



**СРАВНИТЕЛЬНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**  
Ответственный за рубрику: *Асатрян Г.С.*  
© Исламоведение, 2016. Том 7, № 4 (30)  
Онлайн-доступ к журналу: <http://islam.dgu.ru>

Person in charge of the section: *G.S. Asatryan*  
© **Islamic Studies (Islamovedenie), 2016. Vol. 7, № 4 (30)**  
Online access to the journal: <http://islam.dgu.ru>

УДК 297.1; 322.2

Содержание статьи

Информация о статье

DOI: 10.21779/2077-8155-2016-7-4-110-123

Введение  
Статус исламоведения  
Проблемы парадигмы исламской истории  
Салафизм как реформация?  
Проблемы асинхронности трансформаций  
Неизбежная секуляризация  
Радикальная реакция  
Заключение

Поступила в редакцию: 12.07.2016  
Передана на рецензию: 13.07.2016  
Получена рецензия: 27.08.2016  
Принята в номер: 25.09.2016

**Р.Ф. Патеев\***

### **Концептуальные проблемы современного исламоведения: поиск парадигмы трансформации исламских сообществ**

*Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; [pateev@bk.ru](mailto:pateev@bk.ru)*

В статье рассматривается статус исламоведения как научного направления. Отмечается размытость предмета исследования и отсутствие общепринятых методологических подходов. Поляризация научных мнений связывается с тем, что сами исследователи в области ислама представляют различные специальности. Указывается, что современное исламоведение, развивавшееся под влиянием традиций востоковедения, в основном сосредоточено на источниковедческой проблематике и рассмотрении идеологических контекстов ислама. При этом исследователей мало интересует оценка реальных социокультурных трансформаций в исламских сообществах. По мнению автора, отсутствие общепринятой парадигмы осмысления истории исламской цивилизации является основной проблемой при разработке концепции трансформации исламских сообществ. Центральной же проблемой остается осмысление трансформаций взаимоотношений религиозных и политических институтов в исламских сообществах. Имеются существенные расхождения в определении и характеристике понятий *исламское возрождение*, *фундаментализм*, *модернизация* и т. д. Ставится под сомнение адекватность отнесения консервативного салафитского течения к реформаторскому движению. Предлагается соотнесение, но не отождествление современных процессов в мусульманских сообществах с концепцией Реформации христианства в Западной Европе. Подчеркивается значимость процессов секуляризации мусульманских сообществ. По мнению автора, во многом именно этот процесс вызывает сложные реакции, вплоть до крайних проявлений радикализма.

Ключевые слова: *исламоведение, фундаментализм, модернизация, реформация, трансформация.*

\* *Патеев Ринат Фаикович* – кандидат политических наук, директор Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан.

UDC 297.1; 322.2

**The content of the article**

**Information about the article**

DOI: 10.21779/2077-8155-2016-7-4-110-123

Introduction  
The status of Islamic studies  
The problem of paradigm in Islamic history  
Salafism as the reformation?  
Problems async transformations  
The inevitable secularization  
Radical reaction  
Conclusion

Received: 12.07.2016  
Submitted for review: 13.07.2016  
Review received: 27.08.2016  
Accepted for publication: 25.09.2016

**R.F. Pateev\***

### **The Conceptual Problems of Contemporary Islamic Studies: Searching the Paradigm of Islamic Communities Transformation**

The author considers the status of Islamic studies as a research area and notes its vague subject and the lack of common methodological approaches. The polarization of researchers' opinions is explained by the fact that they specialize in different fields of Islamic studies that have been developing under the influence of traditions of Oriental studies. Contemporary Islamic studies are mainly focused on source studies and consider the ideological contexts of Islam. The researchers show less interest in the evaluation of real sociocultural transformations in Islamic communities. According to the author, the lack of common paradigm in the interpretation of the history of Islamic civilization is the main barrier in the development of the concept of Islamic communities transformations. The author concludes that understanding the mutual relations of religious and political institutions in Islamic societies remains a key issue. There are major discrepancies in the definition and the interpretation of such concepts as *Islamic revival*, *fundamentalism*, *modernization*, etc. This challenges the adequacy of relating the Salafi movement to the reformist movement. The author proposes that the correlation rather than the identification of modern processes in Islamic communities with the Reformation concept of Christianity in Western Europe should be established. The importance of secularization processes in Islamic societies is also emphasized. According to the author, it is this process that causes complicated reactions all the way to extreme manifestations of radicalism.

Keywords: *Islamic studies, fundamentalism, modernization, reformation, transformation.*

---

#### **Введение**

В первую очередь необходимо остановиться на статусе исламоведения как научного направления. В одном из советских изданий, до сих пор пользующемся популярностью, задачи исламоведения сводились к тому, чтобы «дать комплексное представление об исламе как об идеологической системе» [12, с. 3]. Сегодня ситуация с узкопредметной интерпретацией исламоведения продолжает сохраняться. Иногда исламоведение рассматривают лишь как одно из направлений религиоведения<sup>1</sup>. В другом современном словаре исламоведение представлено как самостоятельный раздел востоковедения [8, с. 90].

---

\* *Rinat Faikovish Pateev* – Cand. of Sc. (Politics), Director of the Center for Islamic Studies at the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

<sup>1</sup> В частности, такое мнение представлено в русскоязычном варианте публикации сайта «Wikipedia». Несмотря на то, что данный ресурс нельзя отнести к сугубо научным, данный источник информации в сети остается одним из самых популярных [13].

---

В классическом понимании методологии науки исламоведение как отдельная отрасль, напротив, выглядит достаточно размыто. Нет четко определенного предмета исследования, который охватывает все сферы общественной жизни мусульманских сообществ и религиозно-идеологические особенности исламской доктрины. Сегодня исламоведы занимаются целым спектром исследований: начиная от изучения языков, богословских источников, истории, страноведения и заканчивая проблемами современного права, политики, экономики, культуры, искусства и т. д. В исламоведении применяются методы тех научных направлений, которые представляет ученый с соответствующим образованием. В современном исламоведении филологи зачастую становятся политологами, философы занимаются социологическими исследованиями, политологи и антропологи специализируются на теолого-философских вопросах ислама и т. д.

### **Статус исламоведения**

Известный российский исламовед С.М. Прозоров, пытаясь внести ясность в содержание понятия «академического исламоведения», указывает, что оно делится на 3 части: источниковедческая база с опорой на оригинальные арабографичные сочинения; понятийный аппарат ислама; «методологический подход к изучению ислама как самодостаточной идеологической системы» [19, с. 270]. В такой интерпретации предметное поле исламоведения охватывает, с одной стороны, источниковедение (вспомогательную отрасль истории), а с другой стороны – политологию, изучающую идеологии. Кроме того, религиозная идеологическая система частично охватывает и предметную область религиоведения. Ситуация в англоязычной научной литературе выглядит еще более неопределенной, поскольку в западной интерпретации исламоведение (Islamic Studies), которое в России относится к светскому направлению, также включает в себя и религиозно ориентированное изучение ислама.

При отсутствии конкретно очерченного предметного и методологического каркаса такая научная «свобода» не позволяет говорить об исламоведении в России как о состоявшейся науке. Может ли вообще совокупность исследований, связанных с изучением мусульманских сообществ и различных идеологических моделей ислама, институционализироваться в отдельное научное направление? Современное исламоведение – это совокупность междисциплинарных исследований исламской религиозно-общественной мысли и различных сфер жизни мусульманских сообществ<sup>1</sup>.

При этом сегодня открыто говорится о таких научных направлениях, как исламское право, исламская экономика, исламская философия, исламская экология<sup>2</sup> и т. п. Таким образом подчеркивается, что социокультурная сущность ислама весьма своеобразна, это отдельная религиозно-мировоззренческая система. Безусловно, это следует учитывать, но вряд ли стоит обособлять сферы общественной жизни мусульманских сообществ в пространства, функционирующие по неким особым закономерностям и правилам, известным исключительно исламоведам. При подобных подходах просматривается желание повысить статус исламоведения до уровня «метанауки» об исламе, что в общем является отрицанием логики научного познания, которая таким образом теряет универсальность.

---

<sup>1</sup> Так считает и известный исследователь А.К. Аликберов, который справедливо отмечает, что «к исламоведам относят себя представители самых разных профессий», и акцентирует внимание на светском характере современного исламоведения [4].

<sup>2</sup> В этом отношении интересна работа, в которой заявляется перспектива развития «исламского экологического права» [24, с. 14].

### **Проблемы парадигмы исламской истории**

У европейской цивилизации уже с эпохи Средневековья возник интерес к греческой культуре и науке, а особенно сильным он стал в эпоху Возрождения (XIV–XVI вв.). В середине XVI в. начинается Реформация – эпоха религиозного и общественно-политического движения, которая завершается примерно в начале XVII века. Это период постепенного становления системы национальных государств, которая окончательно складывается после Вестфальского мира 1648 года. Пережив череду кровавых конфликтов, европейские сообщества пришли к пониманию невозможности решения общественно-политических проблем через призму религии. Это и есть основной общественно-политический итог Реформации. С конца XVII в. начинается эпоха Просвещения. В конце XVIII в. происходит Французская революция. Франция становится светской национальной республикой. С конца XVIII в. в Европе начинается процесс индустриализации на основе промышленной революции, которая и завершила формирование современных капиталистических экономик национальных государств Западной Европы. Примерно по той же схеме, хотя и со своими особенностями, развивались и другие регионы мира. Общая картина вполне логична и общепринята в научном сообществе.

Есть множество серьезных работ по исламоведению. Во многих из них говорится о том, что необходимо отойти от принципов европоцентризма и колониальных пережитков. Это обсуждалось в рамках дискуссии, связанной с критикой «Ориентализма» Э. Саида, которая возникла в рамках западного востоковедения и была инсталлирована в российское исламоведение. При этом критиковались попытки осмыслить Восток с точки зрения западных научных концепций, которые интерпретируются исключительно как «постколониальный дискурс в политических целях», иногда при отсутствии конструктивных предложений<sup>1</sup>.

Однако предлагаемые модели вновь, как правило, привязаны к понятийному аппарату западной науки. Показательна одна из работ, которую нельзя отнести к сугубо исламоведческим. В ней затрагивается проблема трансформаций мусульманских сообществ Средней Азии. Автор придерживается теории постколониализма, а книгу Э. Саида определяет как «мировой интеллектуальный бестселлер». Кроме колониализма одновременно в работе центральной категорией становится понятие модернизации [1]. Однако, по логике критиков ориентализма, теория модернизации, подразделяющая различные сообщества на традиционные и нетрадиционные, должна быть интерпретирована как колониальный пережиток, недопустимый в научном дискурсе. При этом сама теория модернизации критикуется справедливо, но в значительной степени эта критика привязана к анализу экономико-политических трансформаций, а к религиозным процессам фактически не применяется [2].

Зачастую подобная терминологическая привязка происходит при полном либо частичном игнорировании концептуальной сущности применяемых понятий, исторического контекста их происхождения и современного содержательного наполнения. Встречается множество терминологических сочетаний: исламское возрождение, мусульманский ренессанс, исламская реформация, исламская модернизация [9, 10, 17, 21] и т. д. Отсутствие единой концепции осмысления истории исламской цивилизации затрудняет классификацию религиозно-идеологических моделей, что ставит в тупик обществоведов, философов, политологов и т. д. Продолжаются нескончаемые научные

---

<sup>1</sup> Достаточно серьезно данная проблема анализируется в работе В.В. Цибенко (Ивановой), посвящённой изучению Кавказа [23].

дискуссии о возрожденчестве, реформаторстве и т. д. О фундаментализме как кальке с протестантских движений в США было сказано и написано много [16, с. 51–65]. Однако сейчас часто говорится о салафизме - консервативном средневековом течении исламской мысли как о современном реформаторстве в исламе.

### **Салафизм как реформация?**

В советском исламоведении традиция отождествления консервативных исламских течений с реформаторством была заложена известным востоковедом А.М. Васильевым. Он не углублялся в теоретические аспекты сущности религиозного реформаторства, но именно его взгляд на салафитскую традицию в анализе воззрений Мухаммада Абд-уль-Ваххаба [6] позволил отечественным исламооведам сегодня говорить о реформаторской роли салафизма, ваххабизма и т. д.

К подобной трактовке обращается востоковед И.Л. Алексеев. В одной из работ он предлагает рассмотреть подобные типологические модели в ракурсе понятия исламского дискурса, разработанного М. Кемпером. При этом отмечается: «В широком смысле под исламским дискурсом можно понимать систему понятий и категорий, связанных с исламом, в которых мусульманские авторы описывают окружающую их реальность различного, в т. ч. и социально-политического порядка» [3, с. 495]. По мнению И.Л. Алексеева, для понимания суннитского дискурса необходимо опереться на понятия, связанные с арабским термином *ислах*, который и содержит идею исправления, т. е. реформации. Предлагается несколько производных категорий, которые часто встречаются в религиозном дискурсе, в т. ч. понятие *ассалаф ас-салих* – благочестивые предки, т. е. первые поколения мусульман, к опыту которых апеллируют салафиты. В конечном итоге делается вывод: «Таким образом, релевантные понятию *фундаментализм* термины *асхаб ар-ра'й*, *усули*, *салафиййа* в реальном исламском историко-культурном контексте обозначают нечто, на первый взгляд, противоположное тому, что вкладывается в это понятие применительно к современной ситуации, т. е. не ретроградно-охранительную и традиционалистскую, а напротив, революционно-реформаторскую и рационалистическую в своих основаниях тенденцию» [3, с. 497].

Следует обратить внимание на несколько моментов. Во-первых, термин *ислах* в современном арабском языке трактуется широко. В первую очередь как исправление, приведение в норму, а затем как современное понятие *реформа*, что и подчеркивается самим автором [3, с. 500]. Т. е. в данном случае апелляция к практике «ассалаф ас-салих» в первую очередь ассоциируется с восстановлением былой, т. е. первоначальной версии ислама, а не его реформации либо интерпретации в форме, соответствующей новым реалиям. Поэтому *салафы*, в т. ч. в русскоязычном дискурсе, обозначаются как «праведные предки», т. е. хранители традиции, а не «предки-реформаторы».

Во-вторых, И.Л. Алексеев, сосредоточив свое внимание на исламском дискурсе и его концептуальных понятиях в работах Ибн Таймийи, Абд аль-Ваххаба, Ибн Халдуна и др., делает упор на внешнее, дискурсивное, идеологическое отношение мыслителей к проблеме трансформации мусульманских сообществ. Указывая на идеологическую поляризацию взглядов, которая, по мнению автора, порождает кризис политической и социокультурной идентичности в мусульманском мире, в конечном итоге он делает вывод: «...Кажется правомерным рассматривать такие явления, как, например, секуляризм в духе Ататюрка, панарабизм, локальные арабские и неарабские национализмы в мусульманском мире, как попытки преодоления этого кризиса, степень успешности которых опять же зависит от степени их вписанности в общеисламский религиозно-

политический дискурс» [3, с. 500]. В подобном тезисе просматривается скорее апологетический религиозный контекст, нежели собственно научные выводы. Почему степень успешности подобных локальных явлений должна неизменно вписываться в религиозный дискурс, который сам по себе не может рассматриваться как неизменное явление, задающее магистральное развитие социально-политическим процессам? Почему данные локальные явления не могут влиять на общеисламский дискурс? Чтобы понять сущность трансформационных моделей, наоборот, следует рассматривать общеисламский дискурс и локальные политико-идеологические явления в мусульманском мире в их диалектической взаимосвязи.

В-третьих, понятие «реформация» в академическом смысле является термином, концептуально обобщающем трансформации взаимоотношений общества, государства и религиозных институтов в XVI–XVII вв. в Западной Европе. В этом отношении он вообще никак не мог являться значимой частью самого богословского дискурса даже в западном христианстве. Очевидно, дискурс затрагивал вопросы взаимодействия общества, религиозных институтов и государства и способствовал возникновению тех процессов, которые в конечном итоге были концептуализированы в понятии «реформация». В этом отношении рассматривать салафизм в контексте идей *ислаха* – реформации в системе «понятий и категорий, связанных с исламом», кажется абсурдным. Речь идет о сугубо академическом обобщении, а не о религиозно-догматическом понятии, обосновывающем взгляды внутри исламского дискурса, которые затрагивают социально-политические вопросы. Они могут выражаться в различной терминологии, а также никак не ассоциироваться напрямую с понятием реформации. В данном случае вспоминается язвительное замечание востоковеда А.А. Игнатенко в отношении запутанной метафоричности многих теоретических конструкций исламоведения [11]. В подходах, предлагающих рассматривать салафизм как «прогрессивную реформацию», просматривается желание поговорить о понятии «верблюд» в кораблестроении, поскольку в некоторых языковых дискурсах это животное обозначается как корабль пустыни.

### **Проблемы асинхронности трансформаций**

В современном исламоведении существуют определенные ограничения, наложенные востоковедческой традицией, которая фокусирует свое внимание на изучении языков и оригинальных доктринальных источников. Отсюда и возросший интерес исламоведов к дискурсивным языковым теориям, вдохновленным работами М. Фуко. Цель попыток дискурсивного анализа – «разоблачение колониализма», что само по себе является политизированным подходом, против которого выступают сами специалисты, стоящие на стороне данных подходов. По сути, это продолжение советских традиций, когда ислам рассматривался как идеологическая система, но в интерпретации дискурсивных теорий разоблачается не «капиталистический империализм», а «постколониализм». Кроме того, формируется симбиоз религиозного и академического дискурса, что приводит к разночтениям: консервативное религиозное течение становится «прогрессивной реформацией».

Сегодня различные термины, возникшие в западной науке, применяются в современном исламоведении в контексте совершенно разных исторических эпох или автоматически привязываются к современности. Классическую историческую модель развития европейской цивилизации нельзя синхронно и в концептуальной целостности наложить на процессы трансформации, произошедшие и продолжающиеся в мусульманском мире. Если говорить об интересе к греческому наследию, то возрождение в исламском мире началось раньше, чем в Западной Европе. Правда, в основном интерес

проявлялся к научным трудам, а не к искусству, что вполне объяснимо с точки зрения богословских установок ислама. Более того, во многом именно благодаря мусульманским ученым и их переводам на арабский язык греческого научного наследия стала возможной эпоха Возрождения в Западной Европе [22].

Однако если процессы Возрождения в Европе ассоциируются в первую очередь с культурным подъёмом, то в отношении процессов в исламских сообществах данный термин чаще применяется в контексте политической активизации. Сегодня исламским возрождением называют реисламизацию постсоветских мусульманских сообществ в конце XX века [5; 18]. Это вполне оправданно: появились религиозные свободы, строятся мечети и медресе, открываются исламские вузы и т. д. Однако произошел ли интеллектуальный ренессанс богословской мысли, отвечающей на актуальные проблемы современности? Можно ли говорить о возрождении?

Просвещение и индустриализация мусульманских сообществ начались позже, чем в странах Западной Европы. Однако в XIX и XX вв. данные процессы были налицо во многих мусульманских сообществах, но они развивались несинхронно. В некоторых регионах мусульманского мира они не завершены и на сегодняшний день: достаточно взглянуть на Афганистан и отдельные регионы Пакистана. Тем не менее, эти процессы, начавшиеся на Западе, навсегда изменили облик значительной части современного мусульманского мира.

Однако насколько применим термин *реформаторство* в исламе к процессам трансформации, которые в западном мире стали предтечей просвещения и индустриализации?

### **Неизбежная секуляризация**

Если посмотреть на концептуальное наполнение понятия «реформация» применительно к западному развитию христианских сообществ, то главным его результатом стало разделение институтов религии и политики. Применительно к общественно-политическим трансформациям в мусульманском мире данный процесс четко не просматривается даже в современной мусульманской теологической и общественно-политической мысли. И об этом иногда сегодня говорят некоторые западные ученые. Социолог Тоби Хафф отмечает, что значительная часть мусульманского мира переживает возвращение к древней доктрине, а не реформацию. В отличие от христианских стран, где правовые нормы отделены от религиозных догм, в некоторых исламских странах наблюдается введение жестких законов на основе шариата. По его мнению, это обусловлено доминированием религиозного права над богословием как таковым. При этом выпуск правовых заключений (фетв) носит произвольный характер при отсутствии единого центра их вынесения [26]. С данным утверждением западного специалиста не согласно большинство исламоведов, которые указывают на неразделимость светского и религиозного в исламе. Это одна из концептуальных установок светски ориентированного исламоведения, да и сам указанный автор отмечает, что «такое разделение веры от закона – фундаментальное различие между христианством и исламом» [25, с. 63].

Ислам как религиозная система имеет важнейшее значение для исламского мировоззрения, но это не мешает многим мусульманским сообществам жить по светским законам. Процессы секуляризации в исламском мире проходят противоречиво, конфликтно и разнонаправленно. Однако вряд ли эти процессы можно повернуть вспять. Сегодня налицо проблемы религиозной легитимации концепции светскости в исламе, которая пока негативно воспринимается религиозными кругами и, как правило, сводит-

ся к атеизму, неверию и аморальности. В.А. Кузнецов отмечает: «Человек, не соблюдающий религиозных норм и обрядов, должен рассматриваться как не принадлежащий к соответствующей религии, а секуляризм оказывается синонимом атеизма... Именно из такого принципиального несоответствия между христианским и исламским пониманием веры проистекает главный довод против секуляризма, приводимый всеми исламскими религиозными мыслителями» [15, с. 46–47].

Тезис о неразделимости религиозного и политического можно применить и в отношении других монотеистических религий. Иудаизм и христианство не просто религии, а цельные системы мировоззрения, каждая из которых претендует на собственный универсальный взгляд на общество, государство, духовность и т. д. Сначала они были ортодоксальными и также не разделяли светское и религиозное. Обоснование христианского взгляда на отношения церкви и государства - «кесарю кесарево, а Богу Богово» – это всего лишь начальный тезис рассуждения, а не цельная концепция светского государства, которая возникла позднее, прошла определенный путь развития и лишь впоследствии на основе исторического опыта европейских народов окончательно оформилась.

Безусловно, исламские страны претендуют на собственный особый путь развития. Однако законы (или закономерности) общественно-политического развития, по которым живут мусульманские сообщества, не отличаются от тех, по которым живут европейские или другие неисламские восточные сообщества. На смену религиозной форме организации общественно-политической жизни (Ватикан в форме Святого Престола или Халифат праведных сподвижников) приходили династические союзы в форме монархий, а затем произошло становление светского государства с республиканской формой правления. Это происходит и в современных исламских государствах.

Сегодня остро стоит вопрос о религиозной легитимизации светских начал рациональной организации жизни мусульманских сообществ. В канонических источниках ислама, по крайней мере в Коране, не встречается слово *даула* – арабское понятие, сегодня ассоциирующееся с современным государством. Странно, что его использует такая организация, как ДАИШ, которая должна олицетворять «теократическую модель государства», но даже в своем названии использует слово из современного арабского языка<sup>1</sup>, обозначающее вполне светское понятие. В Коране нет слова *халифат*, хотя встречаются производные – *халифы* (наместники Аллаха на земле). Кроме того, ни в Коране, ни в Сунне нет понятия *джумхурия* – республика. Однако исследователи, работающие в рамках дискурсивных теорий, пока не определили, каким образом эти понятия соотносятся с религиозными и светскими представлениями.

На сегодняшний день отсутствуют общепринятые религиозные концепции политической организации мусульманского сообщества на религиозных началах. Это приводит к неоднородности самого исламского мира и сводит все полемики вокруг данного сложного вопроса к выяснению отношений через призму спора, чья интерпретация религиозных догм является более правильной. Такая полемика не привела к успеху

---

<sup>1</sup> Востоковед Кузнецов В.А. указывает на использование ДАИШ данного слова в связи с тем, что в «классический период истории ислама, к которому и обращен творческий дух ИГ, понятие даула означало прежде всего династию, но никогда не территорию. Даула – образование изначально временное и довольно гибкое. Оно нетерриториально, а суверенитет не является его характеристикой, потому что, принадлежа Аллаху, он делегируется Аллахом умме, и только от уммы передается имаму, а от него – правителям более низкого ранга» [14, с. 7].

представителей западного христианства, которые, не сумев разрешить все внутренние противоречия, перешли к рациональной форме организации общежития на светских началах.

### **Радикальная реакция**

Современные национальные государства и республиканские формы управления сегодня становятся неотъемлемой частью жизни мусульманских сообществ. Светские формы рациональной политической организации общества сегодня присутствуют даже в консервативных странах Персидского залива. Один из авторов справедливо отмечает: «Итак, мы видим, что развитие государственных институтов и законодательства в монархиях Залива (как и на Ближнем Востоке в целом) основано на соблюдении исламских принципов... При этом остается нерешенной коллизия «мирского» и «священного» закона. Шариат не в состоянии перекрыть все правовое поле в условиях меняющегося мира» [7, с. 214]. Даже в Саудовской Аравии существует «Основной закон правления» и некий прообраз парламента - «Консультативный совет». Здесь нельзя провести прямые параллели с конституцией и парламентом в какой-либо европейской стране, или даже в такой стране, как Турция, но все это указывает на общий вектор общественно-политического развития.

Особняком стоит Исламская Республика Иран, которая не только использует наиболее успешные модели республиканской формы правления, но и сумела создать религиозные концепции, легитимизирующие подобную систему политической организации общества. Один из авторов справедливо отмечает наличие правовой дихотомии в Иране, когда исламские религиозно-богословские нормы объединены с принципами республиканского конституционализма [20]. Безусловно, найдутся критики такой модели, однако в целом она не только жизнеспособна, но и в своей пластичности готова меняться с учетом возникающих новых реалий, что и демонстрирует нам почти сорокалетняя история ИРИ. Религиозные интеллектуалы из суннитского мира пока уступают шиитским богословам и так и не смогли представить жизнеспособную модель общественно-политического устройства. Конечно, выдвигались различные идеи, они есть и сейчас, но пока это исключительно авторские, а не универсальные теоретические концепции с серьезными перспективами реализации.

Поэтому, возвращаясь к центральному тезису, хотелось бы четко сформулировать вопрос: что такое исламская реформация? Известный востоковед Степанянц М.Т., указывая на возможность проведения аналогий между христианской Реформацией и трансформацией мусульманской общественной мысли, справедливо отмечает: «Нередко нежелание проводить аналогию между мусульманской и христианской реформацией объясняется непониманием или прямым игнорированием того факта, что аналогия во все не означает идентичности. При всем сходстве процессы в указанных религиях далеко не тождественны». Далее автор называет одно из различий: «В исламе реформация не носит столь драматичного, «взрывного» характера, как это было в Европе» [20, с. 20]. В начале 80-х г. XX в. этот тезис еще звучал убедительно. Однако, как показывают последние события, нынешние трансформации на Ближнем Востоке по своей драматичности и «взрывоопасности» могут превзойти европейскую Реформацию.

Происходящее на Ближнем Востоке свидетельствует, что процессы исламской реформации мы сегодня наблюдаем в современной ситуации. Политизированность исламской религиозно-общественной мысли, разобщенность мусульманского сообщества, внутренняя конфликтность и господство насилия – все это дает нам основания про-

водить параллели с процессами религиозной реформации XVI–XVII вв. в Западной Европе. Политический раскол между суннизмом и шиизмом отчасти даже напоминает те противоречия, которые существовали между протестантизмом и католичеством в период Реформации. Даже насилие в ИГИЛ, где людей сжигают, обвиняя в неверии, во многом напоминает действия инквизиции, «прославившейся» полыхающими кострами.

На сегодняшний день при осмыслении процессов радикализации исламоведы зачастую становятся на две крайние позиции. Одни считают, что ислам и радикализм неразрывно связаны, другие – напротив, делают попытки доказать отсутствие подобной связи. Проникновение западной культуры, светских политических институтов, трансформация социально-экономической структуры сегодня являются вызовами для многих исламских сообществ. Однако происходящие процессы неизбежны и связаны не только с религиозной доктриной. Они имеют более сложный социокультурный характер. Не стоит упрощать происходящее до идеи неизбежности «столкновения цивилизаций», которая опровергается учеными, но, тем не менее, продолжает работать как сбывающееся предсказание, действующее на уровне геополитических процессов.

На сегодняшний день есть достаточно перспективные научные теории. Так, британский исследователь Саймон Котти, проанализировав материалы западных авторов, исследовавших биографии террористов из «Аль-Каиды» и радикалов из западных стран, предлагает рассматривать джихадизм как субкультуру социальной напряженности. Он обращает внимание на то, что значительная часть джихадистов – это люди, которые были оторваны от собственных социокультурных корней. Они солидаризировались с радикальными группами из-за чувства отчужденности и конфликта идентичности, обусловленного противоречиями религиозных установок и светской культуры. Бедность, психологические патологии и даже идеологическое влияние, по мнению автора, в данном случае не объясняют сущности феномена джихадизма. Саймон Котти предлагает опираться на понятие *делинквентная субкультура*, которая рассматривается как форма групповой солидаризации и эмоционального самовыражения. Криминальные действия – насилие, захват чужого имущества, убийства и т. д. – считаются не формой получения материальных выгод, а скорее способом самоутверждения в группе. Это протест против устоявшихся социокультурных норм в обществе, облакаемый в религиозные формы. В таком контексте глобальный джихадизм есть попытка коллективного решения проблем, заданных самой социальной структурой, но непреодолимых в рамках общепринятого поведения [25]. Можно предполагать, что современный радикализм в исламских сообществах – это локальные реакции отдельных групп, которые связаны с невозможностью преодолеть противоречия, задающиеся неизбежной секуляризацией социокультурного и политического пространства в современных мусульманских странах.

### **Заключение**

Из-за предметной и методологической размытости исламоведения отсутствуют общепринятые подходы, в исламоведческом сообществе, которое представлено различными специалистами, нет единства. Современное российское исламоведение продолжает советскую традицию, особое внимание уделяя идеологической составляющей ислама, при этом используя и востоковедческий подход (с акцентом на знание языка и интерпретацию доктринальных источников). Это также обуславливает интерес современных исламоведов к различным теориям дискурса. Однако при данном подходе остаются без внимания конкретные процессы трансформации религиозно-политических и социокультурных структур исламских сообществ. Фиксация на сугубо внешних, языко-

вых проявлениях данных процессов, тем более в рамках богословских интерпретаций, делает подобные подходы субъективными.

Основной проблемой современного исламоведения является отсутствие концептуального взгляда на историю развития исламской цивилизации, что препятствует осмыслению парадигмы трансформации в мусульманских сообществах. Сегодня необходим единый теоретический каркас (парадигма), который позволил бы создать непротиворечивую модель исторического развития исламской цивилизации.

Многие процессы трансформации на мусульманском Востоке в соотнесении с процессами в Западной Европе проходили асинхронно, что не исключает частичного сходства религиозно-политических и социокультурных изменений. Поэтому сравнение с европейской Реформацией при оценке процессов трансформации в исламских сообществах, в т. ч. происходящих сегодня, вполне уместно. Здесь нельзя говорить о полной идентичности данных процессов, но есть много схожих контекстов, которые проявляются в современных условиях.

Процессы секуляризации мусульманских сообществ и радикализации крепко связаны между собой. Неизбежные секулярные трансформации исламского пространства вызывают негативную реакцию у радикалов.

### Литература

1. *Абашии С.* Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 848 с.
2. *Абрамов А.В.* Становление теории модернизации и альтернативные концепции общественного развития // Вестник Московского государственного областного университета. – 2012. – № 3. – С. 35–51.
3. *Алексеев И.Л.* Собираение расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // *Ab Imperio*. – 2004. – № 3. – С. 491–516.
4. *Аликберов А.К.* Исламоведение как научная дисциплина [Электронный ресурс] // *Islamica* – Центр арабских и исламских исследований. URL: <http://www.islamica.ru/2015/07/03/a-k-alikberov-islamovedenie-kak-nauchn/>.
5. *Буттаева А.М.* Понятие и сущность исламского возрождения в современных реалиях // Вестник Дагестанского научного центра. – 2014. – № 55. – С. 95–100.
6. *Васильев А.М.* Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудитов в Аравии (1744/45–1818). – М.: Наука, 1967. – 264 с.
7. *Гасымов Н.А.* Роль ислама в формировании государственных и общественных институтов в монархиях Персидского залива // Вестник РГГУ. Сер. «Международные отношения. Регионоведение». – 2014. – № 7 (129). – С. 208–216.
8. *Гогиберидзе Г.М.* Исламский толковый словарь. – Ростов н/Д: Феникс, 2009. – 266 с.
9. *Добаев И.П.* Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. – Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2003. – 416 с.
10. *Игнатенко А.А.* Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 2 (8). – С. 112–128.
11. *Игнатенко А.А.* Изучать верблюда, а не «корабль пустыни» (задачи исследования нового исламского сектантства) // Ислам на современном Востоке. – М.: ИВ РАН; Крафт+, 2004. – С. 11–37.
12. Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.

13. Исламоведение [Электронный ресурс] // Свободная энциклопедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/wiki/Исламоведение> (Дата обращения: 26.09.2015).
14. Кузнецов В.А. ИГ: Альтернативная государственность? // Валдайские записки. – 2015. – № 32.
15. Кузнецов В.А. Проблема светскости в странах «арабского пробуждения»: тунисская версия // Вестник Московского университета. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. – 2013. – № 4. – С. 39–74.
16. Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. – М., 2005. – 286 с.
17. Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? – М.: ИВ РАН: Крафт+, 2005. – 240 с.
18. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. – М.: Московский центр Карнеги, 1998. – 222 с.
19. Прозоров С.М. Научное исламоведение в контексте исламского образования в России // Письменные памятники Востока. – 2011. – № 1 (14). – С. 270–278.
20. Прокофьев В.Н. Иранский конституционализм и институт президентства // Конституционное и муниципальное право. – 2016. – № 3. – С. 70–74.
21. Степаняц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). – М.: Наука, 1982. – 248 с.
22. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу / отв. ред. и авт. А.В. Сагадеев; пер. с англ. С.А. Шуйского. – М.: Наука, 1976. – 128 с.
23. Цибенко (Иванова) В.В. Между ориентализмом и ориентологией: научные подходы к изучению Кавказа // Научная мысль Кавказа. – 2014. – № 1. – С. 69–77.
24. Шауки Абдулгани Ахмед Номан. Исламская концепция международного экологического права: автореф. ... канд. юр. н. – М., 1997. – 15 с.
25. Cottee S. Jihadism as a Subcultural Response to Social Strain: Extending Marc Sageman's "Bunch of Guys" // Terrorism and Political Violence. – 2011. – № 23. – P. 730–751.
26. Toby E. Huff. Reformation In Islam? // Society. September 2007. – Vol. 44, Iss. 5. – P. 62–69.

### References

1. Abashin S. Sovetskij kishlak. Mezhdru kolonializmom i modernizaciej [The Soviet Kishlak: between Colonialism and modernization]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015. 848 s.
2. Abramov A.V. Stanovlenie teorii modernizacii i al'ternativnye koncepcii obshhestvennogo razvitija [The Formation of Modernization Theory and the Alternative Conceptions of Social Development / Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta [Bulletin of Moscow State Region University]. 2012. № 3. S. 35–51.
3. Alekseev I.L. Sobiranie raskolotoj ummy: fundamentalizm kak reinterpretacija islamskoj istorii [Collecting the Shattered Ummah: Fundamentalism as a Reinterpretation of Islamic History] // Ab Imperio. 2004. № 3. S. 491–516.
4. Alikberov A.K. Islamovedenie kak nauchnaja disciplina [Islamic Studies as an Academic Discipline] [Elektronnyj resurs] // Islamica – Centr arabskih i islamskih issledovanij [Islamica – the Center of Arabic and Islamic Research]. URL: <http://www.islamica.ru/2015/07/03/a-k-alikberov-islamovedenie-kak-nauchn/>.
5. Buttaeva A. M. Ponjatie i sushhnost' islamskogo vozrozhdenija v sovremennyh realijah [The Concept and Essence of Islamic Renaissance in Contemporary Realias] //

*Vestnik Dagestanskogo nauchnogo centra* [Bulletin of Dagestan Research Center]. 2014. № 55. S. 95–100.

6. Vasil'ev A. M. Puritane islama? Vahhabizm i pervoe gosudarstvo Saudidov v Aravii (1744/45-1818) [The Puritans of Islam? Wahhabism and the First Saudi State in Arabia]. M.: Nauka, 1967. 264 s.

7. Gasyimov N.A. Rol' islama v formirovanii gosudarstvennyh i obshhestvennyh institutov v monarhijah Persidskogo zaliva [The Role of Islam in the Development of State and Social Institutions in the Monarchies of the Persian Gulf]// *Vestnik RGGU* . Serija «Mezhdunarodnye otnoshenija. Regionovedenie [Bulletin of the Russian State Humanitarian University. International Relations series. Regional Studies]. 2014. № 7 (129). S. 208–216.

8. Gogiberidze G.M. Islamskij tolkovyj slovar' [Islamic Definition Ditionary]. Rostov n/D: Feniks, 2009. 266 s.

9. Dobaev I.P. Islamskij radikalizm: genezis, jevoljucija, praktika [Islamic Radicalism: Genesis, Evolution, Practices]. Rostov n/D, SKNC VSh, 2003. 416 s.

10. Ignatenko A.A. Jendogennyj radikalizm v islame [Endogeneous Radicalism in Islam] // *Central'naja Azija i Kavkaz*. 2000. № 2 (8). S. 112–128.

11. Ignatenko A.A. Izuchat' verbljuda, a ne «korabl' pustyni» (zadachi issledovanija novogo islamskogo sektantstva) [To Study a Camel, but not “a Ship of a Desert”]// *Islam na sovremennom Vostoke* [Islam in the Contemporary Orient], M.: IV RAN; Kraft+, 2004. S. 11–37.

12. Islam: Jenciklopedicheskij slovar' [Islam: Encyclopaedia]. M.: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1991. 315 s.

13. Islamovedenie [Islamic Studies]. [Jelektronnyj resurs] // Svobodnaja jenciklopedija. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/wiki/Islamovedenie> (Data obrashhenija: 26.09.2015).

14. Kuznecov. V.A. IG: Al'ternativnaja gosudarstvennost'? [The ISIS: an Alternative Statehood?] // *Valdajskie zapiski* [Notes of Valdai], 2015. № 32.

15. Kuznecov V.A. Problema svetskosti v stranah «arabskogo probuzhdenija»: tunisskaja versija [The Issue of Secularism in the Countries of Arab Revival] // *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 25. Mezhdunarodnye otnoshenija i mirovaja politika* [Bulletin of Moscow University. International Relations and Politics series]. 2013. № 4. S. 39–74.

16. Landa R.G. Politicheskij islam: predvaritel'nye itogi [Political Islam: early Results]. M., 2005. 286 s.

17. Levin Z. I. Reforma v islame. Byt' ili ne byt'? [Reform in Islam. To Be or not to Be?] M.: IV RAN: Kraft+, 2005. 240 s.

18. Malashenko A. V. Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoj Rossii [Islamic Revival in the Contemporary Russia]. M.: Moskovskij Centr Karnegi, 1998. 222 s.

19. Prozorov S.M. Nauchnoe islamovedenie v kontekste islamskogo obrazovanija v Rossii [Academic Islamic Studies in the Context of Islamic Education in Russia]// *Pis'mennye pamjatniki Vostoka* [Written Artefacts of the Orient]. 2011. № 1(14). S. 270–278.

20. Prokof'ev V. N. Iranskij konstitucionalizm i institut prezidentstva [Iranian Constitutionalism and Presidency] // *Konstitucionnoe i municipal'noe pravo* [Constitutional and Municipal Law]. 2016. № 3. S. 70–74.

21. Stepanjanc M.T. Musul'manskije koncepcii v filosofii i politike (HIH–HH vv.) [Muslim Conceptions in Philosophy and Politics The 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> Centuries]. M.: Nauka, 1982. 248 s.

22. Uott U. M. Vlijanie islama na srednevekovuju Evropu [The Impact of Islam on the Medieval Europe] / Otv. red. i avt. A. V. Sagadeev; Per. s angl. S. A. Shujskogo. M.: Nauka, 1976 g. 128 s.

23. Cibenko (Ivanova) V.V. Mezhdou orientalizmom i orientologiej: nauchnye podhody k izucheniju Kavkaza [Between Orientalism and Oriental Studies: Academic Approaches to the Study of Caucasus] // Nauchnaja mysl' Kavkaza [Academic Thought of Caucasus]. № 1. 2014. S. 69–77.

24. Shauki Abdulgani Ahmed Noman. Islamskaja koncepcija mezhdunarodnogo jekologicheskogo prava: avtoreferat na soiskanie uchenoj stepeni kandidata juridicheskikh nauk [Islamic Conception of International Ecological Law: Cand of Sc. (Law) dissertation thesis]. M., 1997. 15 s.