

История философии

History of philosophy

*Уважаемая Мариэтта Тиграновна!
Редколлегия и редакция журнала поздравляют Вас
с прекрасным юбилеем и желают Вам
доброго здоровья и долголетия, творческого поиска
и вдохновения, успехов в работе!*

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-819-831>

EDN: DHNAVI

Научная статья / Research Article

Эволюция мусульманского реформационного движения XX–XXI вв.

М.Т. Степанянц  

Институт философии РАН, Москва, Россия

 marietta_35@mail.ru

Аннотация. В отечественных исследованиях 1960–1980-х гг. в центре внимания находились четыре основных направления общественного сознания в мусульманских странах: ортодоксия, модернизм, реформаторство и возрожденчество. Эти течения отличались терминологическим различием и идейной неоднородностью, затрудняющим адекватное понимание исламских-идеологических процессов. Ортодоксия отрицает социальный прогресс, исходя из убежденности в совершенстве ислама как последнего божественного пророчества, не нуждающегося в обновлении. Парадоксальным образом модернисты разделяют тезис о несовместимости ислама и прогресса, наоборот, призывают к принятию западных ценностей для общественного процветания. Реформаторы стремятся к изменениям в рамках духовных традиций, тогда как возрожденчество крайне неоднозначно и может быть реакционным или прогрессивным. К началу XXI в. реформационное движение в исламе практически разделилось на два основных течения. Архаизирующий вариант направления исходит из преимущественно формалистического понимания религии, в соответствии с которым возвращение к подлинному исламу отождествляется с буквальным возвратом к исторической форме исламской практики первых веков хиджры. Обновленческий же вариант нацелен сохранить не форму, а содержание, адаптированное к новым условиям. В статье главное внимание уделено рассмотрению взглядов египетского философа Наср Хамида Абу Зайда и отечественного теолога Дамира Мухетдинова. Оба разрабатывают концепцию «теологии обновления»,

© Степанянц М.Т., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

направленную на переосмысление традиций с учетом современных реалий и множественности подходов, включая экзегетику, философию и социальные науки. Успех этой концепции зависит от деконструкции легалистской (узко-правовой) парадигмы и переходу к этико-мистической парадигме («теологии обновления» в собственном смысле слова).

Ключевые слова: ислам, теология, реформаторство, эволюция, обновление, неомодернизм

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 11.11.2024

Статья принята к публикации 10.04.2025

Для цитирования: Степанянц М.Т. Эволюция мусульманского реформационного движения XX–XXI вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 819–831. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-819-831>

The Evolution of the Muslim Reformation Movement of the XX–XXI Centuries

Marietta T. Stepanyants  

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

 marietta_35@mail.ru

Abstract. Russian research in the 1960s and 1980s focused on four main areas of public consciousness in Muslim countries: orthodoxy, modernism, reformism, and Renaissance. These trends were distinguished by their terminological diversity and ideological heterogeneity, which made it difficult to adequately understand Islamic ideological processes. Orthodoxy denies social progress based on its belief in the perfection of Islam as the last divine prophecy that does not need to be renewed. Paradoxically, modernists share the thesis of the incompatibility of Islam and progress, on the contrary, they call for the adoption of Western values for social prosperity. Reformers strive for changes within the framework of spiritual traditions, whereas revivalism is extremely ambiguous and can be reactionary or progressive. By the beginning of the 21st century, the reformation movement in Islam was practically divided into two main trends. The archaic version of the trend proceeds from a predominantly formalistic understanding of religion, according to which a return to authentic Islam is identified with a literal return to the historical form of Islamic practice in the first centuries of the Hijrah. The renovation option aims to preserve not the form, but the content adapted to the new conditions. The article focuses on the views of the Egyptian philosopher Nasr Hamid Abu Zayed and the Russian theologian Damir Mukhetdinov. Both are developing the concept of a “renewal theology” aimed at rethinking traditions, taking into account modern realities and a variety of approaches, including exegesis, philosophy and social sciences. The success of this concept depends on the deconstruction of the legalistic (narrow-legal) paradigm and the transition to the ethical-mystical paradigm (“theology of renewal” in the proper sense of the word).

Keywords: Islam, theology, reformation, evolution, renewal, neo-modernism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 11.11.2024

The article was accepted on 10.04.2025

For citation: Stepanyants MT. The Evolution of the Muslim Reformation Movement of the XX–XXI Centuries. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):819–831. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-819-831>

Идеологические течения в общественно-политической мысли стран мусульманского Востока были объектом пристального внимания отечественных исламоведов в 60–80 гг. прошлого столетия [1–5]. Осмелюсь сказать, что своего рода обобщающим итогом указанной исследовательской работы стала книга, опубликованная в 1982 г. [6]. Напомню, что в те годы автор счел допустимым выделить в качестве основных четыре типа религиозного сознания, а именно: ортодоксию, модернизм, реформаторство, возрожденчество. В советской и зарубежной литературе все перечисленные типы религиозного сознания в той или иной степени были признаны. Тем не менее, в этом вопросе наблюдался терминологический и идейный разнобой, препятствующий более адекватному пониманию идеологических процессов. Модернизм, например, полностью отождествлялся с реформированием, ортодоксия – с возрожденчеством (которое еще называли традиционализмом, обновленчеством, фундаментализмом, ревайвализмом) и т.д. [6. С. 7].

Сторонниками наиболее консервативных форм экономической и социальной организации общества выступали ортодоксы, заинтересованные в сохранении статус-кво и противодействии экономическим и социально-политическим переменам. Они настаивали на том, что идея социального прогресса, в принципе, чужда исламу и противоречит его положениям. В первую очередь, имелась в виду «конечность пророчества» Мухаммада. Будучи «посланником Аллаха и печатью пророков»¹, его проповеди совершенны, не требуют каких-либо добавлений, а тем более исправлений. Согласно одному из хадисов Мухаммад сказал: «Мое отношение к предшественникам может быть понято через притчу о дворце: последний был построен наилучшим образом, все было закончено в нем, не хватало лишь единственного кирпича. «Я заполнил пустующее место, и строительство завершилось» [7. Р. 89]. Иначе говоря, ислам – конечное и самое совершенное из посланий Божьих, «Слово» самого Творца, а потому нет необходимости в его изменении. Точно так же нет потребности в совершенствовании освященного этой религией общественного порядка, ибо он идеален и универсален.

Идея социального прогресса как следствия коллективных усилий людей считалась также несовместимой фаталистическим кредо ислама, ведь судьба

¹ Коран, 33:40. (Здесь и далее цитирование Корана по переводу Крачковского И.Ю. Коран. М. 1963).

человека и его поведение предопределены волей Божьей. Принцип телеологии допускает трактовку понятия «прогресс» только в смысле «процесса реализации, заранее установленной божественной цели» [8. Р. 54].

Как ни парадоксально, но формально тот же тезис о несовместимости ислама и социального прогресса, причем со ссылками на те же догмы, отстаивали и так называемые мусульманские модернисты. Однако в отличие от ортодоксов вывод из этого тезиса они делали прямо противоположный. Логика их рассуждений была приблизительно такой: ислам не содействует прогрессу, более того, его предписания служат тормозом развития общества, поэтому мусульманам надлежит обратиться к ценностям западного мира, которые одни могут обеспечить процветание. Религия же должна оставаться делом личной совести и не претендовать на роль регулятора общественных отношений. Разумеется, термин «модернизм» ассоциировался со многими явлениями, в том числе и с западничеством, процессами модернизации, обусловленными научно-технической революцией.

Противниками ортодоксии, но в противовес модернистам, поборниками перемен, согласуемых с духовными традициями, выступали реформаторы. По поводу реформационного процесса в исламе, как, впрочем, и в других «восточных» религиях, до сих пор не прекращаются научные споры. Многие отечественные исследователи склоняются к оценке его как явления по своей сути во многом идентичного христианской Реформации. Однако высказывается и другая точка зрения, отрицающая сходство реформационных процессов в исламе с антикатолическим движением XVI в.

Что касается возрожденчества, в отечественной и зарубежной литературе оно толковалось столь расширительно, что его поборниками оказывались как представители крайней реакции, сторонники возврата к средневековью, так и те, кто ратовал за относительно прогрессивные политические, социально-экономические и культурные преобразования. Повод этому давали сами религиозные идеологи, которые независимо от своей принадлежности к различным направлениям мысли склонны были утверждать, что их цель – восстановление вероучения в его первоначальной чистоте. По замечанию одного из видных индийских историков, К.П. Карунакарана, «политический смысл движений возрожденчества на идеологическом уровне состоял в том, чтобы придать уверенность в собственных силах поднимающемуся национализму, однако они культивировали религиозный обскурантизм и узкое сектантство» [9. Р. 99].

Двойственное отношение к социально-экономическим переменам (жажда их и вместе с тем неудовлетворенность ими, когда они принимают обычные формы капиталистического правопорядка) определяли колебания примыкающих то к лагерю противников буржуазных реформ – условно «возрожденцев-регрессистов» («Братья-мусульмане», «Джамаат-и ислами»), то к сторонникам радикальных преобразований – «возрожденцам-прогрессистам» (Г.А. Парвез [10]).

К началу XXI в. реформационное движение в исламе практически разделилось на два основных течения. По авторитетному признанию Д.В. Мухетдинова, первым защитившим в России докторскую диссертацию по мусульманской теологии, **архаизирующий** вариант реформационного направления «исходит из преимущественно формалистичного понимания религии, в соответствии с которым возвращение к подлинному исламу отождествляется с буквальным возвратом к исторической форме исламской практики первых веков хиджры». **Обновленческий** же вариант нацелен сохранить не форму, а содержание, адаптированное к новым условиям [11. С. 10].

Характеристика нового тренда в исламском дискурсе обстоятельно представлена в двух новейших изданиях: в книге египетского философа Наср Хамид Абу Зайда *Реформация исламской мысли: историко-критический анализ* [12] и Дамира Мухетдинова *Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции* [13].

Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010) родился в деревне близ Каира. Он имел традиционное религиозное образование, уже в раннем возрасте знал Коран наизусть и был его великолепным чтецом. В 1977 г. Абу Зайд защитил в Каирском университете магистерскую диссертацию по проблеме истолкования Корана, а в 1981 г. – докторскую диссертацию по той же теме. В 1982 г. он начал преподавать в том же университете. Спустя десять лет подал заявку на получение должности профессора в Каирском университете. Заявка была удовлетворена, но из-за обвинения шариатским судом в вероотступничестве (с французенкой – немусульманкой) и угроз, вплоть до казни, вынужден был эмигрировать в Нидерланды, где преподавал в Лейденском университете. В Европе он получил широкую известность как представитель обновленческого движения исламской мысли. В последующий период Абу Зайд несколько раз приезжал в Египет, в том числе для чтения лекций. Во время одной из таких поездок он скончался от неизвестной болезни. Абу Зайд является автором не менее четырнадцати книг на арабском языке, включая труды о мутазилитах, Ибн Араби, аш-Шафии и коранической критике, а также книг на английском языке [12; 14; 15].

Абу Зайд получил широкое мировое признание, о чем, в частности, свидетельствуют награждение его президентом Туниса Республиканским орденом «Заслуги» перед арабской культурой; наградой Иорданской Ассоциацией писателей за Демократию и Свободу (1998); медалью за свободу вероисповедания Института Рузвельта (2002); Премией Ибн Рушда за свободу мысли (Берлин, 2005). Египетский мыслитель признает достижения обновленческого движения в деле объединения принципов ислама и модернистских идей, однако он также показывает трудность такого сближения. По его мнению, адекватная контекстуализация Корана в современных условиях требует многоаспектной теории, которая бы охватывала все главные теологические, философские и социальные проблемы. Представители обновленческого движения пока еще далеки от построения такой теории, можно лишь констатировать,

что соответствующие поиски, осуществляемые на стыке классической традиции и исламоведения, ведутся. По этой причине современное состояние о бновленческой мысли А. Зайд характеризует как второй формативный период исламской мысли в целом, имеющий не меньшую значимость, чем первый период (VIII–X вв. н.э.)» [16].

Во Введении к своему труду автор предупреждает, что намерен уделить основное внимание тем мыслителям, которые стремились «заново прочитывать и переосмыслить исламскую традицию» [12. Р. 11]. Он не ограничился описанием и анализом взглядов наиболее значимых участников реформационного процесса в исламе XVIII–XXI вв., а представил собственное видение, сосредоточенное на методологии достижения адекватности и продуктивности этого процесса. Его центральная идея: реформаторство должно исходить и опираться на экзегезу, чтобы не быть безосновательным или копирующим реформаторство других религий.

Абу Зайд признается, что изначально был сторонником трактовки Корана в качестве определенного текста, подлежащего текстуальному анализу. Тщательное изучение классической науки о Коране привело его к нескольким критическим выводам.

Во-первых, что Коран являлся культурным продуктом: хотя он и стал «источком новой культуры», следует принимать во внимание «доисламскую культуру в качестве фундаментального контекста его возникновения, без учета которого будет преобладать исключительно идеологическая интерпретация» [12. Р. 97].

Во-вторых, история и методология *тафсира* (напомним, происходит от араб. «фасара», означающего «объяснить», «указать цель» или «приподнять завесу») учит тому, что пока Коран рассматривается только как текст, он «находится во власти идеологии своего толкователя» [12. Р. 97], а потому «не существует ни объективной, ни чистой интерпретации» [12. Р. 98]. В качестве наиболее разительных примеров тому автор приводит современные феномены: «для коммуниста Коран раскрыл бы смысл коммунизма, для фундаменталиста он оказался бы весьма фундаменталистским текстом, а для феминистки – феминистским» [12. Р. 98].

В-третьих, в исламе существует ценнейшая традиция толкования, богатство которой и, что особенно важно – разнообразие, должны быть учтены. У богословов имеется давно установленный принцип, который разделил Коран на «иносказательные» аяты и «ясно изложенные» и «неизменные». Ими было достигнуто согласие, что ясно изложенные аяты должны быть стандартом для истолкования, устраняющим неоднозначные, иносказательные. Однако при претворении этого принципа в жизнь каждая группа теологов по-разному решала, что считать ясным, а что – неоднозначным. Нельзя допускать, чтобы разнообразие приводило к «превращению Корана в пространство битвы» [12. Р. 93].

В-четвертых, «Коран не является правовой книгой», а «Шариат – законом Божиим» (как это утверждают, например, «Братья мусульмане»). Правовые положения выражают характерный для определенного времени контекст взаимодействия юридической науки с человеческими потребностями. Задача правоведов «раскрыть смысл таких положений, а затем перекодировать для множества различных социальных контекстов» [12. Р. 95].

В-пятых, сам по себе Коран не содержит политической теории, а потому «мусульмане вольны выбирать то, что они пожелают» [12. Р. 96]. На это можно возразить: было бы самонадеянным произволом следовать такого рода утверждению автора. Тем более, что сам автор признает: «реформаторская экзегеза должна учитывать многовековую историю *тафсира*», не носить апологетический характер, а быть демократичной, открытой, свободной от любых манипуляций, неважно политических, социальных или религиозных. Ей следует «опираться на многообразие ищущих смысл жизни людей в целом, которое должно быть позитивной ценностью в контексте современной жизни» [12. Р. 99].

Наконец, необходимо продолжать толкование, используя более современную методологию экзегетики понимания, включающую грамматические исследования языка; изучение исторических реалий и вскрытие намеков, смысл которых со временем сделался непонятым; конкретно-психологические изыскания и рассмотрение закономерностей формы произведения.

Книга завершается необычным Эпилогом. Его особенность в проявленном автором уважении ко всем единоверцам. Абу Зайда интересуют их мнения по главным вопросам: «Готовы ли мусульмане переосмыслить Коран или нет? Возможно ли учесть открытые варианты выбора смысла, предоставляемые нам кораническим дискурсом, и пересмотреть фиксированный смысл, представленный классическими улемами? Насколько продвинется реформа исламской мысли? Каким образом отношения мусульман с Западным миром влияют на тот способ, каким они “переосмысляют” собственную традицию, для того чтобы модернизировать свою жизнь, не отказавшись при этом от духовной силы?» [12. Р. 101].

Несомненным подтверждением того, что сходные вопросы волнуют многих современных мусульман, где бы они ни проживали, служит труд ректора МИИ Дамира Мухетдинова «Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции», представляющий собой расширенную и переработанную версию первой докторской диссертации по исламской теологии, защищенной в России (СПбГУ, 2020 г.).

Книга открывается эпиграфами из Корна и Сунны, которые, будучи для мусульман сакральными, должны оправдать и поддержать обновленческий дух и усилия:

«Я желаю только исправить то, что могу».

Коран, 11: 8

«Поистине, Аллах будет посылать для этой общины в конце каждого столетия того, кто будет обновлять для них их религию!»

Изречение пророка Мухаммада, Абу Дауд, № 4291

Д. Мухетдинов в аннотации и далее неоднократно на протяжении всего текста утверждает, что целью его работы – итога трех десятков лет раздумий – «является развитие специфической теологии обновления и интегральной модели исламской традиции» [13. С. 4]. Интегральность представленной модели *тадждид* – концепции религиозного обновления – у него, как и у Абу Зайда, представлена, как нам кажется, в спорном по временной расширенности формату: с VIII–X вв. н. э. до современности. Хотя Д. Мухетдинова можно понять, когда он признается, что в многолетней работе над изучением идей религиозной реформы его вдохновляла «свободная и вместе с тем укорененная в традиции мысль» в лице таких мыслителей, как Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), в частности его фундаментальный труд «Воскрешение наук о вере»; «образцовый пример плодотворного сочетания нравственной добродетели и открытости разума» – имам Абу Ханифа (699–767) и его труд «Величайшее знание»; великий суфийский поэт Джалал ад-Дин Руми (1207–1273), чей труд «Маснави. Поэма о скрытом смысле» привил понимание того, что «без сердечной открытости невозможно подлинное самосовершенствование в области духа» [13. С. 10].

Идеи религиозного обновления в XIX веке представлены преимущественно представителями джадидизма в российском мусульманстве. «Главными интеллектуальными героями» всей своей жизни автор называет предвестника мусульманского обновленческого движения России Хусаина Фаизханова (1823–1866), первого татарского просветителя, а также представителей российской богословской школы: Шигабутдина Марджани (1818–1889), Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936), Мусы Бигиева (1875–1949). Из числа зарубежных мусульманских идеологов наиболее значимым для него стало творчество Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897), Мухаммад ‘Абдо (1849–1905), Мухаммад Икбал (1877–1938).

Поскольку обновленчество в прошлом и настоящем понимается неоднозначно, заслуживает особого внимания то, как его толкует Д. Мухетдинов. «Обновление, – пишет он, – это способность раскрыть новизну исторического предания, сохранив при этом всю полноту преемственности с теми, кто формировал его в прошлом» [13. С. 462]. Здесь, как мне думается, автор допускает вербальную ошибку: речь идет не о новизне самого Предания, а о новизне его **понимания**. – М.С.).

Следует отказаться от «повторение выхолощенных формул традиционализма», и доверять человеческому разуму: «Послушание, готовность вслушаться, с одной стороны, и критичность, сомнение (как внутреннее горение мысли, освещающее помысленное, а не бесплодный идущий извне скептицизм), – с другой, составляют два столпа герменевтической практики.

Интерпретация, таким образом, полагается на наше умение упорядочивает обретенный в понимании смысл» [13. С. 463].

«Задать вопрос представителям российской богословской школы, рассуждает далее Д. Мухединов, – значит войти в круг их вопросов и ответов, а войти туда мы можем лишь настолько, насколько данные вопросы и ответы избавлены от узкой сиюминутности, продолжая и сегодня оставаться нашими. Иначе говоря, восприятие некоего смысла, раскрываемого посредством вопрошания других, включает в качестве своего неотъемлемого момента вопрос, который мы уже поставили перед самими собой: применим ли этот смысл для нас сегодня, дополняет ли он наше видение, трансформирует ли совокупность наших предпосылок, дающих о себе знать в характерном для нас обхождении с миром? Открыться другим, быть «проинтерпретированными» другими и честно расстаться с их пониманием там, где оно уже неспособно стать нашим. Связь между этими двумя аспектами интерпретации обеспечена самой формой герменевтической открытости: речь идет о структуре вопрошания и о том, каким образом она обретает упорядоченный в понимании смысл» [13. С. 463].

Исследуя *таджид*, особое внимание автор уделяет мыслителям второй половины XX – начало XXI в. (Ф. Рахман, М. Аркун, М. Шахрур и Н. Абу Зайд). Д. Мухетдинов относит их обновленчество к разряду неомодернистских идей.

Следует признать, что хотя о неомодернизме написано множество книг и статей, единого исчерпывающего определения не существует. Карл Ясперс (1883–1969), получив образование в области психиатрии, в возрасте 38 лет переключился с психологии на философию, развивая темы, которые он разрабатывал в своих работах по психиатрии. Ясперс попытался разработать новаторскую философскую систему. Его часто считали главным представителем экзистенциализма в Германии, хотя он и не признавал это.

В контексте темы настоящей статьи следует обратить внимание на взгляды Ясперса о религии и религиозности. Он полагал, что, постоянно читая, повторяя, запоминая наизусть святыя писания, верующие принимают их, как Божественную Мудрость, но им следует также понимать их и как экзистенциальную мудрость пророков, первых сподвижников. Исходя из этого, современникам требуется историческое припоминание, чтобы они дали себе отчет в трагических коллизиях прошлой истории, человеческую судьбу в ее течении и пытались понять ее как ситуацию, результаты которой определяются человеческой свободой [17. S. 43].

Словно отталкиваясь от приведенного выше высказывания К. Ясперса, всемирно известный венгерский философ Агнесса Хеллер (1929–2019) определяла неомодернизм как критический ответ на постмодернизм. Этот ответ нельзя считать ни консервативным, ни революционным, ни прогрессивным. Обновленчество, по ее словам, при решении проблем современности, обусловленных модерном, обращается за помощью к **экзистенциальной**

мудрости, не ограниченной рамками узких временных границ (ж. ш. – М.Т.), сопряженных с этапами исторического развития.

Полагаю уместным привести еще одно из существующих на сегодня определений неомодернизма, тем более что оно принадлежит отечественному коллеге В.А. Кузнецову – востоковеду-арабисту, который в 2024 году защитил докторскую диссертацию по теме «Проблемы политического развития Арабского мира в 2010–2020-е годы»: «Говоря о неомодернизме, мы ведем речь о некоем глобальном явлении, до сих пор еще не до конца ясном и лишь нащупываемом самыми разными авторами на протяжении нескольких последних десятилетий. В самом общем смысле это явление может быть описано как новый способ отношения к реальности (неомодерн), сформировавшийся в лоне постмодернизма ... Если посмотреть на дело с социально-политической точки зрения, то появление неомодерна было реакцией на постмодерн, безупречность которого принесла с собой не всеобщее благо, но всеобщее ощущение небезопасности» [18. С. 124–212].

Дамир Мухетдинов пытается избежать двух крайностей: с одной стороны, архаизирующего традиционализма, призывающего к воспроизведению деталей мусульманской практики времен пророка Мухаммада, а с другой – крайнего модернизма, предполагающего полную адаптацию ислама под современность. В качестве альтернативы предлагается третий путь: освоение мусульманами новизны происходящего, принятие ими современности в различных локальных цивилизационных контекстах и в рамках формирующейся системы множественных форм модерна.

Что необходимо для выхода на этот третий путь и успешного по нему продвижения? Автор сводит ответ к краткой формуле: «Возрождения и Обновления», возможные благодаря «деконструкции легалистской (узкоправовой) парадигмы и переходу к этико-мистической парадигме («теологии обновления» в собственном смысле слова).

Обновленческая программа Дамира Мухетдинова предусматривает:

1. Новую методологию понимания ислама, предполагающую синтез классической исламской методологии и методологии современных гуманитарных наук.

2. Реконструкцию исконной коранической онтологии и согласование ее базовых положений с современным философским, теологическим и естественнонаучным знанием.

3. Переосмысление статуса Откровения и развитие гуманистической герменевтики, что подразумевает формирование исторического, контекстуального, антропологического и этического понимания природы Корана с опорой на достижения корановедения.

4. Реконструкцию коранической этики с особым вниманием к контекстуальному иджтихаду.

5. Переосмысление статуса хадисов и их содержания, что позволит Сунне стать «живым» источником знания.

7. Конкретизацию социально-политической теории ислама и всестороннюю критику фиксированной парадигмы как его основы. Новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения.

8. Осмысление ислама как платформы для плюрализма в современном мире, уделяя при этом особое внимание философии религии, поскольку именно она способна заложить основания универсального плюрализма, который позволит сохранить культурное богатство человечества.

9. Решение проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. В российском пространстве это предполагает концептуализацию феномена российского мусульманства и актуализацию наследия отечественной богословской школы.

10. Развитие футуристических аспектов с особым вниманием к проблемам экологии и потенциалу исламской этики в их разрешении [13 С. 546–548].

Обновленчество Дамира Мухетдинова не носит сугубо теоретический характер, хотя и это следовало бы признать большим достижением, учитывая, что оно фундировано на осмыслении солидной базы источников и литературы. Не будет преувеличением признать, что обновленчество стало программой действия для него и его сподвижников. Подтверждением тому их преподавательская и исследовательская деятельность.

Д. Мухетдинов начинал с преподавания в медресе (1996–1999 гг., при Нижегородской Соборной мечети), позже (с 2006 г.) преподавал в Национальном исследовательском Нижегородском государственном университете им. Н.И. Лобачевского, 2006–2013), с 2015 – в МГУ, с 2020 г. – руководит Центром исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета, с 2017 г. – является Ректором Московского исламского института, имеющего статус организации высшего образования.

Еще большую значимость в деле распространения идеи возрождения и обновления ислама имеет развернутая им издательская деятельность в качестве главного редактора «Издательского дома „Медина“», ежеквартальных научных альманахов «Ислам в современном мире» и «Ислам в СНГ», ежеквартального журнала мусульманской общественной мысли «Минарет ислама», главного редактора серии энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации».

Особое место занимает инициированная им книжная серия «Возрождение и обновление» («Ал-ислах ва-т-таджид»), которая призвана способствовать изучению и осмыслению творчества представителей исламского модернизма и неомодернизма, а также возрождению отечественной религиозно-философской школы ислама. К настоящему времени опубликовано около 40 томов. Важно отметить, что в подготовке серии неизменно привлекаются отечественные исламоведы из числа религиоведов, философов, историков, социологов т.д.

Тем не менее, если повторить заданные выше вопросы Абу Зайда: «Возможно ли учесть открытые варианты выбора смысла, предоставляемые нам кораническим дискурсом, и пересмотреть фиксированный смысл, представленный классическими улемами? Насколько продвинется реформа исламской мысли?», оптимистические ответы на них преждевременны. Причин тому не мало, главные из которых: 1) внутренняя консервативность, приверженность к традиционности как духовных лиц, так и членов уммы в целом; 2) геополитическая ситуация, при которой территориальные, национальные, этнические конфликты возникают и усугубляются, обретая религиозный характер, способствующий сплоченной идентичности борющихся сторон.

Список литературы

- [1] *Гордон-Полонская Л.Р.* Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М. : Наука, 1962.
- [2] *Беленький А.Б.* Национальное пробуждение Индонезии. М. : Наука, 1965.
- [3] *Степанянц М.Т.* Философия и социология в Пакистане. М. : Наука. 1967.
- [4] *Левин З.И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М. : Наука, 1972;
- [5] *Ионова А.И.* «Мусульманский национализм» в современной Индонезии. М. : Наука, 1972.
- [6] *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.) М. : Наука, 1982. EDN: SZFYPR
- [7] *Maudoodi A.A.* Towards Understanding Islam. Delhi : Idara Tarjuman ul Quran, 1961.
- [8] *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962. Режим доступа: https://www.thesufi.com/The_Reconstruction_of%20Religious_%20thought_in%20Islam_by_%20Allama%20_Iqbal.pdf (дата обращения: 10.10.2025).
- [9] *Karunakaran K.P.* Religion and Political Awakening in India. Meerut : Meenakshi Prakashan, 1965.
- [10] *Парвез Г.А.* Селим ке нам. Т. 1. Карачи, 1953.
- [11] *Мухетдинов Д.В.* Предисловие // Зайд Н.Х.А. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М. : Медина, 2024.
- [12] *Zayd N.A.* Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2006.
- [13] *Мухетдинов Д.* Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. М. : Медина, 2023.
- [14] *Zayd N.H.A.* Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Utrecht : Humanistics University Press, 2004.
- [15] *Zaid N.A., Nelson E.R.* Voice of an Exile: Reflections on Islam. New York : Praeger Publishers, 2004. <https://doi.org/10.5040/9798216032731>
- [16] *Зайд Н.Х.А.* Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М. : Медина, 2024.
- [17] *Jaspers K.* Die philosophische Autobiographie // K. Jaspers / transl. by P.A. New York; Zurich, 1957.
- [18] *Кузнецов В.А.* Проблемы политического развития Арабского мира в 2010–2020-е годы: дисс. ... д-ра полит. наук: 5.5.2. М., 2024.

References

- [1] Gordon-Polonskaya LR. *Muslim Trends in the Social Thought of India and Pakistan*. Moscow: Nauka publ.; 1962. (In Russian).
- [2] Belenky AB. *The National Awakening of Indonesia*. Moscow: Nauka publ.; 1965. (In Russian).
- [3] Stepanyants MT. *Philosophy and Sociology in Pakistan*. Moscow: Nauka publ.; 1967. (In Russian).
- [4] Levin ZI. *The Development of the Main Trends of Social and Political Thought in Syria and Egypt*. Moscow: Nauka publ.; 1972. (In Russian).
- [5] Ionova AI. “Muslim Nationalism” in *Modern Indonesia*. Moscow: Nauka publ.; 1972. (In Russian).
- [6] Stepanyants MT. *Muslim Concepts in Philosophy and Politics (19th–20th Centuries)*. Moscow: Nauka publ.; 1982. (In Russian). EDN: SZFYPR
- [7] Maudoodi AA. *Towards Understanding Islam*. Delhi: Idara Tarjuman ul Quran; 1961.
- [8] Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore; 1962 Available from: https://www.thesufi.com/The_Reconstruction_of%20Religious_%20thought_in%20Islam_by_%20Allama%20_Iqbal.pdf (accessed: 10.10.2025).
- [9] Karunakaran KP. *Religion and Political Awakening in India*. Meerut: Meenakshi Prakashan; 1965.
- [10] Parvez GA. *Letters to Selim*. Vol. 1. Karachi; 1953.
- [11] Mukhetdinov DV. Preface. In: Zayd NHA. *The Reformation of Islamic Thought: A Historical and Critical Analysis*. Moscow: Medina publ.; 2024. (In Russian).
- [12] Zayd NA. *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press; 2006.
- [13] Mukhetdinov D. *Theology of Renewal. Islamic Neomodernism and the Problem of Tradition*. Moscow: Medina publ.; 2023. (In Russian).
- [14] Zayd NHA. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press; 2004.
- [15] Zaid NA, Nelson ER. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. New York: Praeger Publishers; 2004. <https://doi.org/10.5040/9798216032731>
- [16] Zayd NHA. *The Reformation of Islamic Thought: A Historical and Critical Analysis*. Moscow: Medina publ.; 2024. (In Russian).
- [17] Jaspers K. *Die philosophische Autobiographie*. In: K. Jaspers. Shilpp PA, hrsg. New York; Zurich; 1957.
- [18] Kuznetsov VA. *Problems of Political Development in the Arab World in the 2010s and 2020s: dissertation for the degree of doctor of political sciences*: Moscow; 2024. (In Russian).

Сведения об авторе:

Степанянц Мариэтта Тиграновна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0001-6176-5718. SPIN-код: 4802-4342. E-mail: marietta_35@mail.ru

About the author:

Stepanyants Marietta T. – DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-6176-5718. SPIN-code: 4802-4342. E-mail: marietta_35@mail.ru