Софья Рагозина

«Исламская реформация»: позитивный проект или искусственный концепт?

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-51-76

Sofya Ragozina

"Islamic Reformation": Positive Project or Artificial Concept?

Sofya Ragozina — Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); Higher School of Economics (Russia, Moscow). sofyaragozina@gmail.com

Today the concept of "Islamic Reformation" acts as a universal framework for a large number of research projects within the field of Islamic and Muslim studies. This theory, mediated by Western modernization theory, claims a comprehensive understanding of Islamic reality and thus attracts many researchers. However, this universality results in a lack of attention to some important areas, which stimulates criticism from experts on Islam. The aim of this article is to identify and characterize the main approaches to understanding the phenomenon of "Islamic reformation." There are three different groups of researchers who accept the concept's validity, among whom there is no unity regarding its content. The first group talks about "Islamic reformation" as a positive political program, while the second connects it exclusively with the negative phenomenon of Islamic radicalism. The third group does not engage in polemics about "Islamic reformation," but rather consistently seeks to prove the concept's inadequacy in explaining Islamic realities and to offer alternative research models. A detailed consideration of a number of works demonstrates several different approaches within one discourse on "Islamic reformation".

Keywords: Islam, Islamic Studies, Islamic Reformation, Islamic modernism, orientalism, ijtihad.

Мусульманские сообщества в Европе, феномен «Исламского государства»[1], суфийские общины Северной Африки — эти и многие другие аспекты исламской действительности остаются актуальными предметами исследования для ученых с самым разным бэкграундом. Поэтому работы, посвященные исламу как в широком смысле, так и с акцентом на некоторые частные моменты, зачастую характеризуются мультидисциплинарностью. Наиболее успешными в объяснении того или иного феномена оказываются работы, сочетающие в себе различные подходы социальных и гуманитарных наук. Во многом именно такая комплексность предмета исследования обуславливает непрекращающийся поиск наиболее оптимальных концептуальных рамок.

Стоит оговориться, что здесь мы говорим, прежде всего, о западной социальной науке. При работе с исламским материалом наиболее востребованным оказывается применение концептов западной социальной теории, а также попытка провести аналогии между явлениями, происходящими в мусульманском и западном мире. Во многом такая практика продолжает и воспроизводит ориенталистскую парадигму знания о Востоке, в рамках которой воспроизводятся неравные идентичности «нас» (Запада) и «их» (Востока). Данная статья посвящена одному из таких концептов, ставших в последнее время чрезвычайно востребованным — «исламской реформации». Мы намеренно ставим кавычки, подразумевая искусственность данного исследовательского понятия.

Текущее состояние исследований об исламе свидетельствует о том, что концепт «исламской реформации», задавая универсальные рамки, опосредованные западной теорией модернизации, претендует на комплексное осмысление исламской действительности, чем привлекает множество авторов. Стоит сразу оговориться, что в большинстве случаев речь идет о реформации, как о намерении проводить реформы, хотя иногда встречаются попытки провести параллели между протестантской Реформацией и тем, что происходит сейчас в мусульманском мире, о чем будет сказано подробнее. Однако универсальность данного концепта, невнимание к частным аспектам делает его уязвимым и вызывает критику у ряда специалистов по исламу. Цель данной работы — идентифицировать и охарактеризовать основные подходы к пониманию феномена «исламской реформации». Пред-

1. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 29.12.2014 № АКПИ 14-1424С.

лагаемая нами типология основана на ценностном и содержательном критерии. Исследовательское пространство поделилось на неравные группы тех, кто приемлет и не приемлет рассматриваемый нами концепт как таковой. Ввиду кратко обозначенных выше причин сторонников применения концепта «исламской реформации» значительно больше. Однако среди них нет единства относительно содержания данного концепта: одни говорят об исламской реформации как о позитивной политической программе, а другие, наоборот, связывают ее исключительно с негативными явлениями исламского радикализма. Наконец, третья группа авторов не признает аргументацию, так или иначе апеллирующую к идее исламской реформации, последовательно обосновывая ее неэффективность в объяснении исламских реалий и предлагая альтернативные исследовательские модели. Предложенная схема не беспроблемна и не претендует на всеобщность, хотя бы потому, что мы рассмотрели лишь ряд работ, которые, однако, наиболее ярко выражают исследовательские позиции каждого из подходов. Кроме того, мы постарались продемонстрировать широту предметов исследования, к которым обращаются авторы, апеллирующие к концепту «исламской реформации».

Подход 1: «Что пошло не так?»: реформация как позитивный проект либерализации ислама

Вопрос «Что пошло не так?» вынесен в название работы одного из авторитетных западных исследователей — Бернарда Льюиса[2]. Подробно рассматривая историю мусульманского мира, автор ищет ответ на, казалось бы, простой вопрос: почему некогда сильный мусульманский мир сейчас уступил первые позиции миру западному? Возможно, основная причина заключается в долгой колониальной истории господства западного мира над большей частью мусульманских стран. В частности, с середины XX века вина была перенесена и на Соединенные Штаты, сохраняющего роль лидера Западного мира. Также подчеркивается, что именно европейцы сыграли решающую роль в становлении антисемитизма в арабском мире. Кажется, что основным «виновником» упадка мусульманского мира является западный империализм. Однако после долгих рассуждений и аргументаций, автор приходит

2. Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press.

к выводу, что все большее число жителей Ближнего Востока перестают искать «внешнего врага» и начинают ставить вопрос иначе: «Что мы сделали не так?» и «Как нам исправить положение?»

Данная работа в полной мере отражает основную идею обозначенного нами первого подхода. В рамках западной теории модернизации ислам (в самом широком смысле слова — от философской системы до социально-политических идеалов) воспринимается как некое отклонение от западной логики исторического процесса и социального развития. В данном случае западная модель развития выступает в качестве неоспоримой универсалии. В такой логике рассуждений вопросы что не так с исламом и что с этим делать звучат более чем убедительно. Отсюда и специфические познавательные инструменты, применяющиеся для изучения восточных обществ. Концепт «развития» в западной теории нагружен позитивной ценностной коннотацией: например, он понимается как движение к демократии, тем самым пересекаясь с понятием прогресса[3]. Поэтому реформа выступает в качестве необходимого инструмента достижения некоего социального идеала. И тогда термин «реформация» используется не столько как аналогия с протестантской Реформацией, сколько как необходимость широкомасштабных реформ в принципе.

Зачастую в данном вопросе современные авторы обращаются к наследию тех, кого в западной и отечественной историографии принято называть исламскими модернистами. Исламский модернизм — это социально-политическое движение и философское направление, пик которого пришелся на конец XIX — начало XX века, объединяющее попытки осмысления нового места мусульманского мира в условиях западного империализма.

Центральными моментами исламского модернизма стали рассуждения о соотношении *рационального и божественного*, проблема *доктринального плюрализма* и методов его достижения, а также более инструментальные дискуссии о *политическом идеале мусульманских обществ*.

Одним из основоположников традиции исламского модернизма считается Джамаллудин аль-Афгани (1838–1897). Проведший половину жизни в Афганистане и Индии, в начале 1870-х он эмигрировал в Европу, где и создал большую часть своих ра-

3. Rustow, D.A. (1970) “Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model”, *Comparative Politics* 2(3): 337-363; Rostow, W.W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press.

бот. Одним из основных для аль-Афгани является тезис о противостоянии исламского мира западному. Приводя многочисленные исторические примеры, он указывает на то, что, несмотря на былое величие, сейчас мир ислама находится в забвении. Он признает доминирование мира Запада и в одной из своих статей «Ислам и христианство и их последователи», ищет причины того, «как могло случиться, что “нация миролюбия и добра” (христианство) одержала верх над “нацией войн и побед” (исламом), и мусульмане оказались под властью христиан?»[4]. Он приходит к выводу, что Реформация XVI–XVII веков, раскол христианства на несколько конфессий стимулировали конкуренцию не только в религиозной, но и других сферах общественной жизни, что стало причиной возросших темпов развития. В частности, он указывает на неоспоримое лидерство христианской цивилизации в отрасли научных знаний, которые мусульманскому миру необходимо перенять. «Промышленность не может успешно развиваться без опоры на физику, химию, механику… Все благополучие и богатство нации зиждется на науке… Тот, кто накладывает запрет на некоторые науки, воображая, что тем самым спасает религию, является ее врагом»[5]. Высоко оценивая научный прогресс западного мира, он высказывал идею о том, что для достижения подобных результатов в исламском мире, ислам тоже *необходимо реформировать*, однако делать это нужно по совершенно иному сценарию. «Религиозная реформация была попросту инструментальной. Религиозная реформа, по его мнению, была ключом к европейскому прогрессу и власти, и была необходима исламскому мира для достижения таких же целей»[6].

В чем же должна заключаться эта реформа? Основная ее цель: объединить ислам, то есть стереть несущественные теологические различия между различными направлениями ислама[7]. Как этого достичь? В первую очередь — открыть «врата иджтихада».

4. *Сикоев Р.Р.* Панисламизм: истоки и современность. Джамаллудин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М.: Аспект Пресс. 2010. С. 54.
5. *Степанянц М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX—XX вв. М.: Наука, 1974.
6. Keddi, N.R. (1972) *Sayyid Yamal ad-Din al Afghani*, p. 141. Berkley: University of California Press.
7. Keddie, N.R. (1968) *An Islamic Response to Imperialism*. Berkeley: University of California Press.

Иджтихад — это деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса ввиду постоянно меняющихся условий жизни мусульманской общины[8]. Иджтихад как вынесение личного суждения понимается также и как один из источников мусульманского права (противопоставляемым *киясу* — суждению по аналогии с ситуацией, описанной в Коране и Сунне). В период с VII по XI вв. шел активный процесс интерпретации различных вопросов, что привело к оформлению ряда *мазхабов* — религиозно-правовых школ. Считается, что были даны ответы на все основные вопросы, далее уточнялись лишь отдельные более частные вопросы, поэтому «врата иджтихада были закрыты».

Однако конец XIX века породил множество новых вопросов, ответы на которые, по мнению исламским модернистов, можно было найти, только выйдя за рамки устоявшейся практики *таклида* — следования религиозным авторитетам без предварительного сомнения в истинности их суждений. И основным средством здесь должен был стать иджтихад. Например, индийский поэт Мухаммад Икбал (1877–1938) рассматривал иджтихад как катализатор интеллектуального возрождения ислама, необходимого для построения динамичного демократического общества[9]. Мухаммад Абдо (1849–1905), ученик Джамаллудина Аль-Афгани, называет иджтихад одной из причин успехов первых поколений мусульман, и поэтому призывает обратиться к этой практике и на современном этапе. Иджтихад — это продолжение исламской традиции, а «Коран всегда остается последней опорой, не дающей умме свалиться в пропасть»[10]. Абдо выбирает срединный путь просвещенного ислама, который признает ценность интеллекта и современного научного знания и одновременно отдает должное божественному как источнику человеческой морали[11]. Рашид Рида (1865–1935) актуализирует проблему иджтихада в контексте политической теории. Он ограничивает право халифа на иджтихад, передавая часть полномочий в принятии политиче-

8. Иджтихад // Милославский Г.В., Петросян Ю.А., Пиотровский М.Б., Прозоров С.М. (отв. секретарь) Ислам. Энциклопедический словарь М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 91.
9. Fareed, M.G. (2004) “Ijtihad”, in R.P. Matin (ed.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, pp. 345, 356. Thomson&Gale.
10. Аль-Джанаби М. Философия современной мусульманской реформации. 2014.
11. Zimney, M. (2009) “Abduh, Muhammad”, in J.E. Campo (ed.) *Encyclopedia of Islam*, p. 6. Facts On File.

ских решений наиболее уважаемым представителям мусульманской общины. В этом смысле он апеллирует к идее о необходимости реформирования мусульманского общества, но подобная идея политического консультативного института у него противопоставляется европейским принципам демократии. В конце XIX века связь между таклидом и иджтихадом перешла из юридической в символическую сферу: таклид ассоциировался с причиной ухудшения положения мусульманских обществ в мире, в то время как иджтихад — с идеей о реформировании.

Кроме того, иджтихад в философии исламского модернизма осмысляется и в более широком контексте — как средство рационального познания. Например, для М. Абдо приоритетны те нормы, которые получили рациональное обоснование посредством иджтихада. Одним из примеров использования рациональной аргументации является попытка осмысления так называемых «чудес» ислама: например, вознесения Мухаммада (*мирадж*). Рифаа Ат-Тахтави в биографии пророка Мухаммада, изданной в 1865 г., пытается апеллировать к научной логике исключения невозможного. Он рассуждает так: если мы отрицаем факт вознесения Мухаммада, то мы должны отрицать и появление архангела Гавриила на земле, но это невозможно. Мустафа Аль-Мараги говорит, что единственным «абстрактным» чудом является Коран, так как он не нарушает естественных законов. Фарид Ваджи оценивает деятельность пророка Мухаммада через призму социальной науки и говорит, что социальные изменения, произошедшие на Аравийском полуострове во время его деятельности и есть настоящее чудо. А такие чудеса, как «раскол луны» и «открытие груди» он описывает как мифы[12].

Наиболее важным, на наш взгляд, представляется обратить внимание на то, что обращаясь к реформистской риторике, тем не менее, основной задачей для этих авторов было продолжение именно исламской традиции. Несмотря на использование европейской терминологии, копирование рационалистических моделей аргументации, сутью реформации должно было стать не слепое воспроизведение западных практик и «подстраивание» к ним исламской традиции, а обращение к установленным религиозно-правовым источникам и политическим моделям. Однако большинство проектов по реформированию исламских обществ

12. Sallah, A. (2015) “Islamic Modernists and Discourse on Reason as a Reconciliatory Argument between Islam and the Western Enlightenment”, *International Journal of Islamic Thought* 7: 11–24.

именно в таком ключе по разным причинам так и остались нереализованными (возможно, лишь за исключением проекта Абу Аля Маудуди в Пакистане).

Идея о реформации вновь оказалась востребованной на волне появления феномена так называемого радикального ислама, и особенно после событий 11 сентября 2001 года. Многие современные авторы апеллируют к исламскому модернизму, реинкарнируя концепт «исламской реформации» для объяснения современных событий. Однако если исламские модернисты стремились остаться (и оставались) в лоне исламской традиции и западные концепты использовались ими только как инструмент, то сейчас эти же самые концепты подменяют суть происходящих процессов: например, реформация подменяется либерализацией, а сущностные характеристики протестантской Реформации экстраполируются на исламский мир.

Именно в логике такого рассуждения актуальным становится противопоставление радикального и «хорошего» ислама: правильного, умеренного и прочее. Ислам несет в себе некоторую проблему — «с ним что-то не так», поэтому реформация рассматривается как универсальный инструмент, который позволит исправить сложившееся положение дел. Что именно не так? Это и является фундаментальным вопросом для этого подхода, отвечая на который предлагаются различные программы «исламской реформации». Стоит отметить, что этот подход одинаково популярен как среди исследователей ислама, так и среди мусульманских интеллектуалов и общественных деятелей. Причем последние часто обращаются к риторике «исламской реформации» в довольно эмоциональном ключе.

Так, например, зачастую можно увидеть призывы «начать исламскую реформацию прямо сейчас», то есть радикально переосмыслить основы современного мусульманского общества. Британский писатель, родившийся в Бомбее в мусульманской семье кашмирского происхождения, *Салман Рушди* говорит, что современное состояние ислама диктует необходимость начать мусульманскую реформацию, не только чтобы противостоять джихадистской идеологии, но и чтобы избавиться от «пыльных и душных семинарий традиционалистов и вдохнуть глоток свежего воздуха»[13]. Сутью реформации должна стать ре-интерпрета-

13. Rushdie, S. (2005) "The Right Time for An Islamic Reformation", *Washington Post*. 7.08.2005 [http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/08/05/AR2005080501483.html, accessed on 23.01.2017].

ция Корана в свете нового времени, чтобы законы VII века стали отвечать реалиям XXI.

Дочь сомалийского оппозиционного политика Хирси Маган Иссе, эмигрировавшая в США, где начала вести активную общественную работу, *Айан Хирси Али* в своей книге «Почему исламу нужна сейчас реформация?»[14] указывает, что западные либералы неверно определили своего врага: не террористы, а средневековая версия ислама представляет наибольшую опасность. Обращаясь к истории ислама времен пророка Мухаммада, она предлагает разделить мусульман на три группы: «мекканские», «мединские» и «меняющиеся». В Мекке мусульмане вели мирную деятельность по обращению в ислам, в то время как в Медине усилилась военизированная составляющая. Поэтому «мекканские мусульмане», которых большинство, исповедуют «мирную религию», в то время как «мединские» обращаются к насильственным методам. И наконец, «меняющиеся» мусульмане осознали необходимость реформирования ислама, так как думают о его будущем. Предлагаемая ей программа исламской реформации состоит из пяти тезисов: 1) обеспечить возможность интерпретации и критического осмысления Корана, 2) дать приоритет этой жизни перед загробной, 3) «снять оковы шариата» и подчинить его секулярному закону, 4) прекратить практику определения правильного, запрета неправильного, 5) покончить с призывами к джихаду[15].

Известный американский телеведущий иранского происхождения *Реза Аслан* также отстаивает идею о том, что исламская реформация должна стать (а где-то уже стала) инструментом либерализации ислама. Для него основная цель реформации — адаптация ислама к демократическим принципам, так как «репрезентативная демократия — возможно, лучший социальный и политический эксперимент во всем мире»[16]. Такие демократические идеалы, как конституционализм, подотчетность правительства, плюрализм и права человека уже восприняты во многих исламских странах. Секуляризм не является обязательным условием для воплощения этих концептов в жизнь: они вполне применимы и для религиозного общества. Интересно, что имен-

14. Ayaan, H.A. (2016) *Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now*. Harper Paperbacks.
15. Joseph, C. B. (2017) “Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now”, *The European Legacy* 22(1): 94–96.
16. Aslan, R. (2005) *No God but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*. Random House.

но Мухаммад Абдо, по его мнению, адаптировал язык демократии к исламской риторике.

Что же касается научного дискурса, то стоит сказать, что осмысление исламской практики в ключе «необходимости изменения мусульманских обществ» породило целое направление исследований, посвященных проблеме соотношения ислама и демократии[17]. Несмотря на то, что авторы не обращаются к терминологии реформации, можно сказать, что они продолжают эту исследовательскую традицию.

Профессор Гарвардского университета *Даниель Пайпс* является одним из самых ярких сторонников идеи о необходимости либерализации ислама. Чтобы модернизировать ислам, мусульмане должны воспринять опыт своих собратьев-монотеистов, и прояснить отношение ислама к рабству, вопросам выхода из ислама и прочее. Тогда реформированный современный ислам более не будет поддерживать неравноправие женщин, джихад или терроризм смертников, не будет требовать смертной казни за прелюбодеяние, богохульство и отступничество[18]. Ответственность за продвижение такой позитивной программы действий Д. Пайпс возлагает на «вестернизирующихся анти-исламистов». «Они слабы и разрозненны, но они существуют, и именно они представляют собой единственную надежду в победе над глобальным джихадом и идеей превосходства ислама (*Islamic supremacism*), и заменой его исламом, не угрожающим цивилизации».

То же самое касается вопроса «встраивания»/адаптации/поиска оптимального соотношения норм шариата и светского законодательства.

Вилфрид Рейд Клемент указывает на безальтернативность реализации проекта исламской реформации, так как «в современных экономических условиях, исламский мир остался на уровне середины XIII века»[19]. Позиция В.Р. Клемента отличается особым радикализмом: ислам не внес никакого вклада в мировое знание

17. См. например: Sachedina, A. (2001) *Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press; Hasemi, N. (2009) *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford University Press; Khatab, S., Bouma, G.D. (2007) *Democracy in Islam*. Routledge.

18. Pipes, D. (2013) "Can Islam Be Reformed? History and Human Nature Say Yes", *Middle East Forum* [http://www.danielpipes.org/13033/can-islam-be-reformed, accessed on 23.01.2017].

19. Clement, W.R. (2003) *Reforming the Prophet. The Quest for the Islamic Reformation*, p. 86. Insomniac Press.

со средних веков, а единственный урок, вынесенный из западного опыта клириками и правителями, состоит в том, что Возрождение и Реформация на Западе были ошибкой. Поэтому «настоящая реформация» должна способствовать развитию исламского мира. Она станет возможна, если элементы традиционной идентичности будут сведены к минимуму (в качестве одного из таких элементов он называет акцент на ценности «большой семьи» в противовес индивидуальным ценностям). Кроме того, реформация также невозможна без реформы шариата.

Суданский ученый, проживающий в эмиграции в США, *Абдулла Ахмед Ан-Наим* предлагает подробный проект реформы шариата. В центре его внимания соотнесение «исламского публичного права» с требованиями секуляризма. Максимальное использование потенциала иджтихада позволит достичь доктринального плюрализма, и тогда шариат, «являясь продуктом не божественной, но человеческой интерпретации», будет отвечать требованиям секулярных правовых концепций. Работа, к которой чаще всего обращаются исследователи при осмыслении исламской реформации, была опубликована в 1990 году[20]. С тех пор А.А. Ан-Наим опубликовал настолько большое количество работ, что уже можно говорить о собственной исследовательской традиции. Как правило, А.А. Ан-Наим обращается к анализу правовых техник того, как можно соотнести шариат с международным правом, концепцией прав человека, теорией гражданства. Кроме того, он занимается широкой популяризаторской работой[21], и его идеи крайне востребованы.

В качестве обоснования наилучшего момента для начала «исламской реформации» в качестве аргумента приводится фактор медиа. Роль печатного станка Гуттенберга в эпоху протестантской реформации сейчас выполняет массовое образование и широкий доступ в интернет. Благодаря доступу в интернет, у многих мусульман открывается «прямой доступ» к знаниям об исламе, на основе которых опять же актуализируется практика иджтихада. Профессор Дартмутского колледжа *Дейл Эйкельман* указывает на важную черту современного общества: одним из главных моментов в понимании публичного пространства становится ком-

20. An-Na'im, A.A. (1990) *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press.

21. *An-Naim's personal website* [https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/, accessed on 23.01.2017].

муникативный аспект[22]. Открытые дискуссии, которыми в первую очередь характеризуется коммуникация в интернете, формируют новые символический язык ислама, появляется феномен «креативной интеракции». По мнению Д.Ф. Эйкельмана, эти процессы приближают ислам к демократической традиции. *Алексис Корт* даже вводит специальный термин, обозначающий данный сегмент коммуникационного пространства, называя его 'Дар Ас-Сайбер Ислам'[23]. Продолжая логику Эйкельмана, в своей статье он обращается к конкретному кейсу коммуникации о домашнем насилии в отношении женщин. По мнению автора, дискуссии в интернете и «новый иджтихад» свидетельствуют о реформистских тенденциях в современном исламе, так как играют положительную роль в противодействии домашнему насилию и в решении проблемы бесправия мусульманских женщин.

Кстати, успешным результатом процесса «исламской реформации» сторонники данного подхода называют появление феномена исламского феминизма. И опять же не обращаясь к терминологии исламской реформации, осмысление различных аспектов данного феномена во всех странах мусульманского мира уже оформилось в отдельное исследовательское направление по аналогии с исследованиями про ислам и демократию[24].

Таким образом, представители рассмотренного выше подхода пытаются доказать, что ислам не только не является своеобразным архаичным препятствием на пути модернизации, а, наоборот, ее неотъемлемой частью. В связи с этим предлагаются различные программы реформации ислама (в смысле структурных изменений и адаптации к новым условиям), часто сводящиеся к его либерализации. Последовательно отстаивается позиция необходимости заимствования западных институтов и объяснения их сочетаемости с исламом. Путем создания дихотомии «радикальный *vs* либеральный ислам» обосновывается тезис о том, что проблема «плохого» ислама может быть решена либо за счет

22. Eickelman, D. (2003) "Inside Islamic Reformation", in B. Rubin (ed.) *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements In The Middle East*, pp. 203–205. State University of New York Press.

23. Kort, A. (2005) "Dar al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence, and the Islamic Reformation on the World Wide Web", *Journal of Muslim Minority Affairs* 25(3): 363–383.

24. См. например: Kynsilehto, A. (2008) *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Tampere Peace Research Institute; Bahi, R. (2011) "Islamic and Secular Feminisms: Two Discourses Mobilized For Gender Justice", *Contemporary Readings in Law and Social Justice* 3(2): 138–158.

приведение ислама в соответствие западным нормам, либо путем обоснования того, что все ценности, позиционирующиеся как западные, на самом деле в полной мере присущи исламской традиции. И даже если не проводится прямая аналогия с протестантской Реформацией, фактически речь идет о попытке выработать некую исламскую протестантскую этику, которая будет успешно соотносится с западным модернистским проектом.

Подход 2: реформация как непредсказуемая радикализация ислама

Другая группа ученых также приемлет применение термина «исламская реформация» для описания современных процессов. Однако они вкладывают в него совершенно иное содержание. Исходя из той же предпосылки, что проблемы заложены в самой природе ислама, реформация здесь предстает не как позитивный инструмент «исправления ислама», а как своеобразная «пессимистичная» рамка для констатации негативной картины мира. Исламские радикалы — это и есть «исламские реформаторы», апеллирующие к идеям о возвращении к истокам и отрицающие вызовы западного Модерна. Таким образом, с одной стороны здесь на первый план выходит проблема насилия, а с другой стороны в более широком ключе рефлексируется проблема альтернативы западному пути развития.

Такая позиция во многом восходит к теории С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, где особый акцент в рамках рассмотрения «линий разлома между цивилизациями» делается именно на противостоянии западной и исламской цивилизаций. «Военная конфронтация между Западом и исламским миром продолжается целое столетие, и нет никакого намека на ее смягчение»[25]. Он прослеживает историю данного антагонизма начиная с XIII века. Несмотря на широкую критику данной концепции, нельзя не признать ее влиятельность и широкое применение.

Основные концепции, которые используют авторы в описании идеологии исламских реформаторов, являются *бид'а* и *ас-саляф ас-салих*.

Бид'а означает нововведение, связываемое обычно с заблуждением относительно трактования Корана и Сунны. На протяжении истории богословско-правовой мысли неоднократно вставал во-

25. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. №1. С. 33–48.

прос о границах дозволенного согласно священным текстам. Мединское общество времен пророка Мухаммада рассматривается как социально-политический идеал. Поэтому «плохому» положению мусульман нашлось еще одно объяснение: произошло слишком много нововведений, отдаливших мусульман от идеального времени пророка Мухаммада. В качестве решения предлагалось вернуться к опыту предков — *ас-саляф ас-салих*.

«Отцами-основателями» данной доктрины в исламе считаются Ибн Таймийя (1263–1328) и Абд Аль-Ваххаб (1703–1792). Первый призывал к «чистоте ислама», отказу от нововведений, подвергая критике «попытки привнесения в ислам элементов философии, ориентированной на элиннско-эллинистические традиции (фалсафа), рационализма калама, культа святых и практики паломничества к могиле Пророка»[26]. Что же касается его политической теории, он выступал за неразрывную связь религии и государства, так как без шариата государство скатывается к тирании. Таким образом, суть обновления ислама сводилась к возвращению к истокам. Что же касается Абд Аль-Ваххаба, то он воспринял концепцию Ибн Таймийи и акцентировал также внимание на понятии *таухида*, которое он понимал как строгое единобожие, что являлось сущностной характеристикой правильного ислама. Его идеология была инструментализирована и использована при создании государства Саудов. Надо сказать, что и тот, и другой позитивно оценивали потенциал практики иджтихада. Для них это также являлось ресурсом реформации ислама, однако уже совершенно в ином ключе: здесь иджтихад используется для буквалистской трактовки Корана, что было успешно использовано в актуализации образа идеального прошлого в настоящем.

Основными двигателями реформации, таким образом, выступают фундаменталисты или же, как иногда их называют, салафиты. На этом список терминов не ограничивается. Так, *З.И. Левин* предлагает оригинальную классификацию представителей реформаторского движения в исламе. Во-первых, это «салафиты-возрожденцы — блюстители Слова», представителями которых как раз являются Ибн Таймийя, Абд-Аль-Ваххаб и Ахмад ибн Ханбаль, как основатель «наиболее строгой религиозно-правовой школы». Во вторую группу З.И. Левин относит Аль-Афгани,

26. Ибн Таймийя // Милославский Г.В., Петросян Ю.А., Пиотровский М.Б., Прозоров С.М. (отв. секретарь) Ислам. Энциклопедический словарь М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.С. 85.

М. Абдо и прочих и называет их «салафитами-реформаторами — хранителями Духа Писания». «Салафитское реформаторство, в отличие от прочих реформаторских подвижек в религиозном сознании мусульман, не только расшатывает фиксированную жестокость ортодоксии, но и подрывает устои освященного ее традиционного общества»[27]. Наконец, деятельность традиционалистов связана, прежде всего, с рядом современных исламистских движений, так или иначе воспринявших идеи салафитов-реформаторов и салафитов-возрожденцев. Таким образом, в целом З.И Левин соглашается с тем, что и протестантская Реформация, и реформация в исламе имеют одну цель — адаптировать религию к новым условиям времени. Однако в то время как «Реформация была духовной и политической революцией, нарушившей канон, ... мусульманское реформаторство не покушалось на канон, ограничиваясь его толкованием»[28]. Получается, что радикальные трактовки, которые используют исламисты, являются не чем иным, как следствием исламской доктрины — важный тезис для сторонников данного подхода.

Другой российский исследователь А. Игнатенко также отстаивает тезис об эндогенности радикализма в исламе[29]. Процесс появления сект является «естественным способом бытования ислама» и все исламистские организации есть закономерный этап развития исламских обществ. Религия не является внешним риторическим элементом для организаций вроде «Аль-Каиды» или других многочисленных исламистских движений, действующих по всему миру, а представляет определенный органический этап развития ислама как такового на современном этапе. В качестве доказательства данного тезиса А. Игнатенко указывает на возможность применения методологии классического труда Аш-Шахрастани «Книги о религии и сектах» к анализу современных исламистских движений[30].

Как видно из рассуждений З.И. Левина и А. Игнатенко, в рамках данного подхода по-новому актуализируется дискуссия

27. *Левин З.И.* Хранители Слова и блюстители Духа Откровения // Фундаментализм. М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2003. С. 26.

28. *Левин З.И.* Реформа в исламе. Быть или не быть? М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2005. С. 112.

29. *Игнатенко А.* Эндогенный радикализм в ислам // Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 8–39.

30. *Игнатенко А.* Эпистемология исламского радикализма // Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 234–241.

об «ортодоксальном» и «неортодоксальном»/«сектантском» исламе. Зачастую такая дихотомия используется как аналитический инструмент при анализе исламских радикальных движений для различения ислама как религиозной системы и исламской риторики, использующейся для обоснования той или иной идеологии[31]. Иногда данные категории упрощаются до отделения «хорошего» ислама от «плохого»[32].

Михаэль Палмер рисует еще более устрашающую картину. Для него исламская реформация — это радикальный возврат к истокам с непредсказуемыми последствиями. Джихадисты надеются реинкарнировать свое прошлое и сделать его оплотом противостояния модернизации: это грозит уничтожению ислама, не потому что он является слабой религией, а потому, что занимает центральное место в жизни верующих. В то время как большинству христиан и иудеев удалось сохранить основы своей веры только благодаря тому, что они отдали «публичное пространство» модерности (*surrending "public square" to modernity*), в исламе такая практика еще не определена. И если Бен Ладен и такие как он достигнут успеха, это уже не будет нужно: потому что современность будет исламизирована, а не ислам модернизирован[33].

Почему идея обновления через возвращение к истокам нашла такой отклик в мусульманских обществах? *Б.А. Роберсон*, на наш взгляд, предлагает наиболее обоснованный ответ на этот вопрос. Движения «исламских реформаторов» представляют собой политическую альтернативу слабым, зачастую дискредитировавшим себя политическим институтам. В первую очередь это связано с тем, что они по инерции воспроизводят управленческие практики, сохранившиеся со времен колониальной эпохи[34]. Иными словами, не было проведено глубокой политической рефор-

31. Turner, H.W. (1993) "New Religious Movements in Islamic West Africa", *Islam and Christian–Muslim Relations* 4(1): 3–35; Hellmich, Ch. (2014) "How Islamic Is al-Qaeda? The Politics of PanIslam and the Challenge of Modernization", *Critical Studies on Terrorism* 7(2): 241–256

32. Lacey, J. (2014) "'Turkish Islam' as 'Good Islam': How the Gülen Movement Exploits Discursive Opportunities in a Post-9/11 Milieu", *Journal of Muslim Minority Affairs* 34(2): 95–110; Bryan, J.L. (2004) "In Search of 'The True' Islam: Constructing Muslim Identities in Hostile Times: The Impact of 9/11 on Arab Muslims in Jersey City", *Conference Papers — American Sociological Association*. 14 August.

33. Palmer, M.A. (2007) *The Last Crusade. Americanism and the Islamic Reformation*. Potomac books.

34. Roberson, B.A. (2002) "The Shaping of the Current Islamic Reformation", *Mediterranean Politics* 7(3): 8.

мы после ухода европейцев. Однако попытки предпринимались: продолжением антиколониальных движений стала крайне популярная в 50-е годы идеология арабского национализма. Однако данный идеологический инструмент оказался не в состоянии решить «израильскую проблему», представляющую главный интерес арабских государств того периода[35]. Ряд ученых обращают внимание на то, что 1967 год стал точкой невозврата: поражение в шестидневной войне стало не только политическим поражением арабских государств, но идеологическим крахом идеологии панарабизма. Сложившийся идеологический вакуум был заполнен идеями исламского возрождения — как реинкарнации исламской идентичности вместо арабской. Кроме того, Б.А. Роберсон подчеркивает, что исламская реформация представляет собой комплексное и постоянно меняющееся явление. В связи с этим формулировка, вынесенная в название его статьи «Формирование исламской реформации», также является и названием сборника статей, куда вошли работы, посвященные, по мнению Б.А. Роберсона, анализу различных аспектов исламской реформации[36].

Таким образом, данный подход фактически является обратной стороной медали первого подхода. Во-первых, и те, и другие исходят из базовой негативной оценки текущего положения мусульман: для этого используются категории «болезни», «столкновения цивилизаций», «радикализма» и прочее. Кроме того, зачастую радикализм предстает как имманентная черта ислама как такового. В связи с чем, концепция «исламской реформации» предстает для них наиболее оптимальной. Однако если первые ищут оптимальный проект выхода из сложившегося кризиса, то вторые предлагают сконцентрироваться на рефлексии сущности и негативных последствий действий «исламских реформаторов». Во-вторых — что менее очевидно, но не менее существенно — общим для двух рассмотренных выше подходов является восприятие ислама как единого «организма»/«цивилизации» с общими проблемами, делающими возможным выработку единой модели решения проблемы. Однако, подобные обобщения зачастую оказываются крайне непродуктивными при обращении к реальному контексту.

35. Ibid, p. 9.

36. Roberson, B.A. (ed.) (2003) *The Shaping of the Current Islamic Reformation*. Frank Cass.

Подход 3: Реформация как искусственный концепт: неверно установленные предпосылки, переопределяющие реальность

Данный подход является самым неоднородным, а объединение таких разных исследователей в одну группу выглядит крайне неоднозначно. Это связано с тем, что критерий для выделения данного направления был определен чрезвычайно широко. Как уже было сказано выше, с определенной доле уверенности можно утверждать, что первые два подхода доминируют в научном и публичном пространстве, отражая структуру знания об исламе в «фукодианском» смысле. В работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» М. Фуко использует специальный термин «эпистема», подразумевающий своеобразное «эпистемологическое поле», которое формирует условия для продуцирования научного знания[37]. Поэтому к третьему подходу были отнесены те исследователи, которые так или иначе пытаются выйти за рамки устоявшейся дихотомии «плохого» и «хорошего» ислама, предложив совершенно иную аналитическую схему, или же хотя бы предприняв попытку критически осмыслить сложившееся положение дел в изучении ислама в целом, и в отношении применимости концепта «исламской реформации» к анализу мусульманских обществ.

В одном из интервью *Талал Асад* отмечает, что те, кто призывает к реформированию ислама сейчас для противостояния «исламскому экстремистскому насилию», отрицают, что реформы предпринимались на протяжении всей исламской истории. Прежде всего, продолжает он, надо задать вопрос, почему джихадистские движения появились именно сейчас[38]. Действительно, проблема реформы и изменений в принципе не нова для исламской традиции. Дискуссия уходит своими корнями в сферу философии и теологии относительно соотношения рациональности и откровения. Фактически ее начало восходит к VII веку, периоду после смерти Мухаммада, когда шел активный процесс выработки догматики ислама.

37. “Key Concepts”, michel-foucault.com [http://www.michel-foucault.com/concepts/, accessed on 23.08.2017].

38. Azad, H., Asad, T. (2015) “Do Muslims Belong in the West? An Interview with Talal Asad”, *Eutopia. Institute of Ideas* [http://www.eutopiainstitute.org/2015/02/do-muslims-belong-in-the-west-an-interview-with-talal-asad/, accessed on 24.01.2017].

Мариетта Тиграновна Степанянц — один из тех специалистов, кто предпринимает подробный исторический и философский анализ проблемы изменения в исламе как таковой. Она признает использование термина «исламская реформация» по отношению к ряду «массовых сектантских движений», к которым, по ее мнению, относятся движения ваххабизма, бабизма, ахмадийи и махдизма[39]. Однако Степанянц решительно отрицает проведение каких-либо аналогий с европейским опытом, указывая на необходимость рассмотрения данного явления вне сравнительного контекста. Она предлагает досконально изучить философскую традицию средневекового мусульманского общества, так как только это может дать понимание специфики понятий «изменение» и «реформа» в мусульманском контексте.

Онтологические основы идей мусульманского реформаторства восходят к возникновению *калама* — теоретической спекулятивной теологии — и появлению в VIII веке течения мутазилитов, отстаивавших рационалистический подход к решению спорных богословских вопросов. Мутазилиты превозносили разум и считали, что человек в своем могуществе может не только сравниваться, но и превосходить Аллаха[40]. Другим направлением в каламе был ашаризм, представители которого также апеллировали к идее «абсолютного разума» и отвергали таклид. Кстати, идею о том, что исламская реформация воспроизводит ашаритские практики также озвучила Стенли Лейн-Пул в своей книге, опубликованной еще в 1883 году[41].

Что же касается гносеологических основ, то здесь Степанянц обращается к расколу, произошедшему также в VIII веке в среде *факихов* (правоведов): на *асхаб аль-хадис*, настаивавших на строгом следовании слову божьему, и на *асхаб ар-рай*, допускавших использование рационалистического метода для вынесения логического заключения по конкретному вопросу. Опять же в центре внимания стоит допустимость иджтихада. «Закрытие иджтихада» явилось, таким образом, препятствием на пути ко всему новому[42]. Таким образом, Степанянц демонстрирует, что дискус-

39. *Степанянц М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX—XX вв. С. 16–31.

40. *Фролова Е.А.* Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 57.

41. Lane-Poole, S. (1883) *Studies in a Mosque*. London: W.H. Allen&Co., 13 Waterloo Place.

42. *Степанянц М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX—XX вв. С. 16.

сии о необходимости реформирования мусульманского общества не возникли из ниоткуда в конце XIX — начале XX века. Им предшествовали многовековая полемика мусульманских ученых, ставящих принципиальные вопросы богословия и воплощения принципов шариата.

Описание философских аспектов мусульманской реформации позволяет лучше понять сущность современных исламских движений, однако, не отвечает на вопрос: почему же все-таки джихадистские движения появились именно сейчас? Профессор Европейского университета во Флоренции *Оливье Руа* также указывает на неконструктивность анализа современных мусульманских реалий в контексте Реформации. Если говорить о либерализации ислама, то происходит очевидная подмена понятий: проблема интеграции мусульман в европейское общество связывается с необходимостью реформы в лоне ислама. Но на самом деле «проблема ислама» никак не связана с «неудавшейся интеграцией» или с колониальным прошлым. Неконструктивным выглядит и связь ислама с любыми формами радикализма: ведь нет объективных доказательств того, что ношение бурки приводит к присоединению к Аль-Каиде[43]. Центральным моментом в понимании проблемы радикализации должно быть осознание феномена нигилизма. Современные исламисты — это еще одно проявление Нью Эйджа, это те, кто хочет порвать с поколением своих родителей, порвать с окружающей их повседневностью. О. Руа проанализировал порядка 100 биографий тех, кто участвовал в террористической деятельности во Франции, и оказалось, что общей чертой почти для всех, стало произошедшее «вторичное обращение в ислам» (*reconversion*) после того, как они вели вполне светский образ жизни[44]. В этом смысле попытки интегрировать ислам ведут не к либерализации или реформации, а порождают лишь обратную тенденцию, воплощающуюся в радикальном ответе на вызовы современного общества. Появление ислама в европейском контексте свидетельствует об общем сдвиге в религиозном ландшафте, новом формате отношений между различными сообществами. Либеральный и фундаменталистский — различные формы ислама. Однако именно фундамента-

43. Roy, O. (2013) “Secularism and Islam: The Theological Predicament”, The International Spectator 48(1):9.

44. Roy, O. (2017) “Who Are the New Jihadis”, *Guardian*. 13.04.2017 [https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis, accessed on 21.08.2017]

листский проект оказывается более востребованным в современных условиях глобализации и *декультурации* (*deculturation*), так как именно он апеллирует к «чистой» религии, свободной от различных культурных влияний. Таким образом, О. Руа предлагает выйти за сложившиеся рамки «безальтернативной необходимости интеграции мусульман», обратив внимание на структурные социальные изменения, затрагивающие в равной степени и мусульман, и христиан, и представителей других религий и духовных течений.

О невозможности употребления понятия «исламская реформация» говорит и *Самира Хадж*, так как данная «концептуальная натяжка» (в смысле Дж. Сартори[45]) не позволяет в достаточной степени проанализировать социальный контекст в осмыслении феномена изменений в мусульманском обществе. Она считает, что прежде, чем навешивать ярлыки на Абд Аль-Ваххаба как главного идеолога джихадизма, а на Аль-Афгани как главного сторонника реформы в исламе, следует обратиться к нарративному анализу их биографий. Отрицая подход генерализаций и сравнений, на примере подробнейшего рассмотрения жизненных путей этих деятелей она обосновывает ведущую роль уникального социального контекста, в котором происходило формирование этих философов и они реализовывали свои программы.

Наконец, следует сделать еще одно общее критическое замечание, касающееся разделения ислама на либеральный и радикальный. Такой подход неизбежно воспроизводит ориенталистскую парадигму исследования Востока, заложенную Э. Саидом[46]. Несмотря на масштабную критику данной концепции, она, несомненно, оказывает существенное влияние на современные исследования по исламу: нарратив исламской угрозы, противостояние исламской и христианской цивилизации отражается, например, в том, что множество работ оказываются посвящены анализу различных аспектов исламского радикализма — в рамках исламской реформации или нет. Кроме того, восприятие ислама как некоего гомогенного организма также отвечает логике ориентализма. Именно в таком случае оказываются возможными искусственные типологии типа «салафитский-умеренный», «мигрантский-лояльный государству». И тогда неверно описанная реальность

45. Sartori, G. (1970) “Concept Misformation in Comparative Politics”, *American Political Science Review* 64(4): 1033–1053.

46. *Саид Э.* Ориентализм. СПб: Изд-во «Русский мир», 1995.

и ошибочные предпосылки приводят к программированию определенного будущего.

Наиболее комплексную модель выхода за рамки ориентализма и преодоления логики рассуждений в изначально заданных рамках представил *Талал Асад*. В его логике дискуссии о правильности формулировки предмета исследования — политический ислам, исламский фундаментализм или реформаторский салафизм — не имеют ничего общего с реальностью, так как неверно определяют сам предмет. Он говорит о том, что наиболее продуктивно оказывается изучать ислам как дискурсивную традицию, которая сама по себе обращается к концепциям прошлого и будущего, с особым интересом к исламской практике в настоящем[47]. Следуя антропологической исследовательской логике, Т. Асад отмечает, что необходимо отказаться от запрограммированных дискурсов «модернистского» и «фундаменталистского» ислама, а перейти к анализу установленных практик обычных мусульман. Иными словами, к каждой практике — будь то суданские суфийские практики или мусульманские общины Франции — нужен свой уникальный подход, который не может быть помещен ни в какую концептуальную схему. Т. Асад признает, что новая концепция религии, сложившаяся после протестантской Реформации оказала некоторое влияние на дискуссии в лоне исламской традиции, например, о соотношении шариата и светского законодательства[48]. Однако нельзя преувеличивать значение данного явления, скорее нужно учитывать предыдущий исламскй опыт. Интересна также позиция Т. Асада относительно искусственности концепта ортодоксии в исламе. Ортодоксия — это лишь властное отношение. «Если у мусульман есть возможность регулировать, поддерживать, требовать и устанавливать *правильную* практику, а также исключать, осуждать, подрывать и менять неправильную, то тогда можно говорить об ортодоксии»[49].

Другой исследователь, Брайан Тернер, обращается к социологии ислама как к наиболее приемлемой модели преодоления ориентализма. Он критикует не только саидовский ориентализм, но и веберовскую парадигму, обусловившую, по его мнению, само

47. Asad, T. (1986) "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Papers Series*. Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University.

48. Mahmood, S., Asad, T. (1996) "Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions", *SEHR* 5(1) [https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html, accessed on 21.01.2017].

49. Asad, T. "The Idea of an Antropology of Islam", p. 15.

появление феномена ориентализм[50]. Не вдаваясь в подробности, стоит отметить, что основная критика сводится к тому, что теория М. Вебера заложила дискриминационные предпосылки по отношению к незападным культурам. Б. Тёрнер также настаивает на необходимости отказа от разного рода генерализаций и привнесения искусственных непродуктивных концептов, одним из которых он считает концепт «исламской цивилизации». В то же время, в отличие от Т. Асада для него гораздо более важным является связывание частных моментов с более широким социальным контекстом.

* * *

Современная политическая конъюнктура актуализирует задачу поиска оптимальных концепций в исламских исследованиях. В ситуации наличия широкого спектра объектов исследований, продиктованной широтой самой исламской традиции, одними из наиболее востребованных оказываются подходы, предлагающие различные обобщающие схемы, типологии и классификации, позволяющие охватить богатый эмпирический материал в рамках одного исследования. Одним из таких примеров является обращение к концепту «исламской реформации». По многим причинам он стал крайне востребованным как среди специалистов по исламу, которые рассматривают проблему изменения в мусульманских обществах в самом широком смысле слова и даже проводят параллели с европейской Реформацией, так и среди мусульманских интеллектуалов, которые, во многом опираясь на опыт мусульманского модернизма конца XIX — начала XX века, говорят о необходимости реформации мусульманских обществ. Во-первых, использование концепта «исламской реформации» представляется довольно инструментальным и решает конкретные политические задачи: позволяет выработать программу либерализации/модернизации/демократизации ислама, превратив «плохой ислам» в «хороший». Во-вторых, идентификация современных исламских радикальных движений как мусульманских реформаторских якобы делает возможным более глубокое понимание их сущности. В-третьих, использование концепта «ис-

50. Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ashgate Publishing Company; *Рагозина С.* Об антиориенталистской социологии ислама Брайана Тёрнера // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 297–310.

ламской реформации» оказывается приемлемой в устоявшейся ориенталистской парадигме. Однако недоучет контекстуальных факторов использования концепта «исламской реформации» приводит не только к ошибочным выводам по частным вопросам, но и к существенным аберрациям в восприятии ислама. Отсюда наиболее эффективным и перспективным представляется более критическое и осторожное использование концепта реформации, а также обращение к более контекстуально ориентированным подходам, ярким примером которого является антропологический подход Т. Асада.

Библиография / References

Аль-Джанаби М. Философия современной мусульманской реформации. 2014.

Игнатенко А. Эндогенный радикализм в ислам // Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 8–39.

Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма // Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 234–241. (217-255)

Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2005.

Левин З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения // Фундаментализм. М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2003.

Милославский Г.В., Петросян Ю.А., Пиотровский М.Б., Прозоров С.М. (отв. секретарь) Ислам. Энциклопедический словарь М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

Рагозина С. Об антиориенталистской социологии ислама Брайана Тёрнера // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 297–310.

Саид Э. Ориентализм. СПб: Изд-во «Русский мир», 1995.

Сикоев Р.Р. Панисламизм: истоки и современность. Джамаллудин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М.: Аспект Пресс. 2010.

Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX—XX вв. М.: Наука, 1974.

Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. №1. С. 33–48.

Al-Janabi, M. (2014). *Filosofiia sovremennoi musul'manskoi reformatsii* [*The philosophy of the contemporary Muslim reformation*].

An-Na'im, A.A. (1990) *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press.

Asad, T. (1986) "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Papers Series*. Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University.

Aslan, R. (2005) *No God but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*. Random House.

Ayaan, H.A. (2016) *Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now*. Harper Paperbacks.

Azad, H., Asad, T. (2015) "Do Muslims Belong in the West? An Interview with Talal Asad", Eutopia. Institute of ideas [http://www.eutopiainstitute.org/2015/02/do-muslims-belong-in-the-west-an-interview-with-talal-asad/, accessed on 24.01.2017].

Bahi, R. (2011) "Islamic and Secular Feminisms: Two Discourses Mobilized For Gender Justice", *Contemporary Readings in Law and Social Justice* 3(2): 138–158.

Bryan, J.L. (2004) "In Search of 'The True' Islam: Constructing Muslim Identities in Hostile Times: The Impact of 9/11 on Arab Muslims in Jersey City", *Conference Papers — American Sociological Association*. 14 August.

Campo, J.E. (ed.) (2009) *Encyclopedia of Islam*. Facts On File.

Clement, W.R. (2003) *Reforming the Prophet. The Quest for the Islamic Reformation*. Insomniac Press.

Eickelman, D. (2003) "Inside Islamic Reformation", in B. Rubin (ed.) *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements In The Middle East*, pp. 203–205. State University of New York Press.

Frolova, E.A. (2010) *Arabskaia filosofiia. Proshloe i nastoiashchee* [*Arab philosophy: Past and present*]. M.: Iazyki slavianskikh kul'tur.

Hafez, K. (2010) *Radicalism and Political Reform in the Islamic and Western Worlds*. Cambridge University Press. P. 5.

Hantington, S. (1994) "Stolknovenie tsivilizatsii?" ["Clash of civilisations?"], *Polis* 1: 33–48.

Hasemi, N. (2009) *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford University Press.

Hellmich, Ch. (2014) "How Islamic Is al-Qaeda? The Politics of PanIslam and the Challenge of Modernization", *Critical Studies on Terrorism* 7(2): 241–256.

Ignatenko, A. (2004) "Endogennyi radikalizm v islam" ["Endogenous radicalism in Islam"], in *Islam i politika: sbornik statei*, ss. 8–39. M.: Institut religii i politiki.

Ignatenko, A. (2004) "Epistemologiia islamskogo radikalizma" ["The epistemology of Islamic radicalism"], in *Islam i politika: sbornik statei*, ss. 217–255. M.: Institut religii i politiki.

Joseph, C.B. (2017) "Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now", *The European Legacy* 22(1): 94–96.

Keddi, N.R. (1972) *Sayyid Yamal ad-Din al Afghani*, p. 141.Berkley: University of California Press.

Keddie, N.R. (1968) *An Islamic Response to Imperialism*. Berkeley: University of California Press.

Khatab, S., Bouma, G.D. (2007) *Democracy in Islam*. Routledge.

Kort, A. (2005) "Dar al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence, and the Islamic Reformation on the World Wide Web", *Journal of Muslim Minority Affairs* 25(3): 363–383.

Kynsilehto, A. (2008) *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Tampere Peace Research Institute.

Lacey, J. (2014) "'Turkish Islam' as 'Good Islam': How the Gülen Movement Exploits Discursive Opportunities in a Post-9/11 Milieu", *Journal of Muslim Minority Affairs* 34(2): 95–110.

Lane-Poole, S. (1883) *Studies in a Mosque*. London: W.H. Allen&Co., 13, Waterloo Place.

Levin, Z.I. (2003) "Khraniteli Slova i bliustiteli Dukha Otkroveniia" [Keepers of the Word and the guardians of the spirit of Revelation], in *Fundamentalizm*. M.: Institut vostokovedeniia RAN — Izdatel'stvo Kraft+.

Levin, Z.I. (2005) *Reforma v islame. Byt' ili ne byt;'?* [*Reform in Islam: To be or not be*]. M.: Institut vostokovedeniia RAN — Izdatel'stvo Kraft+.

Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press.

Mahmood, S., Asad, T. (1996) "Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions", *SEHR* 5(1) [https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html, accessed on 21.01.2017].

Matin, R.P. (ed.) (2004) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Thomson&Gale.

Miloslavskii, G.V., et.al. (eds) (1991) *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [*Islam: Encyclopedic dictionary*]. M.: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury.

Palmer, M.A. (2007) *The Last Crusade. Americanism and the Islamic Reformation*. Potomac books.

Ragozina, S. (2015) "Ob antiorientalistskoi sotsiologii islama Braiana Ternera" ["On Bryan S. Turner's anti-Orientalist sociology of Islam"], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(1): 297–310.

Roberson, B.A. (2002) "The Shaping of the Current Islamic Reformation, *Mediterranean Politics* 7(3): 1–19.

Roberson, B.A. (ed.) (2003) *The Shaping of the Current Islamic Reformation*. Frank Cass.

Rostow, W.W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press.

Roy, O. (2013) "Secularism and Islam: The Theological Predicament", The International Spectator 48(1): 5–19.

Roy, O. (2017) "Who Are the New Jihadis", *Guardian*. 13.04.2017 [https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis, accessed on 21.08.2017].

Rustow, D.A. (1970) "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics* 2(3): 337-363.

Sachedina, A. (2001) *Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press.

Said, E. (1995) *Orientalizm* [*Orientalism*]. SPb: Izd-vo Russkii mir.

Sallah, A. (2015) "Islamic Modernists and Discourse on Reason as a Reconciliatory Argument between Islam and the Western Enlightenment", *International Journal of Islamic Thought* 7: 11–24.

Sartori, G. (1970) "Concept Misformation in Comparative Politics", *American Political Science Review* 64(4): 1033–1053.

Sikoev, R.R. (2010) *Panislamizm: istoki i sovremennost'. Dzhamalludin Afgani i ego religiozno-politicheskie posledovateli XX — nachala XXI veka* [*Pan-Islamism: Background and modernity; Jamalludin Afghani and his religious and political followers of the XX — early XXI century*]. M.: Aspekt Press.

Stepaniants, M.T. (1974) *Islam v filosofskoi i obshchestvennoi mysli zarubezhnogo Vostoka XIX—XX vv.* [*Islam in philosophical and social thought of the East in the XIX—XX centuries*]. M.: Nauka.

Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ashgate Publishing Company.

Turner, H.W. (1993) "New Religious Movements in Islamic West Africa", *Islam and Christian–Muslim Relations* 4(1): 3–35.