

4. *Wessels, B.* Exploring human agency and digital systems: services, personalisation and participation / B. Wessels // *Information, Communication and Society*. – 2013. – № 16 (10). – P. 1533–1552.

5. *Eichhorn, K.* The End of Forgetting: Growing Up with Social Media / K. Eichhorn. – Cambridge: Harvard University Press, 2019. – 192 p.

6. *Halstead, H.* Cyberplace: From fantasies of placelessness to connective emplacement / H. Halstead // *Memory Studies*. – 2021. – Vol. 14(3). – P. 561–571.

7. *Mandolessi, S.* Challenging the placeless imaginary in digital memories: The performance of place in the work of Forensic Architecture / S. Mandolessi // *Memory Studies*. – 2021. – Vol. 14 (3). – P. 622–633.

8. *Clarke, D.* Diasporic memory practice on the Internet: Remembering lost homelands / D. Clarke, N. Parish, A. Lecrivain // *Memory Studies*. – 2023. – Vol. 16 (4). – P. 1003–1019.

9. *Tanaka, S.* Reconceiving pasts in a digital age / S. Tanaka // *Historein*, – 2016. – № 15 (2). – P. 21–29.

10. *Urban, P.* Blogs' archives and revision of the past: A case study / P. Urban // *Memory Studies*. – 2019. – Vol. 15 (2). – P. 318–331.

11. *Albano, C.* Memory, Forgetting and the Moving Image / C. Albano. – London: Palgrave Macmillan, 2016. – 209 p.

12. *Strukov, V.* Memory and Securitisation in Contemporary Europe / V. Strukov, V. Apyrshchenko. – London: Palgrave Macmillan, 2018. – 306 p.

(Дата подачи: 15.02.2024 г.)

*Айдын Озджан*

Белорусский государственный университет, Минск

*Aydın Özdoğan*

Belarusian State University, Minsk

УДК 1(091)+141.3

## **КОРАНИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА В ПРОСТРАНСТВЕ ИСЛАМСКОГО МОДЕРНИЗМА**

### **QURANIC HERMENEUTICS IN THE SPACE OF ISLAMIC MODERNISM**

*В статье рассматривается проблема правомерности осуществления коранической герменевтики в пространстве реформационного движения исламского модернизма. Раскрываются причины зарождения этого движения, выявляются его основные задачи. В статье показано различие между традиционалистами и модернистами в решении вопроса о преодолении отсталости мусульманского мира в отношении к культурной традиции ислама, в частности, о легитимности и границах толкования Корана. Анализируются две модели коранической герменевтики, разработанные представителями исламского модернизма, – пакистанским философом Фазлурой Рахманом Маликом и турецким мыслителем Хюсейином Атаем.*

*Ключевые слова: кораническая герменевтика; исламский модернизм; толкование; традиция; реформация.*

*The article deals with the problem of the legitimacy of the implementation of Qur'anic hermeneutics in the space of the reform movement of Islamic modernism. The article reveals the reasons for the emergence of this movement and identifies its main tasks. The article shows the difference between traditionalists and modernists in overcoming the backwardness of the Muslim world and the attitude to the cultural tradition of Islam, in particular, to the solution of the question of the legitimacy and boundaries of the interpretation of the Qur'an. The author of the article analyses two models of Qur'anic hermeneutics developed by representatives of Islamic modernism – Pakistani philosopher Fazlura Rahman Malik and Turkish thinker Hüseyin Atay.*

*Keywords: koranic hermeneutics; Islamic modernism; interpretation; tradition; reformation.*

Исламский модернизм – реформационное движение в мусульманском мире. Основанием и цементирующим элементом разнообразных его версий является тезис о том, что религию необходимо очищать от Хурафа (суеверий) и Бида (нововведений), нужно обращаться к Корану и Сунне, совершать иджтихад путем отказа от подражания и, таким образом, возрождать идеи, придавать особое внимание образованию, противостоять аспектам суфизма, которые не соответствуют Корану и Сунне, а также принять науку и технологии Запада. Зарождение такой социально-политической и религиозно-философской программы как исламский модернизм связано с осмыслением кризисной ситуации во взаимодействии Запада и Востока. Основной целью исламского модернизма стало преодоление отсталости цивилизации Востока от западной цивилизации. В качестве средства преодоления такого отставания выступила религия, а точнее, реформирование ислама и отстаивание права на истолкование текста Корана. Перед представителями исламского модернизма встала сложнейшая задача: как, оставаясь в рамках исламской традиции и не погрешая против постулатов ислама, модернизировать ислам, сделать его адаптивным к ускоряющимся социально-культурным и политическим процессам трансформации современного мира. Решить эту задачу возможно было только легитимируя реформаторское движение внутри ислама. В попытке противостоять Западу с целью отстаивания аутентичности и самобытности исламского мира, представители исламского модернизма сделали ставку на методологических программах западной философии, а именно, на герменевтике и структурно-функциональном подходе. Так, столкнув «мусульман лицом к лицу с современными европейскими взглядами» [1, с. 44–45; 2, с. 21], согласно мысли ярчайшего представителя этого реформаторского движения Фазлура Рахмана Малика, только и можно было разбудить от вековой спячки исламский мир и осознать необходимость защиты религиозно-культурной идентичности.

Уже в XIX в. исламский мир, находясь под экономическим и социально-культурным влиянием Запада, вынужден был во многом благодаря этому внешнему давлению осуществить рефлексию над собственными культурными

ми основаниями, другими словами, «просеять себя через сито критики», что и подготовило почву для зарождения и развития интеллектуального и социально-политического реформаторского движения – исламского модернизма. В качестве родоначальников этого движения принято считать Джамаледдина Афгани и Мухаммада Абдо [3, с. 301]. Постепенно это движение расширило свою географию, и уже не ограничиваясь Египтом, стало весьма влиятельным в Индии, Пакистане, Турции и в других странах исламского мира. Пиком активности исламского модернизма на территории Турции стал период Войны за независимость и строительство светского государства под предводительством Мустафы Кемаля Ататюрка. В 1980-х гг. деятельность Фазлура Рахмана, Яшара Нури Озтюрка, Сюлеймана Атеша, Хюсейина Атая и других мыслителей была направлена на выстраивание теоретического ядра исламского модернизма на основе герменевтической философии. Несмотря на общие методологические основания каждый из этих мыслителей предложил свой вариант реформации ислама и интерпретации Корана.

Исламский модернизм, начавший свой путь с призыва сохранить культурную идентичность в процессе реформирования ислама, по сути, стал проектом легитимации интерпретаций Корана. Цель – показать адаптивность Корана и постулатов ислама современным трансформационным процессам установкам, потребностям молодежи, т. е. показать его современность, «временную событийность». Разумеется, это не могло не вызвать противодействия со стороны традиционалистов, что в итоге вылилось в интенсивную интеллектуальную дискуссию между традиционалистами и модернистами. Поскольку Коран написан, как отмечают традиционалисты, на арабском языке VII в., содержание понятий следует толковать с помощью Корана, т. е. отступать от устоявшихся трактовок нельзя. В отличие от традиционалистов, представители исламского модернизма отстаивают право на свободу интерпретации, стремятся выйти за рамки буквального толкования. Преодолеть временные рамки для модернистов означает принять в расчет социально-культурные изменения, не ограничивать ислам историческим горизонтом событий прошлого, сделать его историчным, т. е. не утрачивая связи с прошлым, показать его действенность в настоящем и значимость запроса на ислам в будущем. Лозунг модернистов правомерно сформулировать следующим образом: Коран должен быть путеводителем в любые времена, а значит, текст священной книги допустимо интерпретировать исходя из потребностей современности. В подтверждении этого приведем слова Фазлура Рахмана: «Традиция очень ценна для действующих религий с точки зрения пути, который они открывают для творческой умственной деятельности великих умов. Но вместе с тем традиция – это то, что фактически абстрагирует религию от временной событийности человечества. В общем, я считаю, все религии необходимо постоянно оживлять и реорганизовывать (т. е. переистолковывать заново)» [4, с. 10].

Другими словами, возникновение исламского модернизма правомерно считать ответной реакцией на «закрывание дверей» иджтихада в исламе. Для

того чтобы открыть эти двери, модернисты сделали ставку на обеспечение возможности свободы толкования при сохранении ядра ислама. В данной статье мы проанализируем два варианта осуществления свободы толкования, представленные в концепциях Фазлура Рахмана Малика и Хюсейна Атая. Целесообразно подчеркнуть, что выбор именно этих персоналий определен тем, что идеи пакистанского мыслителя Фазлура Рахмана нашли интересное преломление в творчестве турецкого мыслителя.

*Модель толкования Фазлура Рахмана: приведение Корана к общим принципам.*

Модель толкования Корана, которая стала базовой для модернистов, принадлежит пакистанскому философу Фазлуру Рахману Малику. Основная установка в научной деятельности для Фазлуры Рахмана – это интеллектуальный динамизм и критическое отношение к средневековой мусульманской теологии и философии. Причина такой критической позиции заключается в том, что согласно мысли пакистанского мыслителя, эта религиозная философия не смогла создать этическое мировоззрение, основанное на ценностях Корана, более того, она стала инструментом его цементации, приведшей к неспособности мусульманской философии отвечать на вызовы сегодняшнего дня. Закрывтость, элитаризм средневековой мусульманской философии привел к отставанию в сфере образования, а это, в свою очередь, выступило причиной стагнации мусульманских государств. Именно поэтому Фазлур Рахман Малик призывал преодолеть разрыв между традиционным и современным образованием. Вместе с тем пакистанский ученый понимал и опасность радикальной реформации: «Если громогласные и решительные речи мусульман о том, что в современном мире ислам является живой и действенной религией и системой поведения, искренни, то очевидно, что им необходимо приступить к работе, прежде всего, основываясь на интеллектуальной платформе. Они должны не отступая, открыто и без запретов обсудить, что же ислам требует от них сегодня. Для этого следует заново осмыслить Шариат во всех его проявлениях в свете Корана, что, в свою очередь, требует всестороннего толкования текста Корана. В этом процессе истолкования большой опасностью, безусловно, является добавление субъективных мнений и оценок в Коран и, таким образом, превращение его в объект произвольного толкования. Для предотвращения этого необходимо использовать герменевтический метод» [5, с. 76].

Итак, главным в преодолении опасных ошибок, порожденных субъективизмом, является выбор правильного метода, суть которого заключается в оценке исторического контекста и анализа социологических данных, т. е. социально-исторический метод. «Коран следует изучать на основе хронологии. Изучение сначала первых откровений позволит получить достаточно верное представление об основных изначальных целях исламского движения, без влияния принятия последующих мер и формирования институтов. Таким образом, Коран откроется с помощью описания жизни и борьбы Пророка Мухаммеда... Этот метод позволит определить системно не только

значение деталей, но и смысл общего послания, содержащегося в Коране» [5, с. 77]. Далее целесообразно разделить послания в Коране, выступающие основанием законов, и те цели, которые необходимо достичь с их помощью с учетом исторических реалий. Опора на священный текст позволит на этом этапе избежать субъективизма.

Фазлура Рахман определил два этапа толкования Корана: 1) возврат к периоду создания Корана и определение с помощью историко-критического метода задач священного текста (с этим шагом согласны и традиционалисты); 2) уделить внимание социальным трансформациям и, исходя из потребностей и вызовов дня сегодняшнего, стараться раскрыть смысл священного текста. Для модернистов именно второй этап составляет суть герменевтического метода, позволяющего уловить дыхание времени, и в свете извлеченных из Корана задач помогает обратиться к решению проблем современного периода. Модель Фазлура Рахмана направлена то, чтобы с помощью научных методов определить буквальное значение содержания Корана и затем выявить его скрытый смысл. Его аргументы, за исключением тех, что буквальное значение книги является исторически обусловленным и не является неподвластным времени, по сути выражены и в традиционных толкованиях. По мысли Фазлуры Рахманы Малика, установка традиционалистов на отстаивание буквального смысла Корана в качестве истины в социальной жизни есть преграда развитию мусульманских стран. Возрождение исламского мира возможно только посредством связи теории и практики, через реализацию философско-религиозных идей ислама в конкретной социально-политической деятельности. Отметим, что жизнь пакистанского мыслителя была лучшим примером такого целостного подхода.

*Модель толкования Хюсейина Атая: вопрошание о том, что сказано и что хотели сказать.*

Иная модель толкования Корана предложена турецким мыслителем Хюсейином Атаем, который в научной деятельности отталкивался от идей Фазлура Рахмана. По мнению Хюсейина Атая, аяты Корана следует пересмотреть и толковать в рамках имеющейся современной информации, т. е. необходимо выйти за рамки буквального смысла текста и учитывать вызовы современности [6, с. 43], что позволит спасти ислам от догматизма. Поэтому Хюсейин Атай предложил, в отличие от традиционного подхода, отнестись к традиции с определенной долей иронии, рассмотреть текст рационально, исходя из современной ситуации, и таким образом, попытаться легитимировать истолкование, показывая его объяснительный потенциал для понимания происходящих событий в современном мире [6, с. 45].

Турецкий мыслитель стремился, реформируя традицию, избежать ловушки для модернистов, о которой говорил Фазлура Рахман, а именно: «пытаясь преодолеть традицию, они придают ей авторитет; и таким образом наносят вред модернизму» [5, с. 70]. Чтобы этого не произошло, Хюсейин Атай под буквальным толкованием понимает тафсир на основе предания, а под рациональным – тафсир на основе умозаключения [6, с. 45–46]. Ис-

ходя из этого он видит в истории толкования Корана два варианта: первый реализуется толкователями, придерживающимися буквального прочтения смысла, второй – путь толкователей-рационалистов, стремящихся к объяснению смысла. Проблемагичность первого варианта заключается в том, что он ведет к догматизации и препятствует иджитихаду. Хюсейин Атай указывает на различие этих двух подходов к толкованию следующим образом: приверженцы буквального толкования задают вопрос «Что сказал?», приверженцы рационального толкования вопрошают: «Что хотел (этим сказать?)» [6, с. 46–49]. Хюсейин Атай ратует за возвращение рационального подхода к толкованию священного текста, поясняя, что важно принимать во внимание «не столько то, что сказано в Коране, а то, что хотели или намеревались сказать» [6, с. 64–65]. Такой подход позволит «понимать Коран как откровение нашего времени и преодолевать исторические рамки, а значит, адаптировать Коран к знаниям и условиям жизни нашего времени» [6, с. 63]. Хюсейин Атай с целью легитимизации рационального подхода обращается, как и многие мыслители-модернисты, к практике Хазрата Умара – первого реформатора Ислама [6, с. 35–36, 51–52]. Целесообразно отметить, что и традиционалисты условно принимают его позицию, полагая, что нельзя отменить буквальный смысл Корана, но возможно временное допущение, за которым последует возврат к первоначальному толкованию. Хюсейин Атай обнаруживает в практике толкования Хазрата Умара герменевтическую методологическую основу, на которой следует создавать современную науку о фикхе (исламском праве), тафсире (толковании Корана) и каламе (религиозной философии Ислама) [6, с. 26–27]. Модернизация мусульманского общества возможна только с помощью нового тафсира и фикха в рамках рационального толкования Корана: «Разум, которым Аллах наделил человека, является общим показателем правоты человека. Значит, человек, используя его, может принять верное решение, и решение, принятое по уму, будет решением Аллаха. Ведь Аллах наделил человека разумом для того, чтобы тот мог принимать решения. ... Если так, то единственный и первый источник для религии – это разум. ... Разум – откровение для действий, а Коран – это откровение в виде знаний. ... Разум – откровение для действий, а Коран – это откровение в виде знаний. Коран, будучи откровением в виде источника знаний, дает возможность и для применения этих знаний, приведения их в действие, т. е. дает откровение в виде практического применения. Таким образом, разум и Коран работает в связке. Коран – это информация, а механизм, применяющий ее на практике, – это разум. Таким образом, разум осуществляет две функции: первая – принятие самостоятельных решений, вторая – приведение в действие Корана» [6, с. 112–113].

Подводя итог, сделаем следующие выводы: 1) проанализированные модели толкования, представленные в творчестве Фазлура Рахмана и Хюсейина Атая, основаны на методологии философской герменевтики; 2) эти модели, несмотря на то что сущность толкования в них раскрывается по-разному, имеют общие точки пересечения смысла: историчность традиции и стремление адаптировать ислам и текст Корана к потребностям сегодняш-

него дня; 3) отличия от мыслителей-традиционалистов в трактовке толкования и в определении границ допустимости интерпретации не являются радикальными, скорее всего, идеи модернистов представляют логическое продолжение традиционалистского подхода с целью не разрушить ядро традиций ислама, а раскрыть его методологическую значимость для понимания и объяснения трансформационных социальных процессов; 4) кораническая герменевтика в рамках исламского модернизма представляет собой сочетание двух горизонтов: интерпретации и текста, или настоящего и прошлого; 5) общая цель представителей исламского модернизма заключается в преодолении стагнации и отставания мусульманского мира от западных стран, а инструментом для этого видится возрождение практик иджтихада.

#### **Список использованных источников**

1. Fazlur Rahman, İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri, Çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme/Makaleler III, Ankara Okulu, Ankara 2002.

2. Mehmet Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, Fazlur Rahman’ın İslam adlı yapıtının çevirisi içinde, Selçuk Yayınları, Ankara 1993.

3. Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, Çeviren: Kasın Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.

4. Fazlur Rahman, “Kısa Bir Hayat Hikâyesi”, Çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme/Makaleler III, Ankara Okulu, Ankara 2002.

5. Fazlur Rahman, “İslami Yenilenme: Alanı, Yöntemi ve Sunduğu Seçenekler”, Çeviren: Adil Çiftçi, İslamî Yenilenme/Makaleler III, Ankara Okulu, Ankara 2002.

6. Hüseyin Atay, Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler, Atay ve Atay, Ankara, 2003.

(Дата подачи: 07.02.2024 г.)

*B. B. Павлова*

Белорусский государственный университет, Минск

*V. V. Pavlova*

Belarusian State University, Minsk

**УДК 179.3**

## **РОЛЬ СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИК В ФОРМИРОВАНИИ ЭТИКИ ОТНОШЕНИЯ К ЖИВОТНЫМ**

### **THE ROLE OF SOCIAL PRACTICES IN SHAPING ANIMAL ETHICS**

*Социальные практики – важнейший, но недостаточно исследованный фактор, формирующий этику отношения к животным в её прикладном аспекте. Смещение фокуса с этико-философских теорий на их практическую реализацию, изучение социальных практик как самостоятельного источника моральных норм и ценностей позволяет изу-*