультрарадикальной тенденции является ответом на предполагаемый кризис в рамках радикального модернизма точно так же, как последняя тенденция возникла в ответ на кризисы в рамках возрождения и раннего модернизма. Распри внутри движения также отражают те же дилеммы, с которыми столкнулись радикальные модернисты, которым было трудно полностью порвать с парадигмой и методологией возрождения. Критика по поводу выказывания «неуважения» к исламским учениям, направленная против прогрессистов и проистекающая из их же собственных рядов, указывает на привязанность к некоторым постулатам радикальных модернистов, которые

позаботились о том, чтобы заявить о своем уважении к традициям и верности им. Это также является еще одним свидетельством продолжительного совпадения этих конкурирующих тенденций, которые стремятся вытеснить друг друга, однако при этом также стремятся сохранить некоторые ключевые характеристики своих соперников.²⁷

ОГРАНИЧЕННОСТЬ РЕФОРМ ИЗ ЭМИГРАЦИИ

Из этого краткого очерка видно, что вклад западных мусульман в дело возрождения и обновления ислама или использование Запада в качестве убежища реформаторами, спасающимися от преследований – явление не новое. Однако, что является новым и значительным, так это все возрастающая смелость и прогрессивная радикализация сменяющих друг друга поколений западных мусульманских интеллектуалов. Традиционалисты (и неотрадиционалисты) больше не соперничают только с радикальными модернистами, которые стремились создать творческий синтез традиций и современных идей и столкнулись с критикой с обеих сторон. Им также приходится конкурировать со все более смелыми «прогрессистами» и другими ультра-радикальными модернистами, которые заботятся не столько о сохранении традиции, сколько о ее преодолении. Более непочтительные и иконоборческие прогрессисты не боятся открыто бросать вызов господствующей ортодоксальности или преднамеренно затевать полемику. Они готовы выйти далеко за рамки существующей ортодоксии, отстаивая позиции, которые беззастенчиво выступают за разрыв с традицией в таких областях, как гомосексуальные отношения, полное гендерное равенство и противодействие многим исламским юридическим санкциям.

Нужно быть осторожным, чтобы не путать ультра-радикальных «реформистов» с другой тенденцией среди

светских ученых, которые высказывают важную критику религиозной мысли, но не выдвигают претензий на представление собственного альтернативного религиозного взгляда. Среди этой группы мы можем назвать уроженца Алжира, профессора Сорбонны Мухаммада Аркуна в Париже, уроженца Сирии Бассама Тибби из Геттингенского университета в Германии, и его соотечественника Азиза Ал-Азмеха, который в настоящее время преподает в Будапеште. Хотя эти авторы, и в особенности Аркун, надеются, что на их взгляды обратят внимание верующие, их вклад не направлен конкретно на верующие массы или интеллигенцию. Как и у их западных академических коллег, их цель состоит в том, чтобы улучшить понимание религиозной мысли, а не вносить в нее свой вклад. Эту группу можно уподобить спортивным тренерам, которые дадут много советов потенциальным спортсменам, но сами не будут заниматься спринтом.

Новизной также является повышенная восприимчивость к идеям западных мыслителей в мусульманском мире в более широком контексте. Их влияние выросло в последние годы и стало центром внимания средств массовой информации, а также западных и мусульманских интеллектуальных кругов во многом благодаря широкой огласке этого вклада в общественном климате, сложившемся 11 сентября. В эту «постиламистскую» эпоху (если использовать термин, введенный Асефом Байатом из Лейденского университета), характеризующуюся разочарованием в исламском возрождении и его ожиданиях,⁶⁰ их роль стала заметной. По мере того, как призывы к «реформе» достигают апогея в официальных (и полуофициальных) политических кругах как на Западе, так и в основных мусульманских странах, спрос на вклад этих интеллектуалов растет в геометрической прогрессии. Как западные, так и мусульманские правительства возвели в приоритет про-

движение более «умеренного» ислама для противодействия различным формам радикализма. Крупные научно-исследовательские институты на Западе также поощряют работу в этой области. Нескончаемый поток работ на такие темы, как «либеральный ислам», «исламский либерализм», «исламская реформация» и тому подобное, публикуется в настоящее время во всем мире. Кроме того, существует также подлинный массовый спрос на альтернативные взгляды на ислам взамен дискредитировавших себя экстремистских или возрожденческих схем, которых, в настоящее время, избегает все большее число разочарованных людей и общественных сегментов. Отвечая на этот многогранный спрос на перемены, некоторые интеллектуальные деятели и движения склонны использовать более агрессивную тактику, учреждая новые институты и создавая новые союзы с влиятельными движениями и политическими лидерами. Прочие довольствуются обычными методами создания письменных работ, чтением лекций и воспитанием студентов и последователей.

По мнению некоторых аналитиков, и роль, и вызов, стоящие перед мусульманской интеллигенцией на Западе, связаны с «детерриториализацией культуры», где культуры отрываются от своих географических причалов.⁶¹ Однако здесь речь идет не просто о разрыве связи между территорией и культурой, но разрыве между культурой и властью. Мусульманские общины на Западе лишены возможностей доминирующих общин, которые могут использовать власть, чтобы защитить свои культурные нормы или обеспечить их соблюдение. Опять же, это не новая черта в религиозных традициях, поскольку это являлось и участием христианства в первые четыре века его существования, и судьбой иудаизма на протяжении более двух тысячелетий. Однако случалось очень редко, чтобы те слои общества, которые жили в изгнании, оказывали бы значительное влияние на те секторы, которые сочетают в себе культурный авторитет и власть, со своей

внешней позиции. Напряженность между политической властью и религиозными авторитетами лежит в основе крупных преобразований и расколов, которые затрагивали христианство на протяжении всей его истории, включая Реформацию и последующую секуляризацию, оба из которых представляли тенденцию политической власти утверждать свою автономию по отношению к экстерриториальным силам.

Таким образом, одно из основных препятствий, с которыми сталкиваются западные мусульмане, связано с их попыткой радикально преобразовать устоявшуюся и очень мощную религиозную традицию с позиции, которой не хватает как прямой власти, так и харизматического религиозного авторитета. Однако даже в случае успеха такие попытки религиозной трансформации потенциально вызывают серьезные разногласия. Многие аналитики (в том числе, мусульманские активисты и потенциальные реформаторы) не перестают говорить с квазимессианским предвкушением об ожидаемой «исламской реформации». Однако эти авторы склонны забывать о двух важных моментах: во-первых, о том, что «реформация» не может быть произведена по заказу, и, в частности, согласно инструкциям, задуманным вне рассматриваемой религиозной традиции; и, во-вторых, о том, что любое радикальное переосмысление религии, даже когда оно претендует, подобно Реформации (и современному исламскому возрождению) на то, чтобы прислушиваться к более аутентичным основам религиозной традиции, обычно является прелюдией к длительному религиозному конфликту.⁶²

Что является еще более важным, так это то, что вклад реформы должен быть достоверно направлен на укрепление и возрождение религии, а не на открытую рекламу своих намерений по ее выхолащиванию и приспособливанию к светским требованиям, порожденным конкурирую-

щей религиозной традицией. Лютеры и Кальвины этого мира не были малодушными либералами, стремящимися «модернизировать» христианство. Если бы это являлось их объединяющим призывом, то католическому истеблишменту было бы смехотворно легко отвергнуть их претензии. Однако даже тогда их вклад был очень противоречивым. Усилия светских мусульманских реформаторов дискредитировать гораздо легче, и они потенциально могут привести к еще большим разногласиям.

И, конечно же, претензии «евроислама», даже когда их отстаивают «халяльные» исламские ученые и активисты, продолжают вызывать гневную реакцию со стороны радикалов, традиционалистов и неотрадиционалистов. Возглавила наступление ультрарадикальная «Хизб ат-тахрир» («Партия освобождения»), обвинив сторонников евроислама в том, что они поддались давлению со стороны западных правительств, которые «приступили к новому проекту, [в] котором с помощью принуждения и запугивания они планируют интегрировать мусульман и заставить их реформировать ислам», в целях сдерживания «исламской угрозы».⁶³ Призыв Рамадана к мораторию на исламские наказания и его небрежные замечания о свободе его детей вступать в брак с немусульманами, вызвали волну вспышек гнева со стороны более консервативно настроенных мусульман.

В целом, эти потенциальные реформаторы сталкиваются с проблемой доверия и авторитета. Часть проблемы связана с самой структурой их усилий. Западные мусульманские интеллектуалы сталкиваются с двойной проблемой. Чтобы оставить свой след, они сначала должны подняться по академической лестнице в западных учебных заведениях, что означает то, что они должны утвердить свои полномочия в светской агностической среде. Однако для того, чтобы заявить о себе как о реформаторах, они также должны доказать свою исламскую аутентичность и преданность

своим религиозным традициям. В той плоскости, в какой их работа нравится западному академическому истеблишменту, от которого зависит их репутация, не говоря уже о средствах к существованию, она, как правило, не соответствует требованиям фактора авторитетного исламского влияния. Следует напомнить, что многие из этих мыслителей являются беглецами, которым даже не удалось сформировать круг достаточно решительных последователей, что позволило бы им найти защиту на родине. Простая смена места жительства не делает их аргументы более убедительными или же, не придаст их мнению больший вес. Речь идет о создании авторитетных интерпретаций традиции, которые смогли бы быть признаны убедительными для широкой части мусульманской общественности. Для этого же необходим серьезный и интенсивный диалог с общественностью. Это также требует обладания значительным духовным и моральным авторитетом, признанным обществом. Духовное оскудение различных течений модернистского реформизма акцентируется и подчеркивается контрастом с более интенсивным спиритуалистическим подходом неотрадиционалистов, которые имеют монополию на этот аспект религиозности. Тем не менее, духовность традиционалистов сочетается, как мы видели, с сильной (и абсурдно непрактичной) враждебностью ко всему современному. Напротив, грубый политический прагматизм (не говоря уже о макиавеллизме) сторонников возрождения и большинства модернистов (о чем свидетельствует то, насколько легко они заключали сделки с диктаторами и другими сомнительными союзниками), а также педантичный интеллектуализм основной массы радикальных и ультрарадикальных модернистов – не совсем подходящий материал для формирования религиозной харизмы.

В нынешних условиях эти интеллектуалы сталкиваются с трудностями во взаимодействии с мусульманским

сообществом в более широком масштабе, даже в условиях относительной свободы и вседозволенности Запада. Абу Эл Фадл, к примеру, обнаруживает, что ему больше не рады в местной мечети в Южной Калифорнии, и выражает отчаяние по поводу того, что он когда-либо добьется признания своей работы при жизни. Наблюдатели считают его «изолированной фигурой» даже среди американских мусульман из-за его резкой критики основных групп.⁶⁴

Абу Эл Фадл, как и другие деятели западного мусульманского реформизма, приписывает неэффективность своей деятельности проблемам пропаганды и распространения. Его книги запрещены в большинстве мусульманских стран, а его календарь не забит приглашениями читать лекции в мусульманских столицах. Абу Эл-Фадл и его коллеги утверждают, что это происходит из-за чрезмерного влияния консервативных групп и правительств, в частности, саудовского ваххабитского истеблишмента, которому не нравится то, что они проповедают.

Однако эта проблема пропаганды является лишь одной стороной проблемы. Ибо, если кто-то вроде Абу Эл-Фадла не будет признан убедительным даже в его местной мечети, расширение его читательской аудитории, возможно, не сильно изменит ситуацию в том, что касается восприимчивости к его идеям. В действительности, одна из проблем многих реформистов может заключаться в том, что дискредитировавшие себя режимы и вызывающий недоверие Запад, в последнее время с чрезмерным энтузиазмом продвигают их и их идеи.

Кроме того, существует институциональная проблема. Большинство известных деятелей западных реформистских движений и течений функционируют как отдельные личности, включенные в состав основных институтов или как члены неформальных группировок. Однако, несмотря на попытки создать представительные институты для мусульман на Западе, не было создано ни одного заслуживающего

доверия *религиозного* учреждения или семинарии, способного конкурировать с крупными семинариями, действующими в мусульманском мире. И это несмотря на то, что авторитетом эти институты изначально не пользовались. Институциональная слабость в этой области является еще одним отражением общей духовной неразвитости реформистского движения, в целом. Тем не менее, это может измениться с тем вниманием, которое другие университетские интеллектуалы начинают уделять религиозным учреждениям и другим аспектам религиозной практики.

Добавьте к этому то, что несмотря на утверждения (приведенные выше) об обратном, мусульманские общины еще не обладают финансовой и институциональной независимостью, которой они жаждут (или которой хвастаются) по отношению к мусульманскому миру в более широком контексте. Большинство активных групп, выступающих от имени мусульман в Европе и США, хотя и придерживаются широкого спектра взглядов, продолжают представлять собой прямое продолжение движений и течений внутри страны, в то время, как многие подспудно вдохновлены отечественными тенденциями. Структура финансирования исламских институтов и организаций, зачастую поступающая непосредственно от правительств (в частности, монархий Персидского залива и Ирана) или из частных источников с религиозной повесткой дня, определяет ориентацию этих групп. Взгляды, выраженные в пределах «мейнстрим» диапазона, варьируются, в основном, от ортодоксальных, даже консервативных взглядов институтов или групп, связанных с исламистскими группировками или религиозными учреждениями в различных странах, до относительно более либеральных тенденций, упомянутых выше. Придерживаясь той или иной формы ортодоксального возрождения, эти группы вряд ли, учитывая эту склонность, окажут радикальное разрушительное влияние на мусульманские общины на родине.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Являются ли тогда западные мусульмане вымирающим видом или они – будущее ислама? Они, безусловно, далеки от того, чтобы быть теми или другими, даже если кажется, что они пытаются превратить свой сомнительный статус в добродетель. Ускоренная адаптация и перемены, к которым западные мусульмане вынуждены прибегать лишь для того, чтобы выжить, побудили их к серьезным усилиям по переосмыслению и размышлениям. Это, в свою очередь, перевело всемирную дискуссию об исламской реформе на новый высший уровень.

Однако сама природа давления, с которым сталкиваются западные мусульмане, и направление, в котором они должны адаптироваться, прямо противоположно тому, которого требует религиозная реформа. Давление извне требует преуменьшения любой конкретной религиозной специфики или приверженности, и требует больше прислушиваться и адаптироваться к голосам, исходящим из-за пределов конкретной религиозной традиции. Однако подлинная религиозная реформа должна исходить совсем из другого импульса: импульса к более глубокой приверженности и стремления усиливать и возвышать особый религиозный опыт. Это зависит от того, насколько больше, и интенсивнее прислушиваешься к голосу изнутри (как из пределов сердца, так и из пределов сообщества), а не к голосам, исходящим извне.

Дискуссии о христианской Реформации склонны смешивать научный анализ, основанный на ретроспективном

взгляде, с реальными намерениями лидеров Реформации. Тот факт, что Реформация рассматривается с нашей точки зрения (задним числом) как то, что способствовало размышлению религиозных убеждений, ускорению секуляризации и распаду религиозного мира, не означает, что это являлось намерением ее инициаторов. В действительности, лидеры Реформации были страстными, и даже фанатичными сторонниками еще более строгого соблюдения религиозных обрядов, чем их соперники. Реакция на их предложения была бы еще более резкой, если бы они призывали к «либерализации» или «модернизации» христианства, или (о ужас ужасов!) к сближению с иудаизмом или исламом!

Проект религиозной реформы, направленный на устранение непредусмотренных последствий Реформации, пренебрегая ее духом, является неправильным пониманием самой природы религиозной власти. Это великий парадокс для таких авторов, как Абу Эл Фада, которые посвятили столько усилий изучению природы и динамики религиозной власти. Однако, в любом случае, подобное сознательное стремление к «реформации», основанное на копировании другого опыта, другой эпохи, другой религиозной традиции, с самого начала обречено на утрату невинности: это уже не религиозная реформа, а социальная инженерия и интеллектуальная халтура.

Трудности, с которыми столкнулись некоторые из ключевых интеллектуальных фигур среди западных мусульман подытоживают сложное положение этих потенциальных реформаторов. В то время как Абу Эл Фада продолжает чувствовать себя изолированным и преследуемым, более «ортодоксальные» деятели, такие как Рамадан, также сталкиваются с аналогичной враждебностью со всех сторон*:

* В последнее время Тарик Рамадан стал фигурантом уголовного расследования в связи с обвинениями в сексуальном насилии, с которыми в 2016-2018 гг. выступили несколько женщин. В 2018 г. он провёл девять с

светские и западные интеллектуалы заклеили их как тайных боевиков, а традиционалисты отвергли как «инструменты культурного империализма». Французский интеллектуал-политик Бернар Кушнер охарактеризовал Рамадана как «самого опасного человека в Европе», а Бернар-Анри Леви назвал его «интеллектуальным поборником всех видов двусмысленности». ⁶⁵ Летом 2004 года его виза в США была аннулирована без объяснения причин, что помешало ему занять должность профессора в Университете Нотр-Дам и, фактически, классифицировало его как террористическую угрозу. С другой стороны, один типично арабский комментатор описал его призыв к мораторию на исламские наказания как неуместный и подозрительный шаг, основанный на поверхностных аргументах и ошибочных и недостаточных религиозных знаниях. ⁶⁶

Отсутствие популярности среди мусульманской аудитории само по себе не является проблемой, поскольку перед религиозными реформаторами всегда стоит изначально трудная задача. Однако эта изоляция становится проблемой, если она продолжает сохраняться и начинает напоминать тупик. Интересно отметить, что даже инициативы, которые пользовались достаточной степенью легитимности, такие как проект МИИМ (ШТ) «Исламизация знаний», еще не оказали ожидаемого решающего воздействия. Идея проекта «Исламизация знаний» состояла в том, чтобы воссоздать дисциплины современного знания в свете исламских предписаний относительно знаний для того, чтобы:

- а) пересмотреть условия, установленные глобальными контактами, и восстановить исламское сознание, которое потонуло в образе мышления установленного Западом;
- б) развить критическую и объективную переоценку

половиной месяцев в предварительном заключении во Франции. Сам Рамадан отрицает обвинения и расценивает их как преследование по политическим мотивам. – *Примечание редактора.*

западного разума. Учитывая масштаб проделанной работы и предстоящие вызовы, неудивительно, что спустя четверть века и истратив миллионы долларов, желаемый прорыв мусульманского интеллектуального и культурного возрождения на определенных уровнях не был осуществлен.⁶⁷

«Евроислам» или «американский ислам» – как отдельный бренд вполне может развиваться и, в конечном итоге, преуспеть в примирении ислама с западной демократией и секуляризмом. Однако для того, чтобы эта разновидность ислама вытеснила из дела конкурирующие «бренды», а не просто превратилась в новую маргинальную секту, ей необходимо задействовать ресурсы религиозного авторитета, которыми представители этого движения еще не обладают.

Большое значение в этом плане имеет проблемное положение афроамериканской мусульманской общины – вероятно, единственного самого крупнейшего блока коренных западных мусульман. Афроамериканский ислам имел сильную политическую составляющую, аспект, который на ранних стадиях приводил его к конфликту с ортодоксальностью. Далекий от соперничества за лидерство в политическом и интеллектуальном плане, афроамериканский ислам все еще восстанавливается после ранней изоляционистской и расистской фазы, в то время как афроамериканские мусульмане продолжают жаловаться на двойное отчуждение: в пределах Америки, и в пределах мусульманского сообщества.⁶⁸ Однако это сообщество выдвигает некоторых из ключевых героев в нынешних дебатах о реформе, и может формировать важный отличительный признак, придавая вес той или иной стороне в ней.

Живущие на Западе мусульманские интеллектуалы могли бы получить кратковременное удовлетворение от того факта, что их сочинения все чаще читают, переводят, цитируют и обсуждают в более широком пространстве *Дар ал-ислам*. Однако вопрос, на который они должны ответить,

заключается в следующем: их цитируют и слушают, потому что они жители Запада или потому что они мусульмане? У меня существует подозрение, что Карл Поппер (и другой Карл) * цитируется в Иране чаще и с большим одобрением, чем Абдулкарим Соруш.⁶⁹ Одно дело, быть тем, кто считается харизматическим источником религиозного авторитета, и другое – тем кого следует рассматривать, всего лишь, как альтернативу Хабермасу.

Для того, чтобы иметь влияние в *религиозной* сфере, к чему стремятся эти интеллектуалы, они должны представлять из себя нечто большее, чем просто «интеллектуалов». И это может оказаться большим барьером, который необходимо преодолеть. Интеллектуалы, в конце концов, не могут помочь, и быть при этом, только лишь *интеллектуалами*.

* По-видимому, здесь речь идет о Карле Марксе (1818-1883). – *Примечание редактора.*

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Томас Герхолм, «Два мусульманских интеллектуала на постмодернистском Западе: Акбар Ахмед и Зийауддин Сардар», в Акбар Ахмед и Гастингс Доннан, ред., *Ислам, глобализация и постмодерн* (Лондон: Рутледж, 1994), ср. 191.
2. Там же, с. 207.
3. Там же, с. 206.
4. Мурад Хоффман, «Исламское возрождение на Западе: интервью с Мурадом Хоффманом» (в Хоссам Таммам) *IslamOnline.net*, 15 января 2004 г. (по состоянию на 29 ноября 2005 г.). <http://www.islamonline.net/english/ArtCulture/2004/01/article07.html>. (По состоянию на 20 августа 2005 г.).
5. Джоселин Чезари, *Когда встречаются ислам и демократия: мусульмане в Европе и Соединенных Штатах*, (Нью-Йорк: Палгрейв Макмиллан, 2004), с. 173.
6. Осман Бакар, «Интеллектуальное влияние американских ученых-мусульман на мусульманский мир, с особым упором на Юго-Восточную Азию», статья Центра Мусульманско-Христианского Взаимопонимания (Джорджтаунский университет, июнь 2003 г.), с. 1-2. http://cmcu.georgetown.edu/PDFs/Intellectual_impact_of_American_Muslim_scholars.pdf. (По состоянию на 13 ноября, 2005 г.).
7. Таммам, «Исламский ренессанс на Западе».
8. Чезари, *Когда встречаются ислам и демократия*, с. 165.
9. Публикация в 1988 году романа Рушди «Сатанинские стихи» вызвала многочисленные протесты (некоторые, со вспышками насилия) в Великобритании и во всем мире из-за того, что была воспринята как оскорбление в адрес пророка Мухаммада и его семьи. Это была первая крупная конфронтация, в которой мусульманская община Великобритании действовала коллективно, резко выступая против господствующей позиции, которой было трудно понять или посочувствовать недовольству мусульман в этом отношении, и которая рассматривала

- требования мусульман как противоречащие основным ценностям свободы слова и религиозных убеждений. См. Тарик Модуд, «Британские азиатские мусульмане и дело Рушди», *Политический ежеквартальный журнал* (1990), том 62, № 2, с. 143-160. См. Пнина Вербнер, «Дiasпора и тысячелетие: британские пакистанские глобальные и локальные вымыслы о войне в Персидском заливе», в Ахмед и Доннан, *Ислам, глобализация и постмодерн*, с. 213-236.
10. Вербнер описывает дело Рушди как «водораздел» в эволюции британской мусульманской общины (Вербнер, «Дiasпора и тысячелетие», с. 231).
 11. Среди самых знаменитых интеллектуалов, пошедших по этому пути – Фэй Уэлдон (Великобритания), писательница, которая с 1989 г. стала самым ярким сторонником Салмана Рушди и яростным критиком ислама и мусульман. Среди других – уроженец Великобритании Кристофер Хитченс (США) и Пол Берман (США).
 12. Абдал-Хаким Мурад «Европейский ислам: возвращение Агари». *Открытая демократия*, 3 июля 2003 г. www.opendemocracy.net/debates/article-10-96-1327.jsp. (По состоянию на 14 апреля 2004 г.).
 13. Там же.
 14. Там же.
 15. Там же.
 16. Тарик Рамадан, «Ислам Европы – как изоляция», *Лё Монд Дипломатик*, апрель 1998 г., стр. 13. <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/04/RAMADAN/10246.html> (по состоянию на 10 сентября 2007 г.).
 17. Там же. Во время недавней встречи (сентябрь 2007 г.) в Нови-Пазаре в Сербии, муфтий этого, преимущественно мусульманского, города выразил аналогичную гордость за свою европейскую мусульманскую идентичность (с дополнительным акцентом на своей *коренной* европейскости), а также утверждал, что европейский ислам не будет пассивным. «Он будет либо агентом стабильности, либо дестабилизации в Европе».
 18. *Прогрессивные мусульмане: о справедливости, гендере и плюрализме*, Омид Сафи, изд.: (Оксфорд: Открытый мир, 2003), с. 1-26.
 19. Джоселин Чезари, «Ислам во Франции: формирование религиозного меньшинства», в книге Ивонн Й. Хаддад, изд., *Мусульмане на Западе, от "нелегалов" к гражданам* (Оксфорд: издательство Оксфордского Университета, 2002), с. 36-51.
 20. См., к примеру, Халед Абу Эл Фадл, «Уродливое современное и современное уродливое: восстановление прекрасного в исламе», в книге Сафи, *Прогрессивные мусульмане*, с. 33-77.
 21. Эрнест Геллнер, *Условия свободы, гражданское общество и его конкуренты*. (Лондон: Хэмиш Гамильтон, 1994). Более краткое переформулирование тезиса Геллнера можно найти в Эрнест Геллнер, «Предисловие», в книге «Ахмед и Доннан», ред., *Ислам, глобализация и постмодерн*, с. xi-xiv.

22. Бассам Тибби, *Ислам между культурой и политикой*. (Лондон: Палгрейв, 2001).
23. Рамадан «Ислам Европы».
24. Конференция под названием «Фикх сегодня: мусульмане как меньшинства» была организована рядом групп под руководством Ассоциации Мусульманских Ученых-Социологов (Великобритания) и состоялась 21-22 февраля 2004 г.
25. Махмуд Ар-Рашид, «Тарик Рамадан: «Самый опасный человек в Европе»», журнал «Эмел», (май-июнь 2005 г.), № 11.
26. Сафи, *Прогрессивные мусульмане*, с. 15-17.
27. Абдуллахи А. Ан-Наим, *На пути к исламской реформации: гражданские свободы, права человека и международное право*. (Сиракузы, Нью-Йорк: издательство Сиракузского Университета, 1990).
28. См. Чезари, *Когда ислам встречается с демократией*, с. 141-148.
29. Термин, предложенный ведущим сторонником этой тенденции Абдуллой С. Шлейфером из Американского университета в Каире. Родившийся в Америке Шлейфер был корреспондентом «Эн-Би-Си» (NBC) в Каире, когда обратился в ислам из иудаизма в 1970-х годах.
30. Мухаммад Асад, *Ислам на перепутье*. (Гибралтар: «Дар Ал-Андалус», 1982), с. 7-8.
31. См. Хайфаа Джавад «Сейед Хоссейн Наср и изучение религии в современном обществе», *Американский Журнал Исламских Социальных Наук* (2005), том. 22, № 2, с. 49-68.
32. Марьюм Джамила, «Почему я приняла ислам», отрывок из ее книги «Ислам и модернизм», размещенный по веб-адресу <http://www.islamfortoday.com/maryumjameelah.htm>. (По состоянию на ноябрь 2002 г., 2005 г.).
33. Сейед Хоссейн Наср, «Размышления об исламе и современной жизни», *Ас-Серат*, (без даты, 1980 г.), том. 6, № 1. <http://www.al-islam.org/al-serat/reflectnasr.htm>. (По состоянию на 21 августа 2007 г.).
34. Абдал-Хаким Мурад, «Мусульманская верность и принадлежность: некоторые размышления о психосоциальном фоне», январь 2003 г., <http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/loyalty.htm>. (По состоянию на 24 апреля 2005 г.). Взгляды Мурада публикуются на веб-сайте, который гордится тем, что является «одним из ведущих и оригинальных ресурсов в Интернете по традиционному исламу, начиная с 1996 года».
35. Мурад, «Мусульманская верность и принадлежность».
36. Там же.
37. Там же.
38. Х. А. Р. Гибб, *Современные тенденции в исламе*. (Чикаго: Издательство Чикагского Университета, 1947); См. Майкл Керр, *Исламская реформа. Политические и правовые теории Мухаммада Абдо и Рашида Риды*. (Беркли: Университи оф Калифорния Пресс, 1966).

39. Абдулкарим Соруш, *Разум, свобода и демократия в исламе: основные труды Абдулкарима Соруша*, М. и А. Садри, ред. (Оксфорд: издательство Оксфордского Университета, 2000).
40. Фазлур Рахман, *Возрождение и реформа в исламе: исследование исламского фундаментализма*, Эбрахим Муса, изд., (Оксфорд: Oneworld, 2000), с. 10-17.
41. Ср. Герхолм, «Два мусульманских интеллектуала», с. 206-207.
42. Бакар, «Интеллектуальное влияние американских ученых-мусульман», с. 21.
43. Там же, с. 15-21. См. также Али Хисйам «Фазлур Рахман и исламский либерализм (в) Индонезии», *Либеральная исламская виртуальная сеть*, <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=556>, 23 декабря 2003 г. (по состоянию на 25 мая 2003 г.). 2005).
44. Исмаил Раджи ал-Фаруки, *Исламизация знаний: Общие принципы и Рабочий план*, (Херндон, Вирджиния: МИИМ (ШТ), 1989).
45. См. выше, примечание 39.
46. См. Абделвахаб Эл-Аффенди, «Переосмысление ислама и современности: очерки памяти Фатхи Османа» (Лестер: Исламский Фонд, 2001).
47. Наср Абу Зайд, *Реформация исламской мысли: критический исторический анализ*, (Амстердам: Издательство Амстердамского Университета, 2006), с. 98-99.
48. Ан-Наим, *На пути к исламской реформации*.
49. Дэниел Пайпс «Исламист-невидимка: Халед Абу Эл Фадл», *Ближний Восток – ежеквартально*, весна, 2004. <http://www.danielpipes.org/article/1841> (по состоянию на 14 июня 2005 г.).
50. М. А. Муктедар Хан, «Приоритет политики: ответ на «Ислам и вызов демократии», *Бостонское обозрение* (апрель-май, 2003 г.).
51. Аззам Тамими, «Либерализм, демократия и ислам: в поисках лишнего человека». *Дейли Стар* (Суббота, 24 июля 2004 г.). (Также на <http://www.mpf.org.my/bookreviews/20040820-islamdemocracy.html> (по состоянию на 15 ноября 2005 г.).
52. Халед Абу Эл Фадл, *Говоря от имени бога: исламское право, власть и женщины* (Оксфорд: Вануорлд Пабλικейшн, 2001).
53. Халед Абу Эл Фадл, «Говорить, убивать и любить во имя Бога», *Хеджхог ревью* (весна 2004 г.), выпуск 6, №1, <http://www.scholarofthehouse.org/skiandloingo.html>. (По состоянию на 24 мая, 2005).
54. См. «Прогрессивные мусульмане: о справедливости, гендере и плюрализме», ред. Омид Сафи (Оксфорд: Вануорлд, 2003), с. 1-29.
55. Чезари, Когда ислам встречается с демократией, стр. 169-174. Ср. ред. Кэтрин Баллок, *Мусульманки-активистки в Северной Америке: выступая от своего имени*, (Остин, Техас: Техасский Университет).

56. Алтаф Бхимджи и др., «Текст комментария о создании PMUNA» (Прогрессивный Союз Северной Америки (ПССА /PMUNA/) – прим. переводчика), 12 ноября 2004 г., по веб-адресу: <http://commentpmuna.blogspot.com/2004/11/text-of-comment-on-formation-of-pmuna.html>. (По состоянию на 20 августа 2005 г.).
57. Текст заявления Хана об отставке и комментарии к нему см. здесь: <http://almusawwir.org/progressivemuslims/?p=19#comments>. (По состоянию на 20 августа 2005 г.).
58. Муктедар Хан «Подрывает ли Muslimwakeur.com прогрессивное мусульманское движение?» 2 мая 2005 г., на <http://www.ijtihad.org/Muslimwakeur.htm>. (По состоянию на 14 октября 2005 г.).
59. Алтаф Бхимджи, «Торгаши или спасители: спасение «прогрессивных» мусульман от самих себя», «Мусульмане просыпаются!», 26 октября 2003 г., на http://www.muslimwakeur.com/main/archives/2003/10/sellouts_or_sav.php. (по состоянию на 22 августа 2005 г.).
60. Асеф Байат «Что такое постисламизм?», *ISIM review*, том 16, № 3 (2005), с. 5.
61. Герхолм, «Два мусульманских интеллектуала», с. 190-191.
62. См. Абделвахаб Эл-Аффенди, «Неуловимая реформация», *Журнал демократии* (апрель 2003 г.), том 14, № 2, с. 34-39.
63. Абу Мусаб, «Евроислам», журнал *Khilafah.com*, 23 апреля 2003 г. (по состоянию на 19 сентября 2004 г.).
64. Ричард Н. Остлинг, «Ученый из Соединенных Штатов – Абу Эл Фадл говорит о том, что мусульмане нынешнего поколения находятся перед важным выбором», *Новости AP State Wire*, 5 ноября 2005 г., ссылка: http://24hour.sacbee.com/state_wire/story/13817345p-14658210c.html. (По состоянию на 29 ноября 2005 г.).
65. Ар-Рашид, «Тарик Рамадан».
66. Мухаммад Абу Румман, «Ат-таджид ал-ислами байна ат-тахавут ва ал-джумуд», *Ал-гад*, 1 апреля 2005 г. <http://alghad.dot.jo/index.php?news=15465>. (По состоянию на 10 сентября 2007 г.).
67. См. www.iiit.org.
68. Амина Вадуд, «Американская мусульманская идентичность: раса и этническая принадлежность в прогрессивном исламе», в Омид Сафи, изд., *Прогрессивные мусульмане*, с. 270-285.
69. Я получил частичное подтверждение этому утверждению от моего друга доктора Али Пайа – выдающегося иранского интеллектуала, который подробно исследовал влияние крупных западных философов, таких как Поппер и Хабермас, на иранскую политическую арену.

ЛЮДИ НА КРОМКЕ:
*религиозная реформа и бремя западных
мусульманских интеллектуалов*

АБДЕЛВАХАБ ЭЛ-АФФЕНДИ

Перевод:
Лейла Меликова

Редактор:
Олег Ярош

Подписано в печать 05.04.2022 г. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсет. Гарнитура «Palatino Linotype». Печать цифр.
Усл. печ. л. 4,88. Тираж 500 экз. Заказ № 26.
Издательство «Волинські обереги».
33028 г. Ровно, ул. 16 Лыпня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.
e-mail: oberegi97@ukr.net
Свидетельство о внесении в Государственный реестр субъекта
издательского дела ДК № 270 от 07.12.2000 г.
Отпечатано в типографии изд-ва «Волинські обереги».