

Работа опубликована в издании:

Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Москва-Махачкала: изд-во «Дельта-пресс», 2015. С. 43—53

А.В.Смирнов

Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие

«Самосознание народа» и «историческая память» — таковы два главных понятия, вынесенных в название нашей конференции. Наверное, можно сказать, что историческая память — одно из условий самосознания, поскольку самосознание народа невозможно без его исторической памяти. Но что такое «историческая память»? Мне представляется, что историческая память — это не что-то раз навсегда зафиксированное и данное, это не музейный экспонат. Можно ли представлять историческую память по аналогии с тем, как в традициях христианства или ислама представляются книги судеб — как что-то раз навсегда окончательно данное, записанное, что нам остается только прочитать — и узнать, что нечто имело место, что нечто случилось? Нет, историческая память не такова. Она создается каждым поколением путем перепрочитывания наследия. Ведь человек рождается без всякой памяти; его память создается, передается ему старшим поколением, создается им самим в процессе перепрочитывания того, что он унаследовал от прежних поколений; это значит, что и само «наследие» не статично, для каждого поколения оно — другое. Я не имею в виду «непредсказуемость прошлого», т.е. всякого рода идеологические игры с прошлым и «подгонку» прошлого под нужды настоящего. Даже если это оставить в стороне, все равно память всегда будет результатом прочтения архива. Да, прошлое — это архив, но это — нечто инертное, он не является нашей памятью; память — результат нашего прочтения этого архива.

Именно поэтому я и сформулировал тему своего доклада так: классический ислам и современный Дагестан. Термин «классический ислам» я понимаю, как это принято в исламоведении: это период с момента возникновения ислама до примерно XIV-XV века, то есть эпоха становления и творческого развития арабо-мусульманской культуры. Дагестан — это край необыкновенного многообразия и разнообразия культур, цивилизаций и религий, сменявших друг

друга здесь, на этой земле. Это разнообразие во многом сохранилось до сих пор. Мне кажется, что это — драгоценная особенность земли Дагестана. Здесь собрались представители самых разных культур и религий, которые живут бок о бок и уживаются на этой земле.

Одна из составляющих исторического наследия Дагестана — классический ислам. К нему не сводится, конечно же, все наследие Дагестана, но все же формирование исторической памяти в Дагестане невозможно без обращения к классическому исламу. И если этот архив должен быть прочитываем нами сегодня, то мой вопрос звучит так: как нам следует его прочитывать и что мы можем взять из этого архива классического ислама, что может пригодиться нам сегодня?

Я выделю два момента. Первое — это то, что современные исламские идеологи называют арабским словом *самāḫа* (или *тасāmух*), говоря: *ал-ислām дй̄н ас-самāḫа*. Слово *самāḫа* обычно переводят как «толерантность, терпимость», хотя это не совсем то же самое. Вслушаемся в звучание этого слова, *самāḫа*. Три гласных «а» — открытость; последний согласный *ḫ* произносится по-арабски при полном раскрытии всего речевого аппарата (глотки, рта). Раскрытость, широта. Само звучание этого слова даже для тех, кто не знает арабского языка, подсказывает идею широкости, расширительности. Собственно говоря, *самāḫа* — это «позволительность», то есть не-скованность узкими догматическими рамками.

И это действительно характерно для ислама. Давайте посмотрим на отдельные моменты, которые можно выделить в исламской истории.

Коран. Коран — божья речь, атрибут Бога. Это, конечно, так, и с этой точки зрения Коран — это неизменное божественное слово. Этого никто не отрицает. А с другой стороны — историчность Корана, которую также никто не может отрицать и которая зафиксирована исламской историей и исламским сознанием. Коран ниспосылался на протяжении 22 лет, с 610 по 632 год. Среди исламских ученых нет единогласия в вопросе о том, какими были последние слова Корана. Согласно одной из версий, это был аят «Сегодня Я завершил для вас вероустав ваш» (5:3, пер. Г.Саблукова), который был ниспослан за 83 ночи до смерти Мухаммада. Такая вот историческая «растянутость» откровения не противоречит его неизменной божественной фиксированности; а ведь в ходе этого ниспосылания выяснялось, что некоторые из уже ниспосланных аятов отменялись другими, ниспосланными позже, — известная тема коранических наук, которая именуется *ан-нāсй̄х ва-л-мансūḫ* «отменяющее и отмененное».

Но и после кончины Мухаммада, когда ниспосылание Корана уже было завершено, историчность никуда не делась. Ведь все мы знаем историю создания сводов Корана: таких сводов было много, они были разными по принципам составления и по составу. Лишь при третьем халифе Османе был создан свод, который должен был стать каноническим, заменив все прежние своды, — те подлежали уничтожению, хотя, как мы знаем, эта попытка до конца не удалась.

Но и на этом история не остановилась. Историчность понимания Корана проявляется и сегодня в вопросе о разночтениях в его тексте. Эти разночтения остались до сих пор — все знают, что есть так называемые «семь чтений» (*ал-қирā'āt ас-саб'*) Корана. Вопросам о разночтениях в тексте Корана посвящена обширная исламская литература, и можно сказать, что в классическом исламе сложился целый жанр литературы *қирā'āt* — литературы «о разночтениях Корана».

Таким образом, самым своим историческим обликом, тем, как оно складывалось, формировалось и развивалось, исламское наследие подсказывает нам идею «расширительности», не-зауженности до узких, жестких рамок.

Известен хадис: *ихтилāф 'умматī раҳма* «Расхождения в моей общине — милость». Вслушаемся: расхождения. Не единогласие, не требование придерживаться некоего одного взгляда. В своем комментарии к «аҫ-Сахйху» Муслима этот хадис подробно обсуждает известный исламский ученый-шафиит ан-Навави (1233—1277), защищая обоснованность хадиса и возражая, как он выразился, «двум мужам», которые считали его иррациональным, а именно — известному корифею арабской словесности мутазилиту ал-Джāхизу (776—869) и великому музыканту и композитору, которого высоко ценили аббасидские халифы от Харўна ар-Рашīда до ал-Мутаваккила¹ Исхāқу б. Ибрāхиму ал-Мавсилī (767—850). Отметим, что этот спор великого с великими по поводу хадиса о том, что расхождения в исламской общине — благо и милость, сам по себе служит иллюстрацией действенности принципа, который отражен в этом хадисе — принципа плюральности ислама и невозможности зафиксировать его в какой-либо одной-единственной, якобы «подлинной» редакции. Ссылаясь на хадисоведа-шафиита ал-Хаттāбī (931—996 или 998)², ан-Навави утверждает:

Расхождения в вопросах религии распадаются на три части. Во-первых, это утверждение Творца и его единственности; отрицание этого — неверие (*куфр*).

¹ См. *Fück J.W. Ishāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī // EI (2 ed.)*.

² См. о нем *al-Khattābī // EI (2 ed.)*.

Во-вторых, Его атрибуты и Его желание (*маши'а*); отрицание этого — нововведение (*бид'а*). И в-третьих, нормы ветвей (*ахкām ал-фурӯ'*), которые предполагают многоаспектность. Именно это Всевышний Бог сделал милостью и достоинством ученых мужей, именно это подразумевается хадисом «Расхождения в моей общине — милость». Так говорил ал-Хаттāбī (да смилостивится к нему Бог)³.

Как видим, за вычетом отраженного в шахаде (исламской формуле исповедания веры) тезиса о единственности Бога, — тезиса, который не могут не признавать все мусульмане, и за вычетом вопроса о божественных атрибутах и божественной воле, по которым в первые века ислама возник известный спор между мутазилистами, защищавшими автономию человеческих поступков и полную ответственность человека за все его деяния, и традиционалистами, считавшими, что нельзя умалять божественное могущество, пусть это и ведет к иррационализации вопроса об ответственности человека, — за вычетом этих, *все остальные* вопросы отнесены ан-Навави, вслед за ал-Хаттāбī, к «многоаспектным» (*ал-мухтамил вуджӯхан*), т.е. к таким, которые предполагают различие толкований. Это различие толкований, если исходить из того, что говорит ан-Навави (и что вполне согласуется с духом ислама), — милость, ниспосланная самим Богом и дарующая достоинство (*карāма*) ученым, которые занимаются этой работой.

Вспомним в этой связи известный хадис о том, что вероисповедные общины (*милла*) иудеев и христиан распались на семьдесят и более групп (*фирқа*) и что общине Мухаммада также суждено разделиться, причем на еще большее число групп. Разделенность увеличивается по мере хода истории. Этот хадис встречается в ряде вариантов и число таких групп варьируется от 70 до 73, однако неизменно повторяется следующее⁴. Во-первых, число групп в каждой следующей

³ *Ан-Навави*. «Саҳиҳ» Муслим би-шарҳ ан-Навави. 2-е изд. Байрӯт: Дār иҳйā' ат-турāс ал-'арабийй, 1392 х. Т. 11. С. 92.

⁴ Варианты хадиса см. в: ас-Сиджистāни 2596: Сунан 'Аби Давӯд / Ред. Мухаммад Мухйй ад-Дйн 'Абд ал-Хамйд. Б.м.: Дār ал-фикр, б.г. Т. 4. С. 194; Ибн Маджа 3991—3993: Сунан Ибн Маджа / Ред. Мухаммад Фу'ад 'Абд ал-Бақй. Байрӯт: Дār ал-фикр, б.г. Т. 2. С. 1321—1322; ат-Тирмизй 2640: ал-Джāми' ас-Саҳиҳ сунан ат-Тирмизй / Ред. Аҳмад Мухаммад Шāкир и др. Байрӯт: Дār иҳйā' ат-турāс ал-'арабийй, б.г. Т. 5. С. 25; Ибн Ханбал 8377, 12229, 12501: Муснад ал-имām Аҳмад Ибн Ханбал. МиҶр: Му'ассасат Қуртуба, б.г. Т. 2. С. 332. Т. 3. С. 120, 145. Хадис приводится и в других сборниках сунны, его упоминают известные исламские ученые, такие как ат-Табарāни

общине возрастает на одну в сравнении с предыдущей, и поскольку ислам возникает последним, его приверженцы делятся на самое большое число вероисповедных групп. Во-вторых, лишь одна из всех этих групп имеет шанс избежать адского наказания, тогда как всем прочим суждено вкусить пламя. И хотя Мухаммада спрашивали, какая именно из групп, на которые разделятся его последователи, спасется, он не давал на это определенного ответа. Слово *джамā‘а*, которое он использовал в ответах на подобные вопросы, означает «сообщество» и никак не индивидуализирует то «сообщество», которому, в отличие от всех прочих, суждено спастись. Я думаю, что это свидетельство сунны дает как нельзя более ясный сигнал: человеческими силами невозможно установить, какая именно из вероисповедных групп ислама придерживается «правильного пути», и если сегодня кто-то будет утверждать, что точно знает, какова эта «спасенная группа» (*фирқа нāджийа*), такой человек явно будет притязать на то, что знает и может открыть людям гораздо больше, нежели то был готов сделать пророк ислама. Что такое притязание несовместимо с этикой и духом ислама, вряд ли нужно доказывать.

История ислама как будто служит иллюстрацией этого хадиса и выражаемой в нем идеи вероисповедной плюральности. Разделение на отдельные «группы» (*фирқа*, мн. *фирақ*) началось фактически сразу после смерти Мухаммада. Хорошее представление о вероисповедной пестроте приверженцев ислама дают доксографические сочинения классического периода, такие как «Мақālāt ал-ислāмиййин» ал-Аш‘арī (873—935) или «Китāб ал-милал ва-н-ниҳал» аш-Шахрастāнī (XII в)⁵. И даже если брать укрупненный масштаб, не обращая внимания на частные вероисповедные деления, все равно вплоть до сегодняшнего дня мы будем констатировать вероисповедный плюрализм ислама, на землях которого сосуществуют представители ашаризма, матуридизма, шиизма-имамизма,

(ал-Муджам ал-кабīр / Ред. Ҳамадī б. ‘Абд ал-Маджīд ас-Салафī. 2-е изд. ал-Мавсīл: Мактабат аз-захрā’, 1983. Т. 17. С. 13). Об этом хадисе см. также: *Ибн Араби. Избранное* / Пер. И. Р. Насырова. Т. 1. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013. С. 122, 149—150.

⁵ Рус. пер. отдельных частей этого сочинения см.: *аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Часть 1. Ислам* / Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука (Гл. ред. Вост. лит-ры), 1984, а также: *Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и религиозно-философских учениях. Предисловие*, пер. с араб. и коммент. С. М. Прозорова // *Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 573—600.*

исмаилизма, зейдизма, наряду с представителями других групп, таких как ибадиты, приверженцы ахмадийя, друзы и т.д.

Не менее яркий пример плюрализма являет нам история развития исламского права. Даже после «закрытия дверей иджтихада»⁶ мы имеем четыре суннитских школы права и джафаритский мазхаб шиитов-имамитов, если говорить только о крупных школах суннитского и шиитского права и не считать более мелкие и исторически исчезнувшие.

Этот вероисповедный и правовой плюрализм ислама — не какой-то «момент» или «особенность», не что-то экзотическое или преходящее. Напротив, он прочно встроен в логику ислама и исламской культуры, а значит, устойчиво воспроизводится несмотря на смену исторических обстоятельств. Несводимость к одновариантности обеспечивается действием механизма *'асл-фар'* «основа-ветвь», который служит для концептуализации проблемы целого и части. Идентификация как отнесенность к целому достигается за счет возведения к той же «основе» (*'асл*), к которой возводят себя другие «ветви» (*фурӯ'*). В вышеприведенной цитате из ан-Навави именно так концептуализировано «расхождение» (*ухтилāф*): оно касается «ветвей» (речь там идет о «нормах ветвей», т.е. о правовых или вероисповедных вопросах, относимый не к «основам»- *'усӯл*, а в «ветвях»- *фурӯ'*). Особенностью механизма *'асл-фар'* является то, что каждая из «ветвей» согласовывается с «основной», но не с другими «ветвями», поэтому «ветвление» (*тафрӣ'*) может быть сколь угодно богатым и при этом не мешать идентифицировать каждую ветвь как принадлежащую целому — исламу. Образно это можно уподобить дереву, ветви которого растут и вверх, и вбок, и даже вниз (или вообще вкривь и вкось) — но при этом до тех пор, пока каждая остается ветвью, она растет из того же корня, что и прочие, а значит, все они принадлежат единому целому и составляют это единое целое (единство которого совершенно не страдает от такой «разбросанности» и даже «кривокосности» ветвей, напротив, укрепляется этим). Попытка привести ислам к единому прочтению была бы

⁶ Термин «иджтихад» обозначает в самом общем смысле самостоятельную деятельность факихов — исламских правоведов, заключающуюся в формулировке и разъяснении норм исламского права. Под «закрытием дверей иджтихада» обычно понимают прекращение «большого иджтихада», т.е. запрет на образование новых мазхабов (школ исламского права), при продолжении «малого иджтихада», т.е. иджтихада в пределах существующих мазхабов.

равнозначна попытке уничтожить все ветви дерева, кроме одной, которую некий садовник счел бы «истинной».

Таков, с моей точки зрения, первый аспект, который сегодня нам стоит подчеркивать в наследии классического ислама: сама логика этой религии и этой культуры такова, что исключает сведение к некоему единственному и якобы «подлинному» прочтению. Многовариантность встроена в саму систему ислама как живого, развивающегося организма, и без нее ему грозит гибель так же, как дереву, у которого некий «заботливый» садовод уничтожил бы все ветви. Как мы знаем, в исламе отсутствует институт церкви, т.е. организации, которая обладает авторитетом и полномочиями вырабатывать единое общеобязательное мнение и доводить его каждого верующего, контролируя единомыслие в вопросах догматики. Это очень хорошо согласуется с отсутствием духа тоталитаризма в исламе, с невозможностью *по праву* объявить некий вариант исламского вероучения единственно истинным и обязательным для всех. Ислам как религия и как культура просто-напросто не содержит механизмов навязывания единого мнения, и если кто-то сегодня пытается такие механизмы запустить, такой человек действует явно в несогласии с фундаментальной логикой ислама. Это можно выразить и так: всякий хотел бы говорить от имени ислама, но никто не имеет права (общепризнанного права) говорить от его имени. Это — неотъемлемая черта исламского культурного наследия — то, что, как мне кажется, сегодня может и должно быть актуализировано, чтобы занять достойное место в перепрочитывании исламского наследия и формировании исторической памяти.

И второе, на что нам стоит обратить сегодня внимание в культурном наследии ислама. Это концепция веротерпимости, которую мы находим у Муḥйй ад-Дйна Ибн ‘Арабй (1165—1240), величайшего философа-суфия, 850-летие рождения которого мы отмечаем в текущем году. Его концепция веротерпимости гораздо более кардинальна, нежели те теории толерантности, которые сегодня имеют хождение и широко обсуждаются. А если у некоторых (подчеркиваю — некоторых) представителей нашего общества само слово «толерантность» вызывает отторжение, поскольку они связывают его с отказом от традиционных ценностей и неолиберальной атакой на традиционную культуру, то концепция веротерпимости Ибн ‘Арабй идет *изнутри* самого ислама. Она не изобретена за океаном, она придумана в сердце исламского мира. Ибн ‘Арабй — фигура, которую от крайнего востока исламского мира до крайнего запада знают едва ли не все, от таксиста и торговца на рынке до университетского профессора, хотя, конечно, есть в

исламском мире люди, которые его ненавидят (и в этом также проявляется плюрализм ислама).

В чем же заключается концепция веротерпимости Величайшего шейха Ибн ‘Арабī? Если сформулировать ее тезисно, то она звучит так: условием истинности твоего вероисповедания является непременно признание истинности любого другого вероисповедания. Эта формулировка кратко выражает суть его концепции: твое вероисповедание не истинно, если ты не признаешь истинность любого другого вероисповедания. Есть такое модное ныне понятие: «инклюзивность». Нас призывают быть инклюзивными, т.е. включать другого в свою орбиту, а не исключать из нее, преодолевая таким образом то, что на языке классической философии именуется термином «отчуждение». Так вот, девять веков назад в исламском мире была выдвинута абсолютно инклюзивная теория вероисповедания и веротерпимости. Ведь Ибн ‘Арабī говорит: ты не можешь быть настоящим мусульманином в том случае, если отрицаешь истинность любого другого вероисповедания. Заметим: не просто признаешь и допускаешь некое другое вероисповедание — но именно если ты отрицаешь истинность любого другого вероисповедания.

Это не просто декларация, и это не просто императив. Этот по своей форме этический тезис является на деле прямым продолжением фундаментального онтологического учения. Он связан с самими основаниями суфийской философии — пониманием соотношения между Богом и миром, с вопросами познания и с вопросом об определении истинного действующего.

Философия Ибн ‘Арабī — это очень сложное, непростое для понимания и очень интересное учение. Как в истории исламской мысли, так и в востоковедении накопился целый ворох неверных, искажающих прочтений его наследия. Что касается первого, то это прежде всего возводимое, как правило, к Ибн Таймийе (1263—1328) представление о том, что концепция «единства бытия» (*вахдат ал-вуджūd*), как стали именовать учение Ибн ‘Арабī последующие поколения, якобы стирает грань между Богом и миром и предполагает «единение» (*иттаḥād*) твари и Творца. Спор между суфиями и традиционалистами в исламе имеет длительную и богатую историю, и данное «обвинение» в адрес Ибн ‘Арабī — лишь один из ее эпизодов. Но это спор скорее коллег, нежели непримиримых противников: и те и другие стремятся решить один и тот же, едва ли не центральный вопрос, который встает в системе исламского мировоззрения — вопрос о возведении всех действий к единственному и подлинному Действующему

(Богу). Этот вопрос концептуализирован в исламской мысли как проблема *тавхид аф 'ал* «утверждение единственности действий», т.е. утверждение единственности агента всех действий. Если суфии считают, что способны ощутить в себе, экзистенциально осуществить это состояние, когда единственным агентом любого их действия выступает Бог, то представители традиционного вероучения, отрицая такую экзистенциальную возможность, тем не менее утверждают то же самое в качестве чистой теории, говоря, что любое действие человека творимо Богом.

Таким образом, спор между суфиями и традиционалистами по поводу толкования *тавхид аф 'ал* — это спор двух трактовок одной и той же проблематики (как когда-то непримиримый спор сторонников корпускулярной и волновой теории света), тем более горячий, что ведется он на одной «территории». Когда традиционалисты обвиняют суфиев в субстанциальном «единении» (*иттихад*) с Богом, они действуют некорректно, искажая аргументы оппонентов (и здесь, как ни странно, западное и отечественное востоковедение зачастую поддакивало традиционалистам, тиражируя тезис о якобы «пантеистическом» характере учения Ибн 'Араби) — видимо, лишь оттого, что корректного опровержения суфиям они дать не могут. Этим объясняется и сегодня, в сегодняшнем исламском мире столь полярное отношение к Ибн 'Араби. Те, кто провозглашает себя идейными наследниками Ибн Таймийи, те, кого именуют ваххабитами и кто сами предпочитают называть себя салафитами, видят в Ибн 'Араби едва ли не главного своего врага. Однако для большей части исламского мира, в котором суфизм и его идейное и культурное наследие занимает столь существенное место, имя Ибн 'Араби и сегодня окружено ореолом почитания и безграничного уважения.

В чем же смысл учения Ибн 'Араби, из которого вытекает столь радикальная теория веротерпимости, аналога которой не сыщешь в современном мире? Отсылая заинтересованного читателя к обстоятельным работам на эту тему⁷, выражу суть его онтологии. Наряду с моделью '*асл-фар*' «основа-ветвь», упомянутой выше, в арабской мысли широко применяется модель *зāхир-бāтин* «явное-скрытое». Эту модель Ибн 'Араби и использует при описании соотношения

⁷ См.: *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009; *Смирнов А. В.* Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 41—61; *Chittick W.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Albany: SUNY Press, 1998.

Бога и мира. Мир оказывается «явным», а Бог — «скрытым», причем парность и неотъемлемость явного и скрытого — это фундаментальный факт устройства мироздания. Это означает, что мир всегда составляет, как говорит Ибн ‘Арабӣ, «пару» (*шаф’*) для Бога. Не было никакого однократного творения мира из ничего; мир в каждое мгновение возникает как отражение Бога. Миропорядок — это ежемгновенная пульсация: уничтожение мира и его сотворение заново. С этим связано и понимание вечности и времени, и теория причинности, и эпистемология, и этика Ибн ‘Арабӣ.

Из этой теории вытекает, что в качестве «скрытого» (*бāтин*) для любой вещи мира, взятой в качестве «явного» (*зāхир*), выступает Бог. Таково устройство мироздания, согласно Ибн ‘Арабӣ, и этой истины не отменить. Тогда понятно, что можно поклоняться чему угодно *при том неизменном условии*, что поклоняющийся знает, что за «явным» его предмета поклонения (который может быть, повторю, любым) всегда и неизменно стоит «скрытый» Бог. Тогда мы понимаем, что никто попросту не может поклоняться ничему иному, кроме Бога, и что отрицать, что приверженец иного вероисповедания поклоняется тому же «скрытому» за любой «явленной» вещью мира Бога, значит «скрывать» Бога, то есть — проявлять неверие-*куфр* (ведь прямое значение слова *кафара* — «скрывать»).

Эта теория веротерпимости, созданная в лоне ислама и насчитывающая девять веков, как нельзя более актуальна сегодня, и по своей силе она попросту не имеет аналогов среди всего многообразия современных теорий веротерпимости.

Таковы два аспекта исламского наследия, которые, с моей точки зрения, заслуживают того, чтобы быть актуализированы сегодня при формировании исторической памяти народов, для которых ислам — часть их культурной истории. Если второй из них, а именно — концепция Ибн ‘Арабӣ, может быть принята не всеми мусульманами и не всеми представителями тех народов, которые исторически исповедовали ислам, поскольку отношение к суфизму все же различается, то первый, т.е. *самāха* «позволительность», «расширительность» как указание на характер ислама и как своеобразное обозначение логики его вероисповедной и правовой плюральности, не может быть отрицаемо никем, даже представителями самых крайних течений, которые часто объединяют под именами «исламский фундаментализм» или «политический ислам». Мне представляется, что таковы фундаментальные стержни исламского культурного наследия, которые с

очень и очень большой пользой могут быть использованы сегодня при перепрочитывании прошлого и при формировании исторической памяти.

При этом важно понимать, что перепрочитывать это культурное наследие следует, опираясь на выработанные самой арабо-мусульманской культурой механизмы осмысления. Два из них были упомянуты мною: это модели *'аҗл-фар'* «основа-ветвь» и *з̄ахир-ба̄тин* «явное-скрытое». Применяя эффективные, созданные самой этой культурой инструменты прочтения классического наследия, мы избежим многих ошибок и сможем вычленить максимально адекватно те смыслы, которые хранит для нас архив исламской культурной истории.