

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ В КОНЦЕПЦИЯХ РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ



САВАТЕЕВ

Анатолий Дмитриевич

доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник,
Институт Африки РАН (103001,
г. Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1).
E-mail: asavat@mail.ru

Аннотация. В статье анализируются основные концептуальные методы исследования политического ислама. Выделяются три основных подхода: метод дифференциальной интенсивности; источниковедческий, или текстологический; синтезный, или сущностный. Автор на основе аналитических решений ведущих российских исламоведов излагает свое понимание различных проявлений радикализма в современном исламе.

Ключевые слова: методы исследования, российские исламоведы, исламский фундаментализм, исламизм, салафиты, ваххабизм, Египет, Исламское государство.

В последние 20 лет в научной литературе и СМИ все шире употребляется термин «исламизм»¹. Большинство авторов понимает под этим термином политический ислам. По мнению известного исследователя А.В. Малащенко, исламизм представляет практическое воплощение исламского фундаментализма. В то же время исламизм, или политический ислам, указывает он, является органической частью социокультурной традиции в исламе. Иначе говоря, он заложен в Коране и Сунне пророка, образующих фундамент мусульманской цивилизации и культуры. Но присутствует он в умеренной, центристской и радикальной форме, что заставляет отойти от однозначной оценки исламизма как явления исключительно экстремистского². С А.В. Малащенко солидаризируется российский исследователь ислама в Судане К.И. Поляков³. Исламисты, писал погибший от рук ваххабитов серьезный дагестанский исламовед З.С. Арухов, требуют изменения места

¹ См., напр.: *Видясова М.Ф., Орлов В.В.* Политический ислам в странах Северной Африки. История и современное состояние. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2008.

² *Малащенко А.В.* Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // *НГ-Религии*. 25.12.1997.

³ *Поляков К.И.* Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. М.: Едиториал. URSS, 2003. С. 6.

и роли религии в жизни общества, отвергая господствующую идеологию, политическую практику существующего режима и государственное устройство как несоответствующее нормам мусульманской религии¹. В. В. Наумкин и А. А. Игнатенко обращают здесь внимание на скриптуралистские основы исламизма. Исламизм, пишет В. В. Наумкин, «указывает на приверженность идее введения шариата как закона, определяющего жизнь современных исламских обществ»². По мнению А. А. Игнатенко, — это «реализация проекта по созданию политических условий для применения исламских (шариатских) норм во всех сферах человеческой жизнедеятельности»³. И если В. В. Наумкин пытается отграничить это понятие от понятия политического ислама, то А. А. Игнатенко считает, что они оба обозначают одно и то же явление.

Проблема осложняется тем, что радикальные группировки эволюционируют, видоизменяются. Нередко миссионерская деятельность (распространение, насаждение ислама мирными способами) сменяется насильственным введением мусульманского образа жизни.

В российской науке можно выделить три подхода к анализу радикальных течений в исламе. Мы предложили бы назвать их следующим образом: 1) метод дифференциальной интенсивности; 2) источниковедческий, или текстологический; 3) синтезный, или сущностный. Первый, представленный академиком А. М. Васильевым и африканистом-исламоведом А. Д. Саватеевым, базируется на выделении четырех (А. М. Васильев) — пяти (А. Д. Саватеев) степеней (ступеней) интенсивности исламизма в жизни, начиная со строгого соблюдения самим правоверным требований ислама в личном поведении и мыслях (первая ступень). По сути, это обычный религиозный фундаментализм. Вторая ступень характеризуется обращением представителей первой группы к своим единоверцам с требованием (и, может быть, принуждением) твердо следовать по пути Аллаха. Группировки третьей степени стремятся навязать свои религиозные нормы и убеждения уже представителям других конфессий, т. е. фактически требуют принять ислам. Пока — без принуждения, хотя чаще именно так и происходит. Четвертая степень определяется тем, что мусульмане, ссылаясь на исторический пример основоположника ислама пророка Мухаммада, уже выступают с требованиями воссоздания теократического государства, но не склонны прибегать к вооруженной силе. Основное содержание пятой степени заключается как раз в вооруженной борьбе (джихад военный) во исполнение идеи исламского государства⁴. Экстремизм и терроризм — ее имманентно присущие характеристики.

¹ Арухов З. С. Экстремизм в современном исламе. Очерки теории и практики. Махачкала: Агентство «Кавказ», 1999. С. 4.

² Наумкин В. В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток (Oriens), 2006. № 1. С. 6.

³ Игнатенко А. А. Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 40.

⁴ См. об этом подробнее: Саватеев А. Д. Исламская цивилизация в Тропической Африке. М.: Институт Африки РАН, 2006. С. 197–200.

Реальность, конечно, часто оказывается значительно сложнее изложенной схемы. Грани между обозначенными степенями интенсивности достаточно условны, поскольку взгляды каждого человека, в т. ч. мусульманина, меняются под влиянием внутренних переживаний и трансформаций политического, социального и иного характера. Однако наиболее часто совершается эволюция поведения фундаменталистски настроенного мусульманина к политической деятельности. И это явление стало знаковым в исламском мире последних примерно 35 лет. Порой эволюция от личного фундаментализма (первая степень исламизма) к пятой ступени могла свершаться в течение месяцев.

Как инструмент анализа догматики и действий исламских движений, проявляющихся во всех областях жизни общества, этот метод позволяет довольно четко дифференцировать исламские организации в зависимости от масштаба и уровня исламистских настроений, переходящих в нетерпимость, жестокость, убийства. Однако он не слишком пригоден для ответов на вопросы: «как?», «почему?».

К этому в большей мере приспособлен источниковедческий метод анализа, основательно изложенный известным арабистом-исламоведом З. И. Левиным¹ и с успехом применяемый другими отечественными и зарубежными учеными. Этот весьма распространенный в отечественном и зарубежном исламоведении метод исследования опирается прежде всего на доктринальные нормы, изложенные в священных текстах, обращенные к истокам веры². Важное значение здесь приобретает понятие ортодоксии, которое, наряду с базовыми принципами, включает следование кораническим заповедям, поскольку, как пишет З. И. Левин, в них «заключено конечное знание. Каждый стих его обращен к разуму человека»³. В Откровении заключена вся истина, заключает российский исламовед, основываясь, в частности, на анализе признанных классическими (если такое определение можно применить к исламским теологам) работ Абу́ Абдулла́ха Ахмад ибн Ханба́ла (780–855), Ибн Таймийи (1263–1328), Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1787) и современного мусульманского ученого М. Аркуна. Отсюда — повышенное внимание к текстам, на которые буквалистски ссылаются самые экстремистские идеологи ислама для оправдания своих действий.

В число единомышленников З. И. Левина, т. е. исследователей, исповедующих главным образом источниковедческий подход, можно включить известного философа М. Т. Степанянц и правоведа Л. Р. Сюкияйнена⁴. В то же время и эта методика не лишена существенной слабости,

¹ Левин З. И. Реформа в исламе. Быть или не быть: опыт системного и социокультурного исследования. М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+, 2005; он же. Предисловие // Фундаментализм. М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+, 2003; он же. Хранители слова и блюстители Духа Откровения // там же. С. 15–48.

² Левин З. И. Хранители слова ... С. 15.

³ Там же. С. 15–16, 17–19, 20–23. З. И. Левин приводит выражение Хасана Зайд Мухаммада бен Акила о том, что, «поскольку вся истина заключена в священных текстах, постольку неясные места в них следует толковать, опираясь исключительно на них же». См.: там же. С. 19.

⁴ Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М.: Наука, 1982; Сюкияйнен Л. Р. Исламская политика — правовая культура и демократизация в мусульманском

поскольку в значительной степени замкнута на решении текстологических проблем и в силу этого порой отстает от происходящих изменений в жизни мусульманского общества.

Наконец, третья методика изучения радикальных направлений пытается соединить теоретическое знание (опора на источники) с исследованием практики исламизма во всех его проявлениях. Наиболее яркими его представителями, на наш взгляд, могут считаться А. А. Игнатенко, Р. Г. Ланда, А. В. Малашенко, В. В. Наумкин. Исповедуемый ими способ анализа радикальных явлений, отталкиваясь от сочинений мусульманских теологов прошлого и современности, выверяя по трудам авторитетных арабских, зарубежных и российских авторов внутреннюю природу зарождающихся движений, позволяет лучше понять их идеи, цели, социальную базу, наконец, перспективы. Различия в оценках и подходах не способны скрыть сущностного совпадения взглядов.

Египетский опыт возникновения и эволюции экстремистских движений, групп и организаций может рассматриваться в качестве наглядной иллюстрации. Все авторы, освещавшие историю развития политических тенденций в исламе, и особенно радикализма, например, в Египте, указывали на значительное число сект, групп, ассоциаций, которые могут именоваться бригадами, сторонниками (пророка, шариата), салафитами, мучениками, джихадом и т. д.¹ Цели, идеи, практика, формы деятельности и способы достижения поставленных целей в данном случае могут значительно различаться, что оставляет возможность для серьезных разночтений в определении характера их деятельности уже на терминологическом уровне. Столь часто мелькающие в научной и периодической печати дефиниции *салафизм*, *исламизм*, *интегризм*, *ривайвализм*, *радикализм*, *экстремизм*, *ваххабизм*, *модернизм*, *реформаторство* и т. д. усиливают мозаичность понимания течений в исламе. Вдобавок европейское общественное мнение, а часто и профессиональные исследователи переносят понятия, сложившиеся в западной социокультурной системе, на явления в исламе, приписывая их иной цивилизации, в рамках которой по-другому воспринимаются события и ценности. Попытка таким образом расшифровать природу исламизма, выяснить причины и взаимосвязи приводят к неверным выводам, а в политике — к принятию неадекватных решений, которые влекут роковые последствия.

В последние годы, пожалуй, наиболее широкое и в то же время эпатажное значение приобрело понятие «салафизм» (от араб. *ас-салаф ас-салих* — праведные предки) или просто *ас-салаф* (предки). Салафизм настаивает на возвращении к нормам, обычаям, организации жизни и практики ислама времен праведных предков. В доктринальном смысле — к Корану и Сунне как буквальному указанию. Этот возврат и есть фундаменталистское явление, поскольку прильнуть к основе, фундаменту веры — означа-

мире: конфликт или совместимость? // Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: Карнеги, 2007; Сюкияйнен Л. Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права Российской академии наук, 1997.

¹ Об этом достаточно подробно пишет, напр., А. А. Игнатенко. См.: Игнатенко А. А. Ислам и политика. С. 220–225, 229–240.

ет очистить священные тексты от накопившихся интерпретаций, нередко искажающих истинное исламское учение. Так, в Египте в 1970–1980-х гг. особой популярностью среди мусульман экстремистского толка, таких как «Джихад» и «Исламская группа», пользовались сочинения Ибн Таймийи. Деятельность подобных салафитских группировок, оправдываемая ссылками на религиозный долг и требованиями коранических заповедей, есть фактически исполнение жесткой идеологической программы. Так, шейх Омар Абу-ар-Рахман, муфтий запрещенной в Египте организации «Исламская группа» и один из идеологов «Братьев-мусульман», по существу, оправдал характер деятельности салафитов: «Если террористом является тот, кто защищает свое право, то мы террористы. И если террорист — это тот, кто ведет джихад на пути Аллаха, то мы террористы»¹. Такова позиция салафита, для которого джихад является обязательной нормой, а некоторыми идеологами ислама объявлен еще одним, шестым столпом веры. Следовательно, в рамках шариатских законов требование вести вооруженную борьбу с неверными оправдывает этот вид деятельности и выводит ее из числа экстремистской и даже террористической. Хотя в понятиях иной цивилизационной системы джихад однозначно расценивается как противозаконное, преступное действие².

В. В. Наумкин вносит серьезную поправку в дискуссию о политизации салафитов: вплоть до относительно недавнего времени — примерно конец 1970-х — саудовские салафиты, или ваххабиты — приверженцы идей реформатора ислама Мухаммада Абд ал-Ваххаба, отнюдь не ориентировались на политическую деятельность. Заметим от себя, что в научной литературе, в частности по исламу в Тропической Африке, термин «салафизм» вообще нельзя было обнаружить, он стал активно фигурировать уже в 1980-х гг. До этого в исламоведении обычно использовался термин ваххабизм, который, по мнению, прежде всего, А. М. Васильева и В. В. Наумкина, не вполне корректно применяется к салафитским группам, если они не руководствуются учением Абд ал-Ваххаба³. Способствовали включению понятия «салафизм» в научный оборот Исламская революция в Иране 1979 г. и война в Афганистане, в которую на стороне официального правительства страны был вовлечен Советский Союз. С того времени салафизм приобретает воинственный, джихадистский характер. При этом, следует заметить, термин этот был воспринят научным сообществом от самих носителей данного направления в исламе, настаивавших на правомерности и точности употребления именно этого определения. Он (термин) используется в качестве общего «обозначения всех фундаменталистских течений в исламе»⁴.

Еще жестче суждение о салафитско-ваххабитской идеологии и практике А. А. Игнатенко. Он, по существу, признает ваххабитскими все те

¹ Об этом достаточно подробно пишет, напр., А. А. Игнатенко. См.: *Игнатенко А. А.* Ислам и политика. С. 31.

² Там же.

³ *Наумкин В. В.* Указ. соч. С. 5–7.

⁴ Там же. С. 7.

исламистские доктрины¹, в которых провозглашается строгое единобожие (единственность Аллаха — *таухид*, отсюда самоназвание части ваххабитов — *муваххидунн* — единобожники), понятие «неверные» распространяется не только на «людей Книги» (христиан, иудеев), но и на мусульман, допустивших, по мнению ваххабитов, хотя бы малейшее отступление от единобожия — *такфир*. На этой идейной основе в 1977 г. группа наиболее экстремистски настроенных членов «Братьев-мусульман» во главе с Шукри Мустафой образовала самостоятельную организацию «Такфир ва-ль-хиджра» — «Обвинение в неверии и уход», которая еще в 1970-х гг. совершила ряд громких террористических актов².

Такфириты включают в разряд неверных даже тех мусульман, которые, внешне выказывая приверженность исламу, скрывают свои истинные настроения, т. е. «неверие». Речь идет о «лицемерных» (*мунафикун*), которым в Коране особо посвящена часть суры «Покаяние», а также сур «Преграды» и «Добыча». Такой мусульманин тоже подлежит убиению или заключению, а его имущество может быть конфисковано. Подобная религиозная трактовка открывает такфиритам-ваххабитам возможность провозгласить неверным любого мусульманина, который поклоняется могиле праведника — основателя *тариката*³ или носит амулет (пусть даже с цитатой из Корана)⁴, чем активно пользуются приверженцы чистоты веры и что стало одной из причин падения влияния мусульманских орденов во всей Северной Африке и в других регионах исламского мира, за исключением Тропической Африки. Это идеологическое обоснование объясняет многочисленные стычки с приверженцами мусульманских духовно-религиозных орденов, инициированные салафитами.

Стоит ли говорить при этом, что в таком случае неверными объявляются приверженцы любой светской мысли, включая коммунистическую, демократическую, национальную? Тем не менее секулярные процессы в Египте в последние пять-шесть десятилетий набрали такую силу и обрели такой размах, что приверженцы светского государства, организации общества и хозяйственной жизни на основе светского права смогли и после годичного периода правления преодолеть влияние «Братьев-мусульман» (2012–2013) во главе с их лидером.

Деятельность «Братьев» с полным основанием может быть охарактеризована как политический активизм. Этот термин обозначает, что религия неотделима от политики. А. А. Игнатенко отметил как новую черту быстрый рост числа подобных группировок в последние 15 лет⁵. Процесс этот на наших глазах перерос в возникновение Исламского государства,

¹ http://ria.ru/arab_riot/20121129/912701885.html#ixzz3DrxbWVKO

² Ислам и исламский терроризм. С. 74, 77–79.

³ В частности, следующая строфа суры 9 («Покаяние»): «И никогда не молись ни об одном из них, кто умер, и не стой над его могилой». Но — продолжение: «Ведь они не веровали в Аллаха и Его посланника и умерли, будучи распутными», что уж никак не может относиться к основателям тарикатов, отличавшихся редкостным благочестием. Так что обвинять в незнании Корана следует такфиритов-ваххабитов.

⁴ Игнатенко А. А. Ислам и политика. С. 116–117.

⁵ Там же. С. 220–221.

вобравшего в себя многочисленные исламистские группы и группировки, отдельных боевиков и обойденных удачей прежних политических деятелей Ирака, Сирии и Ливана, оказавшихся не у дел офицеров армии Саддама Хусейна, жаждущих смыть позор поражения 2003 г. от американских войск и расквитаться с предавшими их тогда генералами.

В подтверждение тезиса А.А. Игнатенко — появление ряда исламистских организаций, откровенно исповедующих терроризм как цель своей деятельности. К их числу относится «Мировая исламская группа». По мнению экспертов, она принадлежит к Аль-Каиде, а точнее — к ее египетской ветви, которой руководил Айман аз-Завахири. Именно он возглавлял организацию «Египетский исламский джихад», пока она не слилась с Аль-Каидой.

«Бригада Исламбули» названа именем лейтенанта египетской армии Халеда Исламбули, который возглавил группу солдат, расстрелявших в октябре 1981 г. во время военного парада в Каире президента Египта Анвара Садата. Таким образом отомстили ему за подписание мирного договора с Израилем. Халед Исламбули входил в египетскую организацию «Ал-Джихад», ассоциированную с «Братьями-мусульманами». Группировка организована египетскими боевиками, вышедшими из состава «Ал-Джихад», которую прежде возглавлял Айман аз-Завахири.

В сентябре 1999 г. в лагере «Бригады Исламбули» побывали курьеры Шамиля Басаева и Хаттаба и договорились с его руководством об оплате за подготовку боевиков непосредственно в условиях боевых действий в Чечне. В распоряжение чеченских эмиссаров выделили группу наемников, которые участвовали в боевых действиях на чеченской территории. В январе 2002 г., как утверждает ряд источников, там появился сам Мухаммад ал-Исламбули.

Интернационализация деятельности исламистских организаций проявилась и в судьбе «Бригады шахида Абдаллы Аззама». Она названа в честь Абдаллы Аззама — палестинца, считавшегося «духовным наставником» Усамы бен Ладена и провозглашенного мучеником (*шахидом*). Он состоял в рядах «Братьев-мусульман» и был одним из инициаторов основания палестинской политической организации ХАМАС. Воевал в Афганистане против советских войск, возглавив пакистанское отделение «Братьев-мусульман». Абдалла Аззам был убит в 1989 г. в Пешаваре. Его преемником стал Усама бен Ладен, превративший пакистанских «Братьев-мусульман» в фундамент Аль-Каиды.

После свержения правительства Мухаммада Мурси особенно активизировалась террористическая деятельность радикальных движений, направленная против присутствия в стране иностранцев и представителей официальной власти. По сообщениям египетской печати, «международная сеть “Братьев-мусульман” формирует военизированные подразделения муджахиддинов для совершения атак в отелях страны»¹.

Но даже среди поборников использования ислама в качестве универсального средства политической борьбы есть исламисты, которые,

¹ <http://www.newsru.com/world/18feb2014/terrthreat.html>

по крайней мере, воздерживаются от насильственных методов. По этому поводу В. В. Наумкин ссылается на широко цитируемого американского специалиста по исламу Д. Эспозито, который в 2002 г. писал: «Исламские модернисты и движения, вроде египетских Братьев-мусульман... стремились объединить религиозную реформу с политической мобилизацией»¹. Однако сможет ли уважаемый российский специалист, а вместе с ним Д. Эспозито и французский исламовед Ф. Бюрга столь же уверенно утверждать, что «Коран ничуть не больше может объяснить Усаму бен Ладена, чем Библия — Ирландскую освободительную армию»² в нынешних обстоятельствах, когда вчерашние противники древнеегипетских памятников культуры сегодня становятся идеологами и организаторами покушений на государственных деятелей страны и иностранных подданных? Когда то же Исламское государство, сделавшее ставку на военный путь создания всемирного халифата, триумфально одерживает победу за победой, поставив под сомнение идеологические основы и авторитет в исламском мире даже Аль-Каиды, не говоря об учениях приверженцев установления халифата мирным путем? Очевидно, следует скорректировать взгляд на священные тексты в исламе, коль скоро толкование отрывков из них очень часто открывает возможности для насилия, причем массового.

Призывы «закрыть» все памятники древнеегипетской истории неоднократно звучали из уст салафитов и ранее — они считают их идолами. Однако даже президент Мухаммад Мурси не пошел на столь непопулярные в глазах мирового сообщества меры. Более того, на плато Гиза в середине октября 2012 г. была открыта расположенная рядом с пирамидой Хеопса гробница принцессы Мересанх III³.

Основной экзистенциальный порок подавляющей части исламистских салафитских учений — разрыв с этическими принципами, полное забвение понятий добра и любви. Нетерпимость, заложенная в скриптуралистских отрывках, напрочь отвергает смысл других сур Корана — с упоминанием необходимости высших чувств и побуждений, к которым священная книга мусульман призывает гораздо чаще, чем к нанесению урона «иноверцам», избиению «неверующих», «лицемеров». Прощение, покаяние, совершение добрых деяний, вопреки Корану, исчезло из помыслов ваххабитов-такфиритов, салафитов. Осталось мщение, непримиримость, за которыми скрываются чувство унижения, комплекс оскорбленной цивилизации, от имени которой берутся отвечать надменному христианскому Западу, мстить за эти чувства исламисты разных мастей. Характерно, что духовно-религиозные лидеры салафитов, к какой бы из вышеупомянутых категорий они ни принадлежали, не смогли выдвинуть в XX–XXI столетиях ни одной нравственной или культурной идеи, к которой прислушался бы мир. Разобщение, кара, война, беспощадность — на этих понятиях, возвращаемых разнообразными экстремистскими доктринами, едва ли возможно построение будущего человечества.

¹ Цит. по: Наумкин В. В. Указ. соч. С. 11.

² Burgat F. Face to Face with Political Islam. — L.; N.Y.: I. B. Taurus, 2003. P. XV.

³ http://ria.ru/arab_riot/20121129/912701885.html#ixzz3DrxbWVK0

Но сами эти идеи есть не что иное, как почти зеркальное отражение тех бездуховных правовых концепций, которые, в свою очередь, заложены в так называемых «дорожных картах» геополитической стратегии западных государств. Геополитическое планирование США и западноевропейских стран исходит исключительно из материальных интересов, подчиняется холодному материалистическому расчету, выводя за скобки принципы добра, справедливости, сочувствия к бедным и униженным. И находит в исламском мире адекватный, исполненный ярости и гнева ответ, в котором тоже отсутствует стремление к примирению, пониманию противостоящей стороны. Таким образом, Запад несет часть ответственности за формирование радикальных движений, как и за расстрелянных на Синае туристов из европейских и азиатских стран.

Таким образом, необходимо признать, что ислам не отделяется от политики не только в догматике, но и в реальной деятельности¹, включая обязанность истинно верующих вести священную войну. Это не умаляет значения ислама как великого этического учения, не означает, что в нем нет идей развития, строящихся на принципах взаимопонимания и добра. Иное дело — радикальные, тем более экстремистские доктрины, в которых политические, а тем более силовые принципы доминируют над моральными заповедями бытия. Есть целый ряд аргументов, свидетельствующих, что политическая идеология и практика (в различных масштабах и формах) сопровождала историю ислама и его цивилизации едва ли не с момента зарождения этой религии². Наконец, можно сделать вывод, что радикальным исламским движениям свойственна периодичность появления, которая во многом обусловлена обостряющимися время от времени отношениями с Западом.

Литература

Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. Очерки теории и практики. — Махачкала: Агентство «Кавказ». — 1999.

Видясова М.Ф., Орлов В.В. Политический ислам в странах Северной Африки. История и современное состояние. — М.: Изд-во Моск. ун-та. — 2008.

Игнатенко А.А. Исламские концепции социально-экономического и политического развития: Ближний и Средний Восток // Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. — М.: Наука, ГРВЛ. — 1985.

Игнатенко А.А. Ислам и политика. — М.: Институт религии и политики. — 2004.

Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. — М.: Наука, ГРВЛ. — 1986.

Левин З.И. Предисловие // Фундаментализм. — М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+. — 2003.

¹ Наумкин В.В. Указ. соч.

² Об этом убедительно свидетельствует и А.А. Игнатенко. См.: Игнатенко А.А. Исламские концепции социально-экономического и политического развития: Ближний и Средний Восток // Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. — М.: Наука, ГРВЛ, 1985.

Левин З.И. Хранители слова и блюстители Духа Откровения // Фундаментализм. — М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+. — 2003.

Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть: опыт системного и социокультурного исследования. — М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+. — 2005.

Малашенко А.В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // НГ-Религии. — 1997. — 25.12.

Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток (Oriens). — 2006. — № 1.

Поляков К.И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. — М.: Едиториал URSS. — 2003.

Саватеев А.Д. Исламская цивилизация в Тропической Африке. — М.: Институт Африки РАН. — 2006.

Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. — М.: Наука. — 1982.

Сюкияйнен Л.Р. Исламская политика — правовая культура и демократизация в мусульманском мире: конфликт или совместимость? // Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. — М.: Карнеги. — 2007.

Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. — М.: Институт государства и права РАН. — 1997.

Burgat F. Face to Face with Political Islam. — L.; N.Y.: I. B. Taurus. — 2003.

Political islam: expert opinion

POLITICAL ISLAM IN CONCEPTIONS OF RUSSIAN RESEARCHERS

Anatoliy D. SAVATEEV

Dr. Sci. (Hist.), leading research fellow,
Institute for African Studies, Russian
Academy of Sciences (30/1, Spiridonovka
St, Moscow, 103001, Russian Federation).
E-mail: asavat@mail.ru

Abstract. In the article the author analyzes basic conceptual methods for studying of political Islam. Three main approaches are distinguished in the article: they are the method of differential intensity, textological or scriptural, and synthetic or essential ones. The author presents his comprehension of different manifestations of radicalism in modern Islam on the basis of leading Russian Islamologists' analyses.

Keywords: method of studying, Russian Islamologists, Islamic fundamentalism, Islamism, Salafies, Wahhabism, Egypt, Islamic State.

