

**ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОРАНА  
В РАБОТАХ ИДЕОЛОГОВ  
ИСЛАМСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ**

Коран относится к категории тех священных текстов, которые формировались в тесной и динамической связи с окружающей социальной реальностью, отвечая на ее вызовы через установление того, что воспринималось последователями пророка Мухаммада как однозначные и неоспариваемые “установления Бога”. В этом аспекте переход ранней исламской общины из статуса гонимой религиозной группы в Мекке к прото-государственной структуре в Медине означал неизбежное вплетение в текст Корана социально-политических элементов этого исторического отрезка. Вместе с последующей канонизацией текста священной книги этот фактор стал ключевым импульсом в развитии исламского вероучения, которое уже на раннем этапе получило именно правовой, а не теологический уклон.

Однако, вместе с тем, очевидно, что практика обращения к Корану (“воле Аллаха”) как ультимативному источнику авторитета получила также важное символическое значение как общая парадигма разрешения всех сложных ситуаций в жизни мусульман. Вполне логично, что это одновременно открыло широкое пространство для манипуляций конкретными текстами Корана и самой священной книгой как символом “истины” в политической борьбе различных групп, которые стремились утвердить свою легитимность.

Одним из наиболее ярких примеров этого, имевшим важнейшее историческое значение, стала гражданская война (*фитна*) после убийства третьего праведного халифа Усмана ибн Аффана (644–656 гг. н. э.). В частности, символично то, что во время одного из решающих моментов этого противостояния терпевшие поражение противники халифа Али смогли повлиять на ситуацию, надев на копьё свитки рукописей Корана [Большаков 1998, 22]. Среди прочего, они стали призывать к необходимости “следовать Книге Аллаха” [Большаков 1998, 22]. В результате такой манипулятивный ход поставил Али в безвыходное положение, фактически

лишив его идеологического превосходства в защите своих вполне легитимных властных позиций.

Этот эпизод ранней истории ислама является полноценной иллюстрацией того, что Коран, даже без учета самих идей, которые в нем содержатся, сам по себе стал базовым инструментом для обоснования и реализации не только религиозных, но и политических устремлений.

**Тафсир и политика.** В свете этих предпосылок вполне логично то, что сфера интерпретации Корана неизбежно оказалась под влиянием многочисленных факторов, которые периодически нарушали сугубую теологическую или правовую направленность поисков подлинного смысла “слова Аллаха”. При этом политический базис *тафсира* оказался настолько значительным, что в некоторой мере само толкование Корана может считаться политической практикой – в той мере, в какой полученные выводы соответствуют взглядам различных мейнстримных и маргинальных религиозных групп, которые боролись или продолжают бороться за установление собственного влияния.

В этом аспекте, как указывает Абдул-Раоф, со времени зарождения и вплоть до сегодняшнего дня кораническая экзегеза стала каналом для выражения альтернативных теологических взглядов, которые имеют яркую политическую подоплеку [Abdul-Raof 2010, x]. Что еще более важно, в 20–21 вв. сфера толкования Корана оказалась в сильной зависимости от политических программ мусульманских партий, течений и организаций [Abdul-Raof 2010, x].

Более того, по мнению Абдул Раофа, именно кораническая экзегеза стала основой для возникновения феномена *политического ислама*, представители которого сконцентрировались на интерпретации аятов об открытой борьбе с нечестивыми правителями, джихаде и других подобных вопросах [Abdul-Raof 2010, x]. С другой стороны, кроме обсуждения явных социально-политических частей Корана, как средневековые, так и современные экзегеты зачастую прибегали к *политизированию* общих стихов, допускающих аллегорические или эзотерические манипуляции. При этом характерной особенностью политического тафсира в XX веке стал отказ от элитарности знания и желание авторов трактатов донести свои толкования до широких масс в как можно более упрощенной форме.

В целом же и на сегодняшний день Коран остается источником легитимаций как для государственных структур, которые опираются на ресурс официальных факихов и теологических институций, так и для различного рода исламистских движений, которые пользуются кризисом авторитета в современном исламе. В результате каждая сторона продуцирует свои экзегетические версии коранической идеологии, облекая их в форму трактатов или отдельных фетв. Эта ситуация привела к формированию конкурирующих, а местами и конфликтующих версий понимания многих аятов Корана и его ключевых концептов, в частности джихада [Abdul-Raof 2010, 61]. Зачастую стороны противостояния – власть и ее религиозно-политические оппоненты – опираются на одни и те же части священной книги, которые выдвигают максимально абстрактные принципы. Особенного внимания в этом контексте заслуживают аяты ал-Ма'ида: 44–45, 47, а также Ал Имран:110 и ал-Тауба:71, которые на протяжении всей мусульманской истории неоднократно становились идеологическим базисом для обоснования вооруженного сопротивления репрессивному аппарату государства.

Любопытно отметить, что в некоторых случаях различного рода идеологические оттенки или предпосылки обнаруживаются даже в тех направлениях современной экзегезы, которые не имеют выраженной политической направленности. По мнению Ханафи, в этом вопросе каждый автор привносит в интерпретацию священного текста свои собственные убеждения [Hanafi 1996, 203]. Так, Ханафи отмечает, что мыслители, сформировавшие такое инновационное направление, как *тематический тафсир*, на самом деле имеют большую склонность к марксизму и марксистской лексике, поскольку уделяют основное внимание проблемам бедности, колониализма, неграмотности и диктатуры [Hanafi 1996, 211].

***Политический тафсир в XX веке.*** Трактаты-толкования Корана, которые были написаны в парадигме исламского возрождения середины XX века, имеют двойное отношение к традиционной сфере тафсира. С одной стороны, многие из классических идей и подходов были в них сохранены и даже получили новые легитимации; в этом аспекте речь не идет о тотальном пересмотре коранической теологии. С другой же стороны, этот тип толко-

вания определенно был нацелен на то, чтобы побороть *таклид*, слепое следование традиции. Таким образом, можно говорить о том, что представители исламского возрождения скорее сместили экзегетические акценты, а, главное, сфокусировали всю работу интерпретации на отдельных, как им казалось, ключевых идеях, которые должны были стать основой социально-политической идеологии ислама в противостоянии мусульманских обществ западному миру.

В этом контексте, несмотря на отрицание таклида, исламистские герменевты в равной мере не приемлют и новых веяний в тафсире, которые направлены на контекстуализацию содержания Корана, его привязку к конкретным историческим условиям и опору на рациональность в западном методологическом смысле [Ohlander 2009, 623]. Для них Коран предстает вечным, универсальным и неизменным по духу и букве проектом социального устройства общества во все времена и на всех территориях. Именно такой целиком основанный на Коране проект, некогда воплощенный первичной общиной пророка Мухаммада в Медине, должен, по мнению сторонников политической экзегезы, стать основой переустройства мусульманских государств на их пути адаптации к условиям модернизирующего мира [Wieland 2002, 137].

**Саййид Кутб.** Не будет преувеличением сказать, что наиболее ярким представителем политической герменевтики исламского возрождения можно считать египетского мыслителя и политического активиста *Саййида Кутба* (ум. 1966), который был казнен в период правления Гамалея Абдель Насера (1954–1970). Кутб не был профессиональным богословом и не получил соответствующего теологического образования, однако его трактат “Физилал ал-Кур’ан” (“Под сенью Корана”) [Qutb 2001], без сомнения, стал одним из наиболее читаемых религиозных текстов в арабских странах. В широком смысле он может считаться своеобразным манифестом исламского возрождения<sup>1</sup>. Другими важными работами Кутба, которые базируются на расширенной интерпретации Корана, стали “Ма‘алим фи-т-тарик” (“Вехи на

---

<sup>1</sup> См. детальный анализ тафсира С. Кутба в нескольких статьях и монографиях: [Haddad 1983; Carré 2003; Nayed 1992].

пути”) и “ал-‘Адала ал-иджтима‘ийя фи-л-ислам” (“Социальная справедливость в исламе”).

Первоначальный интерес египетского интеллектуала к Корану был воплощен в его ранних светских статьях литературной направленности. В них Кутб сформировал идею *тасвира*, согласно которой основная причина притягательности исламского са-крального текста состояла в его способности продуцировать эмоциональные описательные картины в сознании слушателей и читателей [Boullata 2000, 355]. В дальнейшем эти идеи были инкорпорированы в экзегетическую работу над Кораном.

Стоит упомянуть, что текст “Фи зилал ал-Кур’ан” писался в несколько этапов и отразил разворачивающийся конфликт Кутба с государственной властью. В частности, если толкования первых сур, написанные с начала 1950-х годов, были более умеренными по содержанию, то последняя треть тафсира, созданная в 1959 году, уже несла в себе отчетливую радикалистскую и активистскую направленность. В начале 1960-х Кутб переписал начальные главы тафсира в соответствии со своими новыми умонастроениями. Значительная часть нового толкования легла в основу очередной редакции его программного труда “Ма‘алим фи-т-тарики”, который стал важной уликой правоохранителей против интеллектуала на фатальном для него судебном процессе.

На сегодня стандартным изданием “Фи зилал ал-Кур’ан” считается официальная версия, опубликованная в Египте в 1973 году. Есть и множество других изданий, которые вышли в свет без авторизации правообладателей. Так или иначе, тафсир завоевал широкую популярность и был переведен на десятки языков мира, включая английский, французский, фарси, урду и другие.

По форме работа Кутба является ярким примером модернистского экзегетического трактата. Следуя в комментариях логике изложения Корана, автор, тем не менее, не сковывал себя традиционным для этого жанра комментарием аята за аятом. Вместо этого, он активно использовал тематические отрывки текста, объединенные общими теологическими или социально-политическими мотивами. Это, по мнению Кутба, отражало внутреннюю целостность структуры и идей Корана, которая была не заметна многим сторонним наблюдателям.

В целом, как отмечает Шепард [Shepard 2006, 569], в своем толковании Кутб стремился зафиксировать собственные впечатления от прочтения Корана. В этом аспекте он крайне мало ссылается на предыдущую традицию коранической герменевтики, Сунну или другие материалы. Это отражает общее стремление интеллектуала придать Корану как можно более современное звучание, не обремененное мнениями устоявшихся авторитетов. Последние, как казалось Кутбу, уделяли слишком много места юридическим, лингвистическим и прочим дебатам вокруг достаточно простых и прямолинейных вопросов [Shepard 2006, 569]. В этом аспекте он дистанцировал себя не только от средневековой литературы, но также и от своих предшественников в модернистских толкованиях, М. Абдо и Р. Риды [Carre, 29].

Основной дуальной оппозицией, которая лежит в основе герменевтики С. Кутба, является фундаментальное деление мира на два взаимоисключающих и противоборствующих состояния [Ohlander 2009, 624]. Первое из них – *хакимийя* – означает полное подчинение себя Аллаху и признание его абсолютной власти над всеми вопросами жизнеустройства в мире, включая социальную и политическую жизнь. Для Кутба это одновременно означает освобождение человечества от подчиненности земным властям и авторитетам, которые действуют исключительно в собственных интересах [Qutb 2001, I, 345]. Эта абстрактная идея теоцентризма в доктрине поздних версий “Фи зилал ал-Кур’ан” приобрела достаточно бескомпромиссную и практически ориентированную форму [Shepard 2006, 570], что крайне важно для понимания природы исламского радикализма в XX веке в целом.

Следуя этой логике *хакимийи*, Кутб последовательно развивает в своем тафсире идею социального порядка, полностью построенного на нормах шариата как данного самим Богом свода правил поведения. Этот аспект проходит красной нитью через весь тафсир, однако особенно рельефно изложен при обсуждении аятов Корана, предписывающих наказание за моральные проступки (прелюбодеяние) и уголовные преступления (кража, грабеж).

Второе, противоречащее *хакимийе* состояние, – *джахилийя* (*невежество*) – является отрицанием ислама и, как следствие, восстанием против власти Бога [Qutb 2001, I, 45; Khatab 2002,

145]. Оно представляется как нарушение всеобщей гармонии мира, установленной самим Аллахом. В этом вопросе радикализм Кутба проявился в том, что он включил в категорию *джахилийских* обществ даже те, в которых проживает мусульманское большинство [Qutb 2001, II, 135]. Однако вся его концепция в конечном итоге привела Кутба к мысли о неизбежности джихада, который он понимал как некую форму *революционной борьбы*, а не только оборонительной стратегии [Haddad 1983; Shepard 2006, 571].

Исходя из этого, вся кораническая экзегетика Кутба представляет собой попытку конструирования некоего идеала ислама и исламского устройства, полностью основанного на Коране. При этом этот идеал, с точки зрения мыслителя, не должен быть замутнен ни средневековым обскурантизмом, ни модерными западными идеями [Qutb 2001, I, 45]. В традициях исламского возрождения середины и второй половины XX века это означало отказ от западных капиталистических и коммунистических доктрин.

**Абу Ала Маудуди (1903–1979) и толкование Корана.** А. А. Маудуди родился в религиозной мусульманской семье в 1903 году в той части Индии, которая позднее станет Пакистаном. Он получил достаточно несистематическое образование, однако, в конце концов, решил стать журналистом [Campanini 2011, 91]. В юности он, разочаровавшись в секулярных проектах пакистанского национализма, присоединился к реформистской исламской ассоциации. В 1941 году он основал собственную группу “Джамаат-и ислами”, которую возглавлял до самой смерти в 1979 году. После образования государства Пакистан в 1947 году Маудуди занял оппозиционную позицию по отношению к президенту Али Джинне. В частности, как и идеолог движения в Египте С. Кутб, А. А. Маудуди стал выступать за широкую исламизацию общества и государственных структур в соответствии с концептом *ал-хакимийи*, всеобщего подчинения установлениям Аллаха, сформулированным в шариате. В результате рассмотрения значимости ислама в контексте натиска западных ценностей и парадигм, он выдвинул концепцию *тео-демократии*, согласно которой Бог по-прежнему оставался главным источником власти, однако люди должны были пользоваться полным равенством и нести ответственность за установление справедливости и выбор правительства [Campanini 2011, 91].

Интересно отметить, что как политический проект “Джамаат-и ислами” получила достаточно низкую поддержку пакистанцев. Однако на идеологическом уровне движение стало пользоваться широкой популярностью. Сам его лидер А. А. Маудуди превратился в символическую фигуру исламского возрождения и одного из самых авторитетных мусульманских ученых в мире.

Несмотря на активные попытки обоснования исламского проекта социального устройства, в своем тафсире “Тафхим ал-Кур’ан” (“Понимание Корана”)<sup>2</sup> Маудуди намного менее радикально, чем С. Кутб, подошел к вопросу о всевластии Аллаха и об использовании не-коранических источников для толкования священного текста [Ohlander 2009, 624]. Тем не менее, обширное использование *иджтихада* в противовес *таклиду* у него также направлено на обоснование идеального исламского мироустройства уже в близком будущем.

Это неизбежно придает его тафсиру яркий политический характер. В частности, при переводе и анализе многих коранических аятов или отдельных терминов (таких, например, как *ал-дин*) пакистанский экзегет постоянно стремился выдвигать именно социально-политические интерпретации, оставляя другие, более символические варианты без должного внимания.

Как отмечает М. Мир [Mir 1985, 243], одним из ярких примеров такого плана в “Тафхим ал-Кур’ан” можно назвать стих ал-Бакара: 205:

<p>وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (205)</p>	<p>А когда он отвернется, то ходит по земле, чтобы распространить там нечестие и погубить и посева и потомство, – а Аллах не любит нечестия! (пер. И. Ю. Крачковского)</p>
---	--

В контексте предыдущего аята глагол *тавалла* в этом стихе традиционно понимается богословами и как “отвернется”. Однако, по мнению Маудуди, более подходящим является второе значение – “обрести власть, стать правителем”, которое имеет явные политические коннотации [Maududi, I, 159–160].

<sup>2</sup> См. о подходе ал-Маудуди более подробно: [Abbott 1958; Mir 1985; Adams 1988].

Вместе с тем, необходимо отметить, что именно такой подход делает тафсир Маудуди одним из немногих подлинно модернистских толкований Корана, обращенных к проблемам современных мусульманских обществ. Кроме собственно социально-политического измерения, мусульманский идеолог дополняет и иллюстрирует свои концепции также обращением к последним достижениям физики, медицины и археологии.

Интересно отметить, что далеко не все эксперты признают политическую подоплеку “Тафхим ал-Кур’ан”. Например, Ч. Адамс отмечает, что Маудуди является одним из главных идеологов мусульманского активизма, который стремится к установлению полноценного исламского государства с тотальной шариатской системой в качестве системы социального устройства [Adams 1988, 322]. С другой стороны, он утверждает, что эти идеологические установки практически не повлияли на экзегетический стиль пакистанского муфассира, который стремился разъяснить Коран для образованных слоев населения без религиозной подготовки [Adams 1988, 322]. Иными словами, политическая программа в трактате Маудуди не является центральной и в основном проявляет себя в общих вопросах интерпретации социальной доктрины Корана, а также единства и тотального всевластия Аллаха над людьми [Adams 1988, 323; Campanini 2011, 101–102].

Однако в этом плане очевидно, что Адамс недооценивает значимость широкого контекста экзегезы исламского возрождения середины XX века, в которой даже самые общие морально-этические вопросы были и остаются неразрывно связанными с проблемами выживания социальной общности, с правовой системой и, как следствие, государством самим по себе. В этом вопросе прочтение Корана, как и других сакральных текстов, неразрывно переплетено с социально-политическим контекстом и личностью самого интерпретатора. Тем не менее, следуя за Оландером, стоит признать, что, в отличие от “Фи зилал ал-Кур’ан” С. Кутба, подход Маудуди к политической герменевтике был значительно более утонченным и сбалансированным [Ohlander 2009, 624].

Обобщая вышеизложенное, стоит отметить, что все другие произведения такого рода политической экзегезы следуют по

пути, намеченному С. Кутбом и А. А. Маудуди. Более того, труды этих двух авторов стали своего рода классическими тафсирами, которые стали – как это принято в исламской традиции – обширно цитироваться последователями. Например, рассматривая в своем трактате “ал-Асас фи-т-тафсир” вопрос о наказании за прелюбодеяние, С. Хавва ограничивает свой вклад в обсуждение только тем, что цитирует работу С. Кутба целыми страницами [Нawwa 1985, 3694–3697]. При этом, как отмечает Оландер, во многих исламистских тафсирах точность мысли и основательность аргументации зачастую приносятся в жертву единственной цели – обоснованию *джихада* в современных обществах, погрязших в состоянии *джахилийи* [Ohlander 2009, 623].

В целом, очевидно, что представители исламского возрождения намеревались вывести толкование Корана из замкнутой традиции веками устоявшего жанра и приспособить его для решения проблем современных мусульманских обществ. Однако это стремление было мотивировано вполне оформившимися идеологическими программами, что придает их даже самым нейтральным по содержанию трактатам с общими теологическими спекуляциями яркую политическую окраску. В результате этого Коран как священный текст ислама стал источником для формирования религиозно-политической утопии, которая легла в основу идеологии множества радикальных исламистских групп, возникших в период 1970-х годов.

## ЛИТЕРАТУРА

*Abbott F.* Mawlana Maududi on Quranic Interpretation // **The Muslim World**. Vol. 48. 1958.

*Abdul-Raof H.* **Schools of Qur’anic Exegesis: Genesis And Development**. London, 2010.

*Adams Ch.* Abul-A’la Mawdudi’s Tafhīm al-Qur’an // **Approaches to the History of the Interpretation of the Quran** / Ed. Andrew Rippin. Oxford, 1988.

*al-Mawdudi, Abu al-Ala.* **Tafhīm al-Qur’an**. 6 vol. Lahore, 1949–72.

*al-Mawdudi, Abu al-Ala.* **Towards Understanding the Qur’an: English Version of Tafhīm al-Qur’an**. Leicester, 1988–2010.

*Baljon J.* **Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960).** Leiden, 1961.

*Boullata I.* Sayyid Qutb's Literary Appreciation of the Qur'an // **Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an.** Richmond, 2000.

*Campanini M.* Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought // **Muslim World.** Vol. 99. 2009.

*Campanini M.* **The Qur'an: Modern Muslim Interpretations.** London, 2011.

*Carré O.* **Mysticism and Politics. A Critical Reading of Fi Zilal al-Qur'an by Sayyid Qutb (1906–1966).** Leiden, 2003.

*Haddad Y.* The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution. The View of Sayyid Qutb // **Middle East Journal.** Vol. 37. 1983.

*Hanafi H.* Method of thematic interpretation of the Qur'an // **The Quran as Text** (ed. S. Wild). Leiden, 1996.

*Hawwa S.* **Al-Asas fi l-tafsir.** Cairo, 1985.

*Jansen J.* **The Interpretation of the Koran in Modern Egypt.** Leiden, 1974.

*Khatab S.* "Hakimiyah" and "Jahiliyyah" in the Thought of Sayyid Qutb // **Middle Eastern Studies.** Vol. 38, No. 3, 2002.

*Mir M.* Some Features of Mawdudi's Tafsir al-Qur'an // **American Journal of Islamic Social Sciences.** Vol. 2. 1985.

*Nayed A.* The Radical Qur'anic Hermeneutics of Sayyid Qutb // **Islamic Studies (Islamabad).** Vol. 31 (3). 1992.

*Ohlander E.* Modern Qur'anic Hermeneutics // **Religion Compass.** Vol. 3/4. 2009.

*Qutb S.* **In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal Al-Qur'an).** In 30 vol. Markfield, 2001.

*Shepard W.* Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya // **International Journal of Middle East.** Vol. 35, No. 4, 2003.

*Shepard W.* Sayyid Qutb // **The Qur'an: an Encyclopedia** (ed. O. Leaman). London, 2006.

*Wielandt R.* Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary // **Encyclopedia of the Qur'an** / Ed. J. D. McAuliffe. Vol. 2. Leiden, 2002.

*Большаков О. Г.* **История Халифата. Т. III. Между двух гражданских войн. 656–696.** Москва, 1998.