

Исламская теология в Турецкой Республике

Эдинбург: издательство Эдинбургского университета, 2021.

247 страниц.

ФИЛИП ДОРРОЛЛ (PHILIP DORROLL)

Рецензируемая книга предлагает анализ исламской теологии, в целом формировавшейся под эгидой Османов и национального государства Турции, в прошлом и настоящем. Как указано во введении, книга состоит из пяти глав: 1. Истоки, 2. Государство, 3. Бог, 4. Человеческая природа, 5. Будущее.

В первой главе Дорролл обосновывает традиционные османские истоки исламской теологии в республиканской Турции с отсылкой на три основные темы: Классическая исламская теология (*каләм*) во времена Османов; исламский модернизм на рубеже XX века; и использование социологических теорий при переходе от османского правления к республиканскому. Дорролл подчеркивает значение *мадрас* для османской системы в преемственности институциональной связи религии с государством, доставшейся в наследство от предыдущего сельджукидского государственного образования, помимо предоставления образовательных услуг (19). *Мадрасы* были бюрократизированы и, таким образом, спонсировались государством, при этом занимаясь подготовкой судей, персонала для практического религиозного служения и других государственных служащих (18–21). Дорролл подчеркивает политику османской системы по централизации религиозной власти под властью государства, примером чему служит должность Шайх ал-ислам и интеграция '*уламā*' в государственную машину, особенно в отно-

шении того, каким образом подобная интеграция должна была придавать государству беспрецедентную сакральность (20–22). Он предоставляет обширную информацию о расцвете *мадрас*, значении их учебных программ и преобладающих теологических учебников, устанавливая при этом, как османское суннитское богословие развивалось в *мадрасах* под эгидой государства в течение XV и XVI веков. Далее Дорролл анализирует модернистские теологические интерпретации в период поздней Османской империи и ранний республиканский период Турции в широком контексте исламского модернизма. Он представляет подробный обзор интеллектуальных дебатов в исламском модернизме в период упадка Османской империи, в годы Первой мировой войны и в первые десятилетия существования республиканской Турции. Таким образом, он устанавливает преемственность от османских *мадрас* к современным университетским факультетам, уделяя особое внимание Факультету богословия Университета Анкары и его исторической траектории от османского суннитского богословия к тому, что он называет современным турецким богословием.

Во второй главе Дорролл сосредотачивается главным образом на взаимосвязи турецкого национализма и турецкой теологии вслед за описанием позднего османского исламского модернизма в предыдущей главе. В обоих случаях Французская революция усиливает мотивацию теологических реинтерпретаций в современных национальных контекстах (57). Среди других ученых османский Шайх ал-ислām Муса Казым (1858/59–1920), Исмаил Хаккы Измирли (1869–1946) и Элмалылы Хамди Языр (1878–1942) получают широкое освещение как защитники свободы, равенства и справедливости в качестве общих ценностей как для государства, так и для религии.

Дорролл должным образом подчеркивает значение Саида Нурси (1877–1960) в его усилиях по борьбе с материализмом в пользу укрепления исламской веры (*īmān*), хотя и не бросая открытого вызова светской парадигме государства. Дорролл сравнивает Нурси с Измирли, поскольку оба ученых были против материалистической философии. Он отмечает, что Нурси, в отличие от Измирли, не входил в османскую стамбульскую элиту; он провел большую часть своей жизни, распространяя свои богословские идеи в неформальных учебных кругах и продвигая образовательные реформы в различных провинциях Османской империи (71). Однако Дорролл не касается шафи'итского происхождения Нурси, что могло бы привести к сравнительному анализу шафи'итско-аш'аритских суннитских

богословских дискурсов в контексте мадрас преимущественно шāфи‘итских восточно-анатолийских провинций Османской империи, где он вырос, получил образование и призвал к реализации своего отвергнутого проекта образовательной реформы (*мадрасат аз-захрā*).

Между тем, Дорролл совершенно справедливо подчеркивает, что идеология турецкого национализма стимулировала интеллектуальный интерес к расширению интерпретации исламского богословия, основанного на «умеренно-рационалистической» теологической школе Матурийдī. Действительно, ее знаменитый эпоним, классический трансоксидантский богослов Абу Мансур ал-Матурийдī (ум. 944), занимает чрезвычайно важное место в исламском богословии как в османскую, так и в республиканскую эпохи Турции. Оба его сочинения «*Kutāb at-Tavḥīd*» и «*Ta’wīlāt al-Ḳur’ān*» недавно были опубликованы в турецком переводе современными турецкими учеными. Дорролл следующим образом описывает интерес турецких националистов к матуридизму: «Поскольку ал-Матурийдī стал восприниматься как часть турецкого национального наследия, это позволило восстановить и возродить его теологию в контексте Турецкой Республики» (64). Фактически, создание офисов Диянета являлось, по существу, *de facto* продолжением османского офиса Шайх ал-ислām, который на протяжении веков следовал ханафитско-матуридитской теологической линии. Со временем популярность матуридитского богословия вышла за рамки интересов академических ученых до такой степени, что такие авторы-колонисты, как покойный Гюндюз Актан и Таха Акйол (известный своей прежней принадлежностью к крайне правой Партии националистического действия), смогли провозгласить образцовую гармонию между природой турок и матуридитской теологией (см. Aktan, *Radikal*, 12 октября 2004 г. и Akyol, *Milliyet*, 10 июля 2007 г.).

В третьей главе Дорролл подчеркивает ведущую роль Измирли и Бекира Топалоглу (1932–2016) в академическом изучении исламского богословия (*калām*) в Турции. В этой главе основное внимание уделяется взаимосвязи между неизменной вечной истиной и изменчивыми мирскими контекстами.

В четвертой главе Дорролл уделяет должное внимание аргументу Хюсейина Атая о соотношении разума и откровения (126). Атай, почетный профессор и ведущий академик в области богословских наук Факультета богословия Университета Анкары, уделяет большое внимание гармонии человеческого разума с божественным откровением. Как ведущий теолог-

рационалист, Атай сосредотачивается на Коране, критически относясь к традиционным историческим систематическим богословским интерпретациям, которые он считает не обоснованными человеческим разумом (125). Атай, как правомерно расценивает Дорролл, «выступает за использование независимого разума, связанного с богооткровенными религиозными принципами, в качестве ключа к разработке современной исламской теологической системы в Турции» (125). Действительно, Атай настойчиво выступает за использование разума при толковании коранических богословских принципов и практических правовых постановлений.

В пятой главе Дорролл рассказывает о влиянии государственной власти на развитие и будущие возможности богословия в Турции. Он сравнивает потенциал кемализма с потенциалом правления Партии справедливости и развития на протяжении последних двух десятилетий (165). Дорролл указывает на решающее влияние государства на формирование богословских дискурсов в настоящее время посредством более ста факультетов богословия/исламоведения в турецких университетах и на практические религиозные службы посредством Диянета, который управляет примерно более чем девяноста тысячами официально зарегистрированных мечетей. Он, например, отмечает, что «в Турецкой Республике религия всегда находилась под пристальным контролем государства в соответствии с принципом laiklik, или турецким лаицизмом», который он далее определяет как «особенно сильную версию секуляризма... при котором государство сохраняет за собой право утверждать и контролировать все формальные религиозные учреждения и организации в стране» (166). В свою очередь, это означает, что «как следствие, религиозные дискурсы, такие как теология, рассматриваются турецким государством как законные объекты контроля» не только в настоящее время, но и «на протяжении всей истории Турецкой Республики» (166).

В целом книга охватывает академические богословские дискурсы османской академической элиты, преимущественно начиная с Исмаила Хаккы Измирли, а затем обращается к взглядам двух ведущих ученых второй половины XX и начала XXI веков (Бекир Топалоглу из Стамбула и Хюсейин Атай из Анкары). Рамки книги в некотором роде ограничены официальной государственной линией исламской теологии (ханафитско-матуридитские дискурсы в османской и республиканской системах Турции). По ходу своего повествования она охватывает некоторые вопросы, вызывающие напряженность в отношении

религии в национальном общественном контексте, такие как прежний запрет на ношение студентками платков в университетских городках, особенно в 1990-х годах (177), гендерное неравенство, женоненавистнические дискурсы, исходящие из богословских интерпретаций классических религиозных текстов (147 и далее), и богословские дискуссии, связанные с ЛГБТИ+ (181 и далее). Примечательно, что в книге не упоминаются алавиты или алавизм, который остается большой проблемой серьезной теополитической напряженности как в теоретическом, так и в практическом религиозном, социальном и политическом общественном контекстах Турции. В целом эта книга умело раскрывает стратегическую взаимосвязь религии и государства, а также влиятельную роль государства в определении богословских дискурсов и представлений в рамках ханафитско-матуридитской линии исламского богословия в турецком официальном публичном пространстве как в османскую эпоху, так и в республиканской Турции.

ОСМАН ТАШТАН
ПРОФЕССОР ИСЛАМСКОГО ПРАВА
ФАКУЛЬТЕТ БОГОСЛОВИЯ УНИВЕРСИТЕТА АНКАРЫ
АНКАРА, ТУРЦИЯ

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3452