

**РОСТОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЦЕНТР СИСТЕМНЫХ РЕГИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
И ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ИППК при РГУ и ИСПИ РАН**

С.Е. Бережной

Исламский фундаментализм на Юге России

Монография

Отв. редактор

И.П. Добаев_

—

Ростов-на-Дону
Издательство СКНЦ ВШ
2004

ББК 86.38 _____
Б 41 _____

Рецензенты:

- доктор философских наук, профессор Шевелев В.Н.
 - кандидат исторических наук, доцент Крайнюченко П.В.
 - кандидат философских наук, доцент Ханбабаев К.М.
-

Б **С.Е. Бережной.** Исламский
41 фундаментализм на Юге России / Отв. ред.
Добаев И.П. – Ростов-на-Дону: Издательство
СКНЦ ВШ, 2004.– _ с.
ISBN 5-87872-144-9

В монографии освещаются проблемы, связанные с появлением, развитием и состоянием исламского фундаментализма, его идеологической доктрины и политической практики на Юге России. Адресована регионоведам, религиоведам, политологам, государственным служащим, всем тем, кто интересуется проблемами ислама и его политизированных форм на Юге России.

Д- 01(03) 2004. Без объявл.

ISBN 5-87872-144-9

Предисловие

В последнее десятилетие в России наблюдается процесс «возрождения» ислама. Однако, несмотря на довольно высокий научный уровень отечественного исламоведения, российскому обществу все еще недостает объективных знаний об исламе и достижениях исламской культуры, особенно современной. На этом поле до сих пор преобладают поверхностные, зачастую искаженные представления, мешающие налаживанию межконфессиональных отношений, разрешению национально-этнических конфликтов, имеющих религиозный подтекст.

Как верно отмечает известный отечественный исламовед Г. Мирский, причины «исламского возрождения» кроются в глубоком разочаровании и фрустрации, вызванными тем, что мусульманское «сообщество избранных», приверженцев «единственно верного учения», оказалось в современном мире на обочине социального прогресса, переживает упадок и порой влачит жалкое существование, вынуждено бессильно смотреть, как «неверные» определяют судьбы человечества и правят миром. В первую очередь, это относится к арабским странам. Нельзя уйти от сравнения былой славы и могущества арабов с их теперешним положением. Фиаско всех без исключения форм правления, заимствованных у «неверных», - начиная от карикатурной демократии, имитировавшей «западную модель», и кончая насеровско-баасистским «государственным социализмом» - неизбежно должно было привести мусульманских активистов к выводу о том, что первопричина бед – отступление от принципов первоначального ислама, а ключ к решению – в восстановлении этих принципов под девизом: «Ислам – вот ответ». Так возник *исламский фундаментализм*, занявший доминирующее положение в той части спектра

мусульманской мысли, которая не довольствуется нынешним, безрадостным положением вещей и активно ищет пути преодоления упадка¹.

Авторитетный американский специалист по проблемам ислама Джон Эспозито писал в своей книге «Исламская угроза: миф или реальность?», что «исламские политические активисты считают ислам совершенным и целостным образом жизни – это в их представлении обусловлено Кораном, Божьим откровением, подкреплено примером Мухаммада и реализовано во всеобъемлющей природе шариата. А если так, вдохнуть жизнь в мусульманские правящие учреждения и общество можно лишь одним способом: вновь утвердить исламский закон, сделать его основой государства и общества, которые должны руководствоваться исламом и опираться на социальную справедливость... Слабость и подчиненное положение мусульманских государств – это следствие безбожия мусульман, которые уклонились от пути, начертанного Богом, и предпочли ему светские, материалистические идеологии и ценности Запада или Востока – капитализм или марксизм»². Как видим, и здесь речь идет о фундаментализме. Вместе с тем, подчеркнем, что профессионалы-политологи в последнее время с большой осторожностью пользуются термином «фундаментализм», в том числе и «исламский», и избегают употреблять его исключительно в негативном смысле.

Строго говоря, под «исламским фундаментализмом» следует понимать стремление к «очищению исламской ортодоксии от искажений и чуждых наслоений» как в религиозной, так и в социально-политической сферах³. Фундаментализм от других идейных течений в мусульманстве отличается тем, что его приверженцы выступают за восстановление принципов «чистого» ислама, освобождение его от позднейших наслоений, призывают к полному претворению в жизнь норм шариата. Он провозглашает в качестве своей цели восстановление в современной жизни

¹ Мирский Г. Цивилизация бедных // Отечественные записки. – 2003. - №5. – С. 21.

² Esposito John L. The Islamic Threat: Myth or Reality? – N.Y.: Oxford University Press, 1992. – P. 165.

³ Фундаментализм: Статьи / Отв. ред. З.И. Левин. – М., 2003. – С. 15.

мусульман конкретных институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммада и первых четырех (праведных) халифов, ислама. Попутно отметим, что исследователями выделяется суннитский (признает всех четырех праведных халифов) и шиитский (признает только последнего из четырех праведных халифов – двоюродного брата и зятя пророка – Али) фундаментализм, которые, помимо всего прочего, различаются формой планируемого «идеального» государственного устройства (халифат – имамат).

В арабском языке европейскому исламоведческому термину «суннитский фундаментализм» в наибольшей степени соответствует слово «*салафийя*» - общее наименование исламских реформаторов разных эпох, выступавших за возвращение к исламу «праведных предков» (*ас-салаф ас-салихун*) путем избавления от «новшеств» (*бида'*), которые с течением времени исказили изначальную истинную веру и основанный на ней социальный порядок.

Особняком в современном исламоведении стоит радикальное, воинствующее явление, которое все чаще предпочитают определять как «радикальный ислам», «исламский радикализм» или просто «исламизм». Следует подчеркнуть, что сегодня серьезными исследователями исламский радикализм рассматривается как самостоятельный феномен, не отождествляемый с собственно исламом или исключительно с каким-либо из его направлений (суннизм, шиизм), течений (традиционализм, фундаментализм, модернизм) или толками (богословско-правовые школы в исламе – мазхабы).

Известный израильский исследователь проблем исламизма Э. Сиван также утверждает, что основным поставщиком и главным распространителем экстремизма и терроризма выступает именно «радикальный ислам», который ни в коем случае не следует отождествлять с исламом вообще⁴. Он же

⁴ Сиван Э. «Радикальный ислам»: причины и последствия террористического насилия // Internationale Politik. – 1997. - №8. – С. 6-15.

подчеркивает, что «теория джихада в интерпретации исламских радикалов исходит из того, что конфликт есть и будет правилом, по крайней мере, до тех пор, пока Мессия (Махди) не придет на конец света. Поэтому исламисты (исламские радикалы – И.Д.) считают, что единственно возможным ответом мусульманского мира нынешним режимам в странах распространения ислама, при которых там господствуют западные идеалы, может быть только священная война (*джихад* – И.Д.) в ее силовом понимании. Лишь после свержения этих режимов и восстановления единства всех мусульман, как это было в золотую эпоху Халифатов, внутри Уммы могут быть установлены мирные взаимоотношения»⁵.

Наиболее известными идеологами современного радикального ислама считаются пакистанец Абу Аль-Аля Маудуди (1903-1979 гг.) и египтянин Саид Кутб (1906-1966 гг.), первый относится к умеренно-радикальному, а второй – к ультрарадикальному крылу в исламизме. Этим и другим исламским мыслителям-радикалам свойственен чрезвычайно обостренный интерес к правовым и социально-политическим вопросам жизни государства и общества, в ущерб догматическим, вероисповедным и философским. Поскольку их интеллектуальные усилия направлены во «внешнюю», политико-правовую сферу, неудивительно, что их идеи породили и развили исламские политические движения радикального толка, включая и те, которые готовы строить «истинное исламское общество» вооруженным путем.

Вместе с тем, стоит заметить, что далеко не все исламские политические радикалы делают ставку на вооруженную борьбу, более того некоторые из них в теоретическом аспекте (например, Абу Аль-Аля Маудуди) или на практике (современные египетские «Братья-мусульмане») эволюционировали в сторону умеренности (умеренные радикалы).

Одной из наиболее известных и влиятельных вариаций ультрарадикального ислама, являющейся одновременно конкретной

⁵ Сиван Э. Указ. соч. – С. 14.

исторически обусловленной формой салафийи, стало развернувшееся на территории Аравийского полуострова в XVIII в. религиозно-политическое движение *ваххабитов*, или *ваххабизм*, получившее название по имени вероучителя Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба из Неджда (1703-1797). Основатель ваххабизма был вполне типичным радикальным реформатором ханбалитского толка, стремившимся, главным образом, к тому, чтобы воссоздать идеальную форму исламского социума посредством ведения непримиримой физической борьбы (*джихада*) с «новшествами» и их носителями. В результате во второй половине XVIII в. был реализован проект «идеального» исламского общества, основанного на гражданском равенстве мусульман, строгом соблюдении этико-правовых норм, борьбе со стяжательством, роскошью, «неисламскими» обычаями (культ пророка Мухаммада, его родственников, сподвижников и т.д.). Однако «социальная гармония» была установлена весьма радикальными методами. Ваххабиты объявили «язычниками» (*мушрикин*) всех мусульман, которые не разделяли их очистительного порыва. Борьба с политическими и идейными противниками велась предельно жестоко. Лишь, начиная с 30-х гг. XX в., постепенно, ваххабизм в Саудовской Аравии начал эволюционировать в сторону большей компромиссности и умеренности в отношениях с оппонентами. Это объясняется тем, что суннитский ислам в форме ваххабизма к тому времени стал в этом государстве традиционным, перестав быть религиозно-политическим движением. Однако и в настоящее время в королевстве имеются сторонники экстремистских взглядов и действий.

Учение М. Ибн Абд аль-Ваххаба, первоначально казавшееся чисто аравийским движением, вскоре после своего исторического появления получило распространение и за пределами Аравии. Последователем идей аль-Ваххаба стал индийский мусульманский проповедник и политический деятель Сайид Ахмад Барелви, провозгласивший в 1824 г. джихад против «неверных» (англичан и, отчасти индийских немусульман). В русле индийского ваххабизма сложилось и отделившееся от него ранее более

радикальное течение – фарази во главе с Хаджи Шариатуллоу, действовавшее в XIX в. преимущественно в Бенгалии. По своим воззрениям они имели много общего с ранними «братьями-мусульманами» (Египет, 1928 г.), хотя возникли намного раньше.

Ваххабизм вдохновил на «реформаторскую» деятельность некоторых индонезийских паломников, посетивших Мекку в первом десятилетии XIX в. Тогда на Суматре возникло религиозно-политическое движение, которое использовало ряд ваххабитских лозунгов. В течение полутора десятка лет, начиная с 1821 г., голландские колонизаторы вели войну против ваххабитов Суматры. Некоторые исследователи считают, что ваххабизм оказал какое-то влияние и на движение Османа дан Фодио в Западном Судане в начале XIX в., которое привело к образованию обширного государства Сокото, и на сенуситов Ливии.

Наследниками ранних ваххабитов можно считать также членов движения *ихванов* (братьев), развернувшегося в начале XX в. (примерно 1913-1930 гг.) на территории Аравийского полуострова. Вдохнувший жизнь в это движение основатель третьего государства Саудитов – Абд аль-Азиз, объединив в 1932 г. при помощи ихванов в единое государство провинции Неджд, Хиджаз и Хасу, объявил об образовании Королевства Саудовская Аравия (к этому времени ихванское движение за ненадобностью было разгромлено верными королю войсками).

Последователями ваххабитов и ихванов стали члены и сторонники современных неправительственных религиозно-политических организаций (НРПО), начиная от египетских «Братьев-мусульман» («аль-ихван аль-муслимин», 1928 или 1929 гг.) и завершая «Аль-Каида» и «Всемирным фронтом джихада», созданных Усамой бен-Ладеном⁶.

В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. и особенно в ходе и по завершении чеченской кампании (1994-1996 гг.) ваххабизм появился и укрепился в

⁶ См. о НРПО, в частности: Добаев И.П. Политические институты исламского мира: идеология и практика. – Ростов н/Дону, 2001; Игнатенко А.А. Халифы без халифата. – М., 1988; Он же. Расколота Умма в ожидании судебного дня // Отечественные записки. – 2003. - №5. – С. 28-52; Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. – М., 2003.

России, главным образом, в ее северокавказском регионе. Впрочем, это явление, в силу ряда причин, некоторые исследователи начали обозначать терминами «северокавказский ваххабизм» (В.Х. Акаев), «неоваххабизм» (И.П. Добаев), «ихванизм» (Х.-А. Нухаев).

Именно ваххабизм, как разновидность салафийи, в современных этнополитических реалиях субъектов Федерации Юга России и стал объектом исследования аспиранта Ростовского государственного университета С.Е. Бережного, который в течение нескольких лет собрал и систематизировал научно-эмпирический материал по проблеме. Несомненной удачей исследователя следует считать то, что исламский фундаментализм им рассматривается комплексно, в контексте исторической трансформации ислама, имевшей место на Ближнем и Среднем Востоке. Удачно выбраны им и географические рамки предмета исследования в территориальных масштабах Южного федерального округа России.

Автор монографии четко подметил существенные отличия возрождения ислама на Юге России, особенно на Северном Кавказе, от процессов, имеющих место в остальных регионах России, что обусловлено сложившейся здесь в последние 10-15 лет политической ситуацией, динамикой развития политического процесса, приведшей к деформациям в институализации политического ислама, базирующегося, в основном, на фундаменталистской (салафитско-ваххабитской) идеологической платформе. В условиях постоянной напряженности, связанной, в том числе, и с конфликтом в Чечне, ислам не мог не приобрести высокой степени политизации, став инструментом, как во внутренней борьбе, так и в противостоянии с федеральным Центром. Кроме того, на Северо-Восточном Кавказе (Дагестан, Чечня, Ингушетия) обозначилось острое противоборство между местным суфийским исламом (тарикатизмом) и «новым», пришедшим с Ближнего Востока, радикальным исламом – ваххабизмом.

С.Е. Бережным отмечено и то, что до 1998 г. развитие ваххабизма в регионе не было однозначным, поскольку одновременно реализовывались

два его проекта – умеренно-радикальный (лидер – дагестанец Ахмадкади Ахтаев, умер в марте 1998 г.) и ультрарадикальный (Багаутдин Кизилюртовский, М. Удугов, З. Яндарбиев и др, а также многочисленные арабские «амиры»). На усиление экстремистской составляющей в этом неоднородном движении существенную роль сыграли события, произошедшие в августе-сентябре 1999 г. в Дагестане, последовавшая антитеррористическая кампания в Чечне, развернувшиеся антиваххабитские мероприятия в регионе.

Разумеется, ориентация на вооруженное противостояние органам государственной власти и последовавшие вслед за этим ответные силовые акции, а также социально-политическая нестабильность, рост преступности на территориях, прежде подконтрольных ваххабитам, дискредитировали ультрарадикальные организации в целом. Однако утверждать, что ситуация полностью локализована, а ваххабизм устранен с политической арены региона, представляется, преждевременным, о чем, собственно, и говорится в заключительной главе монографии.

Изложенное выше свидетельствует, что исследование С.Е. Бережного вносит существенный вклад в понимание неоднозначно проявившейся сущности салафийи и ее частного варианта, ваххабизма, в специфических условиях российского Юга и Северного Кавказа, механизмов ее продвижения в регионе, что, безусловно, будет способствовать выработке стратегии и тактики, направленной на искоренение экстремизма и терроризма под прикрытием ислама.

*И.П. Добаев,
доктор философских наук*

Введение

Мировая религия ислам представляет собой не только религиозную систему, но и идеальную модель организации общества. В её рамках тесно взаимодействуют три основные тенденции – традиционализм, фундаментализм и модернизм. Приверженцы фундаментализма ратуют за «очищение ислама», восстановление в жизни мусульман институтов и норм раннего ислама, времен пророка Мухаммада и «праведных халифов». При этом исламский фундаментализм крайне неоднороден. Так, в зависимости от теологической основы он делится на суннитский и шиитский. Суннитский фундаментализм опирается на наследие средневековых богословов, сторонников «очищения ислама», которые стремились воссоздать веру «ас-салаф ас-салих» (праведных предков). Поэтому его сторонников именуют салафитами. При этом суннитский фундаментализм может включать в себя как умеренное, так и радикальное крыло. Примером радикального салафизма является возникшее в XVIII в. движение ваххабитов. В современном мире исламский фундаментализм является идеологией многочисленных радикальных, экстремистских и даже террористических групп, которые действуют во многих странах мира, в том числе и в России.

Южный федеральный округ (ЮФО) Российской Федерации включает в себя один из наиболее крупных мусульманских «анклавов» в стране – Северный Кавказ, где ислам имеет давнюю традицию. На протяжении всей эпохи Средневековья и Нового Времени он являлся важным фактором развития народов Северного Кавказа, во многом способствовал культурным и торговым контактам с государствами Ближнего и Среднего Востока. Цивилизационный облик региона формировался под сильным исламским влиянием, и его дальнейшее развитие во многом будет зависеть как от отношения к своему исламскому наследию, так и от осознания своего места в процессах, протекающих в зарубежных исламских странах. В 90 гг. XX в. на Юге России и, прежде всего, в регионах компактно заселенных этносами,

исповедующими ислам, широко развернулось движение, ставившее своей целью возрождение ислама и определение ему соответствующего места в обществе. Оно с самого начала носило крайне сложный и противоречивый характер. С одной стороны в нем отразилось элементарное стремление людей считающих себя мусульманами открыто исповедовать религию (или просто следовать обрядам) своих предков, не опасаясь при этом преследований. Для мусульманского духовенства возрождение ислама давало возможность укрепить свой статус в обществе, получить новые источники доходов, влиять на органы власти, образование, культуру. Поэтому развитие получил, прежде всего, т.н. традиционный ислам. Его идеологи ратуют за следование религиозным традициям свойственным исламским народам России, при этом, не отвергая широких контактов с зарубежными исламскими центрами. Традиционализм в исламе не является монолитным течением, но в целом его последователи настроены на эволюционный путь развития существующих религиозных и общественных институтов, отвергая революционную ломку существующего порядка.

С другой стороны российский ислам не избежал общемировых тенденций. Вторая половина прошлого века – это устойчивый рост политизации ислама, появление и оформление идеологии исламского фундаментализма. Советское общество впервые столкнулось с исламским фундаментализмом в ходе войны в Афганистане. Именно в этот период в среде мусульман Советского Союза фиксируется рост радикальных взглядов, появление идеологических схем по исламизации общества и созданию «исламского государства». Крах коммунизма и распад СССР породил всплеск исламского радикализма практически на всей «мусульманской» части постсоветского пространства. На Юге России исламские фундаменталисты устойчиво заняли противоположный традиционному исламу идеологический полюс. Их требования исходили из возвращения к исламу времён пророка Мухаммада, «очищению ислама» от всех позднейших наслоений, которые «замутили» религию и способствуют

стагнации мусульманских обществ, их зависимости от «неверных». Ислам в их представлении является той силой, которая способна переустроить общество и ликвидировать пропасть разделяющую «бедные» исламские страны и «богатые» христианские. Традиционный ислам, культ святых, местные традиции считаются отступлением от истинной веры (куфр), в этом видится основная слабость мусульман. Поэтому первоочередной задачей исламистов стала борьба (в ее различных проявлениях) против ширка (многобожия), к которому они относили и традиционный суфизм и «безбожие атеизма».

Движение за религиозное реформирование наиболее последовательно развернулось с начала 90 гг. XX в. в Дагестане. Здесь значительный размах приобрело "воспитание последователей истинного ислама" в общинах-джамаатах, зачастую имеющих замкнутый характер. В силу оппозиционности традиционалистам, стремлению к неукоснительному следованию Корану многие общины оказались на агрессивных и даже экстремистских позициях. Экстремизм поддерживался многочисленными зарубежными исламскими организациями, за которыми просматривались геополитические интересы государств исламского мира и западных держав. В условиях политической нестабильности в некоторых районах Северного Кавказа последователи радикального ислама, получившие в регионе наименование «ваххабитов», сами превратились в фактор нестабильности, агрессии в отношении других народов, действовали в тесной связи с международными экстремистскими организациями. Примером здесь стала Чеченская Республика, где на волне кризиса к власти пришли силы настроенные на «исламизацию» Чечни. Существование непризнанной Республики Ичкерия, взявшей курс на построение исламского государства, привело к радикализации фундаменталистских сил на Юге России, доминированию на определённом этапе экстремистского фактора, резкому обострению отношений между традиционалистами и фундаменталистами. Наиболее чётко это проявилось в Республике Дагестан, где радикальными

фундаменталистами в нескольких селениях Буйнакского района был образован анклав не признающий республиканских и федеральных законов, были попытки в целом под религиозными лозунгами дестабилизировать ситуацию в республике. Похожая ситуация, но в меньших масштабах, имела место в других регионах – в Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, восточных районах Ставропольского края. Лозунги «очищения ислама» получили актуальность вследствие тяжёлых социально-экономических условий, нерешённости проблем административных границ, самоопределения малых народов, многочисленных беженцев из «горячих точек».

Социально-экономическая нестабильность и политическая анархия на территории Чеченской Республики привели к тому, что она оказалась базой международного терроризма, а «ваххабизм» превратился в прикрытие экстремизма и международного терроризма. На Юге России образовался анклав международной террористической сети, которая ставила цели глобальных потрясений в мире, широко спекулируя при этом на исламе. Задолго до событий 11 сентября 2001г. в США, руководство Российской Федерации приняло решение уничтожить очаг международного терроризма, который образовался в Чечне. После начала антитеррористической операции на территории Чеченской Республики основные базы религиозных экстремистов были разгромлены. Серия профилактических мероприятий, как силовых (в Дагестане), так и законодательных (принятие законов о запрещении «ваххабизма» в республиках Северного Кавказа) привела некоторому спаду активности со стороны религиозных экстремистов. Но, тем не менее, исламский фундаментализм уже имеет прочную основу на Северном Кавказе. Многие мусульмане видят своё будущее на путях обновления ислама, эти воззрения пропагандируются некоторыми общественными организациями, рядом духовных лидеров, представителей интеллигенции. Важно чтобы всякое реформационное движение на религиозной основе, в том числе и возрожденческие движения в исламе,

развивались в границах действующего законодательства, с соблюдением демократических норм. Проблема исламского фундаментализма на Юге России не только не потеряет свою актуальность, но и очевидно получит в обозримом будущем своё дальнейшее развитие. Увеличение мусульманского населения в Российской Федерации и, особенно, на юге страны, развитие исламского просвещения и образования неизменно поднимут вопросы о путях эволюции ислама в России, о его месте в российском обществе и государстве.

Глава 1. Исламский фундаментализм: методология исследования проблемы

1.1. Исламский фундаментализм: понятие, подходы к исследованию, исторические корни

Исламский фундаментализм является сложным и противоречивым явлением. Начиная с последней четверти прошлого века, движение за «возрождение ислама» стало неотъемлемой частью жизни большинства мусульманских государств мира, а ныне имеет устойчивую тенденцию к превращению в важнейший компонент мировой политики. В то же время, в науке довольно долго исследованию подвергались лишь отдельные проявления этого феномена, которые наиболее ярко указывали на значительные трансформации в исламском мире. Не было всеохватывающей картины происходящих изменений. Неопределенность объекта исследования выразилась, прежде всего, в расплывчатости используемой терминологии. Так, имея в виду религиозно-политическую окраску возрожденческого движения в исламе, в западной науке оно получило название фундаментализм. Появление этого термина восходит к началу XX в. и относится к американскому протестантизму, где обозначало течение, возникшее в результате объединения представителей евангелической церкви для борьбы с религиозным «модернизмом» и «либерализмом». В 1919 г. в Филадельфии была основана Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация, члены которой обвиняли модернистов и либералов в подрыве веры и забвении веры в угоду «научному знанию»⁷. Деятельность указанной организации наиболее ярко проявила себя в ходе так называемого «обезьяньего процесса», когда протестантские фундаменталисты выступили против преподавания теории Дарвина в ряде учебных заведений страны. Термин «фундаменталист» был введен в оборот редактором баптистской

⁷ Малышева Д. Исламско-фундаменталистский проект в реалиях современного мира // Мировая экономика и международные отношения. – 1999. - №7. – С.108.

газеты «Watch Examiner» К. Ли Лоусом и обозначал человека, преданного основоположениям своей веры, которые в данном случае включали в себя непогрешимость священного писания, непорочное зачатие Девы Марии, искупление, телесное воскрешение и грядущее второе пришествие Иисуса Христа⁸. У мусульман для обозначения указанных понятий используются термины «аль-усулийа» и «ас-салафийа». Однако протестантский фундаментализм имеет коренные отличия от мусульманского, в частности, суннитского фундаментализма. Утверждение непогрешимости священного писания бессмысленно для мусульманина, так как Коран и есть буквальное слово Божие. Тема первородного греха, спасения и т.п. также не первостепенны в исламе. Вместе с тем, протестантизму чужда политическая ангажированность исламского фундаментализма, его стремление применять религиозные предписания во всех областях общественной жизни⁹. Эти различия дают повод многим мусульманским ученым видеть существенную разницу между христианским фундаментализмом, заключающемся, по их мнению, в запретах в морально-этической сфере, и его современным исламским аналогом, означающим конструктивный возврат к первоисточнику мусульманского вероучению – Корану¹⁰. В широком плане фундаментализм давно вышел за пределы чисто религиозного течения, превратившись в одно из направлений общественно-политической мысли.

Изучение феномена фундаментализма западной наукой стало особенно значительно в связи с активными процессами вовлечения ислама в политическую жизнь мусульманских стран. Политизация ислама оказалась ответом традиционного мусульманского общества на кардинальные изменения, произошедшие в мире. Один из ведущих американских исламоведов, Б.Льюис, писал: «Вестернизация, будучи делом рук представителей Запада и местных вестернизаторов, принесла изменения весьма сомнительного свойства... Подрыв и крушение старого

⁸ Сагадеев А. Исламский фундаментализм: что же это такое? // Азия и Африка сегодня. - 1994. - №6 - С.2.

⁹ Там же. - С.3.

¹⁰ Аль-Бахнасауи С. Ислам и нация (стенограмма основного доклада на международной конференции «Роль мусульман в духовном возрождении России»). – М., 1999.

политического порядка сопровождался процессами политической и культурной дезинтеграции. Старый порядок, возможно, был прогнивший, но он все-таки функционировал, обеспечивая взаимопонимаемую систему лояльностей и обязательств, которая объединяла разные классы и группы общества. Теперь старые модели уничтожены, старые ценности осмеяны и брошены, вместо них с запада импортируются новые институты, законы и идеалы, которые, однако, оказались чужды нуждам, чувствам и устремлениям мусульманских народов»¹¹. С особой остротой «исламский фактор» встал с середины 70 гг. XX в., когда структурный кризис, связанный с особенностями развития капитализма на Востоке, с провалом попыток внедрения западных моделей развития..., явился одной из главных причин возникновения массовых мусульманских политических движений¹². В 1976 г. в Соединенных Штатах вышла в свет статья Б.Льюиса «Ислам возвращается», в которой автор впервые заявил о превращении ислама в мощную внутривосточную силу и о готовности широких масс в мусульманских странах поддержать её¹³. Западные ученые заговорили о появлении нового поколения элиты в мусульманских государствах, которая «в отличие от предыдущего поколения модернизаторов являлась носителем иной политической культуры, для которой характерно стремление утвердить универсальные ценности ислама, а не игнорировать, подавлять и включать их в культурную систему, ориентированную на Европу»¹⁴. Как писал американский исследователь А.Гибб, «...исламский фундаментализм, возникнув в результате столкновения западных новаций и традиционных культур, по многим параметрам отличается от религиозного фундаментализма США. Но оба этих фундаментализма проникнуты сильными национальными чувствами... Восстанавливая религиозные и

¹¹ Lewis B. The Middle East Versus the West. – Encounter, 1963. - №4. – P. 28.

¹² Филиппова М.И. Общественные функции ислама в современном американском исламоведении. - М., 1989. - С.5.

¹³ Lewis B. Return of islam. – Commentary, 1976. - P. 40-48.

¹⁴ Филиппова М.И. Указ. соч. - С. 92.

культурные ценности, фундаменталисты вновь ощущают потребность возродиться как сильная нация»¹⁵.

Вместе с тем, исследователи увидели в современном фундаментализме не традиционное, а новое идейное начало, указывая на разборчивость его идеологов в отношении к используемым положениям ислама: развитие им тех постулатов, которые непосредственно подходят для решения современных проблем¹⁶. Они отметили «специфический» демократизм фундаменталистской идеологии, которая выступает против объединения людей в безликие группы для исполнения приказов диктатора, так как это нарушает социальную справедливость и равенство¹⁷. По словам индийского историка К.П. Карункарана, политический смысл движений возрожденчества на идеологическом уровне состоит в том, чтобы придать уверенность в собственных силах поднимающемуся национализму. Они культивируют лишь религиозный обскурантизм и узкое сектантство, но на практике оказываются более демократичны чем модернистские движения¹⁸. Таким образом, зарубежная историография, начиная с 70 гг. прошлого века, выделила фундаментализм как новое, сильно политизированное течение в развитии современного ислама, оказывающее все возрастающее влияние на жизнь мусульманских государств. «Фундаментализм, – отмечает американский исламовед А.Дессуки, – это идеология... преимущественно образованных слоев населения, которые знают и гордятся своим исламским наследием. Это не народная религия неграмотных масс, хотя она и может служить эффективным средством их мобилизации»¹⁹. Учитывая такое состояние идеологической модели исламских обществ, политологи американских научных центров рекомендовали искать пути сотрудничества с фундаменталистами, поддерживали идею о непротиворечивости по существу

¹⁵ A. Gibbens. *Sociology*. - Oxford, 1989. – P. 476.

¹⁶ Ибрагимов М.Д. «Исламский фактор» в 70-80 годы // Современный ислам, проблемы исламоведения. - М., 1992. Вып. 2. - С. 71.

¹⁷ Ибрагимов М.Д. Указ. соч. - М., 1992. Вып. 2. - С. 77.

¹⁸ Цит. по, Степанянц М.Т. Ислам в философии и общественной мысли стран зарубежного Востока XIX-XX в. – М., 1974. – С. 14.

¹⁹ Dessouki A.E.H. *The Islamic Resurgens; Sources, Dynamics and implications*. - *Islamic Resurgens in the Arab World*. - N. Y., 1982. - P. 108.

и даже совместимости сохранения и упрочения устоев исламского фундаментализма в мусульманских странах и его тесного хозяйственного и политического сотрудничества с Западом. Они, в частности, подчеркивают тот факт, что фундаментализм не отвергает капиталистического образца хозяйствования, давая ему кораническое обоснование, декларируя, что «по велению Аллаха люди не равны: есть наиболее и наименее благодетельствованные им и у каждого есть свои способности и склонности»²⁰. На примере политического исламского движения «Братья-мусульмане» западные политологи изучали «приспособление» современной исламской политической оппозиции. По их мнению, первоначальный экстремизм «Братьев-мусульман» стал постепенно замещаться более грамотными и гибкими формами политической борьбы. В Египте трансформированная доктрина «Братьев-мусульман» в политической, идеологической и социальной сферах помогла им превратиться в массовую политическую партию с идейным знаменем исламом²¹. Не в последнюю очередь эта оценка фундаменталистского ислама была продиктована геополитическими интересами западных держав, которые стремились использовать «исламский фактор» в борьбе против влияния стран социалистического лагеря в исламском мире. Так, по мнению отечественного исследователя А.А.Игнатенко, создание так называемого «ваххабитско-талибского» альянса в Пакистане и Афганистане в конце 80 гг. прошлого века было плодом сотрудничества Соединенных Штатов, Саудовской Аравии и Пакистана по организации борьбы с Демократической Республикой Афганистан²². Вместе с тем, политизированность фундаменталистского ислама порождает на Западе опасения в возможности конструктивного сотрудничества с фундаменталистами. События 11 сентября 2001г. продемонстрировали угрозу со стороны экстремистских групп, декларирующих свою приверженность исламу, для гегемонистских

²⁰ Piscatory I.P. Islamic values and national interest: The foreign policy of Saudi Arabia // Islam in foreign policy. – Cambridge. - L., 1983. - P. 13.

²¹ Ибрагимов М.Д. Указ. соч. - М., 1992. - Вып. 2. – С. 69.

²² Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика. - М., 2001. - С.14.

устремлений Соединенных Штатов. Поэтому, ряд западных ученых считает совершенно необоснованным использование термина «фундаментализм» применительно к исламу, акцентируя внимание на его отождествлении с «политическим активизмом, экстремизмом, фанатизмом, терроризмом и антиамериканизмом»²³. Американский автор Д.Волл предлагает дополнить термин «фундаментализм» более четкими характеристиками, трактуя его как нечто иное, как «ответ на огромные социальные и культурные перемены в мусульманском мире..., воспринимаемые как угроза расшатывания и разрушения исламской идентичности, или подавление её путем соединения с большим количеством компонентов»²⁴. В настоящее время западными учеными и политиками термин «исламский фундаментализм» понимается как совокупность течений мусульманской общественной мысли, направленных на укрепление веры в основополагающие источники ислама, неукоснительное выполнение предписаний Корана и требований законов шариата, введение традиционных мусульманских установлений в качестве обязательных норм всех сторон жизни²⁵.

Отечественное исламоведение обратилось к изучению проблем фундаменталистского ислама довольно поздно. Советская наука исходила из двойственной роли ислама в развитии зарубежных мусульманских государств. Ислам признавался реакционной идеологией, «орудием империалистической политики, используемой для колониального закабаления народов Востока»²⁶, но с другой стороны - как союзник социалистических стран в борьбе с империализмом. В отечественном исламоведении были детально разработаны темы эволюции ислама в период постколониального развития независимых государств Востока, «реформация» в исламе, особенности так называемого «третьего пути развития» и «исламского социализма». Указанная тематика получила

²³ Esposito J.L. The Islamic Threat. - N.Y., 1992. - P. 7-8.

²⁴ Voll J.O. Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan // M.E. Marty and R.S. Appleby, eds., - Fundamentalisms Observed. - Chicago, 1991. - P. 347-350.

²⁵ Сажин В.И. К вопросу о цивилизациях, исламе и войнах // Ближний Восток и современность. - М., 1998. - С. 207.

²⁶ Смирнов Н.А. Очерки изучения ислама в СССР. - М., 1954. - С.263.

всесторонний анализ в первую очередь в работах А.И.Ионовой, Л.Р.Полонской, А.В.Сагадеева, М.Т.Степанянц и др.²⁷. Отечественные исследователи отмечали сложность адаптации социалистических идей в мусульманских странах. По словам советского исламоведа А.В.Ахмедова, «исламский социализм» не монолитное течение, разные социальные группы и деятели вкладывают в него разное, часто противоположное значение²⁸. Глубокому анализу были подвергнуты особенности политизации ислама, начиная с 70 гг. XX в. Это время отмечено правлением многих концепций «исламского социализма». Окончательно теоретически оформляется доктрина так называемого третьего, исламского пути развития. Анализируя с позиций марксизма-ленинизма основные положения политизированного ислама, исследователи отмечали, что они делают упор на неприкосновенности частной собственности с помощью шариатских норм регулирования, ставят акцент на эгалитаристской стороне исламского учения, экспроприации крупной собственности, что является исламской оболочкой для внедрения в массовое сознание буржуазных представлений и ориентаций²⁹. «Люди всегда были и всегда будут глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими и социальными фактами, заявлениями, обещаниями разыскивать интересы тех или иных классов»³⁰. Как подчеркивал крупный специалист в истории современных мусульманских стран Р.Ульяновский, поиски так называемого третьего пути общественного развития между капитализмом и социализмом, «на деле оборачиваются обслуживанием феодально-буржуазных слоев и камуфляжем капиталистического пути патерналистско-благотворительными мерами в

²⁷ См. ИONOBA A.И. Современный ислам и панисламизм // Вопросы научного атеизма. – М., - 1989. – С. 120-139; Концепция личности в современном исламе // Вестник РАН. – 1993. - №1. – С. 18-26; Полонская Л. Р. Указ. соч.; Сагадеев А.В. Исламский фундаментализм: жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульманский мир. – 1993. - №10. – С. 55-62.; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. – М., 1982.

²⁸ Ахмедов А.В. Ислам в современной общественно-политической борьбе. – М., 1985. – С. 26.

²⁹ Там же. – С. 34-36.

³⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т.23. – С. 47.

духе принципов ислама»³¹. Как писала отечественный исламовед М.Т.Степанянц, «опыт развития независимых государств показал им, что на путях развития капитализма трудно добиться социального и политического процветания. Значимую роль играет тот факт, что антикапиталистическими настроениями охвачены самые различные слои населения развивающихся стран. Общество будущего мыслится им как «государство всеобщего благоденствия», отличное от капиталистических обществ Запада. В мусульманских странах это нередко представляется через претворение в жизнь религиозных принципов. Лозунг «исламского пути» скрывает порой диаметрально противоположные платформы. Его берут на вооружение и представители крайней реакции, выступающие за консервацию средневековых порядков, и сторонники радикальных преобразований»³². Изучение глубинных социально-политических процессов, проходивших под прикрытием «исламизации» в отдельных странах мусульманского мира (Судан при Нимейри, Уганда при Иди Амине, Египет при Анваре Садате, Пакистан при Зия уль Хаке) показывает общее стремление использовать ислам для укрепления авторитарных режимов³³. Идеологизированный подход к проблеме политизации ислама советских ученых породил обвинения со стороны западных исследователей и публицистов в намеренном использовании Советским Союзом исламского фундаментализма для укрепления своего геополитического положения³⁴.

С победой иранской революции (февраль 1979г.) и началом войны в Афганистане (декабрь 1979г.) в отечественной науке начинается более взвешенный подход к данной проблеме. Устойчивый рост влияния ислама объяснялся рядом диспропорций в развитии мусульманских стран. Речь шла о несоответствии роста товарно-денежных отношений, масштабов отделения производителей от средств производства и объединения его с новыми средствами производства на капиталистической основе. Одновременно,

³¹ Ульяновский Р. Иранская революция и её особенности // Коммунист. – 1982. - №10.

³² Степанянц М.Т. Указ. соч. - М., 1982. - С. 180-181.

³³ Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI в. – М., 1989. – С. 115.

³⁴ Примаков Е.М. История одного сговора. - М., 1985. - С.247.

социально-экономический перекос в развитии сопровождался ускоренной политизацией народных масс³⁵. Так, характеризуя роль ислама в Египте после смерти президента Г.Насера, исследователь Борисов А.Б. подчеркивал, что значительному росту фундаменталистских настроений способствовало то, что официальная трактовка ислама обходила молчанием вопросы свободы, ответственности правителя, социальной солидарности и т.д. Это создавало в обществе обстановку «религиозного отчуждения», вело к образованию идеологического вакуума, который заполнялся за счет идей исламского «ренессанса»³⁶. Тем самым за фундаментализмом признавалась значительная роль в развитии демократических институтов в мусульманских странах, пусть даже облеченных в привычные религиозные понятия. Со второй половины 80 гг. XX в. интерес к проблеме политизации ислама в отечественной науке резко актуализировался, что было вызвано начавшимся возрождением ислама в нашей стране. Фундаментализм стал исследоваться не только с критических позиций, но и с целью осознания его роли в общей картине эволюции ислама. Ученые постарались отойти от линейного восприятия политизации ислама. Исламское возрожденчество подверглось анализу с культурологических позиций, где ислам рассматривался в культурном, а не в геополитическом плане. По мнению ряда исследователей, сам по себе он не может быть истолкован как несовместимый с демократией³⁷. Наряду с сугубо негативным отношением появляется и идеализированное восприятие фундаментализма – как средства преодоления духовного кризиса, идеологии, с помощью которой можно сблизить модернизм и традиционализм. По мнению А.Малашенко, «фундаментализм это форма выражения цивилизационной константы, а суть его в стремлении воссоздать фундаментальные основы своей цивилизации, очистив её от чуждых новаций, вернуть ей истинный облик»³⁸. Наметилась устойчивая

³⁵ Там же. - С.248.

³⁶ Борисов А.Б. Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта. - М., 1991. – С. 123.

³⁷ Мирный Г. Так ли уж страшен исламизм для России? // Мировая экономика и международные отношения. – 1995. - №10. – С. 147.

³⁸ Малашенко А.В. Мусульманский мир у границ СНГ. – М., 1996. – С. 10.

тенденция к разделению фундаменталистского движения в исламе и политизированных экстремистских движений, использующих в своей деятельности исламскую идеологию. Политическая актуальность проблемы делала её крайне трудной для изучения, что выразилось в неоднозначности применяемой терминологии. Как писал исследователь проблем религиозного экстремизма в арабских странах А.В.Коровиков, «исланизм – одно из основных идейных течений в современном исламе – его синонимами являются такие слова как «фундаментализм», «возрожденчество», «ревайвализм»³⁹. В то же время ясно обозначилось стремление разделить фундаментализм в исламе как феномен развития исламской религии и исланизм – как политическое движение, основанное на использовании в политических целях фундаменталистской идеологии. По словам отечественного исламоведа Л.Р.Полонской, в современном мире фундаментализм выступает в различных формах – теологической (теории возрождения идеального исламского общества и всемирного исламского государства) и политической (борьба фундаменталистов за захват власти и утверждение фундаменталистской политической модели)⁴⁰. В своей оценке Л.Р.Полонская опиралась на мнение французского исследователя О.Руа, который акцентирует внимание на том, что при рассмотрении данной проблемы богословы имеют в виду модель общества, а политики – модель государства⁴¹. Однако политизация ислама и экстремистские проявления воинственного исламизма предстали в общественном мнении и публицистике именно как «исламский фундаментализм». В России, особенно в ходе чеченского конфликта, исламский фундаментализм в массовом сознании стал стойко ассоциироваться с вызовами российской государственности, радикализмом и даже терроризмом. Произошла подмена понятий, от имеющего многовековую историю идейно-политического течения в исламе, до радикального ислама и даже исламского терроризма.

³⁹ Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. - М., 1990. - С. 9.

⁴⁰ Полонская Л.Р. Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития? // Азия и Африка сегодня. - 1994. - №11 - С.22.

⁴¹ Roy O. L' Afghaniстан. Islam modernite politique. Editions du Seuil. – Paris, 1985. – P. 11-13.

Кроме того, исламский фундаментализм можно разделить на «суннитский» и «шиитский», которые имеют наряду с общими чертами значительные отличия. Как отмечает исследователь А.Ю.Умнов, их различает форма планируемого «идеального» государственного устройства (халифат-имамат), преимущественная социальная поддержка (городское-сельское население), а также способы деятельности (групповой-массовый) и др.⁴². Отечественный философ-исламовед А.А.Игнатенко отмечает, что «то интеллектуальное и политическое движение, которому внешние наблюдатели дали не совсем точное определение фундаментализм, разумея под ним возвращение к первоосновам, фундаменту религии, сами мусульмане предпочитают называть салафизмом – от выражения «ас-салаф ас-салих» (праведные предки), или просто «ас-салаф» (предки)⁴³. Современных представителей возрожденческого течения в исламе принято называть фундаменталистами, но наряду с этим термином многими отечественными исследователями активно используется термин «салафийя»⁴⁴ или «салафизм» (суннитский фундаментализм)⁴⁵. По мнению И.П.Добаева, современный исламский фундаментализм характеризуется тем, что его приверженцы выступают за очищение ислама от позднейших наслоений (которые защищают традиционалисты), призывают к полному (интегральному) претворению в жизнь норм ислама. Салафиты провозглашают в качестве своей цели восстановление в современной жизни мусульман институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммеда и первых четырех «праведных» халифов, ислама. В ранней мусульманской общине они видят идеальное объединение верующих на основе равенства и справедливости⁴⁶. Идеологи фундаментализма ставят вопрос об адекватном нашему времени применении принципов Корана и Сунны, о возможности особого пути экономического и политического развития, определяемого морально-ценностными и

⁴² Умнов А.Ю. Религия возвращения // Ближний Восток и современность. – М., 1996. – С. 246.

⁴³ Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – №2 (8). – С. 166.

⁴⁴ Милославский Г.В. Иноверцы в религиях писания // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М. Кожокина. – М., 1999. – С. 39.

⁴⁵ Добаев И.П. Исламский радикализм... – Ростов-на-Дону, 2003. – С. 25.

⁴⁶ Там же. – С. 15.

правовыми нормами ислама. Обосновывая право суждений (иджтихада) в пределах основополагающих источников ислама Корана и Сунны, идеологи фундаментализма признают некоторые «беда» и перемены тогда, когда это необходимо для современного развития⁴⁷.

Таким образом, современный исламский фундаментализм, или применительно к суннизму - салафийя, представляет собой сложное, многослойное явление, в котором сочетается имеющее глубокую традицию салафитское идейное наследие и совокупность современных политических движений, которые объединяет сходство в оценке современного мира и общность некоторых изначальных посылок. Вместе с тем, проявление всего комплекса факторов этого явления зависит от многих условий. Значительную роль здесь играет не только особенности развития ислама на конкретной территории, но и внутренняя эволюция фундаменталистского движения. Соответственно, различен подход различных сил фундаменталистского спектра к салафитскому наследию прошлых веков и методам его современного прочтения. Как уже упоминалось, стремление современных фундаменталистов к возрождению ислама «времен Пророка и первых праведных халифов» роднит их движение с доктриной суннитского «правоверия», салафийей. Близость их позиций усиливает идеологическая опора современных фундаменталистов на труды салафитов прошлого. Поэтому для выяснения идеологической основы современного исламского фундаментализма необходимо рассмотреть исторические предпосылки современной политизации фундаменталистского ислама.

В отличие от другой крупнейшей мировой религии – христианства, формирование ислама как религиозной системы шло параллельно с созданием политического объединения мусульман. При жизни пророка его харизматическая личность скрепляла общину первых мусульман, разрешение конфликтных ситуаций происходило при участии Мухаммеда и становилось освященной религией нормой. После смерти пророка ситуация изменилась –

⁴⁷ Малышева Д. Указ. соч. – С. 108.

исчез непререкаемый авторитет, способствовавший единству общины как в духовном, так и политическом аспекте. На повестке дня оказался ряд новых вопросов, в первую очередь выбор преемника и сама форма существования нового мусульманского государства. Завоевания арабов привели к созданию на основе общины первых приверженцев пророка крупного многонационального государства, отдельные части которого имели собственные религиозные традиции и отлаженную систему государственного управления. Поэтому уже при первых халифах происходит оформление текста Корана, начинается сбор преданий (хадисов) о жизни, высказываниях и поступках пророка. Авторитет пророка наследует авторитет Корана, к которому теперь апеллируют правители при решении как религиозных, так и политических вопросов. Единство религии и политики породило тесную взаимосвязь социально-политических разногласий между различными, династиями, группировками, странами в мусульманском мире с историей расколов и сект в самом исламе. Как отмечал крупнейший венгерский исламовед И.Гольдциер: «На первом плане стоят, по-видимому, не вопросы религии, а вопросы государственного строения... На политические вопросы неизбежно смотрят с религиозной точки зрения, политика облекается в религиозные формы, придающие политическим раздорам своеобразную окраску»⁴⁸. Поэтому практически вся история ислама представляет собой постоянное возникновение идей, возникавших в ходе столкновений мнений по различным вопросам. Уже в ходе первой гражданской войны в халифате, вспыхнувшей между двумя преемниками на верховную власть – Али и Муавией, произошел первый идеологический раскол в исламе. После битвы при Сиффине, когда между противниками было достигнуто соглашение, двенадцать тысяч воинов Али покинули его, рассматривая поступок своего предводителя как отступничество и «тяжкий грех», после которого он уже не может считать себя мусульманином. В дальнейшем эти отделившиеся воины (хариджиты) составили основу оппозиционного движения всем халифским

⁴⁸ Гольдциер И. Лекции об исламе. - СПб., 1912. - С. 177.

династиям, считая своих противников лицемерами, против которых следует вести борьбу как против неверных. Центральной идеей хариджитского учения стало строгое соблюдение «чистоты ислама и его канонов». Уже в тот период в их проповеди было озвучено стремление вернуться к «первоначальному исламу», под которым они понимали строй социального равенства, общее владение землей, равный раздел военной добычи. Строгость религиозной этики хариджитов дала возможность исследователям назвать их «пуританами ислама»⁴⁹. По словам отечественного исследователя проблем радикального ислама Добаева И.П., хариджиты оказались более требовательны к соблюдению догматических норм ислама, чем сама официальная ортодоксия⁵⁰. Хариджитский раскол в исламе не был последним, вскоре мусульманский мир распался на два наиболее известных ныне направления – суннизм и шиизм. Начало конфликта было вызвано сугубо политическими причинами, разногласиями по поводу принадлежности верховной власти в мусульманском государстве. Непримируемость позиций обеих сторон не мешает осознавать им общность религии. Как отмечает Массэ А., в сборниках суннитских и шиитских преданий большинство текстов одинаковы и различаются лишь по именам тех, кто их передавал⁵¹. В свою очередь и шиизм и суннизм в процессе своего развития послужили основой для выделения многочисленных группировок и сект.

Однако не только политические противоречия приводили к борьбе мнений и конфликтам внутри мусульманской уммы. Уже во времена правления династии Омейядов (661-750гг.) в суннитском богословии шли процессы приведения мусульманской догматики в целостную систему, способную противостоять идейному влиянию христианского богословия и наследия античной философии. Ортодоксальные суннитские богословы того времени – джабариты (от арабского «джабар» – божественная воля),

⁴⁹ Гольдциер И. Указ. соч. - СПб., 1912. - С. 180.

⁵⁰ Добаев И.П. Исламский радикализм... - Ростов-на-Дону, 2003. - С. 88.

⁵¹ Массэ А. Ислам: очерк истории. - М., 1982. - С. 115.

проповедовали идею абсолютного предопределения, согласно которой Аллах предопределил мышление, поступки и судьбу каждого живого существа задолго до его рождения⁵². Однако ортодоксия того времени ещё не оформилась в целостную систему, по словам мусульманского теолога XII в. аш-Шахрастани «... в тот период в исламе ещё не было единой системы догматов... в течении первых трех веков ислам существовал в виде сект и учений разных направлений...»⁵³. Поэтому в условиях активных духовных исканий того времени различные интерпретации ислама, возникшие, в том числе и под идейным влиянием греческой философии, представляли опасность для ортодоксии. Именно в тот период в истории мусульманской мысли впервые фиксируется феномен фундаментализма, как «охранительной» реакции на появление в исламе новых идейных веяний.

При халифе ал-Мамуне (813-833 гг.) впервые была предпринята попытка ввести «сверху» в качестве государственного вероисповедания систему догматов, в основу которой легли элементы учения богословского учения мутазилитов. Последователи этого течения в исламе создали систему схоластического богословия, которой придали философское и логическое обоснование, отсутствовавшее в первоначальном исламе. Насильственное внедрение мутазилитской доктрины вызвало резкий протест со стороны традиционалистски настроенных богословов и привело к оформлению религиозно-политического течения, получившего от имени багдадского теолога Ахмада ибн Ханбала (780–855гг.) название ханбализм. Стойкость традиционалистов особенно проявилась в период «михны» (испытания), когда по повелению халифа Аль-Мамуна духовных лиц под страхом репрессий заставляли признавать мутазилитскую доктрину. Ибн Ханбал оказался в числе упорствующих и был подвергнут телесному наказанию и тюремному заключению. Тем не менее, в период гонений происходит становление ханбалитского религиозно-политического течения. Одной из

⁵² Кривилев И.А. История религий. - М., 1988. - С. 94.

⁵³ Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. - М., 1984. - С. 29.

главных целей ханбалитства стала идея очищения ислама через обращение к Сунне, авторитет которой был фактически приравнен к Корану. Ими отвергалась практика аллегорического толкования Корана. Для последователей ибн Ханбала была характерна простота, доступность догматических представлений, их неэлитарный характер. Как отмечает отечественный исследователь И.М. Фильштинский, «позиция ибн Ханбала находила широкую поддержку у аристократии, не сочувствовавшей методам введения новшеств (мутазилизма – С.Б.). Народные массы также не одобряли элитарно-интеллектуальный подход к исламу, рассматривая его как стремление навязать религию знати»⁵⁴. Вскоре, при халифе Аль-Мутаваккиле, который во внутривосточной борьбе в халифате стремился опереться на население Ирака, произошло осуждение учения мутазитов и вообще всякой рационалистической теологии. Халиф приблизил к себе последователей ибн Ханбала. Таким образом, в ходе внутривосточной борьбы в Халифате происходит оформление фундаменталистской трактовки суннитского ислама, как реакции на попытки утверждения ревизионистской, в данном случае мутазитской доктрины.

К XI в. на основе религиозно-политического движения последователей ибн Ханбала сформировалась новая религиозно-правовая школа – мазхаб, названная по имени ибн Ханбала, которая утвердила за собой характеристику «хранителя суннитского правоверия». Для ханбалитского мазхаба характерно стремление к «очищению ислама» через обращение к Корану и Сунне, авторитет части хадисов которой был приравнен к кораническому тексту. Метод иджма – признание источником права по какому-либо вопросу согласия многих членов уммы эпохи пророка и его сподвижников, стал благодаря ханбалитам важнейшим элементом суннитского богословия. Будучи сторонниками безусловного божественного предопределения они отрицали любые нововведения в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в Коране и хадисах, но при этом осуждали участие в

⁵⁴ Фильштинский И.М. История арабов и халифата. - М., 1999. - С. 97.

смутах, призывая подчиняться правителю независимо от того, справедлив ли он или нет, считали лучшим способом действий наставления правителя и членов общины⁵⁵. Ханбалитская идеология, основа которой была заложена в сочинениях Ахмада ибн Ханбала была продолжена в работах его учеников и последователей – Абу Мухаммада аль-Барбахари (ум. в 941г.), и Ибн Батты аль-Укбари, а окончательную форму догматико-правовым воззрениям ханбалитов придали труды ибн аль-Джаузи (умер в 1200г.) и ибн Таймийи (умер в 1328г.)⁵⁶. Ибн Таймийя был крупнейшим представителем ханбалитского мазхаба. Подобно большинству традиционалистов он резко осуждал «бида» (новшества), прежде всего, культ святых и паломничество к их гробницам, упорно доказывая, что Коран предписывает совершать хадж только к трем святыням: в Мекку, в Иерусалим и на могилу пророка⁵⁷. В своих проповедях и сочинениях он предпочитал придерживаться принципа «золотой середины» - подчеркивал необходимость описывать Бога только, так как он характеризуется в Коране и Сунне, и в то же время выступал против сравнения Аллаха с его творениями⁵⁸. В проповедях ибн Таймийи проявилась присущая ханбализму простота и доступность догматических представлений, их неэлитарный характер. По преданию, во время проповеди в Дамасской мечети он якобы сказал: «Бог спускается с неба на землю, так как я это делаю сейчас» - и с этими словами сошел по ступеням кафедры⁵⁹. В области политики он выступал за нерасторжимое единство государства и религии: без могущественного государства религия оказывается в опасности, без шариата государство скатывается к тирании. Размышления о роли религии в государственном управлении носили не отвлеченный характер, а были продиктованы важными политическими проблемами того времени. В этот период Иран и Ирак оказались под властью монгольской династии Хулагуидов, правители из которой приняли ислам, но продолжали следовать

⁵⁵ Ислам: энциклопедический словарь. - М., 1991. - С. 271.

⁵⁶ Хрестоматия по исламу / пер. с арабского. - М., 1994. - С. 135.

⁵⁷ Степанянц М.Т. Указ. соч. - М., 1982. - С. 30.

⁵⁸ Ислам: энциклопедический словарь. - М., 1991. - С. 85.

⁵⁹ Степанянц М.Т. Указ. соч. - С. 30.

Яссе (законам), данной им Чингизханом. Отсюда вытекал важный вопрос – следует ли подчиняться правителю, который считает себя мусульманином, но не руководствуется в государственном управлении шариатом. Ибн Таймийей посвящена этому вопросу большая литература (так называемые «фетвы о татарах»), в которой он выводит из Корана и Сунны положение об отступлении от ислама этих правителей и о необходимости вести против них джихад⁶⁰.

Возникшая в недрах ханбалитского мазхаба фундаменталистская трактовка ислама оказалась шире своей теологической базы. Движение за очищение ислама неоднократно становилось в исламском мире основой крупных военно-политических движений, когда вызванное рядом социально-экономических причин недовольство народных масс выплескивалось в форме религиозного движения, имеющего явную фундаменталистскую направленность. В XII в. в Магрибе правила мусульманская династия Альморавидов, которая безжалостно эксплуатировала местное берберское население. Народное недовольство возглавил местный житель Мухаммад ибн Тумрат, который увидел причину конфликта в отходе от истинно исламского образа жизни. Около 1100г. он впервые выступил с проповедями, в которых, наряду с призывом отказаться от употребления вина, игры на музыкальных инструментах и т.д., обвинил местных богословов, придерживающихся маликитского мазхаба, в «очеловечивании» (таджсим) Аллаха в ущерб вере в нераздельное единство бога (таухид), что ведет к искажению ислама. Проповедь ибн Тумрат шла рука об руку с убеждением необходимости не только идеологического разгрома оппонентов: «очеловечивание» ими бога превращало их в многобожников (мушрикун) и, следовательно, в язычников. Вскоре ибн Тумрат оказался во главе мощного политического движения, участники которого называли себя «исповедующими единство» (аль-муваххадун) и вели джихад против Альморавидов⁶¹.

⁶⁰ Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. - №2(8) - 2000.

⁶¹ Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. - М., 1986. - С. 168-169.

Другой яркий пример переносит нас в другую эпоху и на другой край мусульманского мира. Речь идет о кризисе Империи Великих Моголов – крупнейшего мусульманского государства в Индии. К началу XVIII в. это наиболее крупная мусульманская держава позднего средневековья стала приходить в упадок. Распад государства способствовал кризису ислама, так как значительная часть населения империи исповедовала другие культы, а ислам являлся не только господствующей религией, но и нес на себе важные социально-политические и правовые функции. Поэтому в возрождении ислама виделось и возрождение социально-политического и военного могущества мусульманского государства. Начало движения за возрождение ислама связано с именем Ахмад-ур-Рахим Шах Валиуллы (1703-1762), сына богослова из Дели, который после учебы в Мекке сформулировал идею о возвращении к начальной чистоте Сунны. Для возрождения ислама Валиулла считал необходимым «моральное перевоспитание» общества путем освобождения от ложных толкований и извращения начального ислама. При этом он полагал, что каждый мусульманин должен иметь возможность черпать духовные силы непосредственно из Корана и Сунны, и для этого перевел их на наиболее понятный индийским мусульманам персидский язык⁶². Не отрицая суфизм как таковой, Валиулла подчеркивал, что в чрезмерном увлечении спиритуализмом заключается серьезная болезнь мусульманской общины. Также он подвергал суровой критике грубый антропоморфизм многих мусульман, выступал против наделения бога его же атрибутами (антропоморфизм). В своих сочинениях Валиулла писал о том, что мусульманину нет необходимости придерживаться определенной школы мусульманского правоведения, в каждом конкретном случае следует руководствоваться положениями той школы, которая более всего соответствует условиям места и времени. Как и во времена раннего ислама,

⁶² Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. - М. 1963. - С. 43.

коллективное мнение общины «иджма» должна стать главным критерием при определении спорных вопросов⁶³.

Идеи Валиуллы получили развитие после установления в Индии британского господства, прежде всего в форме распространения учения о джихаде. Его последователем можно назвать Сайид Ахмад Шахида Барелви (1786-1831г.), лидера «индийских ваххабитов», хотя его учение и нельзя рассматривать как непосредственное ответвление аравийского ваххабизма⁶⁴. Его сторонники, создавшие к началу 30 гг. XIX в. самостоятельное государство, придерживались строгого единобожия, признавали достоверными несколько сборников хадисов, отвергая тафсир, осуждали почитание пророка и святых, придерживались строгих ограничений в быту⁶⁵. В русле «индийского ваххабизма» находилось и сформировавшаяся в первой половине XIX в. община фараизитов («людей, следующих религиозному долгу»), члены которой, под влиянием аравийских ваххабитов, стремились к очищению ислама от последующих наслоений, что, по их мнению, должно было привести к восстановлению суровой простоты нравов и полного равенства⁶⁶. Лишь к 60 гг. XIX в. политическая активность «индийских ваххабитов» пошла на убыль, хотя в виде целого ряда организаций они продолжают существовать и по сей день⁶⁷.

«Индийский ваххабизм» как возрожденческое движение в исламе появился в одно и то же время с деятельностью собственно шейха Абд аль-Ваххаба в Аравии. Аравийский ваххабизм, в отличие от своего индийского аналога, в ходе своего исторического развития выкристаллизовался в мощное религиозно-политическое движение. На его основе произошло объединение Аравии в единое государство. Правящая династия Саудитов оказалась тесно связанной с идеологией ваххабизма. С ваххабизмом связан ренессанс фундаменталистского ислама в последней четверти XX в., который

⁶³ Гордон-Полонская Л.Р. Указ. соч. - М., 1963. - С. 49.

⁶⁴ Милославский Г.В. Ваххабизм в идеологии и политике мусульманских стран // Ислам и политика. - М., 2001. - С. 76.

⁶⁵ Там же - С. 78.

⁶⁶ Гордон-Полонская Л.Р. Указ. соч. - М., 1963. - С. 72.

⁶⁷ Милославский Г.В. Указ. соч. - М., 1999. - С. 78.

совпал с кризисом социалистического лагеря и Советского Союза. Реисламизация на территории России сопровождалась возникновением феномена «ваххабизма» под которым скрывался спектр исламских сил, от откровенно экстремистских и террористических групп до религиозных движений, стоящих на позициях обновления и, как следствие, реформирования традиционного для российских мусульман ислама. Развитие «ваххабизма» в Российской Федерации продемонстрировало сложность и неоднозначность этого явления. Рассмотрение проблемы «ваххабизма» на Юге России предполагает ознакомление с эволюцией этого движения в исламском мире и особенностями его проявления на территории России.

1.2 Ваххабизм: доктринальная основа и этапы развития

Ваххабизм - религиозно-политическое течение в суннитском исламе, возникшее в Аравии в середине XVIII в. на основе учения Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба, проповедовавшего строжайшее соблюдение принципа единобожия, отказ от поклонения святым и местам, связанным с их деятельностью, очищение ислама от поздних наслоений и нововведений (бида), возврат к его первоначальной чистоте. Важнейшая идея проповеди аль-Ваххаба - это принцип таухид (единобожие). Отсюда одно из названий ваххабитов – «муваххидун» (единобожники). По его мнению, единобожие это убеждение в том, что только Аллах является творцом данного мира, его господином, дающим ему законы. Из сотворенного им нет ничего и никого подобного ему, способного творить. Нет никого, кто бы был достоин возвеличивания и поклонения за исключением Аллаха⁶⁸. Несмотря на опору основателя движения на ханбалитский мазхаб, ваххабиты не придавали особого значения делению ислама на четыре суннитских мазхаба (толка). Гораздо большее значение придавалось следованию шариату и отказу от новшеств: запрет курения табака, ношения шелковой одежды, использования

⁶⁸ Васильев А.М. История Саудовской Аравии. – М., 1982. – С. 74.

четок - новшества, неизвестного в первоначальном исламе. Ваххабиты отвергали культ святых, дервишество, боролись с пережитками доисламских верований; придерживались суровой простоты нравов, большое внимание уделяли джихаду (священной войне против иноверцев и тех мусульман, которые не разделяли их взглядов).

Однако основная тяжесть учения ваххабизма лежала в общественно-политической сфере. Раздробленность Аравии, проникновение и экономическое закабаление мусульманских стран европейцами, на фоне внутреннего разложения ведущей мусульманской державы того времени - Османской империи, расширяло и укрепляло социальную базу нового движения. Бедствия мусульман связывались с тем, что исламский мир отошел от принципов единобожия. Люди предаются самому страшному из грехов – недозволенным новшествам, наделяют творения Аллаха его способностями и атрибутами. Аль-Ваххаб выступил с призывом отказаться от тех форм суннитского ислама, которые являлись государственными в Османской империи, он также осуждал поклонение мусульманским святыням, включая паломничество к могилам святых, как проявление многобожия. Политическая сущность ваххабизма заключалась в стремлении к объединению племен и мелких княжеств Аравии, ликвидации племенных раздоров и феодальной анархии в интересах крупных феодалов и купцов. К началу XIX в. практически весь Аравийский полуостров был объединен ваххабитами под началом эмиров Неджда в феодальное государство, распавшееся после завоевания его Египтом. К 1821 г. господство ваххабизма было восстановлено в рамках границ Аравии и просуществовало до последней четверти XIX в. Вновь оно было воссоздано в начале XX в. в результате объединительных войн, которые велись в 20 гг. XX в. под руководством Абд Аль-Азиза ибн Сауда (1880-1953 гг.), в течение которых государство ваххабитов расширилось до современных границ (с 1932 г. называется Королевство Саудовская Аравия).

Таким образом, ваххабитское движение, религиозное по своей форме, превратилось в значительную политическую силу, способствовавшую объединению Аравии в единое государство. На основе идеологии саудовского ваххабизма во второй половине XX столетия сформировалась мощное движение в рамках фундаменталистского ислама, которое оказывает значительное влияние на многие государства мира. Уже первые исследователи раннего ваххабизма, И.Буркхардт и Л.Корансез считали ваххабитов «пуританами» или «протестантами» ислама. Схожих взглядов придерживался Д.Марголиус, автор подробной статьи о ваххабитах, опубликованной в «Энциклопедии ислама», вышедшей в Париже в 1933 году⁶⁹. Авторитетный венгерский исследователь ислама И.Гольдциер отметил связь ваххабизма с учением теолога Ибн Таймийи (1263-1328), в переложении его последователя Ибн аль-Кайима⁷⁰. Отечественный исследователь ваххабизма А.Крымский писал, что «ваххабиты – это возникшая в Аравии в XVIII веке воинственная секта мусульманских пуритан, требовавших реформы ислама путем возвращения к чистому учению Корана и неповрежденной Сунне»⁷¹. Автор подчеркивал, что идея «очищения» ислама возникала в мусульманском мире не раз. Особенно под влиянием богословов ханбалитского мазхаба и, прежде всего, Ибн Таймийи. Как писал исследователь, «в течение почти четырех столетий сочинения Ибн-Таймийи и его учеников оставались отвлеченной теорией, когда, наконец, около середины XVIII века им сумел дать практическое направление аравитянин из Неджда, сын бедного пастуха из племени бану-Тамим, образованный богослов Мохаммед ибн Абд аль-Ваххаб»⁷².

Исследователи отмечали мобилизующее влияние новой идеологии, его широкую социальную базу. По мнению советского исследователя М.Томара, ранний ваххабизм был идеологией недждского крестьянства, которое

⁶⁹ Васильев А.М. Идеология раннего ваххабизма // Народы Азии и Африки. - 1965. - №6 – С. 117.

⁷⁰ Там же. – С. 114.

⁷¹ Крымский А. Ваххабиты. - М., 1912. Цит. по: Шумов С., Андреев А. Ваххабиты 18-20 вв. - М., 2002. – С. 25.

⁷² Там же.

объединилось и сплотилось под знаменем своего духовного вождя и его светского меча – Сауда, и вступило в борьбу с бедуинами и шейхами, разорявшими его⁷³. Каждый член общины был обязан не только подчиняться эмиру, но и служить ему советчиком⁷⁴. Вместе с тем, внешний демократизм ваххабитского движения служил становлению в Аравии централизованного государства при жестком авторитарном правлении. Религиозная норма уплаты верующими закята приобрела в государстве Саудитов характер налогообложения подданных. Уничтожение памятников и местных святынь способствовало дискредитации племенной раздробленности, лишало местную знать идеологической поддержки. Как отмечает А.И.Першиц, интересны не сами по себе предписания таухида, обоснованные ещё средневековыми теологами, а акцентирование ваххабитами внимания на определенных заповедях «чистого ислама». Единобожие как отказ от религиозной и, следовательно, политической раздробленности, выплата закята как регулярного налогообложения, «социальные» требования – все это привлекало к ваххабизму широкие массы. Даже осуждение как беда культа святых и роскоши носило резкий антитурецкий и антиперсидский характер⁷⁵. Распространение ваххабитской интерпретации ислама активно шло как через самую широкую проповедь, так и с помощью открытого террора. При этом вооруженная «борьба за веру» имела своей ближайшей аналогией практику традиционных междоусобных войн «газу» среди арабов и поэтому находила поддержку среди многих шейхов племен. Созвучие идеологии раннего ваххабизма с чаяниями самых широких слоев арабского населения способствовало значительным успехам саудовского государства: уже к началу XIX в. большинство североаравийских племен подчинялась неждским эмирам. Успехи саудовского государства, достигнутые путем мобилизации общества на основе салафитской трактовки ислама, позволили отечественной исследовательнице ислама М.Т.Степанянц назвать ваххабизм

⁷³ Томара М. Истоки ваххабизма // Атеист. - 1930. №53. – С. 76.

⁷⁴ Васильев А.М. Ук. соч. – С. 55.

⁷⁵ Першиц А.И. Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в 19 - первой трети 20 веков. – М., 1961. – С. 185.

учением, которое связывает современные мусульманские течения в форме возрожденчества с идеями чистоты веры, восходящими к правовой системе – мазхабу ибн Ханбалы⁷⁶.

Наиболее ярко особенности ваххабитской идеологии, как общественно-политического феномена, предстают в так называемом движении «ихванов», зародившемся в Аравии в начале XX века. Накануне первой мировой войны, в период острого политического соперничества между ведущими мировыми державами, которые стремились укрепить свое влияние на Ближнем Востоке, происходит новый всплеск ваххабизма. В начале 1910 г. трое ваххабитских кади – Абд-ал-Карим, Абдаллах ибн Абд-ал-Латиф и Иса, выдвинули несколько новых программных требований ваххабизма: наряду с ужесточением соблюдения предписаний ваххабизма, они призвали к созданию общеваххабитского братства, члены которого должны любить свою родину, беспрекословно подчиняться имаму-эмиру и всячески помогать друг другу, отказываясь от всякого общения с европейцами и жителями управляемых ими стран⁷⁷. Эмир Мухаммад ибн Сауд активно поддержал ихванское движение и вскоре возглавил его. Для обособления от «греховного» мира и разрыва с племенной средой, ихваны выселялись в обособленные земледельческие поселения, названные в подражание переселению пророка Мухаммеда из Мекки в Медину «хиджрами». После включения положений ихванского движения в идеологию саудовского эмирата практика обособления ихванов получила государственную поддержку: в 1918 г. была издана фетва, предписывающая ихванам покинуть свои племена и переселяться в хиджры⁷⁸. В хиджрах, где царил жесткая религиозная дисциплина, под надзором ваххабитских проповедников «мутавава», происходило превращение бедуинов в подданных нового государства. Идеологическое обоснование изоляционизму ихванов дал ещё Мухаммед ибн Абд-аль-Ваххаб, который учил, что ваххабит не должен быть

⁷⁶ Степанянц М.Т. Указ. соч. - М., 1982. – С. 30.

⁷⁷ Dickson H.R.P. Kuwait and his Neighbours. - London, 1956. - P. 156.

⁷⁸ Першиц А.И. Указ. соч. - М., 1961. – С. 210.

близок к неваххабитам, пусть это будет даже его близкий родственник. Ихван должен был снять символ арабизма – волосяной шнур на головном платке и обернуть голову белой чалмой. Ему нельзя было есть вместе с неихваном и при встрече отвечать на его приветствие. Вместо родоплеменной вводилась ихванская взаимопомощь: человеку, потерявшему свой скот из-за набега, эпизоотии и т.д., достаточно было сообщить об этом собратьям, и они немедленно организовывали сбор пожертвований⁷⁹. Фанатичность ихванов при поддержке государства позволила им превратиться в значительную политическую и военную силу. Их вооруженные отряды составили значительную часть армии неждского эмира и сыграли решающую роль в объединении Аравии в единое государство, которое окончательно завершилось с образованием в 1932 г. королевства Саудовская Аравия. Таким образом, роль ваххабитской трактовки ислама оказала определяющее влияние при образовании Саудовского государства. В Аравии сверхзадачей ваххабизма было объединение феодально-раздробленных земель в унитарное централизованное государство, имеющее возможность противостоять внешнему врагу. В ряде стран, где ваххабизм получил распространение, цель была та же – связать воедино, создать некую целостность, хотя исходным материалом могут быть не феодальные земли и кланы, а этносы и субэтносы. Ислам предоставляет для этого широкие возможности. Одно из его основных положений досталось от средневековья – религия превыше этнической принадлежности. Ваххабизм, как никакой другой толк ислама, придерживается этого догмата⁸⁰. В новом государстве ваххабитская идеология получила государственный статус и стала опорой правящего режима. Анализируя успехи фундаментализма в Саудовской Аравии, исследователи предполагают, что ваххабизм, как общественно-политическое движение является одним из первых возрожденческих (фундаменталистских) движений, за которым последовала целая плеяда

⁷⁹ Nallino C. A. Raccolta di scritti editi e inediti. Arabia Saudiana Poma. - 1939. Vol. 1. - P. 11.

⁸⁰ Дзуцев Х.В., Першиц А.И. Ваххабиты на Северном Кавказе – религия, политика и социальная практика // Вестник Российской Академии Наук. – 1998. – Т. 68. - № 12.

неправительственных религиозно-политических организаций, оказывающих до настоящего времени значительное влияние на большинство мусульманских государств мира. Отечественный исследователь З.И.Левин относил ваххабизм к первым реформационным движениям Нового времени, основанным ещё на средневековой основе⁸¹.

Вместе с тем, для адекватного восприятия современного состояния ваххабитской доктрины следует остановиться на эволюции аравийского ваххабизма после образования Саудовской Аравии. После окончательного объединения Аравии религиозный фанатизм ихванов стал представлять угрозу для дальнейшего развития государства. Государственные нужды требовали развития экономики и образования, что было затруднено без широких контактов с другими, в том числе и неисламскими государствами. Для преодоления технической отсталости был необходим широкий импорт техники и промышленной продукции, привлечение зарубежных специалистов. В этих условиях королю приходилось лавировать между требованиями радикалов по «очищению ислама» и насущными нуждами государства. В стране вводилась строгая ваххабитская дисциплина: игнорирование общей молитвы каралось штрафом, преследовалось употребление алкоголя и табака, любые собрания граждан должны были получить санкцию властей. Параллельно власти вели политику ограничения влияния исламистов. В 1926 г., под предлогом централизации борьбы ихванов с отступлениями от «истинного ислама» была учреждена Лига общественной морали. С этих пор всем свидетелям нарушений ваххабитских установок предписывалось обращаться в новую структуру, а не пытаться исправить положение самим. Лига общественной морали постепенно приобрела функции своеобразной религиозной полиции и к 1929г. её действие было распространено на все области страны, а в Эр-Рияде был создан центральный Директорат общественной морали. Правительство активно внедряло в жизнь страны современные виды связи, транспорта,

⁸¹ Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. – М., 1988. – С. 194.

приглашало специалистов для их обслуживания, часто игнорируя при этом мнение не только религиозных масс, но и верхушки духовенства. Между тем в стихийном протесте ихванов сказывалось стремление народных масс к тому простому образу жизни, который проповедовали ваххабиты. Дальнейшее укрепление государственного организма неизменно должно было привести к конфликту между ихванами и государством. В 1926г. ряд ихванских лидеров предъявил королю претензии, которые заключались в сотрудничестве с неверными, недозволенных новшествах и терпимости к отколовшимся от веры⁸². Вспыхнувшее вскоре восстание жителей ихванских хиджр было подавлено верными королю войсками, широко использовавшими современное вооружение. После поражения ихванов, ваххабитское движение попало в более жесткую зависимость от центральной власти. Укрепление королевской власти шло в соответствии с основными постулатами средневековых салафитов и, прежде всего, ибн Таймийи. Согласно принятой к действию в Саудовской Аравии фундаменталистской доктрине, в государстве должно было быть две группы лиц обладающих необходимым авторитетом для осуществления управления: улемы и эмиры. Первые должны были хранить законы шариата, вторые – проводить их в жизнь. Верховной властью обладал эмир, которому без всяких условий должны были подчиняться подданные. В делах государственного управления он был обязан консультироваться с улемами, но мог и игнорировать их мнение⁸³. В соответствии с этой доктриной проходило оформление саудовского государства. Одной из главных задач была унификация правовой системы государства, в которой господствовали не только пережитки обычного и права, но и следование в разных частях государства различным мазхабам. В 1926-1927 гг. указами короля была создана единая юридическая система, ведение судебных дел было подчинено канонам ханбалитского мазхаба⁸⁴.

⁸² Васильев А.М. История Саудовской Аравии. – М., 1982. – С. 304.

⁸³ Там же. – С. 323.

⁸⁴ Там же. – С. 337.

После окончания второй мировой войны, на фоне значительных экономических успехов Саудовской Аравии, вызванных, прежде всего, «нефтяным бумом», в отношении саудовского государства к ваххабизму происходят значительные перемены, которые во многом предопределили трансформацию этого аравийского религиозно-политического движения в крупную самодостаточную силу в исламском мире. Начиная со второй половины 40 гг. на Ближнем Востоке значительно усиливается активность различных общественно-политических сил, кризис и распад колониальной системы и ослабление позиций западных держав в арабском мире породил стремление к поиску новых путей развития. Значительное влияние обрели социалистические идеи, в условиях мусульманских стран зачастую имевшие направленность «исламского социализма». В 50-60 гг. в ряде арабских стран Ближнего Востока произошли крупные политические перемены, в результате которых в некоторых из них пришли к власти партии с ярко выраженной социально-националистической ориентацией⁸⁵. Стремление к изменениям стало ощущаться и в Саудовской Аравии. Ему оказались наиболее подвержены те слои населения, которые были порождением современного саудовского общества: интеллигенция, высокообразованные специалисты, значительная часть офицерства. Они выступали за изменение политического режима в сторону большей демократизации, ратовали за создание в стране основ гражданского общества. В этих условиях король и его окружение сделали акцент на усиление религиозного компонента в жизни государства. Существующая с 20 гг. Лига общественной морали стала получать большие отчисления из бюджета на распространение «истинного ислама» и борьбу с чуждыми влияниями, государственная пропаганда стала всячески подчеркивать роль ислама, в его ваххабитской трактовке, в жизни саудовского общества. К 50 гг. правительство сочло, что тлеющий фанатизм ихванов уже не представляет серьёзной угрозы для режима, но может оказать существенную поддержку в борьбе против «новшеств» и «соблазнов

⁸⁵ Васильев Л.С. История Востока. – М., 1998. – С. 173.

современной цивилизации». В противовес частям регулярной армии, где были отмечены проявления оппозиции, правительство начинает уделять большое значение бедуинскому ополчению, которое теперь получает название Национальная гвардия. Её воины – муджахиды, стали получать высокое жалование, снабжаться современным вооружением. Основные контингенты Национальной гвардии были размещены вблизи крупных городов и нефтепромыслов⁸⁶. Религиозная сфера подпадает под государственный контроль. Улемы располагали значительным влиянием на общество, через строго иерархическую систему комитетов общественной морали, подчиняющуюся великому муфтию, назначаемому, как правило, из рода аль-Ваххаба и тесно связанному с королевским режимом. Тем не менее, современный ваххабизм в Саудовской Аравии не монолитен: он включает в себя клерикалов не только из проправительственных кругов, но и оппозиционно настроенной части духовенства и религиозного антиправительственного подполья экстремистского толка⁸⁷. После успеха исламистов в Иране, в Саудовской Аравии дали о себе знать многочисленные организации, враждебно относящиеся к режиму с позиций «чистого ислама». Именно они возглавили массовые антиправительственные движения осенью 1979 и в начале 1980 г.⁸⁸. Во время событий 1979 г., когда исламисты захватили главную мечеть в Мекке, они заявляли, что их цель состоит в «очищении ислама» и освобождении страны от клики неверных: королевской семьи и продажных религиозных деятелей⁸⁹. После этих событий режим стал более консервативен, хотя, опасаясь новой волны экстремизма, король стремился поддерживать сторонников умеренных социальных реформ.

В то же время, начиная с 70 гг. XX в., ваххабизм стал целенаправленно и активно распространяться за пределами Саудовской Аравии, его последователи появились во многих странах мира. Французский исследователь М.Габорье, отметил ваххабитскую проповедь в 1965 г. в

⁸⁶ Васильев А.М. Указ. соч. – М., 1982. – С. 385.

⁸⁷ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. - Ростов-на-Дону, 2000. – С. 46-47.

⁸⁸ Васильев А.М. История Саудовской Аравии – М., 1999. – С. 463.

⁸⁹ Там же. – С. 463.

Катманду (Непал). Имея возможность некоторое время наблюдать это явление, он сделал вывод о том, что под термином ваххабизм скрывается несколько движений, отметив, тем самым, что в каждом отдельном случае поборники «истинного ислама» выступают против тех антиисламских новшеств, которые наиболее актуальны для данной местности⁹⁰. Процесс распространения ваххабизма проходил не одновременно, а несколькими этапами. Первоначально (70-80 гг.) он стал идеологией многочисленных антиправительственных экстремистских группировок в арабских странах. В 80-90 гг. он активно использовался в Афганистане при организации «джихада» против режима НДПА и советского военного присутствия в этой стране. Тогда же он стал идеологией многих экстремистских групп, которые составили значительную часть движения «Талибан». Наконец, с 90 гг. ваххабитская экспансия наблюдается в направлении стран на территории бывшего Советского Союза, а также стран Европы, Америки, Австралии и Африки⁹¹. Ваххабизм из теологической доктрины превратился в актуальную проблему современной политической жизни многих государств. Экспансия экстремистских элементов под ваххабитскими лозунгами, вмешательство во внутреннюю жизнь народов и целых государств породило стремление ученых осмыслить современную мутацию учения восходящего к временам Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба. Формирование в последней четверти XX в., преимущественно на территории Афганистана, международного объединения с гибкими организационными связями, так называемого «ваххабитско-талибского» альянса, представляется, по мнению А.А.Игнатенко, ещё малоизученной проблемой⁹². Тем не менее, по его словам, началом этой структуры стали действия, предпринятые в Афганистане США, Саудовской Аравией и Пакистаном в 1979г. При активной поддержке Соединенных Штатов в Пакистане было создано «Бюро по обслуживанию муджахедов» (Мактаб хидамат ал-муджахидин), при

⁹⁰ Бибикина О. Феномен «ваххабизма» // Азия и Африка сегодня. - 1999. - № 8. - С. 51.

⁹¹ Добаев И.П. Исламский радикализм... - Ростов-на-Дону, 2003. - С. 148.

⁹² Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика. - М., 2001. - С. 13.

помощи которого проходило формирование отрядов для борьбы на территории Афганистана против режима НДПА и советских войск. В тренировочных лагерях преподавались идеи, обличенные в форму концепции «Симпатии и антипатии» («Аль-валяя ва-ль-бараа»), которая черпает свои выводы из учения Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба. Суть этой концепции заключалась в том, что основной обязанностью мусульманина является джихад – рассматриваемый только как вооруженная борьба против неверных, и такфир – провозглашение неверными тех мусульман, которые подчиняются неверным и не согласны с идеями ваххабитов⁹³. После вывода советских войск из Афганистана масштабы помощи муджахедам резко сократились, что привело к распространению их деятельности на другие арабские страны: Саудовскую Аравию, Египет, Алжир и т. д. Как отмечает А.А.Игнатенко, «ваххабитско-талибский альянс это реальность международной политики, проявляющийся в том ... что на территориях независимых государств создаются форпосты этого альянса – неконтролируемые соответствующими государствами зоны, в которых применяются определенным образом (в ваххабитско или неоваххабитском духе) толкуемые положения исламского права»⁹⁴. На протяжении последних десятилетий прошлого века шел процесс зарождения на базе последователей аль-Ваххаба в Саудовской Аравии международного экстремистского движения, прикрывающего свои сугубо политические цели по достижению власти, исламской фразеологией в духе салафитских идей, прежде всего, таких радикальных как воззрения М.Абд аль-Ваххаба и его последователей. Место наиболее полного воплощения этого проекта зависит, как отмечает отечественный исламовед В.М.Ахмедов, от того, что «некоторые радикальные исламские организации, не имеющие в силу ряда объективных и субъективных факторов возможности самореализоваться в районах исторического влияния исламской цивилизации, нашли удобную нишу для воплощения своих замыслов на

⁹³ Там же. – С. 14.

⁹⁴ Там же. – С. 16.

периферии исламского мира, ... где население в своей массе слабо подготовлено в культурно-просветительском плане для восприятия идей истинного ислама»⁹⁵. Ваххабизм, как явление современного мира относится более к области политики и идеологии, нежели как часть мусульманского богословия. Для него, как и во времена вероучителя аль-Ваххаба, чужды глубокие, системные размышления над основными путями развития ислама. По словам отечественного исследователя проблем экстремизма в исламе З.С.Арухова, идеологические установки современных «ваххабитов» превалируют над верой⁹⁶. В современных публикациях в российской печати ваххабизм характеризуется как "консервативное мусульманское течение, проповедующее фундаменталистские взгляды" и как "экстремистскую" форму ислама, которая представляет угрозу России и странам-преемницам в Центральной Азии⁹⁷. Вместе с тем, было бы ошибочно упрощать современное возрождение ваххабизма и сводить его только к деятельности экстремистских группировок. Как отмечает исследователь проблем исламского радикализма И.П.Добаев, нынешняя экстремистская версия ваххабизма (неоваххабизм) по многим своим основополагающим мировоззренческим принципам идентична раннему, времен вероучителя М. Ибн Абд аль-Ваххаба, варианту, при этом ваххабизм, как и другие идейные течения в исламе, реально существует и проявляется в двух основных формах: в качестве идеологии и основанной на ней социально-политической практики⁹⁸. Во многом солидарен с ним исламовед Г.В.Милославский, который призывает трактовать термин «ваххабизм» двояко: как учение Мухаммада бен Абд аль-Ваххаба, и как собирательный термин, обозначающий все течения нового и новейшего времени, которые укладываются в определение возрожденческого направления в исламе, включая и те, которые в большей или меньшей степени связаны с аравийским

⁹⁵ Ахмедов В.М. Россия, арабы и Кавказ // Арабский сборник ИВ РАН. – М. 2000. – С. 8.

⁹⁶ Арухов З.С. Ислам и политический экстремизм на Северном Кавказе // Мусульмане. - 2000.- №1(4). – С. 50.

⁹⁷ В. Макарецв. Афганский синдром, увы, становится реальностью // Известия. - 1993. - 24 февр.

⁹⁸ Добаев И.П. Исламский радикализм... - Ростов-на-Дону, 2003. – С. 134.

ваххабизмом (неоваххабизм)⁹⁹. В то же время есть мнение, что «ваххабизм», в том виде, в каком он употребляется в советской и постсоветской политической лексике, с религиозным движением на Аравийском полуострове, связывает то, что в период появления этого термина в СССР (а именно, в последние годы советского режима), Москва относилась и к Саудовской Аравии, и к ваххабитам как к реакционным, а потому и вредным элементам¹⁰⁰. Автор отмечает, что ярлык «ваххабит» использовал и распространял КГБ, для борьбы с теми мусульманами, которые боролись против существующего положения в политике и в области религии¹⁰¹. Политический конфликт 90 гг. XX в. в Таджикистане также стимулировал распространение термина «ваххабит», поскольку защитники старого порядка приклеивали этот ярлык к сторонникам религиозной коалиции. Особое распространение термин получил, когда его начали применять по отношению к противникам Гайдара Шарифова, главного исламского функционера в городе Кулябе. Приверженец, главным образом советской власти (а не ислама), Шарифов во время гражданской войны в Таджикистане стал убежденным противником реформ и называл «ваххабитами» сторонников своего самого главного врага кази Турадджонзода¹⁰². Вместе с тем, рассмотрение основных концепций современных авторов, на которых опираются ваххабиты, демонстрирует их отличие от общей фундаменталистской волны в современном исламе.

В догматическом и религиозно-правовом отношении неоваххабизм не представляет особого течения в исламе. Во времена основателя учения, аль-Ваххаба, его проповедь опиралась на доктрину ханбалитского мазхаба, который отличала особая нетерпимость к новшествам (бида), не санкционированным Кораном или Сунной. Поэтому труды наиболее видных средневековых ханбалитских идеологов, таких как Ибн Таймийя (1263-1328)

⁹⁹ Милославский Г.В. Ваххабизм в идеологии и политике мусульманских стран // Ислам и политика М. – 2001. – С. 70.

¹⁰⁰ Эткин М. Ваххабизм и фундаментализм: термины – «страшилки». (Лексикологические изыски противников ислама) // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - № 1. – С. 126-137.

¹⁰¹ С. Шерматова. Коран не стреляет. // Московские новости. - 1993. - 4 апр. - С. 7.

¹⁰² И. Ротарь. Ленинадбдцы пригласили президента в президенты // Независимая газета. - 1992. - 10 июня.

или Ибн аль-Кайим (1292-1350) оказывали определяющее влияние на формирование ваххабитской идеологии. Солидное рукописное наследие оставил после себя сам шейх аль-Ваххаб. Его труды позволяют выделить основополагающие принципы мировоззренческих установок по таким исламским проблемам как единобожие (таухид), посредничество (тавассуль), посещение могил святых (зиярат аль-кубур), греховное нововведение (бида), свободное изъявление мнения религиозным авторитетом (иджтихад), слепое следование источнику (таклид), обвинение в неверии (такфир), священная война за веру (джихад)¹⁰³. Правильнее говорить об определенной специфике религиозных трудов, которые используются неоваххабитами. Современные идеологи «чистого ислама» видят миссию ваххабитов в преодолении «раскола» в исламе, вызванного, по их мнению, ростом влияния таклида, под которым они понимают слепое следование авторитету¹⁰⁴. Как отмечает салафитский автор Биляль Филипс, в XX веке самым распространенным эпитетом для характеристики новаторов и отступников в исламе был ярлык «ваххаби» и «ахл-аль-хадис». Он отмечает, что в 1924-1925гг. последователи аль-Ваххаба разрушили многие постройки, возведенные над могилами сподвижников пророка в Мекке и Медине. Такая позиция выглядела как нововведение и экстремизм; отсюда и пошло употребление эпитета уаххаби (ваххабиты - С.Б.) по отношению к «презренным новаторам» и «отступникам»¹⁰⁵. Вместе с тем, многие современные авторы, выступающие с позиций «возрождения ислама», хотя и не склонны называть себя ваххабитами, но принимают его из уст своих оппонентов¹⁰⁶. Противники ваххабизма обычно отмечают следующие основные положения их учения: ваххабиты видят в божестве очеловеченную субстанцию; в их идеях нет места разуму, все религиозные вопросы решаются исключительно в соответствии с традицией; иджма (консенсус общины) и кияс (аналогии)

¹⁰³ Александров И.А. Исламская основа саудовского общества и государства // Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее. - М., 1999. - С. 45-46.

¹⁰⁴ Абу Амина Биляль Филипс. Эволюция фикха. - Киев. 2001. - С. 185.

¹⁰⁵ Там же. - С. 186.

¹⁰⁶ Башамил М.А. Как мы понимаем единобожие. - М., 2001. - С.15.

игнорируются как источники права; мнения составителей свода норм не могут служить авторитетом, поэтому те, кто следует им, являются безбожниками; едва ли не все мусульмане, не вошедшие в ваххабитские общины, рассматриваются как многобожники; ни пророк Мухаммед, ни один святой не могут быть посредниками в общении с Аллахом; посещение могил святых недопустимо; в молитвах можно обращаться только к Аллаху; поклоняться кому-либо кроме Аллаха запрещено¹⁰⁷.

Центральным принципом ваххабитской доктрины выступает строгое единобожие (таухид). Поэтому основной акцент ставится на борьбу со всеми явлениями, нарушающими единобожие. Прежде всего, это относится к посредничеству (тавассуль), под которым понимают поклонение отдельным предметам (могилам шейхов, амулетам и т.п.), которые якобы могут помочь мусульманину. Поэтому отличительной чертой ваххабитских взглядов является ужесточение требований к мусульманам, вплоть до обвинения в неверии (такфир) несогласных с ними. Как пишет современный салафитский автор М.А.Башамил, «степень единобожия тех, кто посещает и поклоняется друзьям Аллаха сегодня, ниже, (чем во времена пророка – С.Б.), так как они обращаются к лежащим в гробницах покойным друзьям Аллаха с покорными просьбами о помощи и спасении только в тех случаях, когда их постигают беды»¹⁰⁸. Поэтому, как продолжает автор, подобные мусульмане превращаются в многобожников и «он (Аллах – С.Б.) судил им вечно пребывать в пламени ада, сделав дозволенным для других их кровь и имущество и повелев своему пророку, да благословит его Аллах и да приветствует, биться с ними на мечях и пронзать их копьями»¹⁰⁹. Ещё одно системообразующее положение в идеологии неоваххабитов – особо интерпретируемое понятие войны за веру (джихад). Он трактуется, в первую очередь, как вооруженная борьба, а во-вторых – против всех несогласных с ваххабитским учением. Убеждение ваххабитов в том, что их противники

¹⁰⁷ The Islamic Quarterly. The Islamic Cultural Center. - London, 1979. January-March. Volume XXIII (Number 1). - P. 148-149.

¹⁰⁸ Башамил М.А. Указ. соч. – С. 8.

¹⁰⁹ Там же. – С. 9.

являются неверными (кафирами), даже если формально они являются мусульманами, оправдывало нетерпимость и жестокость по отношению к ним¹¹⁰. Чрезмерное внимание к отдельным положениям ислама определяет своеобразное отношение к священным источникам исламского вероучения. В данном случае ваххабизм представляет результат отбора и приспособления положений Корана и Сунны к ваххабитским представлениям и идеям. Как пишет в своем труде ваххабитский автор Ибн Джамил Зину «...я ответил на все вопросы, касающиеся постулатов исламской веры, подкрепляя по мере возможности свои ответы цитатами из Корана и достоверного Хадиса, чтобы убедить читателя в правильности ответов»¹¹¹. Как отмечает авторитетный отечественный исламовед А.А.Игнатенко, подавляющее большинство сочинений ваххабитских авторов построено по следующему принципу: сначала идет некое положение, затем приводится цитата из Корана или Сунны, призванная это положение подтвердить. Этот прием реально имеет обратную направленность по сравнению с традиционным для ислама отношением к Корану и Сунне, где задача ученых-улемов видится в том, чтобы понять, что бог счел нужным довести для людей, а не в том, чтобы использовать цитаты из Корана и Сунны для подкрепления собственных идей¹¹². Сказанное характерно для двух системообразующих положений ваххабитской доктрины – обвинения в неверии (такфир) и священной войны за веру (джихад). Паразитируя на этих общеисламских понятиях, ваххабиты искажают их суть до неузнаваемости¹¹³. Так, они произвольно расширяют круг применения такфира, абсолютизируют понятия неверие (куфр) и многобожие (ширк). Декларируя строгое единобожие, ваххабиты и их последователи квалифицируют «неверными» и «многобожниками» всех тех, кто, по их мнению, не является «единобожниками». Салафитский автор Вахид Абдус-Салам Бали повествует, что неверие (куфр), включает в себя не

¹¹⁰ Добаев И.П. Исламский радикализм... - Ростов-на-Дону, 2003. - С. 143.

¹¹¹ М. ибн Джамил Зину. Исламская Акида – вероучение, убеждение, воззрение – по священному Корану и достоверной Сунне. - М., 1998. – С. 4.

¹¹² Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм. Часть первая. // www.russ.ru

¹¹³ Добаев И.П. Исламский радикализм... – Ростов-на-Дону. 2003. – С. 151.

только враждебность к Аллаху и Его посланнику, но и придавание Аллаху сотоварищей¹¹⁴. Любое, даже самое незначительное отступление от единобожия превращает в глазах ваххабитов любого мусульманина в неверного: «Любое сомнение или колебание лишает неприкосновенности имущество и жизнь человека»¹¹⁵.

Социальная доктрина ваххабитов пропагандирует установление патриархального равенства и размывание социальной иерархии. Ваххабизм декларирует принципы «братства» мусульман и их равенство перед Аллахом, отвергая сословные и прочие различия между ними. Ваххабитское братство предполагает особый тип организации, с внутренней дисциплиной, гораздо большей, чем в обычной мусульманской общине, ярко выраженным единоначалием, круговой порукой и т. д. Такая модель делает ваххабитскую общину не просто религиозным обществом, а особой, подчас военизированной религиозно-политической организацией. Эти принципы были использованы и ярко проявили себя в возникшем в начале XX столетия на почве ваххабизма движении ихванов, а затем и в практике современных мусульманских религиозно-политических организаций¹¹⁶. В книге салафитского автора Салеха бин Фаузана аль-Фаузана «Дружба и непричастность в исламе» все человечество разделено на три группы, различающиеся по степени следования основным положениям ваххабизма. В первую попадают только члены «спасенной группы», ваххабиты, к которым единоверцы должны проявлять терпимость и доброжелательность¹¹⁷. При этом решающим свидетельством единобожия того или иного человека является только абсолютное подчинение ваххабитской группировке и активная вражда по отношению ко всем, кто к ней не принадлежит.

Таким образом, ваххабизм представляет собой социально-политическое явление в современном мире, опирающееся в своей деятельности на идеологию движения последователей шейха М. Ибн Абд аль-Ваххаба,

¹¹⁴ Вахид Абдус-Салам Бали. Оберегание человека от джиннов и шайтанов. - М., 2001. – С. 7.

¹¹⁵ Ат-Тамими М.С. Книга единобожия. – М., 1999. - С. 69.

¹¹⁶ Идрис Абдуллах. Ваххабизм: истоки проблемы // Мусульмане. - 2000. №1(4). - С. 36.

¹¹⁷ Салех бин Фаузан аль-Фаузан. Дружба и непричастность в исламе. - Баку, 1997.

восходящую к XVIII столетию. Ваххабизм как общественно-политическое течение в рамках современного исламского мира значительно эволюционировал. Возникнув в период политического объединения Аравии салафитский ислам в трактовке аль-Ваххаба, стал идеологией саудовского государства. Жесткие требования соблюдения «чистоты ислама» в сочетании с повиновением эмиру способствовали сплочению аравийского общества в рамках единого государства. Однако, после образования королевства Саудовская Аравия, фанатизм ваххабитов, особенно их радикальной части (наиболее рельефно проявившийся в движении ихванов), стал препятствием на пути дальнейшего развития государства. Сочетая меры привлечения умеренных сторонников ваххабизма к управлению государством и репрессивные меры по отношению к радикалам, властям удалось в конечном итоге поставить ваххабитское движение под контроль. Новое возрождение ваххабизма происходит в период после окончания второй мировой войны, когда на волне кризиса колониальной системы исламский фундаментализм становится одной из ведущих идеологий в мусульманском мире. В рамках оформившихся в это время многочисленных негосударственных религиозно-политических организаций (НРПО) происходит оживление ваххабитских групп, которые начинают широко распространяться во многих странах мира. Востребованной оказалась не только идеология раннего ваххабизма, но и его организационные формы. Прежде всего, это опыт ихванского движения, представлявший собой своего рода федерацию автономных религиозных общин, спаянных жесткой дисциплиной и находящихся под контролем верховного правителя. В этой связи интересно отметить высказанное в ходе конференции «Угроза ислама или угроза исламу?», состоявшейся в Москве в 2001г., мнение известного чеченского политика Х.-А.Нухаева, который назвал именно «ихванизм» угрозой современному исламу, способствующей разложению традиционной, в том числе и религиозной общины. Таким образом, современный ваххабизм не представляет собой самостоятельного направления в рамках современного ислама. Как отмечает авторитетный

отечественный исламовед А.В.Малашенко, ваххабизм – это частное проявление салафитской традиции¹¹⁸. Вместе с тем, это одна из форм экстремистского направления в рамках салафитского ислама. По мнению И.П.Добаева, речь идет о «неоваххабитской» доктрине, которая, базируясь на положениях раннего, первоначального ваххабизма, за два с лишним века своего существования эволюционировала в сторону усиления радикализма¹¹⁹. Ещё одним важным фактором современного ваххабизма является его распространение в конфликтных зонах современного мира. В 80 гг. XX века – это территория Афганистана, в 90 гг. – республики бывшего СССР. Опыт распространения неоваххабизма в современном мире приводит к негативным для общественной и государственной безопасности явлениям. По мнению А.А.Игнатенко, современный ваххабизм приводит к расколу национального мусульманского сообщества в той или иной стране, созданию активных антисистемных групп, включение их во всемирную сеть ваххабитских организаций с единой идеологией, централизованным руководством и политическим целеполаганием, распространению идеологии религиозной и национальной нетерпимости, теоретическому оправданию насилия, экстремизма и терроризма¹²⁰. Вместе с тем, особенности проявления ваххабизма в различных районах мусульманского мира, с присущими им особенностями, накладывают свой отпечаток на политическое развитие многих современных государств.

Выводы:

1. В XX в. на волне радикализации и политизации ислама в мусульманском мире возникает религиозно-политическое течение, сторонники которого стали выступать за возрождение в жизни мусульманской общины норм раннего, времен пророка Мухаммада и

¹¹⁸ Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М., 2001 - С. 73.

¹¹⁹ Добаев И.П. Исламский радикализм... - Ростов-на-Дону, 2003. – С. 150.

¹²⁰ Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм. Часть третья. // www.russ.ru

«праведных» халифов ислама и провозглашали борьбу с накопившимися нововведениями, которые «исказили ислам». На Западе это движение получило наименование «исламский фундаментализм» - по аналогии с внешне схожими процессами в протестантизме. В то же время многие, прежде всего мусульманские исследователи, полагают, что термин фундаментализм не отражает специфику изменений в суннитском исламе и предложили использовать арабские термины «аль-усулийя» и «ас-салафийя».

2. Появлению концепции «очищения ислама» в суннитском богословии способствовали периодические циклические взрывы радикализма в исламском мире. При этом современный исламизм (радикальный ислам, или исламский радикализм) нашел в идеологии средневековых салафитов обоснование своей идеологической доктрине, как на умеренно-радикальном, так и ультрарадикальном уровнях.

3. Наиболее ярким проявлением использования салафитской идеологии в социально-политической практике стало ваххабитское движение, зародившееся в XVIII в. в Аравии. Идеология ваххабизма способствовала объединению арабских племен в единое государство под эгидой династии Саудитов. При этом ваххабизм в Саудовской Аравии эволюционировал от ультрарадикального движения до традиционного ислама, способствуя построению на базе разобщенного аравийского общества единого государства.

4. Идеологическая база и организационные формы аравийского ваххабизма (т.н. «ихванское движение») были реализованы в деятельности многочисленных неправительственных религиозно-политических объединений (НРПО) в XX в., оказали и продолжают оказывать значительное воздействие на политические процессы во многих регионах мира.

Глава 2. Ислам на Юге России: особенности исламизации региона

2.1. Исторический аспект распространения ислама

Образованный в 2000г. Южный федеральный округ (ЮФО) Российской Федерации включает в себя два крупных очага ислама – Северный Кавказ и Нижнее Поволжье. Исламская традиция имеет здесь многовековую историю, и мусульманский компонент придает уникальное своеобразие всему облику Юга России. История ислама на Северном Кавказе начинается в Дагестане. Уже в VII в. арабы проникли в Дагестан и принесли туда мусульманскую традицию. В течение VII-X в. они предпринимали неоднократные завоевательные походы на территорию Дагестана, но прочно закрепиться они смогли лишь в южной части Страны Гор. Местное население оказывало ожесточенное сопротивление захватчикам и силовое насаждение ислама долго не имело зримых результатов. Археологические раскопки показывают, что на протяжении VII-X в. погребения по мусульманскому обряду в Дагестане носили единичный характер¹²¹. Лишь район Дербента на долгое время стал арабским форпостом на дагестанской земле, и уже к середине X в. он стал мусульманским городом, которым управляла местная династия. Именно район Дербента стал районом распространения ислама на другие области Дагестана. В X в. ислам распространяется в южных областях Дагестана среди части лезгин и табасаранов. Многочисленные вторжения завоевателей (турок-сельджуков, монголов, войск Тимура) также благоприятствовали распространению ислама среди местного населения. С X в. мусульманская религия становится своеобразным знаменем борьбы ряда местных государств (например, Кази-Кумухского шамхальства) против «неверных» соседних племен. В XII-XIV в. ислам укрепляется среди даргинцев в Кайтаге и Зирихгеране (Кубачи). В Аварии распространение

¹²¹ Шихсаидов А.Р. Когда и как дагестанцы стали мусульманами // Религия вчера и сегодня. - Махачкала, 1969. – С. 96.

мусульманства столкнулось не только с домонотеистическими религиозными верованиями местного населения, но и с христианством, имевшем в ряде мест прочные позиции. Поэтому лишь к XV в. в Дагестане ислам вытеснил прочие религиозные верования и занял их место. Однако мусульманству не удалось полностью вытеснить местные обычаи, в Дагестане вплоть до начала XX в. параллельно существовал суд по адату и шариату. По шариату решались дела касающиеся религии, семейных отношений, наследования и некоторых гражданских исков. Уголовные дела, общественные постановления и дела по изменению собственности продолжали решаться по адатам¹²².

К XV в. относится исламизация Чечни. Народные предания относят первые проповеди ислама среди вайнахов к VIII-IX вв., однако, по мнению большинства учёных, ислам стал утверждаться в Чечне в XV-XVI в. по мере спуска чеченцев на плоскость, где в этот период доминировали мусульмане-кабардинцы¹²³. Активное проникновение ислама в Ингушетию началась не ранее второй половины XVIII в. Процесс растянулся на длительный срок и направлялся из Чечни. Историк У.Лаудаев писал, что к указанному времени «... жители Назрановского общества остаются еще в язычестве; чеченцы-мусульмане видят в них религиозных врагов»¹²⁴.

Появление ислама в Нижнем Поволжье связано с эпохой существования Хазарского каганата - тюркского государства, господствовавшего в прикаспийских и причерноморских степях с VII по X вв. Находясь на пересечении важных торговых путей, каганат привлекал к себе купцов из многих стран мира, в том числе и с Ближнего Востока, где с VII в. началась проповедь ислама. Проникновение ислама в Хазарию происходило не только в виде мирного распространения, довольно скоро интересы хазарской военной верхушки столкнулись с завоеваниями арабов, которые сопровождались распространением ислама в покоренных странах.

¹²² Ахмедов Д.Н. Адаты и ислам // Религия вчера и сегодня. - Махачкала, 1969. - С. 76.

¹²³ Гадаев В.Ю. За частоклом мюридских проповедей. - Грозный, 1987. - С. 5-7.

¹²⁴ Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. - Тифлис 1882. - Вып. VI. - С. 22.

Многолетняя борьба закончилась поражением хазар: в 737 г. арабский полководец Мерван вторгся в Хазарию и разбил войско кагана. Хазарский правитель был вынужден заключить мир, одним из условий которого стало принятие ислама каганом и его окружением¹²⁵. Население многих городов Хазарии, прежде всего столицы Итиль, составляли преимущественно мусульманские купцы и ремесленники. Арабский историк Ибн Русте, рассказывая о столице хазар, разделенной на два города, сообщает, что «в обоих из них живут мусульмане, у которых есть имамы, муэдзины и школы»¹²⁶. За время существования Хазарии ислам не только укрепился в Нижнем Поволжье, но и начал активно распространяться в соседние страны. К X в. ислам принимает население Волжской Булгарии, поддерживавшее интенсивные контакты с мусульманскими странами. Когда в 922 г. в столицу волжских булгар, по приглашению хана Алмуша, прибыло посольство багдадского халифа, в составе которого находился знаменитый историк Ибн Фадлан, мусульманские обряды уже широко практиковались среди булгар¹²⁷. Однако, окончательное торжество ислама в Поволжье происходит после образования в XIII в. Золотой Орды, а особенно, в XIV в. – после признания ислама главенствующей религией в этом государстве. Вскоре после достижения полной независимости от Каракорумского великого хана, правители Улуса Джучи (Золотой Орды) превращают Нижнее Поволжье в центр своего государства. Эпоха правления Узбек-хана (1313-1342) отмечена культурным подъемом и широким городским строительством. К середине XIV века в Золотой Орде существовало более 100 городов. К их числу относились столицы - Сарай и Новый Сарай (Сарай Берке) в Нижнем Поволжье. При ханах Узбеке и Джанибеке города Золотой Орды переживали расцвет. Сарай и Сарай Берке были крупнейшими городами мира¹²⁸.

¹²⁵ История СССР / Под ред. Б.А.Рыбакова. - М., 1966. – Т.1. - С. 441.

¹²⁶ Ислам в Поволжье. VIII-XX вв. // <http://www.ansar.ru/>

¹²⁷ Рахман Х.У. Краткая история ислама. – М., 2002. - С. 316.

¹²⁸ Кадырбаев А.Ш. Золотая Орда как претеча Российской империи // Центральная Азия и Кавказ. - <http://www.ca-c.org/datarus/kadirbaev.shtml>

К эпохе Золотой Орды относится распространение ислама на Дону, Прикубанье и степном Ставрополье. С конца XIII в. в Приазовье известен город Азак (современный Азов). Азак был не только крепостью, он являлся важным торговым пунктом в Приазовье и центром ремесла. Город стал одним из ведущих экономических центров государства, в частности здесь находился один из главных центров чеканки монеты в Орде, в нем располагались монетный и меняльный дворы. Азак был одним из крупных исламских центров; как повествует историк Ибн-Батутта, в нем находились мусульманское учебное заведение, а во время визита в город его встречал кадий¹²⁹. Низовья Дона были довольно густо заселены мусульманским, в основном татарским населением. По-видимому, население концентрировалось вблизи Дона, а степные пространства постоянного населения не имели и служили лишь местом для сезонных перекочевков. В XV в. нижний Дон был захвачен турками-османами. В июле 1475 г. турецкие войска под командованием Ахмеда Гедик-паши захватили Тану. Построенная на основе сооружений Таны крепость Азак стала самой северной точкой огромной Османской империи.

В числе племен, входивших в состав Золотой Орды и принявших ислам при хане Узбеке, были и предки нынешних ногайцев, которые уже в XVI-XVII в. считались мусульманами¹³⁰. Ногайцы, занявшие в период дезинтеграции Золотой Орды в XV в. степную часть современных Ставропольского и Краснодарского краев, сыграли значительную роль в проникновении ислама к горцам Северо-западного и Центрального Кавказа¹³¹. Территория Северо-западного Кавказа, населенная по большей части адыгскими и тюркскими народами подверглась исламизации достаточно поздно. Завоевания арабов, в отличие от Дагестана, не затронули этот край. Преобладающим влиянием здесь пользовались христианские страны – Византия, Грузия и Киевская Русь. Влияние ислама начинает явно

¹²⁹ Луниин Б.В. Очерки истории Подонья-Приазовья. - Ростов-на-Дону, 1949. – С. 145.

¹³⁰ Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. – Ставрополь, 1973. – С. 165.

¹³¹ Кавказский этнографический сборник. Труды института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Новая серия - Т. 26. – М., 1955. – С. 35.

прослеживаться только после образования в XIII в. Золотой Орды. Позиции ислама в регионе ещё более усиливаются в XVI столетии, после захвата турками кавказского побережья Черного моря. В 1475 г. турки взяли Кафу, а вскоре овладели всеми генуэзскими колониями в Крыму и Черномории. Именно в это время, под сильным внешним влиянием, началась исламизация народов Северо-западного Кавказа, адыгских и абазинских племен. И активными проводниками этой политики в XVI-XVII столетиях были крымские ханы¹³². «Для религиозных представлений этого времени, - писала историк Е. Алексеева, - характерен синкретизм, т. е. смешение верований (язычества, христианства и мусульманства). Силой насаждаемое мусульманство прививалось плохо, его принимала в то время главным образом знать. Рядовое же черкесское население продолжало придерживаться христианства, распространяемого Византией и Грузией, и своих древних языческих верований. В конце концов (XVIII в.) мусульманство одержало победу, но пережитки христианства и язычества сохранились у черкесов до XIX века»¹³³. Однако мусульманское духовенство довольно долго не пользовалось авторитетом у местного населения. Муллы и кадии чаще всего были выходцами из Крыма или Турции. Они насаждали среди горцев чуждые им нравы и обычаи. «Турецкие муллы, - писал П. Короленко, - читали черкесам Коран на арабском языке, который не только черкесы, но и самые муллы едва ли понимали. Догматы новой веры черкесы усваивали очень поверхностно - настолько, насколько это требовалось наружной обрядностью при совершении намазов»¹³⁴. Местное население особенно сопротивлялось введению шариата, предпочитая ему судопроизводство по адатам. Иногда это вынуждало духовенство приспособлять свою деятельность к местным адатам¹³⁵.

¹³² Авксентьев А.В. Указ. соч. – С. 20.

¹³³ Воспоминания о Преосвященном Феофилакте Кавказском и Екатеринодарском // Ставропольские губернские ведомости. - 1873. - № 27 - 33.

¹³⁴ Мерцбахер Г. К этнографии обитателей Кавказских Альп // Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества. - Тифлис, 1905. - Т. XVIII. - № 2.

¹³⁵ Смирнов Н.А. Политика России на Кавказе в XVI-XIX вв. – М., 1958. – С. 19.

Исламизация Северного Кавказа шла параллельно с процессами социальной дифференциации и феодализации горских обществ. При этом ислам зачастую становился идеологией народных движений, направленных против наступления знати на свободные общины. Особенно ярко эта тенденция проявила себя на Северо-восточном Кавказе, где ислам рано обрел прочные позиции. Здесь значительное влияние на общественные движения оказал суфизм. Основанные арабскими миссионерами в VIII в. в ряде районов Дагестана опорные пункты постепенно превратились в «исламские центры» (ал-маракиз ал-исламийя), которые эволюционировали в суфийские центры обучения и практики. Утверждение ислама в Дагестане происходило в форме распространения суфизма, который, с одной стороны, способствовал единству мусульман в борьбе против «неверных», а с другой – накладывался на традиционное деление общества, сливаясь с традиционной социальной организацией¹³⁶. Есть сведения, что в некоторых областях южного Дагестана уже в X-XII в. уже существовали суфийские группы различных орденов¹³⁷. Суфизм начал распространяться в Дагестане ещё в раннее средневековье¹³⁸, но время его безраздельного господства приходится на Новое время. В Дагестане, где власть местных правителей опиралась преимущественно на традиционные нормы и обычаи, которые ислам не приветствовал, вспыхивающие выступления против местной феодализирующейся знати зачастую принимали оттенок борьбы за чистоту следования законам шариата. Начиная с XVII в., предводителями народных движений являются шейхи суфийских тарикатов, которые противостояли знати и стоявшему за ним духовенству.

Тарикат - метод мистического познания, зародился в X-XI вв. на Ближнем Востоке. Организационно тарикатское движение опиралось на институт «учитель-ученик». Центральной фигурой был наставник, которому беспрекословно подчинялся ученик (мюрид), как единственному проводнику

¹³⁶ Милославский Г.В. Мусульманский север и Россия: предпосылки межцивилизационного взаимодействия // Ислам в СНГ. - М., 1998. - С. 32-33.

¹³⁷ Религии и религиозные организации в Дагестане. Справочник. – Махачкала, 2001. - С. 20.

¹³⁸ Там же. – С. 20-21.

по пути познания божественной истины. На базе этих отношений постепенно сформировалась иерархическая система религиозных школ, которые получили название суфийских орденов. К XVI-XVII вв. отношения «наставник-ученик» эволюционировали в схему «святой-послушники». В XII-XIV в. в мировом суфизме сложилось двенадцать основных орденов (тарикатов). Орден Накшбандийя был основан в Бухаре в XIV в. и к XVII в. распространился в странах Ближнего Востока. Через курдистанское ответвление накшбандийского тариката Халидийя, основанное шейхом Халидом аль-Багдади, тарикат Накшбандийя был привнесён в Дагестан, где получил распространение благодаря крупнейшему идеологу суфизма, шейху Мухаммаду аль-Яраги (1772-1838г.)¹³⁹. Основанная аль-Багдади ветвь получила известность как братство халидийя; его организационная специфика сложилась в ходе вооружённых выступлений курдов в XIX в., когда шейхами становились военные вожди и территориальные группы внутри братства соответствовали внутриплеменному делению¹⁴⁰. Одним из основных постулатов накшбандийцев было превосходство шариата над любым мистическим опытом. Шейх Мухаммад аль-Яраги, адепт халидийской общины братства Накшбандийя и мюршид (духовный лидер) Северного Кавказа, видел в шариате единственную гарантию независимости исламской уммы и считал своей прямой обязанностью следить за строгим выполнением законов шариата в личной и общественной жизни мусульман. В своих проповедях аль-Яраги соединял призывы к газавату (священной войне с неверными) и религиозному очищению. Газават в его понимании был составной частью шариата: «только те, кто соблюдают шариат и поднимают свой меч против неверных, спасутся в ином мире»¹⁴¹. На Северном Кавказе накшбандийский тарикат получил название мюридизма. Его распространение совпало с усилением в регионе колониальной экспансии России.

¹³⁹ Там же. - С. 30.

¹⁴⁰ Милославский Г.В. Мусульманский север и Россия: предпосылки межцивилизационного взаимодействия // Ислам в СНГ. - М., 1998. - С. 32-33.

¹⁴¹ Зелькина А. Ислам в Чечне до российского завоевания // www.chechenia.narod.ru.

Накшбандийские имамы – Гази Мухаммед (1828-1832), Хамзат-Бек (1833-1834) и Шамиль (1834-1859) возглавили освободительное движение горцев и для достижения полновластия шариата объявили священную войну – газават. Кавказская война способствовала распространению и закреплению суфизма среди горцев Северо-восточного Кавказа. В конце XVIII – начале XIX столетия под влиянием усилившегося военного противостояния с Россией ислам в форме суфизма окончательно торжествует в Чечне, где долгое время языческие верования имели устойчивые позиции.

На Северо-западном Кавказе первая половина XIX в. также характеризуется усилением влияния ислама среди местного адыгского и тюркского населения. Внешнее давление со стороны России и Турции усугублялось усилением социальной напряженности внутри горских обществ. В это время ислам становится знаменем борьбы против колониализма. Адыги приняли активное участие в антиколониальном движении шейха Мансура, которое проходило под исламскими лозунгами. В то же время, среди горцев Северо-западного Кавказа получил распространение ислам ханифитского мазхаба, который наиболее гибок и распространен в исламском мире. Это объясняется тем, что данный мазхаб наиболее лоялен по отношению к адату (обычному праву), учитывает местные условия¹⁴². Как и на территории Восточного Кавказа, ислам выступил для адыгских племен объединяющим фактором в их борьбе против жестких мер царского правительства. В 1841г. на р. Пшеха состоялось крупное собрание с участием представителей адыгских племен абадзехов, убыхов и шапсугов. На собрании был заключен договор, который ставил целью консолидацию адыгского общества на основе ислама перед российской агрессией. Первый пункт договора гласил, - «Всякое другое учение должно быть оставлено и отвергнуто, все преступления должны быть судимы не иначе как по Корану»¹⁴³. Тем не менее, исторические факты

¹⁴² Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. - Ростов-на-Дону, 2002. - С. 62.

¹⁴³ Мусхаджиев С.Х. Ислам в Черкесии в период освободительного движения (1840-1850) // Ислам у адыгов Северо-западного Кавказа / Под ред. Р.Д. Хунагова. – Майкоп, 2001. - С. 24.

свидетельствуют о том, что широкого распространения среди западных адыгов ислам не получил ещё в первой половине XIX в.¹⁴⁴. Ислам распространялся достаточно долго и даже к началу XIX в. был у адыгов еще крайне поверхностным явлением. Среди тюркоязычных карачаевцев и балкарцев ислам стал распространяться только в последней трети XVIII в. Позднюю исламизацию хорошо иллюстрирует тот факт, что в Карачае так и не сложилось вакуфное землевладение¹⁴⁵. По мнению исследователей, столь инертное отношение к новой вере у горцев Северо-западного Кавказа объясняется тем, что многое из того, что сформулировано в исламе было уже более глубоко и основательно проработано и закреплено в культуре, вошло в ткань народной жизни¹⁴⁶. Так, например, воинственность черкесов не нуждалась в призывах, а смерть адыга в бою, в том числе и в бою с «гяуром» - привычное для него дело. И если ислам за такую смерть обещает рай, то этот рай был и ранее достижим для адыга. Изменения в ментальности, произошедшие в результате исламизации адыгов не были глубокими. Однако ислам дополнил традиционную мотивацию адыгов тем, что можно назвать религиозной легитимацией. Значительную роль здесь сыграл и социальный фактор: принятие ислама верхушкой адыгского общества диктовалось политическими соображениями, для народных масс наиболее предпочтительными оказались шариатские установки, которые в отличие от адата ограничивали привилегии знати. Однако утверждения мюридизма, как это произошло в Чечне и в Дагестане в Черкесии не произошло. Социальная дифференциация адыгского общества, значительные классовые противоречия не благоприятствовали распространению мюридизма в Адыгее, хотя представители имама Шамиля многое делали для его пропаганды. Наиболее значительным фактором, толкавшим местное население к исламизации, была колониальная политика царизма. Именно этим в первую очередь была вызвана тесная связь освободительного

¹⁴⁴ Там же. – С. 21

¹⁴⁵ Авксентьев А. Указ соч. - Ставрополь, 1984. - С. 33.

¹⁴⁶ Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. – Майкоп, 1997. – С. 73.

движения горцев Северо-западного Кавказа с действиями имама Шамиля, наибы которого координировали борьбу с российскими войсками на Западном Кавказе. Успехи борьбы горцев Чечни и Дагестана не могли не влиять на западных адыгов, поэтому с начала 40 гг. XIX в. устанавливается определенное взаимодействие между имаматом и Черкесией¹⁴⁷.

Окончание Кавказской войны (1818-1864) и установление российской администрации на Северном Кавказе застало большинство горских народов уже мусульманами. В Дагестане после поражения Шамиля суфизм накшбандийского толка сохранил лидирующие позиции. Царское правительство не стремилось разрушить сложившийся уклад, а использовало эти отношения в управлении краем. К началу XX в. суннитский ислам шафиитского толка (мазхаба) являлся безраздельно господствующей идеологией в дагестанском обществе. В этот период функционировало более 2000 мечетей, которым принадлежало свыше 13700 десятин вакуфной земли. К мусульманскому духовенству относилось около 40 тыс. человек (4% населения). В 740 мусульманских школах обучалось 7500 учащихся, не считая других форм религиозного обучения¹⁴⁸. В Чечне и Ингушетии в конце Кавказской войны, наряду с тарикатом накшбандийя, получает распространение тарикат кадирийя, за которым в науке закрепилось название зикризма, ставший широко известным благодаря шейху Кунта-Хаджи Кишиеву¹⁴⁹. В это время завершается исламизация Ингушетии. Последним из ингушских сел принял мусульманство аул Гвилеты в 1861 году¹⁵⁰. В 1876 г. Н.Ф.Грабовский отмечал, что «только теперь после покорения Чечни ингуши начинают становиться истинными мусульманами, имея в каждом селении мулл-чеченцев, учеников Дагестана, которые с особым рвением набросились

¹⁴⁷ АКАК. Т.Х. С.93. Цит. по: Мусхаджиев С.Х. Ислам в Черкесии в период освободительного движения (1840-1850) // Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа / Под ред. Р.Д. Хунагова. – Майкоп, 2001. - С. 25.

¹⁴⁸ Каймаразов Г.Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане. – Махачкала, 1989 г., - С. 135

¹⁴⁹ Акаев В.Х., Магомадов С.С. Суфийские братства в Чечне // Научная мысль Северного Кавказа. - 1996. - №3. - С. 61.

¹⁵⁰ Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. - М.-Л., 1931. - Т.II. – С. 10 - 11.

наставлять ингушей на путь мусульманства»¹⁵¹. Решающее влияние как на исламизацию ингушей, так и на дальнейшее развитие у них ислама получил суфизм, сначала тарикат Накшбандийя, а позднее Кадирийя. К началу XX в., несмотря на невоинственный характер проповедей, зикристы преследовались властями и вынуждены были действовать в условиях подполья. Последователи Накшбандийя, напротив, в массе адаптировались к новым условиям и из них по преимуществу формировались кадры официального (признаваемого властями) духовенства. К началу XX в. ислам, преимущественно шафиитского мазхаба, был представлен в Чечне тарикатами накшбандийя и кадирийя; каждый из которых включал в себя несколько ответвлений – вирдов, внутри которых почитали «своего» шейха (устаза). В условиях Чечни суфийская организационная структура наложила на традиционное чеченское общество, способствуя разделению чеченских тейпов по признаку принадлежности к тому или иному тарикату. Это не препятствовало осознанию чеченцами себя единым этносом, но способствовало традиционному соперничеству между тейпами.

На Северо-западном Кавказе окончание боевых действий сопровождалось массовым выселением горцев в Османскую империю, так называемым «мухаджирством». Отсюда в Турцию уходили не только семьи и сёла, но и целые народы. В результате массового переселения население Северо-западного Кавказа уменьшилось на 5 млн. человек.¹⁵² На территории Турции и ряда стран Ближнего Востока образовалась значительная черкесская диаспора, а в ряде районов традиционного расселения адыгов они превратились в национальное меньшинство, оказались под контролем царской администрации и вынуждены были переселиться в предгорья ближе к казачьим станицам. Последствия войны и мухаджирства отразились и на судьбе ислама в регионе. Мусульмане края были подчинены Оренбургскому мусульманскому духовному управлению, администрация установила строгий

¹⁵¹ Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. - Тифлис, 1876. - Вып. IX. - С. 21.

¹⁵² Емельянова Н. Мусульмане Кабарды. – М., 1999. – С. 49.

контроль над любыми изменениями в религиозной сфере. Вместе с тем, были сохранены адатные суды, традиционная система образования (мектебы и медресе). Правительство придерживалось мнения, что, поддерживая традиционную для горцев религию, оно обеспечит стабильность. Если в 1912г. в Кабарде и Балкарии было 66 медресе, в которых обучался 151 человек, то спустя два года количество медресе выросло до 97, а контингент учащихся в них вырос до 1500 человек¹⁵³. В Кубанской области в начале XX в. насчитывалось 153 мусульманские общины¹⁵⁴. Кавказская война XIX в. стала серьёзным испытанием для адыгских народов. Затяжной характер, тотальность и жертвы войны способствовали кризису «традиционной нормативной системы», и даже, по мнению некоторых исследователей, привели к гибели традиционной культуры горцев¹⁵⁵.

На Нижнем Поволжье, в Области Войска Донского и степном Прикубанье XVIII-XIX в. ситуация характеризуется интенсивным притоком населения из центральной России и сокращением количества мусульманского, в основном, кочевого населения. Турецкий путешественник Эвлия Челеби, посетивший Поволжье в XVII в., сообщает, что в Астрахани было семь мечетей. Во время путешествия вверх по Волге, автор отмечал, что основную массу окрестного населения составляют татары-мусульмане: «по обеим сторонам Волги разбросаны сотни тысяч то кочевых стойбищ, то соборных мечетей, медресе, мектебов и мест для чтения Корана... степь Хейхат как бы украшена шатрами и палатками...»¹⁵⁶. Тем не менее, определяющим моментом развития конфессиональной ситуации в Поволжье в XVI-XIX в. становится сокращение мусульманского населения на фоне бурного роста православного. Татар Астраханской губернии (так называемых юртовских татар), которых в момент присоединения Астрахани к России было «с 25 тысяч луков» к началу XVIII в. осталось около 12 тысяч человек и

¹⁵³ История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. - Т. 1. - С. 423.

¹⁵⁴ Там же. - С. 51

¹⁵⁵ Ханаху Р.А. Указ. соч. - Майкоп, 1997. - С. 75

¹⁵⁶ Эвлия Челеби. Книга путешествий. - М., 1979. - С. 144.

это число продолжало сокращаться¹⁵⁷. Многие из них погибли в результате многочисленных эпидемий, часть, недовольная политикой царизма, переселилась в Крым и на Кубань. На протяжении XIX столетия происходит постепенное оседание кочевого населения и, как следствие, некоторое увеличение количества мусульман в Нижнем Поволжье, прежде всего татар и ногайцев. Всероссийская перепись 1897 г. зафиксировала численность мусульманского населения Астраханской губернии в количестве более 300 тысяч человек¹⁵⁸, куда вошло как оседлые жители, так и значительное число живущих ещё полукочевым бытом казахов, туркмен и каракалпаков.

Советская власть, после кратковременного союза в начале 20 гг. с некоторыми представителями мусульманского духовенства, перешла к репрессиям по отношению к исламу, закрытию мечетей и медресе. В Дагестане на тридцатые годы приходится апогей антирелигиозной пропаганды. В Чечне мусульманское духовенство и мюридские лидеры подверглись репрессиям, что напрямую отразилось на росте антисоветской деятельности вирдовых братств. На территории Адыгейской (Черкесской) Автономной Области власти в конце 20 гг. постановлением НКВД и Народного комиссариата просвещения были полностью закрыты религиозные школы¹⁵⁹. Тем не менее, влияние ислама оставалось столь значительным, что в годы Великой Отечественной Войны, под влиянием патриотической позиции религиозных организаций власти пошли на смягчение политики по отношению к основным конфессиям. В 1944г. в Дагестане был создан новый религиозный центр мусульман Северного Кавказа – Духовное Управление мусульман Северного Кавказа. Были вновь открыты некоторые культовые здания. К 1951 г. в Дагестане действовало 26 мечетей¹⁶⁰. Вместе с тем, в 1944г. ряд мусульманских народов Северного

¹⁵⁷ Васькин Н. Заселение Астраханского края. – Волгоград, 1973. – С. 32.

¹⁵⁸ Ислам в Поволжье. VIII-XX вв. // <http://www.ansar.ru/>

¹⁵⁹ Емельянова Н. Указ. Соч. – М., 1999. – С. 71.

¹⁶⁰ ЦГА РД Ф.Р – 1234. Оп.4. Д.6 Л. 2-6. Цит. по: Религии и религиозные организации в Дагестане. Справочник. – Махачкала, 2001. - С. 68.

Кавказа (чеченцы, ингуши, карачаевцы, балкарцы) были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан.

Послевоенная история ислама на Юге России отмечена усилением атеистической пропаганды, давлением на верующих и религиозные организации со стороны органов власти и официальных общественных организаций. Обратной стороной этого процесса становился рост неофициальной религиозной деятельности. Для большинства населения представлялось весьма важным следование бытовым традициям ислама, особенно в обрядовой сфере. В Дагестане и Чечено-Ингушетии оставалось традиционно высоким влияние суфийских орденов с их многочисленными ответвлениями. В Дагестане основой сохранения устойчивости и массового влияния ислама явились джамааты - местные сельские общины, фактически слившиеся в советский период с колхозной организацией. Здесь традиционно было сильно влияние религиозных лидеров. Духовные авторитеты зачастую входили в состав правления колхоза, разбирали по шариату и местному адатному (обычному) праву конфликтные ситуации¹⁶¹. К 1986 г. в Дагестане функционировало Духовное Управление мусульман Северного Кавказа (единственная исламская организация в регионе) и насчитывалось 27 мечетей. Однако антирелигиозная политика привела к уничтожению высокого, «интеллектуального» ислама. Практически исчезли мусульманские богословы и факихи, вооруженные как глубокими знаниями ислама, так и арабского языка, без которых невозможно авторитетное и компетентное суждение. За советский период в Дагестане появился дефицит глубокого религиозного образования. Вместе с тем, несмотря на осуществленные репрессивные меры, в ряде селений Дагестана (особенно в аварских, даргинских, а также кумыкских районах) тайно велось религиозное обучение. В Чечено-Ингушетии традиционные суфийские вирдовые братства пользовались огромным влиянием на большинство населения республики. В период депортации чеченцев в Казахстан в 1944-1957 гг., именно суфийские

¹⁶¹ Независимая газета. – 2001. - 8 авг.

братства явились основой сохранения духовной культуры народа. После восстановления ЧИАССР в 1957г. партийные и советские органы развернули в республике масштабную антирелигиозную кампанию. В ходе борьбы с религией имело место преследование целого ряда религиозных авторитетов, деятельность суфийских братств носила нелегальный характер. В республике не существовало «официального» ислама и до 80 гг. не было ни одной легально действующей мечети. По мнению исследователей, ислам в Чечено-Ингушетии подвергся значительной вульгаризации, в сочетании с освященными религией патриархально-бытовыми отношениями¹⁶². Среди духовенства и активистов мюридских групп широкое распространение получило мнение, что отход значительной части верующих от исламской обрядности чреват национальной трагедией.

В Карачаево-Черкесии была уничтожена большая часть мечетей. Как отмечалось в научной литературе, «в республике насчитывается всего 15 мечетей, но их отсутствие вынуждает верующих исполнять обряды дома»¹⁶³. В Адыгее не сохранилось ни одной мечети из числа действовавших до 1917г., не стало квалифицированных богословов из числа местных жителей. Подавляющее большинство мусульман республики и особенно молодёжь оказались совершенно не грамотны в вопросах веры. Как и в других регионах Северного Кавказа произошла вульгаризация ислама, параллельно которой шла его «этнизация», то есть отождествление судьбы этноса с декларированием принадлежности к определенной конфессии.

2.2. Особенности возрождения ислама в регионе

Начавшийся в конце 80 гг. прошлого века процесс возрождения ислама на Юге России протекал в целом неоднозначно. На него влиял комплекс различных факторов: уровень социально-экономического развития, характер

¹⁶² Гадаев В.Ю. Указ. соч. - С. 16.

¹⁶³ Катаев А. Пережитки ислама и пути их преодоления. - Черкесск, 1968. - С. 16.

политических процессов, этнический состав населения, наконец, культурно-психологические особенности и целый ряд других факторов. С начала 90 гг. на Юге России широко развернулось движение по восстановлению роли ислама (реисламизации). Отправной точкой возрождения ислама стал «неформальный» мусульманский съезд (Астрахань, июнь 1990г.), на котором была создана Исламская Партия Возрождения (ИПВ) – первая в СССР политическая партия, провозгласившая главной целью защищать право мусульман «жить по законам Аллаха». По размаху процессов восстановления ислама лидировала Республика Дагестан. Перестройка породила здесь мощное движение за возрождение ислама. В 1987-1988 гг. по республике прокатилась волна выступлений верующих, требовавших прекратить гонения на религию, разрешить строительство мечетей. В 1989г. было распущено Духовное управление мусульман Северного Кавказа, вместо него в Дагестане образовалось несколько мелких – этнических по своему характеру религиозных организаций: аварское, кумыкское, лакское духовные управления и даргинский казият (в городе Избербаш).

Закон «О свободе совести и религиозных организациях», принятый в 1990 г. Верховным Советом СССР и одноименный закон, принятый Верховным Советом Республики Дагестан (май 1991), открыли новый этап в процессе возрождения ислама. После принятия этих законов были вновь открыты многие культовые сооружения. Процесс реисламизации проходил, в основном, в сфере ритуальной практики и культа (открытие новых мечетей и реставрация действующих, массовые посещения святынь, соблюдение религиозных обрядов). Исламское возрождение в Дагестане имело ряд особенностей. Одна из них - этническая ориентация процессов реисламизации. Возрождение ислама наиболее интенсивно прослеживалось в северно-западных районах, особенно среди аварцев, даргинцев и кумыков, гораздо слабее – среди лезгин, лакцев, табасаранцев, даргинцев-кайтагов. Другой важной особенностью современного дагестанского ислама является доминирование суфизма. За годы советской власти «высокий» ислам в

Дагестане оказался в упадке, доминировал «бытовой» ислам, тесно связанный с суфизмом, выражавшийся в почитании шейхов, устазов и связанных с их деятельностью «святых мест». Поэтому на волне реисламизации, прежде всего, легализовались суфийские тарикаты, наблюдался повышенный интерес к «святым местам», во главе процесса оказались люди тесно связанные с суфийскими структурами. Следует отметить, что современный северо-кавказский тарикатизм не ассоциируется с систематическим и глубоким мистическим знанием, как источник суфийской мысли он находится в упадке¹⁶⁴. Зато это компенсируется активностью шейхов, бурной реконструкцией инфраструктуры тарикатов, ростом числа мюридов. По наблюдениям исследователей, особенности современного дагестанского суфизма проявляются в том, что некоторые шейхи модернизируют его идеологию: выступают в роли шейхов не одного, а нескольких тарикатов. Кроме того, суфийские общины имеют, в основном, мононациональный характер¹⁶⁵. Наконец, ещё одной важнейшей особенностью современного состояния ислама в Дагестане является появление и распространение новых течений в исламе, выступающих в оппозиции традиционному суфизму. Возникшие в конце 80 – начале 90 гг. разнородные идейные группы и течения призывали к созданию мусульманского общества, функционирующего по Корану и законам шариата. Они выступали за «очищение» существующего ислама, обвиняли в продажности и сервиллизме официальных служителей культа, пропагандировали образ жизни в соответствии со своим пониманием Корана и Сунны. С лёгкой руки их оппонентов ревнители «чистоты ислама» получили прозвище «ваххабитов», хотя сами отрицали такое наименование.

В сентябре 1994 г. было восстановлено Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД) (до 21 августа 1998 г. муфтием был

¹⁶⁴ Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М., 2001. - С. 61.

¹⁶⁵ Ханбабаев К.М. Суфизм в Дагестане // Ислам и политика на Северном Кавказе. - Ростов-на-Дону, 2001. – С. 49.

Сайидмухаммад-хаджи Абубакаров, затем – Ахмад-хаджи Абдуллаев). Была разработана новая структура «по вертикали», рассчитанная на постоянные организационные сближения Духовного управления с духовенством «низшего звена». Председатель Духовного управления мусульман Дагестана избирается советом алимов. В мае 1995 г. ДУМД и совет алимов постановили создать советы (шура) мечетей при всех джума-мечетях; создать районные советы духовенства, состоящие из имамов Советов мечетей каждого населенного пункта; создать Верховный Совет духовных авторитетов при ДУМД из представителей районных советов духовенства.

В Чечне с началом перестройки также активно развернулся процесс реисламизации. Несмотря на то, что в социально-политической жизни республики доминировали лозунги национального возрождения, они включали в себя сильную исламскую компоненту. Политические лидеры Чечни стремились использовать ислам как идеологию. Д.Дудаев и его приспешники продолжили дело последнего советского руководителя Чечено-Ингушетии Д.Завгаева, который за два года способствовал строительству в Чечено-Ингушетии более 200 мечетей, надеясь этим обеспечить новую общественную консолидацию вокруг старой партийной элиты¹⁶⁶. В политических целях использовалось не распространение основ духовного учения, а ритуальные исполнения зикра, театральные формы отправления намаза на съездах чеченских тейпов и обличения оппонентов как религиозных отступников. По мере углубления кризисной ситуации в республике исламский фактор стал все чаще использоваться политическими силами, стоящими на ультранационалистических позициях. Вооруженный конфликт в Чеченской Республике способствовал радикализации чеченского общества и появлению квазиваххабитского движения, члены которого оправдывали свою экстремистскую деятельность утверждениями, что они исполняют «джихад» борются за «чистоту ислама». К середине 90 гг.

¹⁶⁶ Савельев А. «Параллельный ислам» - идеология бандитизма // <http://www.pravoslavie.ru>.

усиление «ваххабитов» стало угрожать традиционному суфизму, в котором радикалы видели «недозволенное в исламе новшество».

Стремительный процесс возрождения ислама не обошел стороной и Ингушетию. В начале 90 гг. по республике прокатилась волна выступлений верующих, которые требовали отменить гонения на религию, позволить свободно исполнять обряды и открывать культовые здания. Легализовались суфийские вирды, их лидеры получили признание властей как духовные и зачастую политические вожди отдельных групп внутри ингушского общества. Началось оформление республиканских религиозных (прежде всего исламских) структур. После окончательного распада ДУМСК в 1989г. появляется ДУМ Чечено-Ингушетии (муфтий Ш.Газбаев). Однако 14 октября 1992 г. Совет имамов Чеченской республики (ЧР) избирает нового муфтия и создает под его руководством новое духовное управление – ДУМ ЧР, что, фактически вынуждает мусульман Ингушетии создать собственное ДУМ в 1993 г. в Назрани. Муфтием ДУМИ становится Магомед Албогачиев (последователь вирда Кунта-хаджи).

На Северо-западном Кавказе процесс реисламизации проходил в более скромных масштабах, что объяснимо особенностями ислама в регионе. В Карачаево-Черкесии перестройка привела к резкому росту количества религиозных объединений. После 1990 г. в республике было построено 64 культовых здания. С 1989г. количество мусульманских общин увеличилось с 24 до 113. Все местные организации мусульман входят в структуру Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополя (ДУМКЧиС). В подчинении ДУМКЧиС находятся 118 мечетей, учебные мусульманские заведения. Деятельность Духовного управления финансируется за счёт пожертвований и «фитр-садака» - ежемесячных взносов с мусульманских семей, которые собирают имам-хатыбы мечетей.

Преобразования в религиозной сфере в Кабардино-Балкарии начались в 1989 г., когда в результате раскола ДУМ Северного Кавказа было создано Духовное управление мусульман Кабардино-Балкарии. В 1991г. в Нальчике

открылась первая школа-медресе, переименованная в 1993г. в Исламский институт. К 1997г. в республике было зарегистрировано 96 мусульманских общин. Параллельно росло число культовых зданий: если в 1992 г. действовало 24 мечети, то в 1998 г. их количество достигло 68. Под юрисдикцией ДУМ КБР находится 132 имама¹⁶⁷.

С конца 80 гг. в Адыгее началось движение за возрождение ислама и придания ему более значимого статуса. Реисламизация приняла в Адыгее особенные черты, которые отразили особенности этой северокавказской республики. За годы советской власти Адыгея, административно входившая в состав Краснодарского края, превратилась в аграрно-индустриальный регион, экономическое развитие способствовало изменению национального состава населения, в котором адыгейцы составили только 20 %. Большую часть населения республики составляют славяне: русские и украинцы. В конце 80 начале 90 гг. в Адыгее развернулось сильное националистическое движение, которое, наряду с призывами к культурному возрождению, призывало к выделению Адыгейской автономной области из состава Краснодарского края, ратовало за «возвращение» несправедливо отнятых в прошлом у адыгов земель, выступало за создание «Великой Черкесии». После образования в 1991 г. Республики Адыгеи, руководство взяло курс на возрождение традиционных адыгских ценностей, не последнее место среди которых должно было занимать возрождение ислама. Другой особенностью реисламизации Адыгеи (как впрочем, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии) стали усиливающиеся контакты с зарубежной черкесской диаспорой, которая стала оказывать в этот период значительное влияние на адыгские народы Северного Кавказа.

Численность зарубежной адыгской (черкесской) диаспоры значительно превышает число адыгов проживающих в Российской Федерации. В 45 странах мира проживает около 3,5 млн. лиц адыгского происхождения, в том

¹⁶⁷ Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. - Ростов-на-Дону, 2002. - С. 130.

числе в Турции – около 3 млн., Сирии – 120 тыс., Иордании 80 тыс., Египте – 52 тыс., ФРГ – 35 тыс., США – 20 тыс. Подавляющее большинство адыгов в этих странах объединены в этнические общества «Адыгэ Хасэ», которых в Турции более сотни, в Сирии шесть, в Иордании четыре, в ФРГ четыре, в Израиле два, в США два, в Голландии одно. В Турции, Иордании и Сирии многие черкесы занимают высокое служебное или общественное положение и имеют возможность влиять на принятие решений в политической, экономической и военной областях. В северокавказских республиках представители черкесской диаспоры проводили активную благотворительную работу, способствовали деятельности общественно-политических организаций занимающихся проблемами репатриации адыгов на свою историческую родину. Многие выходцы из черкесской диаспоры утвердились на крупных духовных постах в «адыгских» республиках Северного Кавказа. Как и в Дагестане и Чечне, особенностью социально-политической ситуации в КЧР и КБР последнего десятилетия явилось распространение экстремизма, в том числе и такой его формы как религиозно-политический экстремизм. Повышение религиозной активности населения привело к появлению в республике радикального реформистского течения, настроенного оппозиционно по отношению к властям и традиционному духовенству.

К середине 90 гг. во многих регионах Юга России усилилась опасная тенденция политизации ислама, превращение в идеологию на службе сепаратистских и террористических сил. Особенно обострилась эта проблема в республиках Северного Кавказа и, прежде всего, в Чечне. Начало боевых действий в Чеченской Республике в 1994г. привело к обвальному кризису практически всех сторон жизнедеятельности. К прогрессирующим социально-экономическим трудностям добавились военные разрушения, что поставило многих жителей республики перед непреодолимыми материальными затруднениями. В это время в Чечне в противовес традиционному суфизму складывается религиозное движение, получившее

название «ваххабизм». В республику из-за рубежа прибыло значительное количество моджахедов, экстремистские исламские организации наладили постоянные каналы по переброске в республику оружия, финансовых средств и новых контингентов наёмников. Окончание боевых действий в Чечне в 1996 г. и подписание Хасавюртовских соглашений способствовало укреплению позиций религиозных экстремистов в Чечне и активным попыткам распространить свою деятельность на другие регионы Юга России.

Распространение исламского фундаментализма в соседнем Дагестане достаточно быстро встретило сопротивление со стороны традиционалистов. Вторжение чеченских бандформирований в Дагестан в августе 1999г. явилось поворотным моментом в противостоянии «ваххабитов» и сторонников тарикатского ислама. Подавляющее большинство дагестанцев решительно выступило против «освободителей». Значительная часть религиозных деятелей отказались признать вторжение джихадом, даже при том, что многие из тех, кто выступил против бандитов, находятся в оппозиции властям. Очевидно, что первопричиной этого является то, что фундаментализм и тарикатизм находятся в различном положении относительно существующего в Дагестане социально-политического порядка, основанного на клановых связях. Поэтому тарикатское духовенство может выступать против одной из фракций в политической элите, но не против системы как таковой. Салафиты же, отвергая суфизм, тем самым, отвергают и весь традиционный социальный порядок.

После поражения бандформирований исламский фундаментализм, под общим клише «ваххабизма», стал восприниматься в общественном сознании как антипатриотическая идеология. Республиканские власти в союзе с традиционным духовенством добились существенной победы, был уничтожен очаг фундаментализма в так называемой Кадарской зоне республики, были закрыты все радикальные религиозные организации, благотворительные фонды, которые обвинялись в финансировании экстремистов. Ещё в ходе боевых действий Народное Собрание Республики

Дагестан, под воздействием Духовного управления мусульман Дагестана и связанных с тарикатистским духовенством политиков, подготовило проект закона «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан». 16 сентября 1999 г. этот закон был единогласно принят с первого чтения. Закон явился важной вехой в создании современной картины отношений власти и религии в республике.

После начала в 1999 г. контртеррористической операции на территории Чеченской Республики «ваххабиты» утратили свои позиции в органах власти. Действия федеральных сил привели к свёртыванию деятельности исламистов. Издание главой администрации Чечни А.Кадыровым указа о запрещении ваххабизма в Чеченской Республике, приравняло к экстремизму все проявления нетрадиционного (несуфийского) ислама. После теракта 9 мая 2002 г. в дагестанском городе Каспийске муфтий Чеченской Республики Ахмад-хаджи Шамаев заявил, что «экстремистские течения ислама, навязанные чеченскому народу, должны быть объявлены вне закона»¹⁶⁸. Администрация Чечни делает ставку на объединение усилий чеченского духовенства в целях борьбы с религиозным экстремизмом. Часть священнослужителей объединилась в так называемый «Совет потомков Пророка Мухаммада, устазов и шейхов Чеченской Республики» и выступает за мирное урегулирование ситуации в Чеченской Республике.

«Чеченский» фактор кардинальным образом влиял и продолжает влиять на ситуацию в Республике Ингушетия. Он проявляется в целом комплексе трудностей, одной из которых является проблема религиозного радикализма и экстремизма. Контртеррористическая операция в Чечне породила поток беженцев, в основной своей массе хлынувших на территорию Ингушетии. Проблемы внутри ингушского общества и влияние деструктивных элементов из Чечни также привели к появлению в республике «ваххабизма». Как и в соседней республике, в Ингушетии проникновение

¹⁶⁸ По сообщению информационного агентства ИТАР-ТАСС. – Грозный, 2002. - 15 мая.

фундаменталистских идей встретило оппозицию со стороны сторонников традиционного ислама. Они видели в «ваххабизме» силу, способную не только нарушить веками сложившиеся устои религиозной жизни и внести раскол в мусульманский мир Северного Кавказа, но и развязать здесь религиозную войну. Летом 1998 г. по инициативе мусульманского духовенства региона, руководства Ингушетии и Чечни в республике прошло два крупных «антиваххабитских» мероприятия. Первое — республиканская конференция в Назрани, посвященная роли духовенства и интеллигенции в сохранении стабильности в обществе. Осознавая нависшую над обществом опасность, 30 июля 1998 г. на конференции духовенства и общественности республики было заявлено, что «ваххабизм противоречит учению традиционного ислама суфийского толка, исповедуемого ингушами, идеи ваххабизма чужды современному ингушскому обществу, его многовековым традициям и обычаям»¹⁶⁹. 2 августа 1998 г. в Республике Ингушетия совместным решением руководства республики, имамов мечетей и религиозных авторитетов «ваххабизм» был запрещен. При непосредственном участии религиозных деятелей республики в прессе появляются многочисленные публикации, раскрывающие суть деструктивной идеологии «ваххабизма».

Сложное социально-экономическое положение во многих регионах Юга России, а также влияние чеченских событий, привело к распространению религиозного экстремизма на территории, где мусульманское население составляет меньшинство. В Ставропольском крае, где мусульманское население составляет около 7 процентов жителей края (около 170 тысяч человек), наряду с естественным процессом возрождения ислама, связанным с ростом численности общин и мечетей, с начала 90 гг. отмечалась активизация религиозного экстремизма. При этом основными очагами его распространения стали район Кавказских Минеральных Вод и

¹⁶⁹ Сампиев И.М. О некоторых аспектах противостояния религиозному экстремизму в Северо-Кавказском регионе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Сборник научных статей / Северо-Кавказское обозрение Центра системных и региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ / Отв. ред. В.В.Черноус. – Ростов-на-Дону, 2001. - С. 78.

восточные районы края, где компактно проживает большая часть ногайцев Ставрополья. Благодатной средой для распространения и укрепления идей радикального ислама стали «ваххабитские» джамааты, созданные главным образом из числа представителей ногайской общины, расселенной в районах, граничащих с Карачаево-Черкесией, Чечней и Дагестаном (Левокумском, Буденновском, Степновском и Нефтекумском). По некоторым данным, на территории Ставрополья функционировало пять «ваххабитских» с ячеек общей численностью активных членов около 200 человек. Деятельность местных «ваххабитов» была направлена, прежде всего, на разжигание межнациональной розни, в рамках которой ислам виделся как сильное идеологическое средство. Кроме того, тесная связь с чеченскими бандформированиями провоцировала местных исламистов на конфликт с властями и правоохранительными органами. В феврале 1998 г. в Нефтекумске состоялось совещание с представителями администраций районов края, подверженных влиянию «ваххабитов». В итоге были определены меры по локализации и нейтрализации распространения религиозного экстремизма. В селах, где были зафиксированы очаги «ваххабизма», при местных администрациях были созданы советы старейшин, духовные лидеры были ориентированы на разъяснение негативной сути религиозного экстремизма, для чего активно использовались местные средства массовой информации. К работе по ликвидации «ваххабизма» были привлечены органы прокуратуры и милиции. В 2001 г. по инициативе краевой администрации был создан совет имамов восточных районов Ставропольского края, который был призван координировать деятельность духовенства, в том числе и в противодействии распространению «ваххабизму». Проведенные комплексные мероприятия принесли свои результаты: многие сторонники «ваххабизма» отказались от своей деятельности и отошли от лидеров. Только за последние два года жители Нефтекумского района потребовали на гражданских сходах заменить мулл в трех мечетях, уличенных в пропаганде ваххабизма и содействии

бандформированиям¹⁷⁰.

На территории Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии также наблюдалась тенденция к политизации ислама и созданию «ваххабитских» джамаатов. По информации МВД КБР, в Кабардино-Балкарии в 2002 г. насчитывалось свыше двух сотен сторонников «ваххабизма», вовлекающих в свои ряды молодежь. Как отметили сотрудники МВД, «под видом изучения ислама молодые люди вливаются в ряды боевиков в Чечне»¹⁷¹. Представители Духовного управления мусульман КБР сетовали, что многие имамы не имеют достаточной квалификации, чтобы ответить на волнующие молодых вопросы, что и толкает их к «ваххабитам». Несмотря на наличие тревожных черт, нынешнее положение с исламом в Кабардино-Балкарии следует признать удовлетворительным. Большинство населения склонно доверять официальным служителям культа, нежели «ваххабитам» и их зарубежным спонсорам, а роль ДУМ КБР в решении проблем верующих неуклонно повышается¹⁷².

Объективной основой появления экстремистских настроений в Карачаево-Черкесии стала обострившаяся политическая ситуация (за десять лет КЧР пережила три серьезных политических кризиса), а также тяжелейшая экономическая обстановка и, как следствие, обнищание значительной части населения. С начала 90 гг., на волне общих трудностей в стране, проблемы в КЧР обострились. Националистическое движение грозило расколоть республику на несколько анклавов, велика была угроза межэтнических столкновений. Появились силы, стремившиеся использовать религию в политических и экстремистских целях. На фоне усилившегося в обществе критического отношения к властям, повысилась восприимчивость к различным панацеям. Одной из них оказалась идея «исламского» государства, в котором господство шариата должно устранить все недостатки светских форм правления (коррупцию, преступность и т.п.). Прикрываясь

¹⁷⁰ По сообщению информационного агентства ИТАР-ТАСС. - Ставрополь, 2002. - 16 окт.

¹⁷¹ По сообщению информационного агентства ИТАР-ТАСС. - Нальчик, 2002. - 26 марта.

¹⁷² Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Указ. соч. - С. 131.

фразеологией о «чистом исламе», экстремисты активно рвались во власть. Отпор их притязаниям был дан на третьем внеочередном съезде мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополья, который состоялся 11 декабря 1991 г. В итоговой резолюции съезда было записано следующее: «В связи с попытками отдельных мусульман, попавших под влияние Исламской партии возрождения и пытающихся политизировать жизнь религиозных обществ через создание не предусмотренных уставом ДУМКЧиС и находящихся под влиянием этой партии оргкомитета, имамата и других управленческих структур, съезд отмечает, что эти действия членов Исламской партии возрождения нарушают нормы шариата и могут привести к подмене религиозной жизни мусульман политической деятельностью. Подмена религиозной жизни политикой препятствует мусульманам выполнять свои религиозные обязанности и способна превратить мечети в дискуссионные клубы. Это неизбежно нанесет ущерб мечетям как религиозным центрам и изменит предназначение религии ислам в связи с тем, что мусульмане будут отвлечены от вопросов своей веры»¹⁷³. Съезд обратился к мусульманам Карачаево-Черкесии и Ставропольского края не допускать использования мечетей в политических целях, было объявлено «нежелательным участие любого мусульманина, особенно членов президиума и пленума Духовного управления, имам-хатыбов, муэдзинов и других работников мечетей в политических партиях, и тем более в тех из них, которые смешивают религию с политикой»¹⁷⁴. Съезд показал, что экстремисты не пользуются массовой поддержкой в республике. В дальнейшем основными местами сосредоточения радикальных групп (джамаатов) являлись Малокарачаевский район, Карачаевск и Карачаевский район. Усиление фундаменталистских течений в исламе вызывало тревогу не только у немусульман, но и у большей степени у официального мусульманского духовенства, о чем было указано в заявлении «О религиозном экстремизме и терроризме» на съезде мусульман

¹⁷³ Кратов Е.В. Религиозный фактор в социально-политических конфликтах (на примере Карачаево-Черкесской Республики) // Социально-политическая ситуация на Кавказе. – М., 2001. – С. 91.

¹⁷⁴ Там же.

4 декабря 1999 г. Съезд выразил категорическое возражение против деятельности нелегальных организаций, которые распространяют религиозные идеи, не имеющие ничего общего ни с историческим наследием народов, ни с настоящим исламом. 25 апреля 2000 г. Народным Собранием КЧР был принят закон «О противодействии политическому и религиозному экстремизму на территории КЧР», который определил правовые и организационные основы противодействия политическому и религиозному экстремизму в Карачаево-Черкесской Республике, установил систему государственных органов КЧР, осуществляющих борьбу с политическим и религиозным экстремизмом, порядок координации их деятельности в этой сфере, основные формы и методы противодействия экстремизму. На сегодняшний день в Карачаево-Черкесии нет ни одной мечети, находящейся под контролем экстремистов. Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополья (ДУМКЧиС) занимает самую активную позицию в отношении экстремизма. Эта позиция была ясно выражена на пятом внеочередном съезде мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополья, а также в многочисленных публичных выступлениях руководства ДУМКЧиС. В марте 2001 г. состоялся очередной шестой отчетно-выборный съезд мусульман Карачаево-Черкесской Республики и Ставропольского края. На нем было заявлено, что все официально зарегистрированные мусульманские организации на территории Карачаево-Черкесии действуют под руководством ДУМ КЧиС.

В Астраханской и Волгоградской областях, а также в Республике Калмыкия, ислам представлен, прежде всего, мусульманскими общинами из числа представителей поволжских и среднеазиатских народов (татар, казахов, узбеков и т. д.) Новым явлением в Астраханской области стал рост некоренного мусульманского населения, прежде всего выходцев с Кавказа. В Волгоградской области также фиксируется рост числа этнических мусульман, как выходцев с Северного Кавказа, так и из стран Центральной Азии. Главной проблемой местных Духовных управлений мусульман

является консолидация многочисленных мусульманских общин. Схожая ситуация наблюдается в Ростовской области и Краснодарском крае. Количество мусульман в этих регионах невелико, но устойчивые мусульманские общины здесь имеют длительную историю существования. В последние десятилетия для этих регионов характерна тенденция роста мусульманского населения, прежде всего за счёт миграции и высокого естественного прироста в семьях мигрантов. Например, в Краснодарском крае проживает до 150 тыс. мусульман: адыги-шапсуги, крымские татары, азербайджанцы, дагестанцы и т. д. Причем мигранты-мусульмане зачастую не вливаются в существующие мусульманские общины, а, как правило, создают обособленные общины со своим духовенством и лидерами. На общую ситуацию в «немусульманских» субъектах Южного федерального округа оказывает влияние настороженное отношение значительной части населения к исламу, рост мусульманского населения порождает опасения «исламской угрозы». На этом фоне, несмотря на конструктивные отношения большинства официальных исламских лидеров и местных властей, часто инициативы мусульманских общин, касающиеся, как правило, возвращения или строительства культовых зданий или проведения религиозных обрядов, наталкиваются на недовольство со стороны населения.

В некоторых регионах ЮФО существуют проблемы, связанные с возвращением культовых зданий мусульманским общинам. Так, неурегулированной остается ситуация со статусом исторических мечетей в Ростове-на-Дону, Волгограде, Владикавказе, Ставрополе, в ряде городов - Таганроге, Сочи, Краснодаре, местными властями чинятся препятствия возведению культовых мусульманских зданий. Подобная практика с одной стороны дискредитирует «официальных» мусульманских лидеров, которым ставится в вину неспособность защитить интересы общины, а с другой - радикализирует часть мусульман. При таком положении дел местные мусульманские общины становятся питательной средой для проникновения в среду российских мусульман эмиссаров зарубежных исламистских

организаций, распространения экстремистских идей. Наглядный тому пример - история создания в Ростове-на-Дону российско-турецкого образовательного центра, который был организован независимо от Духовного Управления мусульман Ростовской области и сумел привлечь к себе симпатии многих ростовских мусульман. Под вывеской его создателя – фонда «Толеранс», скрывалась турецкая религиозная секта «Нурджулар», деятельность которой была признана правоохранительными органами экстремистской¹⁷⁵.

Таким образом, исламский фактор на Юге России имеет явную тенденцию к усилению. Это проявляется, прежде всего, в дальнейшем укреплении влияния ислама среди населения: растет количество культовых зданий, исламских образовательных учреждений, увеличивается число людей, которые посещают мечети, руководствуются в своих действиях, прежде всего религиозной идеологией и мнением духовного авторитета. По состоянию на 1 января 2002 г. на Юге России было зарегистрировано в качестве юридических лиц более 3000 религиозных организаций. Из них 30% - религиозные организации мусульман.

Наибольшая концентрация организаций мусульман наблюдается в Республике Ингушетия, Республике Дагестан и Карачаево-Черкесской Республике. Более 50% от общего числа мусульманских организаций региона действует в Республике Дагестан, примерно по 10% в Республике Ингушетия, Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской Республиках. Мусульманские организации региона координируются тремя центрами: в Назрани, Уфе и Москве. Большинство духовных управлений мусульман (ДУМ) Юга России входят в Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК), долгое время возглавлявшийся муфтием Республики Ингушетия М.Албогачиевым*. Однако в Ростовской, Астраханской, Волгоградской областях, Краснодарском и Ставропольском краях продолжается конфликт между представителями Центрального духовного

¹⁷⁵ Вечерний Ростов. – 2001. – 18 мая.

* В настоящее время главой КЦМСК является муфтий КЧР и Ставропольского края И.Бердиев.

управления мусульман России (ЦДУМ, г.Уфа, верховный муфтий Т.Таджуддин) – их подавляющее большинство, и Духовного управления мусульман европейской части России (ДУМЕР, г.Москва, муфтий Р.Гайнутдин). Представители ДУМЕР, имея достаточно слабую поддержку у населения, пытаются заявить о себе, открывая параллельные с традиционными духовные управления и устанавливая контакты с национальными организациями. Духовные управления КЦМСК стараются поддерживать положительные отношения и с ДУМЕР и с ЦДУМ. В настоящее время, деятельность мусульманских структур Юга России представлена следующими централизованными организациями:

1. Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК). В КЦМСК входят духовные управления мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края, Республики Дагестан, Республики Ингушетия, Кабардино-Балкарской Республики, Карачаево-Черкесии и Ставрополя, Республики Северная Осетия-Алания, Чеченской Республики. Многие члены КЦМСК поддерживают связи и контакты также с ЦДУМ, ДУМЕР и входят в Совет муфтиев России (при ДУМЕР).

2. Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ), расположенное в г.Уфа. ЦДУМ координирует деятельность ДУМ Астраханской, Волгоградской, Ростовской областей и Республики Калмыкия.

3. Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР) Центральный офис расположен в г.Москве.

В ряде субъектов Юга России регистрируются параллельные духовные управления, подчиненные ДУМЕР. Однако проверки, проводимые Минюстом РФ, показали, что количество последователей ДУМЕР в регионе крайне незначительно. Тем не менее, наблюдается острая борьба за сферы влияния ЦДУМ и ДУМЕР в Астраханской, Волгоградской и Ростовской областях. В настоящее время в пределах Южного федерального округа реально действуют 11 духовных управлений мусульман.

1. Духовное управление мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края возглавляет муфтий Нурбий Емиж. В него входит около 20 местных религиозных организаций.

2. ДУМ Республики Дагестан возглавляет муфтий Ахмед Абдуллаев. ДУМ является крупнейшим на юге России и включает около 500 местных религиозных организаций и учреждений. В республике насчитывается 1594 мечети. Из них: 909 джума-мечетей (центральных мечетей населенных пунктов), 571 квартальная мечеть и 69 молитвенных домов. В целом по республике приблизительно 170-180 тысяч мусульман регулярно посещают пятничные молитвы в мечетях¹⁷⁶. Подавляющее большинство мусульманских общин республики созданы мусульманами-суннитами, лишь 17 религиозных объединений создано дагестанскими мусульманами-шиитами. Интенсивно развивается в республике мусульманское религиозное образование. В Дагестане насчитывается 17 действующих исламских высших учебных заведений, в которых обучается около 3 тысяч человек, а также 45 филиалов этих вузов, в которых обучается более 2 тысяч студентов. В республике работает 132 средних исламских учебных заведения (медресе), в которых обучается более 5000 человек. Начальное исламское образование представлено 245 примечетскими школами по чтению Корана, в которых обучается более 3000 человек¹⁷⁷.

3. ДУМ Республики Ингушетия возглавляет муфтий Магомед Албогачиев. В ДУМ входит более 80 местных религиозных организаций и учреждений. В республике, по данным на 2002 г. имеется 89 мечетей и около 27 молельных домов. Общее же количество мечетей в республике, включая незарегистрированные, составляет, по некоторым данным, не менее 400¹⁷⁸.

4. ДУМ Кабардино-Балкарской Республики возглавляет муфтий Шафиг Пшихачев. В него входит около 100 местных религиозных организаций и учреждений, в Нальчике функционирует Исламский институт.

¹⁷⁶ Религии и религиозные организации в Дагестане. - Махачкала, 2001. - С.80.

¹⁷⁷ Новое дело. - №49, 2001. - 7 декабря.

¹⁷⁸ Пути мира на Северном Кавказе. Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А.Тишкова. - М., 1999. - С. 51.

5. ДУМ Республики Калмыкия с 2002 г. возглавляет муфтий Ахмед Каралаев. В республике имеется шесть мусульманских организаций и три исламские группы. В начале 2002 г. состоялась учредительная конференция Духовного управления мусульман Калмыкии¹⁷⁹.

6. ДУМ Карачаево-Черкесии и Ставрополя возглавляет муфтий Исмаил Бердиев. В ДУМ входит около 100 местных религиозных организаций и учреждений. Из них около 30 приходится на Ставропольский край, остальные в Карачаево-Черкесии. В Черкесске работает Исламский институт.

7. ДУМ Республики Северная Осетия-Алания возглавляет муфтий Дзанхот Хекилаев. В ДУМ входит около 10 местных религиозных организаций. Численность мусульман в республике составляет около 100 тысяч человек¹⁸⁰.

8. ДУМ Чеченской Республики возглавляет муфтий Ахмад Шамаев. В ДУМ входит около 20 местных религиозных организаций и учреждений. По подсчетам муфтията Чечни в республике действует около 350 мечетей.¹⁸¹ В Чечне работает 8 профессиональных религиозных учебных заведений – медресе и одно высшее религиозное учебное заведение (исламский институт в селении Курчалой), которые готовят служителей ислама, преподавателей арабского языка и переводчиков.

9. ДУМ Астраханской области возглавляет муфтий Назымбек Ильязов. Астраханский муфтият структурно входит в состав центрального Духовного управления мусульман (г.Уфа) и насчитывает 43 общины. Верующие отправляют религиозный культ в 20 мечетях, в стадии строительства находятся еще 14 культовых зданий. В области действует высшее учебное заведение мусульман - Исламский институт «Хаджи – Тархан».

¹⁷⁹ Калмыкия. Этнополитическая ситуация: состояние и перспективы // Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. № 42 (март-апрель 2002). – С. 19.

¹⁸⁰ Хайретдинов Д. Ислам в Осетии. - М., 1997. - С. 2.

¹⁸¹ Во время боевых действий в 1999г. в Грозном архив Министерства юстиции Чеченской Республики полностью сгорел и по этой причине нет абсолютно точной информации о количестве зарегистрированных мечетей (неофициальная цифра колеблется до 487). В территориальном органе Минюста по ЧР перерегистрацию прошли 11 мечетей, разрушениям подверглись 380 мечетей, в том числе полностью разрушены 36, частично 204, остальные подверглись незначительным разрушениям.

10. ДУМ Волгоградской области возглавляет муфтий Рашид Альмухамметов. В ДУМ входит около 20 местных религиозных организаций. В области существует четырнадцать зарегистрированных и примерно столько же мусульманских общин, не имеющих юридического статуса. При этом в области насчитывается порядка десяти мечетей¹⁸².

11. ДУМ Ростовской области возглавляет муфтий Джафар Бикмаев. Официально в Ростовской области зарегистрирована одна организация, (ДУМ РО) в которую входит 18 более мелких общин.

В настоящее время большинство ДУМ субъектов РФ в ЮФО ориентированы на сотрудничество с местными властями, с которыми координируют политику в отношении мусульманского населения своих регионов. Большую работу в направлении координации деятельности мусульманских организаций ЮФО проводит полномочный представитель Президента РФ в Южном федеральном округе В.Г.Казанцев. В частности, все муфтии Южного федерального округа являются членами межконфессионального миротворческого совета при полномочном представителе Президента РФ. Представительство Президента РФ в Южном федеральном округе деятельно участвует во всех значимых мероприятиях, посвященных решению проблем мусульманских общин на уровне округа. В мае 2003 г. представителем председателя Центрального духовного управления мусульман России в Южном федеральном округе был назначен муфтий Ростовской области Д.Бикмаев, который также возглавляет Совет по межрелигиозным, межнациональным вопросам при полномочном представителе Президента РФ в ЮФО¹⁸³.

Выводы:

1. Ислам на Юге России получил распространение из двух очагов – южного Дагестана (с VII в.) и Нижнего Поволжья (VIII – XIII вв.). Поэтому

¹⁸² Новости информационно-аналитического портала «Ислам Ру» - 07.08.2002 // <http://www.islam.ru>

¹⁸³ По сообщению информационного агентства ИТАР-ТАСС. - Ростов-на-Дону, 2003. - 16 мая.

интенсивность его распространения и внедрения в жизнь местного населения была тесно связана с внешним влиянием. Эти факторы (арабские завоевания, образование Золотой Орды, нашествие Тимура, завоевания Османской империи и Персии и т.д.) способствовали постепенному упрочению позиций ислама в регионе.

2. Интеграция Нижнего Поволжья и Северного Кавказа в состав Российского государства, с одной стороны, имела следствием окончательное торжество ислама в ряде регионов, а с другой – привела к оформлению локальной модели ислама, тесно связанной с процессами, происходившими в многоконфессиональном российском обществе.

3. Процессы реисламизации, которые начались во второй половине 80-х гг. XX в., привели к укреплению в российском исламе традиционалистского и фундаменталистского течений, но, менее всего, модернизма. При этом традиционалисты сумели интегрироваться в новую социально-политическую систему, а сторонники фундаментализма оказались в оппозиции. Вследствие кризисной ситуации, охватившей страну в 90-е гг. XX в., усилилась опасная тенденция политизации ислама, перехода части мусульман, приверженцев разных идейных течений, на радикальные и экстремистские позиции.

4. Меры по борьбе с религиозным экстремизмом и политика государственных и местных органов власти, направленная на поддержку традиционалистских организаций и религиозных групп, способствовали созданию современной схемы взаимоотношений общественных институтов и властных структур с исламскими общинами и организациями.

5. Исламский фактор на Юге России демонстрирует устойчивую тенденцию к усилению. Это проявляется в росте численности мусульманского населения, в том числе и за счет интенсивных миграций, увеличении количества культовых зданий, прогрессе исламского образования, упрочению контактов с зарубежными единоверцами и т.д. Вместе с тем, усиление исламского фактора на Юге России показывает

растущую неоднородность мусульманской общины, где наряду с традиционалистами все активнее заявляют о себе сторонники фундаменталистской и, значительно слабее, модернистской альтернатив.

Глава 3. Исламский фундаментализм на Юге России

как идеология и политическая практика

3.1. Суннитский фундаментализм в политических реалиях Юга России

Появление в Советском Союзе движения выступающего за «обновление» ислама относится к началу 80 гг., некоторые исследователи отодвигают эту дату даже в 70 гг.¹⁸⁴ и связывают его появление с расцветом исламизма в этот период в мусульманском мире. Значительное влияние на советских мусульман оказали события в Афганистане, а также «исламская» революция в Иране. В 80 гг. органы госбезопасности фиксировали в различных регионах Северного Кавказа случаи пропаганды фундаменталистских идей, инспирируемых лицами, связанными с зарубежными спецслужбами и исламскими экстремистскими организациями, такими, например, как «Братья-мусульмане». На Северном Кавказе основным районом распространения на рубеже 80-90 гг. идей, которые можно охарактеризовать как фундаменталистские, стал Дагестан, где ислам занимал наиболее прочные социокультурные позиции. В 1987-1988 гг. по республике прокатились выступления верующих, требовавших прекратить гонения на религию, разрешить строительство мечетей, уравнивать верующих в правах с атеистами. В некоторых селах верующие вступали в конфликт с местными властями, требовали передать под мечети здания сельских клубов, администраций, ввести в школах раздельное обучение мальчиков и девочек и т. п. Исламские активисты предъявляли большие претензии к руководству Духовного Управления мусульман Северного Кавказа: они обвиняли муфтия М.Геккиева в сотрудничестве с КГБ и нарушении норм исламской морали. В мае 1989г. подстрекаемая фанатиками толпа верующих ворвалась в здание

¹⁸⁴ Ярлыкапов А.А. Ваххабизм на Кавказе // Социально-политическая ситуация на Кавказе. – М., 2001. – С. 78.

Духовного Управления в Махачкале и изгнала оттуда муфтия. В июне 1990 г. в Астрахани состоялся первый «неформальный» съезд мусульман СССР. В ходе его работы была создана первая в Советском Союзе религиозная исламская организация – «Исламская партия возрождения» (ИПВ), которая провозгласила своей целью защищать право мусульман жить по канонам ислама. Среди инициаторов создания партии были аварцы Аббас Кебедов, Багауддин Магомедов, Айюб Омаров, которые выступали с позиций суннитского фундаментализма. Председателем (амиром) ИПВ был избран умеренный сторонник «очищения» дагестанского ислама Ахмедкади Ахтаев, врач по профессии, долгое время подпольно изучавший ислам. Руководителем северокавказского отделения партии стал чеченец Адам Дениев из села Автуры.

В Чечне салафиты появились ещё до прихода к власти Д.Дудаева в 1990г. События, связанные с разгоном Духовного Управления мусульман Северного Кавказа, образование Исламской Партии Возрождения, всё это повлияло на появление в Чечне сторонников «чистого ислама». В основанную Дениевым группу вошли в основном зикристы, семьи которых в своё время поддерживали Али Митаева (религиозного и политического деятеля двадцатых годов, расстрелянного органами госбезопасности по обвинению в антисоветской деятельности). Уже в начале 90 гг. его сподвижники выступали против суфийских обрядов (зикра) и мюридизма (повиновения шейхам). Существенным было и внешнее влияние: с начала 90 гг. республику стали посещать миссионеры из различных мусульманских стран, которые регулярно выступали в студенческих аудиториях и на телевидении. Зарубежные исламские организации выделяли значительные средства на распространение «истинного ислама». Несмотря на это, изначально (1989-1994), сторонников салафизма в Чечне было немного. В некоторых мечетях ими предпринимались попытки навязывания дискуссий традиционалистам, установления своего идейного влияния на верующих. Но их оттуда, как правило, выпроваживали, в ряде случаев не желая даже

вступать с ними в споры. В силу этого, до начала боевых действий, салафиты не часто заявляли о себе публично, а вели организационно-разъяснительную работу среди молодежи¹⁸⁵.

В Карачаево-Черкесии объективной основой появления экстремистских настроений стала обострившаяся политическая обстановка (за десять лет КЧР пережила три серьезных политических кризиса), а также тяжелейшая экономическая обстановка и, как следствие, обнищание значительной части населения¹⁸⁶. С начала 90 гг. проблемы в КЧР обострились, националистические движения грозили расколоть республику на несколько этнических анклавов, велика была угроза межнациональных столкновений. Корни проблемы уходят в 1991 г., когда начинаются первые попытки раскола мусульман Карачаево-Черкесии, которые сопровождались всплеском активности местного отделения Исламской партии возрождения, возглавляемой Мухаммадом Биджиевым (Биджи-уллу). В это время в Малокарачаевском районе предпринимаются попытки организовать структуры, противостоящие Духовному Управлению мусульман КЧР и Ставропольского края (ДУМКЧиС): «Оргкомитет мусульманских общин по строительству медресе в селении Учкекен», «Совет имамов Малокарачаевского района». Наибольшая активность исламских экстремистов была отмечена осенью 1991 г. в связи с попыткой сторонников М.Биджиева создать новый духовный центр мусульман – «Имамат Карачая», независимый от ДУМКЧиС, которая совпала с борьбой националистических сил за выделение из состава КЧССР «Карачаевской Республики». Деятельность местного отделения ИПВ наглядно свидетельствовала об истинных целях её создателей. В агитационной литературе открытым текстом звучал призыв к расколу республики, авторы открыто противопоставляли себя властям и официально действующему Духовному Управлению. 30 ноября 1991г. в Доме Советов Карачаевска состоялось

¹⁸⁵ Юсуфов М. Ислам в социально-политической жизни Чечни // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - №2 (8).

¹⁸⁶ Кратов Е.В. Указ соч. – М., 2001. – С. 87.

собрание сторонников М.Биджиева, которое было объявлено первым съездом мусульман Карачая. На нем был провозглашен Имамат Карачая во главе с М.Биджиевым. В этот период во многих районах республики: Малокарачаевском, Карачаевском, Усть-Джегутинском, Адыге-Хабльском, Прикубанском, Зеленчукском отчетливо прослеживается распространение идей радикального ислама.

В начале 90 гг. фундаменталистская альтернатива явственно проявилась и в регионах примыкающих к республикам Северного Кавказа. Так, в среде ногайского населения Ставропольского края салафитская проповедь (шедшая, прежде всего, из соседнего Дагестана) находила многочисленных сторонников. В этот период, когда интерес к исламскому вероучению возрос, рынок заполнила литература издательств «Сантлада» и «Бадр», которые издавали литературу как основоположников салафизма, так и труды местных салафитских лидеров: М.Тагаева, Б.Кебедова и т.д. С одной стороны это поднимало многие злободневные проблемы мусульманской уммы, способствовало росту образованности мусульман, но с другой – готовила почву для радикализации значительной части мусульман, прежде всего, молодежи.

Суннитский фундаментализм, или салафийя, был новым явлением в северокавказском исламе, что позволяет считать его «нетрадиционным» исламом. Салафиты стремились восстановить главный принцип ислама – единобожие (таухид) и для этого очистить ислам от нововведений (бида), накопившихся за время его истории. Для них характерно отрицание таклида – жесткого следования какому-либо одному мазхабу. При этом они не считают себя связанными ни канонами доминирующего в Дагестане и Чечне шафиитского мазхаба, ни распространенного в среде остального мусульманского населения Северного Кавказа ханифитского мазхаба. Декларируя строгое следование буквальным положениям Корана и Сунны, салафиты весьма избирательно подходят к священным текстам, особенно в рассмотрении социально-политических аспектов «чистого ислама». В

полемике с салафитами шейх Мухаммад-Мухтар отмечал, что «салафиты-ваххабиты имеют привычку не воспринимать доводы, даже содержащиеся в Коране, если они противоречат их учению, и интерпретируют эти доводы по собственному усмотрению и разумению...»¹⁸⁷. Привлекательной чертой салафизма выступает его способность транслировать протест против традиционных форм социальной организации. Социально-имущественное расслоение общества и смещение моральных и нравственных ориентиров способствовали развитию протестных настроений у значительной части населения. Официальное духовенство и традиционные формы исламских организаций на Северном Кавказе оказались не способны сыграть роль выразителей подобного протеста. Салафитское же требование подчинения одному лишь Аллаху как бы освобождает индивида от власти патриархальных традиций, обеспечивая высшую религиозную санкцию к самоопределению в рамках новых форм социальной солидарности¹⁸⁸.

Идеология салафитов, с её акцентом на социально-политическую активность индивида, служит эффективным средством для мобилизации на борьбу против несправедливости и беззакония. Поэтому одной из основных особенностей исламского фундаментализма на Северном Кавказе стало усиление общественно-политической деятельности его последователей. Возрождающийся ислам все более активно стремился утвердиться в роли не только регулятора духовной жизни и социальных отношений, но и политической идеологии. Это означало появление исламизма (радикального ислама) как совокупности общественно-политических сил (движений, групп, партий), выступающих за переустройство общества и государства на основе соответствующих принципов ислама (шариата). Но в отличие от исламистских тенденций в среде традиционного духовенства, салафитов отличает иное видение многих религиозно-политических вопросов. Так, учение о священной борьбе (джихад), они склонны трактовать не как

¹⁸⁷ Цит. по кн. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане // Центр стратегических и политических исследований // <http://icsps-project.arcon.ru>

¹⁸⁸ Там же.

духовное усовершенствование, а как борьбу за распространение ислама, которая может носить и вооруженный характер. Такой подход предполагает и возможность выступлений против правительства, что ставит резкий водораздел между традиционалистами и салафитами. Поэтому неудивительно, что с момента оформления салафийи на Юге России её последователи оказались в состоянии конфликта со сторонниками традиционного ислама. С подачи традиционалистов за северокавказскими салафитами (изначально дагестанскими) утвердилось наименование «ваххабиты», под которым они вошли в современную российскую историю. Анализируя этот вопрос отечественный исламовед А.Ярлыкапов¹⁸⁹ отмечает, что сами «ваххабиты» себя так не называют и этот термин отвергают. Автор приходит к выводу, что большинство радикальных фундаменталистских идей в современном мире, даже если не восходят напрямую к классическому ваххабизму, то стоят с ним на схожей идеологической платформе, что дает право называть носителей этих идей «ваххабитами». При этом на северокавказской почве термин «ваххабизм» приобрел исключительно негативный оттенок. Как отмечает А.Малашенко, в устах рассуждающих на эту тему политиков он полностью тождественен фундаментализму и исламскому экстремизму¹⁹⁰. Ещё более жесткие высказывания допускают отдельные религиозные и общественные деятели. Однако, тот же А.Малашенко делает важное замечание, что объектом шумной критики является не салафизм, а «ваххабизм», по его мнению, частное специфическое проявление салафитской традиции¹⁹¹.

Салафитское движение на Юге России с момента своего зарождения и по мере развития демонстрировало крайнюю неоднородность. По мнению отечественного исламооведа К.И.Полякова, следует обратить внимание на мотивации различных сторонников «ваххабизма» в силу которых,

¹⁸⁹ Ярлыкапов А.А. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень центра социальных и гуманитарных исследований Владикавказского института управления и Владикавказского центра этнополитических исследований института этнологии и антропологии РАН. - 1999. - №3. - С. 5-20.

¹⁹⁰ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М., 2002. – С. 72.

¹⁹¹ Там же.

«имеющиеся различия между истинными сторонниками ваххабитских идей и теми радикально настроенными элементами, которые, выступая от имени «ваххабитов», преследуют конкретные политические (если не просто экономические) цели...»¹⁹². Поэтому предлагаемый некоторыми авторами дифференцированный подход к салафизму представляется необходимой предпосылкой для понимания реального содержания религиозно-политических процессов происходящих на Северном Кавказе¹⁹³. Прежде всего, речь идет о сторонниках идей «истинного ислама», то есть религиозно-социального по своей природе движения, которое ставило перед собой, прежде всего, цели реформирования вероучения и исправления общества путем религиозного воспитания и введения норм шариата. Этот вариант характерен для Дагестана, где салафитское движение получило наибольший размах и где особенно сложны взаимоотношения с традиционалистами. Вторым источником пополнения салафитских рядов явилась «фундаментализация» маргинальных и полукриминальных элементов. Социально-экономический кризис в регионе способствовал росту безработицы и преступности, что вело к появлению все более широкого слоя деклассированных элементов. Особенно угрожающий размах этот процесс принял в Чечне. Тех людей, которые шли салафитские джамааты прежде всего по прагматическим соображениям, и лишь затем подвергались соответствующей идеологической обработке, вряд ли можно отнести к идейным сторонникам «чистого ислама». Тем не менее, низкий уровень их религиозной культуры зачастую «компенсировался» подчеркнуто фанатичным соблюдением внешних предписаний ислама. Примитивизированный, выхолощенный и поверхностно усвоенный «ваххабизм», сведенный к внешним атрибутам и ритуалам, был для них особенно привлекательным, поскольку оказался средством для оправдания

¹⁹² Поляков К.И. Пути и капканы «исламской революции» // НГ-Религии. - 1999. - 25 авг.

¹⁹³ Например, Умнов А. Признание ваххабизма подрывает возможности экстремистов // Время-МН. - 1999. - 6 сент.

практически любого девиантного поведения. Наконец, третьим источником распространения фундаменталистских идей стало привлечение к ним радикальных националистов. Для них идеология салафизма более отвечала мобилизации своих сторонников, чем традиционные формы местного ислама. Кроме того, союз с салафитами открывал радикальным националистам доступ к финансовым ресурсам, поступающим от иностранных исламистских организаций, заинтересованных в распространении «чистого ислама» на новые территории.

К середине 90 гг. исламский фундаментализм во многих регионах Северного Кавказа превратился в яркий социокультурный феномен. Члены джамаатов отличались от большинства мусульман даже своим внешним видом (особенно это характерно для Дагестана): у мужчин это обязательная борода и подстриженные усы, укороченные штаны, у женщин – чадра, закрывающая лицо. Наибольшая концентрация салафитских общин (джамаатов) была в Дагестане, значительно усилилось их влияние в Чечне и Ингушетии, анклав сторонников «чистого ислама» укрепились в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Северной Осетии-Алании и в юго-восточных районах Ставропольского края. В дагестанском салафизме выделились три основных направления. Умеренный салафизм был представлен последователями Ахмадкади Ахтаева, бывшего руководителя ИПВ, который после прекращения существования этой партии создал и возглавил культурно-просветительскую организацию «Аль-Исламийя»¹⁹⁴. Её влияние распространялось на Гунибский и Хасавюртовский районы Дагестана и к середине 90 гг. числа сторонников А.Ахтаева составляло до полутора тысяч человек¹⁹⁵. Главный упор «умеренные» салафиты делали на просветительство и распространение религиозных знаний. Несмотря на свою политическую умеренность, А.Ахтаев пользовался авторитетом среди салафитских радикалов, в том числе и таких далеких от исламского

¹⁹⁴ Курбанов М., Курбанов Г. Исламский фактор: реальность и домыслы // Народы Дагестана. Этнос и политика. – Махачкала, 1994. - №3. - С. 11.

¹⁹⁵ Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – С. 109.

просвещения лиц, как лидеры чеченских «ваххабитов» З.Яндарбиев и М.Удугов. Более многочисленную салафитскую группу составляли сторонники радикального салафизма, объединенные в так называемый «Исламский Джамаат Дагестана» (ИДД), лидером которого являлся Багауддин Мухаммад (Б.Кебедов). Количество его последователей приближалось к двум тысячам человек, однако, очевидно, что их было гораздо больше, так как ИДД фактически не являлся централизованной организацией, представляя собой скорее конгломерат отдельных общин, объединенных основными идеями. Основным содержанием идеологии радикальных салафитов было крайне негативное отношение к суфизму, который рассматривался как проявление многобожия (ширк), отказ от легальной деятельности в условиях существования в Дагестане светского «безбожного» режима, приверженность идее единого исламского Кавказа, как промежуточного этапа на пути единения мировой исламской уммы, и как следствие – сильные антироссийские настроения. Наконец, третью – самую немногочисленную группу дагестанских салафитов составляли сторонники шейха Айюба Астраханского (А.Омаров), которые ориентировались на саудовскую «ваххабтскую» модель ислама и придерживались ультрарадикальных взглядов по отношению к сторонникам традиционного ислама. Этот вариант салафитии получил распространение в основном среди дагестанской общины в Астрахани и сторонников Омарова в его родном Цумадинском районе.

Одной из главных особенностей деятельности салафитов в Дагестане и Чечне стала критика суфизма. Они исключают существование в исламе помимо явного, умопостигаемого знания, воплощенного в шариате, ещё каких-то скрытых мистических истин, доступных только шейхам и святым. Поэтому салафиты признают невозможным мистическую способность святых и даже самого пророка выступать в роли защитников мусульман перед Аллахом и отрицают правомерность обращения к ним с просьбой о посредничестве (дуа би-т-тавассуль). Салафиты также отрицают

возможность передачи божественной благодати (барака) через святых и связанных с ними мест и предметов. Отсюда следует неприятие традиционных для Дагестана и Чечни проявлений религиозности при посещении гробниц святых (зияратов), выполнение обременительных обрядов, использование амулетов, талисманов и т.д. При поддержке зарубежных исламистских организаций салафиты развернули бурную пропагандистскую деятельность. Под эгидой Б.Кебедова в Махачкале был организован исламский центр «Кавказ», выходила газета «аль-Халиф». В Кизилюрте он открыл медресе, в котором одновременно обучалось до 700 студентов-мутаалимов (медресе действовало с 1989 по 1997гг.)¹⁹⁶. В селе Первомайское Хасавюртовского района Дагестана был организован издательский центр «Сантлада», впоследствии обосновавшийся в Москве под названием «Бадр». Из этого центра вышла многочисленная литература откровенно салафитского характера, которая распространялась как в соседние регионы, так и расходилась по всей России.

В Карачаево-Черкесии после неудачных попыток прийти к власти в 1991 г. деятельность салафитов сосредоточилась в Малокарачаевском районе. Здесь под видом религиозно-просветительского общества под разными наименованиями («Аль-исламия», «Вахид») пыталась зарегистрироваться группа мусульман из села Учкекен, под руководством имама Р.Х.Борлакова. Будучи имамом одной из местных мечетей, он в середине 90 гг. побывал в ряде арабских стран, где нашел спонсоров для открытия в Учкекене медресе. В учебном заведении обучали чтению Корана, арабскому языку, теологии. Значительное место уделялось физической и военной подготовке. Источниками финансирования медресе являлись поступления из зарубежных исламских благотворительных фондов и организаций и вплоть до 1999 г. медресе являясь центром радикальных салафитов в КЧР. Основными местами сосредоточения джамаатов являлись

¹⁹⁶ Бобровников В.О., Ярлыкапов А.А. Ваххабиты Северного Кавказа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. – М., 1999. - Вып. 2. - С. 21.

Малокарачаевский район, Карачаевск и Карачаевский район. Их деятельность была отмечена в Усть-Джегутинском и Хабезском районах республики.

На территории Юга России исламский фундаментализм проявил себя как явление неоднозначное в этническом, социальном и даже в географическом аспектах. Наибольшее распространение он получил в тех регионах, где ислам уже обрел достаточно прочные позиции (Дагестан и Чечня). Здесь ареал распространения салафийи практически совпадает с районом распространения суфизма. Кроме того, значительные салафитские анклавные группы имеются в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Группы сторонников «чистого ислама» действуют на юге Ставропольского края, отмечены на территории Северной Осетии, Ингушетии, Астраханской области. Салафитские воззрения отмечены в среде переселенцев из республик Северного Кавказа в Волгоградской, Ростовской областях и Республике Калмыкия. Наиболее сложным и дифференцированным является салафитское движение в Дагестане. Исследователи выделяют здесь среди сторонников «чистого ислама» отдельные сельские общины и объединения горожан (в большинстве из числа недавних деревенских жителей), которые в свою очередь распадаются на сторонников различных лидеров¹⁹⁷. В формировании религиозно-политических предпочтений сторонников салафийи значительную роль играет так называемый «районный фактор». Он проявился в том, что салафитские (как и традиционалистские лидеры) опирались, прежде всего, на своих земляков. Так, большинство сторонников Б.Кебедова составляли жители Цумадинского района и переселенцы из этого района в Хасавюртовском и Кизилюртовском районах республики. Салафитская организация «Исламийа», во главе которой стоял выходец из селения Кудали А.Ахтаев, в основном состояла из жителей Гунибского района¹⁹⁸. Наряду с «районным» характером салафитского движения

¹⁹⁷ Бобровников В. Исламофобия и религиозное законодательство в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - №2 (8).

¹⁹⁸ Независимая газета. - 2000. - 23 февр.

значительную роль играл этнический фактор. По количеству салафитских общин лидировали северные и центральные районы республики, населенные преимущественно аварцами и даргинцами. Общины последователей «чистого ислама», особенно в сельской местности, формировались по этническому признаку. Широко известная после событий 1999 г. «ваххабитская» община в селении Карамахи Буйнакского района, несмотря на упоминания о разноэтничном составе её членов¹⁹⁹, все же появилась на основе даргинского джамаата Карамахи. Члены разных салафитских общин относились к членам иных джамаатов с достаточной степенью настороженности. К примеру, после назначения лидером «Исламского джамаата Дагестана» Б.Кебедовым в качестве главы махачкалинского джамаата уроженца Карамахи, даргинца М.-Ш.Джангашиева, позиции его земляков в махачкалинской общине заметно укрепились²⁰⁰.

Социальный портрет салафитского движения не исчерпывается замкнутыми сельскими общинами и маргинальными городскими слоями, в салафитской идеологии находили себя люди самых разных профессий и состояния. Значительную часть членов джамаатов составляла молодежь, как правило, движимая материальными затруднениями и сложностями в поиске достойной работы. Салафитская проповедь находила отклик у крестьянства горных районов, где исламистские идеи социальной гармонии и осуждения неравенства перекликались с ностальгией по советским временам²⁰¹. Ещё одну категорию салафитов составляли жители ряда джамаатов, расположенных неподалеку от промышленных центров (сюда входил и джамаат Кадарской зоны). Как отмечает исследователь развития ислама в Дагестане В.Бобровников, первоначальные общины «ваххабитов» - в Астрахани, Кизилюртовском, Буйнакском и Кизлярском районах Дагестана состояли преимущественно из зажиточного населения, основой благополучия которого была транзитная торговля и использование личного

¹⁹⁹ Независимая газета. - 1999. - 24 нояб.

²⁰⁰ Независимая газета. - 2000. - 23 февр.

²⁰¹ Независимая газета. - 2001. - 8 авг.

крупнотоннажного транспорта²⁰². Наконец, в салафитской среде было немало «интеллектуалов» - представителей интеллигенции, которые нашли в религии смысл существования.

Другим районом распространения исламского фундаментализма на Юге России стали Кабардино-Балкария и Карачаево-Черкесия. Особенности местного салафитского движения отразили основные тенденции развития ислама на Северо-западном Кавказе. КБР и КЧР не входят в зону господства суфизма, процесс реисламизации принял здесь гораздо более скромный характер нежели в Дагестане и Чечне. Местные мусульмане, как адыги (кабардинцы и черкесы), так и тюрки (карачаевцы и балкарцы) гораздо более индифферентны к распространению ислама. По данным местных правоохранительных органов, число активных «ваххабитов» в каждой из республик не превышало пятисот человек, но как представляется, сторонников этого движения было больше²⁰³. Изначально основными районами сосредоточения салафитских групп явились горные Малокарачаевский и Карачаевский районы КЧР, Эльбрусский и Чегемский районы КБР. Позже деятельность сторонников «чистого ислама» распространилась на Усть-Джегутинский и Хабезский районы КЧР и г.Нальчик в Кабардино-Балкарии. Наиболее активную роль играет молодежь (от двадцати до тридцати лет, в основном из малообеспеченных семей). В КЧР около 70% членов джамаатов составляют лица без определенных занятий, 11% имеют судимость. В КБР число «ваххабитов» с уголовным прошлым достигало 40%²⁰⁴. В Карачаевском районе последователи «чистого ислама» создали так называемое «мусульманское общество №3», которое объединяло до трехсот членов²⁰⁵. В Кабардино-Балкарии число активных членов салафитских групп достигало пятисот человек, значительная их часть посещала Нальчикскую мечеть, имамом которой является один из лидеров

²⁰² Бобровников В.О. - Указ. соч.

²⁰³ По данным МВД КБР, суммарное число приверженцев «ваххабизма» в республике достигает тысячи человек // <http://www.regnum.ru>

²⁰⁴ По сообщению информационного агентства ИТАР-ТАСС. – 2002. - 29 нояб.

²⁰⁵ Известия. - 2002. – 13 мая.

салафитов в республике М.Мукожев. Основными направлениями деятельности салафитов в КЧР и КБР являлась проповедь своих взглядов, в первую очередь через распространение соответствующей литературы. Значительно меньший чем в Дагестане охват населения фундаменталистскими взглядами объясняется тем, что местные джамааты носили более замкнутый характер. В основе их идеологии был разработанный ещё одним из крупнейших идеологов исламского фундаментализма С.Кутбом «путь спасшейся группы», в основе которого лежало убеждение в том, что современный мир представляет собой аналог доисламского состояния мира, мира греха – так называемой «джахилийи»²⁰⁶. Конечной целью признавалось создание исламского государства. Такая позиция способствовала формированию гиперкритического отношения к деятельности местных Духовных Управлений мусульман, нетерпимое отношение к лицам, не разделяющим их убеждения, стремление навязать дискуссии с представителями духовенства и мусульманами-традиционалистами по ряду культовых вопросов (совершению намаза, похоронных обрядов, мавлиду и т.п.).

Исламский фундаментализм появился и в тех регионах Юга России, где мусульманское население составляет меньшинство. Так, в южных районах Ставропольского края, где проживает значительное число ногайцев, с начала 90 гг. набрало силу мощное националистическое движение, призывавшее к возрождению ногайского народа. Всплеск национализма сопровождался усилением религиозности. Значительное влияние на появление в регионе салафийи оказала проповедническая активность адептов фундаментализма как из соседних Дагестана и Чечни, так и от международных исламских организаций. Весной 1994 г. в селении Каясула Нефтекумского района на деньги, привезенные зарубежным миссионером, была открыта мечеть, которая стала одним из центров салафитов на Ставрополье²⁰⁷. Под влиянием

²⁰⁶ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. - Махачкала, 1997. - С. 189, 191.

²⁰⁷ Ярлыкапов А.А. Ногайская степь: этнос и религия сегодня // Этнографическое обозрение. - 1998. - №3. - С. 95.

проповедников среди ногайцев (прежде всего среди молодежи) заметно выросло количество активных мусульман, был открыт ряд новых мечетей и медресе. Значительно укрепились связи с единоверцами из Чечни и Дагестана. Схожая картина сложилась в Республике Северная Осетия, где проповедь фундаменталистских взглядов также приобрела значительный размах²⁰⁸.

Значительный интерес представляет община «мухминов» в Астрахани, которая получила в публицистике наименование астраханские «ваххабиты»²⁰⁹. Её формирование началось более десяти лет назад и было обусловлено миграционными процессами из республик Северного Кавказа в более экономически благополучные регионы Российской Федерации. Костяк мигрантов, прибывших в Астраханскую область, составили аварцы из Цумадинского района Дагестана, которые и стали основателями общины. Они стремятся исповедовать «чистый ислам», освобожденный от многих накопившихся наслоений, при этом во многом опираясь на религиозный опыт Саудовской Аравии, родину ваххабизма. Возглавляет группу шейх Айюб (Ангута Омаров, выходец из села Кванада, Цумадинского района). Он является общепризнанным духовным лидером местных «ваххабитов», пользуется значительным авторитетом, как в России, так и за рубежом. В Астрахани, по месту его жительства, находится молельный дом, где распространяется специальная литература, проводятся встречи с приезжими, даются разъяснения по богословским вопросам. Члены общины мухминов в основном занимаются торгово-закупочной деятельностью. Духовный лидер Айюб в целом негативно настроен по отношению к контактам с органами власти, и вследствие этого община ведет достаточно замкнутый образ жизни, всячески дистанцируется от представителей властных структур, общественности и средств массовой информации. В середине 90 гг. его последователи вели активную миссионерскую работу, что дало значительный

²⁰⁸ Век . – 2001. - № 19.

²⁰⁹ В.М. Викторин К проблеме поволжско-предкавказского исламского обновленчества в мирной и радикальной формах (на материалах общины в г.Астрахани в 1990-2000 гг.) // Центр региональных и трансграничных исследований (ЦРТИ) // <http://www.transbound.narod.ru/index.html>.

приток новых членов в общину, причем не только выходцев с Северного Кавказа, но и казахов, татар и русских. Конфликтных ситуаций, являющихся следствием деятельности общины не отмечено, исключая периодических стычек с дагестанцами приверженцами суфизма²¹⁰. В основе столкновений лежит вражда на бытовой почве между односельчанами из-за мест на рынке, религиозный фактор здесь вторичен.

Поворотным моментом в развитии салафийи на Юге России стала эскалация конфликта в Чечне, приведшая к вводу в республику зимой 1994г. подразделений федеральных сил. Так называемая «первая чеченская кампания 1994-1996гг.» привела не только к усилению «ваххабизма» в Чечне, но и способствовала радикализации значительной части мусульман в сопредельных регионах. После подписания Хасавюртовских соглашений в 1996 г. процесс радикализации салафитских групп многократно усиливается, многие их члены переходят на непримиримые позиции. В Чечне, где после прихода к власти сочувствующего радикальным исламистам президента З.Яндарбиева «ваххабиты» фактически получили доступ к власти, образовался очаг религиозного экстремизма, который фактически монополизировал распределение финансовых средств, выделяемых зарубежными исламистскими организациями. Это поставило в зависимость от чеченских лидеров большинство салафитских общин региона. Кроме того, успехи чеченских сепаратистов в борьбе против федеральных сил породили у многих исламистов убеждение, что добиться воплощения идеалов «чистого ислама» можно быстрее всего путем вооруженного выступления против «неверных» и поддерживаемых ими местных властей.

В Дагестане в 1997-1998 гг. баланс сил внутри салафитского движения смещается в сторону «Исламского джамаата Дагестана». Внутриконфессиональная ситуация в республике все более определялась конфликтом между салафитами и тарикатистами, причем последние

²¹⁰ Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов // Бюллетень. - 2000. - №30. - март-апр. - С. 17.

стремились привлечь на свою сторону местные власти и заручиться поддержкой силовых структур. С началом вооруженного конфликта в Чечне власти резко ужесточили отношение к «ваххабитам», что находило одобрение со стороны приверженцев суфизма. С другой стороны, конфликт в соседней республике и усилившиеся преследования со стороны властей подталкивали многих дагестанских салафитов на более решительные действия: значительная их часть воевала в Чечне на стороне сепаратистов, поставляла им продукты, медикаменты, предоставляла сведения о действиях военнослужащих федеральных сил и сотрудников правоохранительных органов, принимала на отдых и лечение членов бандформирований.

Впервые широкомасштабные репрессии против «ваххабитов» дагестанские власти предприняли после нападения отряда чеченских боевиков на воинскую часть в Буйнакске 23 декабря 1997 г., в котором участвовал ряд членов джамаата Карамахи. Сразу после этого в Махачкале был закрыт пропагандистский центр «Кавказ», а его лидер М.Джангишиев арестован. Арестам и задержаниям подверглись и многие другие члены салафитских групп. Возможность ареста вынудила лидера ИДД Б.Кебедова и многих его сподвижников выехать в Чечню. Эта «хиджра» способствовала ускорению внутренней дифференциации салафитского движения в Дагестане, способствовала переходу переселенцев на более агрессивные позиции. На собрании лидеров ИДД 25 января 1998г. в городе Гудермесе был принят так называемый «Манифест джамаата Дагестана к мусульманам мира», в котором руководство Дагестана обвинялось в куфре со всеми вытекающими отсюда последствиями. Новый этап обострения отношений начался 21 мая 1998 г., когда салафиты Карамахи захватили местное отделение милиции. 5 июля в Карамахах состоялся съезд представителей салафитских джамаатов Дагестана, а в августе в селах «Кадарской зоны» была провозглашена «независимая исламская территория», на которой признавалось действие только законов шариата. В марте 1998 г. неожиданно умер лидер умеренного салафизма А.Ахтаев, а его преемник на посту лидера

«Аль-Исламийя» С.Рамазанов придерживался более радикальных взглядов и следовал линии Б.Кебедова. К концу 90 гг. большинство мусульманских организаций Дагестана, стоящих на позициях исламского фундаментализма, если и не входили организационно, то поддерживали тесные связи с ИДД и ориентировались на его лидера Б.Кебедова. Сам Кебедев в этот период находился в Чечне, что ставило его в определенную зависимость от ичкерийских властей и сильного «ваххабитского» лобби в этой республике.

С другой стороны, внутренняя дифференциация салафитского движения привела к появлению в его рядах сил, выступающих против усиления конфронтации с властями и эскалации напряженности в республике. На организованном в селении Кудали в сентябре 1998 г. собрании представителей умеренных салафитских джамаатов и тарикатистов, стороны пришли к пониманию недопущения конфликтов и вражды между представителями различных течений в исламе, укреплению религиозно-правовой базы исламского движения путем создания Совета алимов и эволюционного введения шариата в Дагестане²¹¹. На съезде 5 июля в Карамахах лидер джамаата села Губден Х.Хасбулатов выступил против развязывания лидерами ИДД и стоящими за ними чеченскими боевиками братоубийственной войны. Исследователи отмечают, что под влиянием указанных факторов происходит размежевание салафитского движения в Дагестане, воочию продемонстрировавшее сложность этого явления²¹². Джамааты, расположенные в горных районах и ориентировавшиеся на Карамахинскую общину, поддерживали не только Б.Кебедова, но и стоящих за ним чеченских полевых командиров. Особую группу представляли салафитские общины в плоскостной части республики, в основном на территории Кизилюртовского и Хасавюртовского районов, а также в Махачкале – здесь доминировал более сдержанный подход к сотрудничеству с чеченцами, и оставались относительно мирными взаимоотношения с

²¹¹ Молодежь Дагестана. – 1998. - №36. – 11 сент.

²¹² Макаров Д. - Указ. соч.

местными властями. По мнению дагестанского исследователя Э.Кисриева, в данном случае проявилось отличие «ваххабизма бедных» от «ваххабизма богатых». Как уточняет Э.Кисриев, «чистый ислам» среди горцев был реакцией местного населения на резко ухудшившиеся в постсоветское время условия жизни, в котором они видели оправдание отказа от дорогостоящих религиозных обрядов и выражали протест против обогащения правящей верхушки. С другой стороны, «ваххабизм» в ряде предгорных и равнинных селений, жители которых сумели приспособиться к рыночной экономике, стал идеологией борьбы за защиту своих интересов²¹³. В то же время, представляется, что если подобная дифференциация салафизма и имела место, то она находилась в зачаточном состоянии. К концу 90 гг. большинство дагестанских сторонников «чистого ислама» поддерживали линию Б.Кебедова и стоящих за ним лидеров чеченских «ваххабитов», направленную на силовое решение проблемы создания исламского государства в Дагестане. Карамахинский, как и большинство других джамаатов нагорного Дагестана к концу 90 гг. все более приобретали характер военизированных организаций с жесткой внутренней дисциплиной.

Заключение Хасавюртовских соглашений в 1996 г. послужило началом интенсивного распространения религиозного экстремизма, главный очаг которого находился на территории Чеченской Республики. Так, в соседних с Чечней юго-восточных районах Ставропольского края позиции «ваххабизма» неизмеримо усилились. Многие местные мусульмане (в основном молодежь) прошли соответствующее идеологическое и военное обучение в лагерях на территории Чечни, а также за рубежом. В 1998 г. из Ставрополя был депортирован гражданин Таджикистана Давлятов Т.М., который занимался пропагандой радикальных исламских взглядов среди мусульман селения Каясула Нефтекумского района. После отъезда его дело продолжили подготовленные им имамы из числа местной, радикально настроенной

²¹³ Кисриев Э. выступление на 6 всемирном конгрессе центрально- и восточноевропейских исследований в Тампере (Финляндия), 3 августа 2000. // из кн. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане // Центр стратегических и политических исследований. - <http://icsps-project.arcon.ru>.

молодежи. «Ваххабитские» группы Ставрополя установили тесные взаимоотношения контакты с единомышленниками на территории Чечни и Дагестана. По данным ГУВД Ставропольского края, только из Нефтекумского района в бандах на территории Чечни находилось более ста мусульман-ногайцев²¹⁴. В большинстве районов Ставропольского края: Нефтекумском, Левокумском и Курском появились «ваххабитские» мечети. В некоторых селениях, например Тукуй-Мектеб, радикальные мусульмане назначили своих имамов в мечети и, практически сразу началась активная пропаганда вооруженного джихада против властей²¹⁵.

Аналогичные процессы протекали в салафитской среде Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Один из лидеров карачаево-черкесского джамаата Р.Борлаков наладил тесные связи с чеченскими полевыми командирами. Многие члены джамаата прошли подготовку в лагерях Хаттаба, активно участвовали в боях с федеральными войсками в 1994-1996 гг. в Чечне. В середине 1998 г. сам Борлаков отбыл в Чечню, передав руководство своему ближайшему сподвижнику Х.Салпагарову. Тот продолжил дело по расширению сети «своих» общин и привлечения в них новых членов. В Кабардино-Балкарии, где лидером джамаата был имам нальчикской мечети М.Мукожев, события развивались по схожему сценарию. В 1996 г. Мукожев вошел в созданный одним из лидеров Ичкерии Ш.Басаевым Конгресс народов Ичкерии и Дагестана и установил тесные контакты с чеченскими полевыми командирами. В салафитских общинах поддерживалась строгая дисциплина, беспрекословное подчинение амиру, доминирующим занятием «истинных мусульман» стала военная подготовка. Основным источником средств стала криминальная деятельность членов джамаата, которая находила своеобразное идеологическое оправдание. В бумагах, принадлежавших «ваххабитам» и обнаруженных сотрудниками милиции в схронах на плато Бечасын, содержится перечень поощряемых для

²¹⁴ По сообщению информационного агентства ИТАР-ТАСС. – Ставрополь, 2002. - 22 июня.

²¹⁵ Известия. – 2002. – 13 мая.

члена общины деяний. Среди них: «поставить ультиматум преступным группировкам... взять под охрану коммерсантов, тех, что ведут бизнес незаконно и побудить их к закятю, а также к работе на пути Аллаха ... похищать сыновей и дочерей у тех, кто ест народное имущество на должностях неверного государства» и т.п.²¹⁶. В этот период участились конфликты членов джамаата с правоохранительными органами, приобретавшие зачастую характер вооруженных столкновений. Летом 1998 г. в районе селения Хасанья в Кабардино-Балкарии в результате столкновения с силами МВД была уничтожена вооруженная группа «ваххабитов», которую возглавлял житель этого села А.Атабиев, ранее воевавший в Чечне.

Вторжение чеченских бандформирований в Дагестан в августе 1999 г. явилось поворотным моментом в противостоянии «ваххабитов» и сторонников традиционного ислама не только в Дагестане, но и в других республиках Северного Кавказа. Значительная часть религиозных деятелей отказались признать вторжение в Дагестан джихадом, даже при том, что, многие из тех, кто выступили против бандитов находятся в оппозиции власти. После поражения бандформирований исламский фундаментализм, под общим клише «ваххабизма», стал восприниматься в общественном сознании как антипатриотическая идеология. Республиканские власти в союзе с традиционным духовенством добились существенной победы, был уничтожен очаг фундаментализма в Кадарской зоне, были запрещены все радикальные религиозные организации, благотворительные фонды, которые обвиняли в финансировании экстремистов. Ещё в ходе боевых действий Народное Собрание Республики Дагестан, под воздействием Духовного Управления Мусульман Дагестана и связанных с тарикатистским духовенством политиков, подготовило проект закона «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан». 16 сентября 1999 г. этот закон был единогласно

²¹⁶ Там же.

принят с первого чтения. Закон явился важной вехой в создании современной картины отношений власти и религии в республике.

В Чечне, после начала контртеррористической операции новое руководство республики во главе с А.Кадыровым заняло принципиально жесткую позицию по борьбе с «ваххабизмом». Уже летом 2001 г. он подписал распоряжение, которым на территории Чечни была запрещена деятельность религиозных организаций и групп, исповедующих «ваххабизм». «Ваххабитские» мечети и все неформальные религиозные учебные заведения в Чечне должны были быть закрыты²¹⁷.

В Ингушетии ещё летом 1998 г. на конференции духовенства и общественности республики было заявлено, что «ваххабизм противоречит учению традиционного ислама суфийского толка, исповедуемого ингушами, его идеи чужды современному ингушскому обществу, его многовековым традициям и обычаям»²¹⁸. Ещё 2 августа 1998 г. в республике совместным решением руководства, имамов мечетей и религиозных авторитетов «ваххабизм» был запрещен.

Жесткое и бескомпромиссное преследование религиозного экстремизма затронуло практически все регионы Юга России. В юго-восточных районах Ставрополья, в результате комплексной работы правоохранительных органов, местных властей и общественности был достигнут перелом в восприятии местными жителями идей экстремистов. Весной 2002 г. на сходах верующих в селениях Каясула и Тукуй-Мектеб, которые до этого были основным очагом «ваххабизма» в крае, было принято решение о недоверии экстремистски настроенным имамам и их замене²¹⁹. После ареста бывших имамов Б.Бакиева и М.Заракаева была доказана их причастность к организации банды и совершения ряда особо тяжких

²¹⁷ По материалам интернет-сайта «Фонд мечеть» // <http://mechet.perm.ru>.

²¹⁸ Сампиев И.М. Указ. Соч. / Северо-Кавказское обозрение Центра системных и региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ. Вып.1. Отв. ред. В.В.Черноус. – Ростов-на-Дону, 2001. – С. 78.

²¹⁹ Опубликовано на интернет-сайте «Страна.Ру» - 22.05.2002 // <http://www.strana.ru>.

преступлений, включая покушение на жизнь и убийства сотрудников правоохранительных органов²²⁰.

В Северной Осетии, где по информации местных правоохранительных органов количество активно действующих религиозных экстремистов незначительно²²¹, проведенная в 2001г. акция «Ислам без оружия» привела к тому, что из республики было депортировано более ста пятидесяти проповедников радикального ислама²²².

В Астрахани, где салафитская община А.Омарова в 1999 г. дистанцировалась от вторгшихся в Дагестан чеченских боевиков и местных экстремистов, также были отмечены связи с радикалами. 19 августа 2001 г. на одном из рынков города произошел взрыв, в результате которого погибло восемь и получили ранения более шестидесяти человек. Шейх Айюб Астраханский почти сразу после теракта покинул Астрахань, а летом 2003 г. в городе были задержаны несколько активных членов незаконных вооруженных формирований, которым оказывали активную помощь члены салафитской общины²²³.

Наконец, в 2001 г. в КЧР и КБР были ликвидированы «ваххабитские» джамааты возглавляемые Х.Салпагаровым, А.Гочияевым и братьями Беккаевыми, которые планировали вооруженное выступление в Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии для захвата власти и насаждения «сверху» шариата, а также были причастны к организации и исполнению многочисленных террористических актов на Северном Кавказе²²⁴.

Таким образом, в результате скоординированных действий представителей правоохранительных и силовых структур, местных органов власти и представителей общественности (в первую очередь духовенства и активистов традиционного ислама) удалось переломить ситуацию по неконтролируемому разрастанию религиозного экстремизма в регионе. В

²²⁰ Опубликовано на интернет-сайте «Regions.Ru» - 01.08.2003 // <http://www.regions.ru>.

²²¹ Российская газета. – 2002. - 6 сент.

²²² Век. - 2001. - № 19.

²²³ Трибуна - 2003. - 20 авг.

²²⁴ По сообщению информационного агентства ИТАР-ТАСС. – 2002. - 15 мая.

большинстве регионов Юга России «ваххабитским» структурам был нанесен значительный удар, резко сократились их связи с зарубежными террористическими организациями. В Дагестане после разгрома религиозных экстремистов в 1999 г. Духовное Управление мусульман Дагестана, наряду с рядом суфийских шейхов, заняло положение наиболее влиятельной силы в спектре исламских организаций республики. Традиционное духовенство и активисты суфийских орденов занимают непримиримую позицию по отношению к салафитам, отвергая при этом возможность какого-либо диалога с ними. Между тем, по некоторым данным, салафиты составляют около 3% среди мусульман Дагестана²²⁵. Среди них можно выделить несколько течений: от бытового, сторонники которого строго придерживаются четких предписаний в быту и личном поведении, до политических сект, чья идеология предусматривает установление теократической власти, используя силу оружия. Идеи «чистого ислама» встречают понимание и отклик среди безработной молодежи, беднейшего крестьянства отдаленных регионов Дагестана. В народе находит отклик осуждение роскоши и стяжательства, привлекает идея равенства, этика братства и единства всех мусульман, социальной гармонии. По-прежнему значительное влияние на обстановку в Дагестане продолжают оказывать события в соседней Чечне. В приграничных с Чечней горных районах республики находится значительная часть экстремистов, тесно связанная как с бандформированиями, действующими в Чечне, так и с оппозицией внутри республики. На встречах и сходах они осуждают действия местных властей и поддерживающего их духовенства как антиисламские, оказывают помощь бандгруппам на территории Чечни. Ряд громких терактов на территории республики, приписываемых «ваххабитам» свидетельствует, что радикальное крыло фундаменталистов сохранилось и способно к действиям. Как отмечает публицистика, о так называемых «ваххабитах» ничего не слышно потому,

²²⁵ Независимая газета. – 2001. - 8 авг.

что власть стала сильнее: она сносит каждую высунувшуюся из подполья голову радикала²²⁶.

Как свидетельствует анализ текущей обстановки в округе, «ваххабизм», несмотря на нанесенный ему урон, не только не оставил своих позиций, и имеет тенденцию к распространению. В Дагестане, только по официальным данным в настоящее время насчитывается до двух тысяч его сторонников, однако, согласно экспертным оценкам, их более восьми тысяч. Проблема «ваххабизма» до сегодняшнего дня не решена в Чечне. Здесь у них остаются сторонники, как в самой республике, так и за ее пределами. Остались зарубежные спонсоры, а также основная социальная база - целое поколение молодежи, выросшее после 1991 г. В настоящее время в республике действуют до полутора тысяч активных «ваххабитов». Приверженцы «ваххабизма» начали активно проявлять себя в Адыгее, Ингушетии, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Места сосредоточения «ваххабитов» в КБР – Баксанский и Эльбрусский районы. Общее их количество – около 500 человек. В Карачаево-Черкесии это Карачаевский, Малокарачаевский и Зеленчукский районы. Общее количество членов джамаатов – 300 человек, из них более 80 - члены незаконных вооруженных формирований, участвовавшие в боевых действиях в Чечне.

Современная ситуация заставляет задуматься о социальной и идеологической сторонах исламского фундаментализма. Разгром радикалов не означает, что салафийя потеряет сторонников среди верующих мусульман – наоборот, ряды сторонников «чистого ислама» склонны увеличиваться, а репрессивная политика властей вновь способна радикализировать их. Авторитаризм «официального» духовенства, репрессии правоохранительных органов против «ваххабитов» не способствуют гармоничному и конструктивному развитию ислама на Северном Кавказе. Тем более, что салафитская идеология находит наибольшее число приверженцев среди молодежи, которая в будущем станет основой мусульманской общины. В

²²⁶ Независимая газета. – 2002. - 17 окт.

ходе исследования о состоянии ислама в республике, проведенного в 2003 г. институтом гуманитарных исследований правительства КБР, ученые пришли к выводу, что старшее поколение кабардинцев и балкарцев воспринимает только обрядовую сторону религии, а в душе в основной массе остается атеистами. Носителем ислама является верующая молодежь²²⁷. Конфликтная ситуация в североосетинской мусульманской общине вызвана недовольством части молодых мусульман позицией муфтия Д.Хекилаева, который крайне негативно настроен отходом молодежи от местных исламских традиций. Схожая ситуация имеет место в ДУМ Ростовской и Астраханской областей. В Дагестане и Карачаево-Черкесии, по наблюдению А.Ярлыкапова, также наблюдается недостаточное понимание местными властями особенностей развития ислама и стремление увидеть в них лишь негативные проявления «ваххабизма»²²⁸. Как отметил в своем докладе на третьей международной конференции «Глобализм и традиционализм как конкурирующие векторы в развитии этнических культур Кавказа», которая состоялась 24-28 ноября 2003 г. в Москве, уполномоченный правительства Карачаево-Черкесии по связям с религиозными организациями В.Е.Кратов, несмотря на то, что проблема религиозного экстремизма в республике отошла на второй план, яснее обозначились внутренние проблемы мусульманской уммы республики, которые будут оказывать значительное влияние, как на религиозную жизнь, так и на общественно-политическую ситуацию в целом. Прежде всего, докладчик отметил низкую религиозность населения республики, в том числе традиционно исповедующего ислам. Джума-намаз в мечетях республики редко посещает больше 50 человек. Типичный приход насчитывает 10 постоянных прихожан, в основном пенсионного возраста. На этом фоне значительную проблему для духовенства представляют соблюдение верующими обрядов слабо связанных как с нормами шариата, так и с предписаниями адата. Попытки отдельных имамов, в том числе и

²²⁷ По сообщению информационного агентства «REGNUM» - 17.06.2003 // <http://www.regnum.ru>.

²²⁸ Ярлыкапов А.А. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. - М., 2000. - № 34.

выпускников Исламского института, навести порядок в религиозной жизни общины, часто вызывают острое неприятие местных «клириков» – читчиков Корана и других лиц, принимающих участие в проведении обрядов. Как правило, интерес в сохранении нешариатской обрядности имеет материальную природу – за выполнение обрядовых услуг полагается вознаграждение, - однако противостояние принимает идейные формы, и молодого имама иногда пытаются обвинить в «ваххабизме».

Таким образом, на Юге России исламский фундаментализм, или салафийя, появился на общей волне возрождения ислама в конце 80 – начале 90 гг. Наибольшее распространение он получил в тех регионах Северо-восточного Кавказа, где исламская традиция была наиболее устойчивой. Исламистские идеи, включающие в себя и салафитский компонент, появились и в других регионах Юга России. Исламский фундаментализм был тесно связан с политическими процессами, происходящими в регионе, что отразилось на неоднородности и противоречивости этого явления. На салафитскую идеологию опирались как умеренные сторонники «очищения ислама», так и экстремисты. Обострение конфликта в Чечне, в который активно вмешивались зарубежные исламистские и террористические организации, привело к созданию в середине 90 гг. на Северном Кавказе квазинезависимого государства Ичкерия, которое превратилось в очаг терроризма, существовавший под прикрытием религиозной идеологии. Под влиянием укрепившихся в Чечне экстремистов, значительная часть салафитского движения региона переходит на более радикальные, а зачастую агрессивные позиции. «Ваххабизм» окончательно становится синонимом экстремизма и терроризма. Вооруженный джихад против местных и федеральных властей превращается в основную цель лидеров «ваххабитских» джамаатов. В связи с этим происходит качественное изменение состава фундаменталистских групп: в них все большее место занимают представители криминального мира и маргинализованные слои населения, которые видели в «ваххабизме» средство достижения своих

личных целей. Определяющую роль в действиях «ваххабитов» стало занимать распространение конфликта на другие территории с целью насаждения там исламизма. Начало в 1999 г. контртеррористической операции привело к слому организационной структуры «ваххабитов» не только в Чечне, но и в других регионах Юга России. Однако многочисленные факты указывают, что исламский фундаментализм имеет долгосрочные перспективы в регионе и его дальнейшее развитие будет зависеть от четкого определения политики властей и разграничения исламского фундаментализма как религиозного движения в рамках ислама от прикрывающегося им экстремизма и терроризма.

3.2. «Ваххабизм» в Чеченской Республике

Роль исламского фактора в развитии кризисной ситуации в Чеченской Республике неоднократно становилась объектом внимания ученых, благодатной почвой для журналистов, стимулом для принятия решений политиками. Место и роль ислама в Чечне, в том числе и его радикальных проявлений не раз подвергались исследованию со стороны ученых-специалистов²²⁹. Чеченская Республика является традиционно исламским регионом, где наибольшим влиянием пользуются суфийские ордена накшбандийя и кадирийя. В новейшей истории Чечни, особенно с начала 90 гг. годов в республике стало устойчиво прослеживаться усиление влияния ислама. В период кризиса коммунистической идеологии руководством Чечено-Ингушетии был взят курс на постепенную реабилитацию религии. Это выразилось в возвращении верующим культовых зданий и постройке новых мечетей, отказе от атеистических штампов в пользу декларации роли

²²⁹ Например, Акаев В.Х. Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия // Центральная Азия и Кавказ. - 1999. - №5; В.Х. Акаев, С.С.Магомадов. Суфийские братства в Чечне, их взаимоотношения и участие в современной общественно-политической жизни // Научная мысль Кавказа. - 1996. - № 3; Добаев И.П. Исламский радикализм в контексте военно-политической безопасности на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа. - 1999. - №1; Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. - Ростов-на-Дону, 2002.

ислама в жизни чеченского народа²³⁰. Вышли из подполья и активизировали свою деятельность суфийские ордена, их лидеры завоевали значительную популярность в массах. В этот период ислам виделся важнейшим составным компонентом процесса реабилитации чеченского народа.

После прихода к власти сепаратистов во главе с Д.Дудаевым ислам стал активно использоваться как идеологическое оружие в противостоянии с федеральным центром (противопоставление мусульман-чеченцев неверным-русским) и теми силами в самой Чечне, которые были настроены на диалог с федеральной властью. В условиях господства суфизма в чеченском исламе Д.Дудаев первоначально сделал ставку на последователей кадирийского тариката, представители которого были оттеснены от власти в республике в советское время. Адепты тариката накшбандийя в основном оказались в стане оппозиции дудаевскому режиму. Противоречия внутри исламской общины Чечни способствовали осложнению кризиса, придав ему религиозный оттенок.

Начало боевых действий в 1994 г. привело к радикализации чеченского общества. В условиях вооруженного конфликта многие политические силы апеллировали к исламу, зачастую с экстремистских позиций. Кроме традиционного суфизма в первую военную кампанию 1994 – 1996 гг. в Чечне появилось значительное количество приверженцев возрожденческого движения в исламе, призывавших к буквальному претворению в жизнь положений Корана и отвергавшими в связи с этим традиционные особенности чеченского ислама, в том числе и суфизм. Суннитский фундаментализм, или салафизм, получил развитие на основе критики местного суфизма с присущей ему опорой на традиционное тейповое деление общества, патриархальную непререкаемость мнения религиозного авторитета, зачастую низкий уровень богословского образования традиционного духовенства и как следствие неспособность дать

²³⁰ Савельев А. «Параллельный ислам» - идеология бандитизма». По материалам <http://www.pravoslavie.ru>.

адекватные ответы на многие проблемы современной жизни. До начала боевых действий количество салафитов в республике было крайне незначительным, широкого отклика в массах их проповедь не находила²³¹. Ситуация резко изменилась в ходе вооруженного конфликта, когда в республику прибыло значительное количество наемников, а зарубежные исламистские организации наладили поставки в Чечню оружия и средств на продолжение боевых действий. Вся эта деятельность проводилась под маской «джихада» и совпала с общей радикализацией чеченского общества. Вместе с тем, следует отметить, что идеология радикального ислама оказалась востребованной частью руководства так называемой Чеченской Республики Ичкерия. В условиях системного кризиса светский национализм уже не отвечал стремлению к конфронтации с федеральным центром, в чеченском обществе наибольшую популярность получила идея достижения консенсуса, проведения более конструктивной политики в отношении с Москвой. Кризис радикального национализма породил попытку насаждения в Чечне исламизма, получившего широкую известность под наименованием «ваххабизма». Пик популярности «ваххабитов» пришелся на момент окончания боевых действий в 1996г., когда они фактически превратились в самостоятельную политическую силу. Окончание кампании 1994-1996гг. совпало с достаточно высоким уровнем популярности исламистов в республике. Их боевые отряды демонстрировали наиболее высокую дисциплину, имели хорошее вооружение, что позволяло им оказывать успешное сопротивление федеральным силам и привлекало к ним симпатии многих чеченцев. При этом лидеры иностранных наемников не скупались на обещания самой широкой помощи Чечне со стороны исламских государств. Как отмечал А.Кадыров, занимавший в тот период пост муфтия Чечни, «к людям приходили и говорили: мы построим исламское государство. Через год у вас здесь будет Саудовская Аравия. Обещали им золотые краники с

²³¹ Юсуфов М. Ислам в социально-политической жизни Чечни // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. №2 (8).

верблюжьим молоком. Так убивали народ»²³². Всё это создавало в чеченском обществе атмосферу если не безоговорочной поддержки, то, по крайней мере, симпатии к «ваххабитам». Но к этому времени так называемое «ваххабитское» движение в Чечне имело крайне мало общего с движением реформирования ислама, а представляло часть международной террористической сети, где ислам был лишь идеологической оболочкой. Будущее самой Чечни приносилось в этой схеме в жертву распространению «джихада» на соседние территории.

Отправной точкой в политике создания в Чечне «исламского государства» можно считать 12 сентября 1996 г., когда указом исполняющего обязанности президента З.Яндарбиева был подписан указ о введении в республике нового уголовного кодекса, основанного на шариате. На территории республики отменялось действие советских и российских законов, были ликвидированы светские суды. Создан Верховный шариатский суд и соответствующие районные структуры. Новый Уголовный Кодекс впервые привнес в законодательство республики систему наказаний, основанных на исламском законодательстве (шариате). В частности, смертную казнь предполагалось осуществлять такими способами, как отсечение головы, побивание камнями, «либо таким же путем, каким преступник лишил жизни свою жертву». В тех случаях, «когда обвиняемые подлежат наказанию в соответствии с установлениями шариата или же в виде воздаяния равным», смертной казни могли быть подвергнуты лица, не достигшие восемнадцати лет, и беременные женщины. Существовал ряд статей, провозглашавших ислам господствующей религией. Статья 126 УК ЧРИ, предусматривавшая наказание (смертную казнь) за вероотступничество от религии ислама. В ряде статей Кодекса проводилось различие между гражданами, исповедующими ислам, и иными лицами. Причем для мусульман устанавливались, как правило, более строгие наказания либо вообще наказания предусмотрены только для этой категории граждан (ст.78

²³² Коммерсант-Власть. – №21. - 2002. - 4 июня. – С.32.

— употребление спиртных напитков, ст.126 — вероотступничество от ислама)²³³. Главной причиной введения шариатских наказаний провозглашалась борьба с упадком нравов, искоренение разгула преступности в республике. По мысли идеологов исламизации, только внедрение ислама в жизнь чеченского общества, и, прежде всего, в законодательство, способно вывести республику из кризиса.

Некоторые представления о социально-политической доктрине чеченского «ваххабизма» в этот период можно почерпнуть из сочинения члена совета алимов Чечни Абдурахмана Гойтинского «Книга джихада». Это труд, составленный в виде вопросов и ответов, был размещен на страницах электронных ресурсов чеченских сепаратистов²³⁴. Основной своей задачей автор видел раскрытие всех «тонкостей» джихада, но при глубоком анализе текста можно выявить элементы социальных отношений и государственного устройства «по-ваххабитски». Прежде всего, автор пытается дистанцироваться от приверженцев «светского» сепаратизма, заявляя, что тот, кто воюет за народ или суверенитет не считается стоящим на пути Аллаха. Верховное руководство всеми мусульманами (членами «ваххабитских» групп) осуществляет амир. В идеале его должен назначать имам всех мусульман, что сразу создает зависимость «ваххабитских» групп в отдельной стране от существования некоего «лидера всех мусульман». Если у мусульман нет общего имама, то амира избирают все мусульмане через шуру. Шура (совет) представляет собой сугубо совещательный орган, в который входят «алимы и авторитетные мусульмане». Власть амира в принципе неограниченна, он обязан советоваться с шурой, но вправе игнорировать её мнение. Основная его обязанность заключается в охране основ религии, под которой, прежде всего, имеется в виду недопущение в государстве проявлений многобожия (ширк) и недозволенных новшеств (бида). В сфере компетенции амира лежит назначение всех высших

²³³ По материалам интернет-сайта <http://www.memo.ru>.

²³⁴ Текст указанного сочинения был опубликован на интернет-сайте <http://www.kavkazcenter.com>.

должностных лиц, надзор за функционированием всей управленческой структуры государства. Вторым важным элементом исламского государства является шура – совещательный орган при амире. Члены шуры должны советовать амиру в решении возникающих вопросов в соответствии с шариатом. Мнение шуры является определяющим в двух моментах: при избрании амира и при решении тех вопросов, которые он отдает на её усмотрение. Предусмотрена также процедура отстранения амира от должности, но она носит крайне расплывчатый характер. Амир может быть отстранен в том случае, если кто-либо из его подчиненных получил возможность оказывать на него влияние, что мешает ему осуществлять свои обязанности. Решение об отстранении амира принимает шура через шариатский суд. Обрисованные выше элементы общественно-политической модели очевидно не являются эталонными, но позволяют представить схему будущего «исламского государства» на территории Чечни. Обращают на себя внимание несколько важных моментов. Прежде всего, это подчеркнутая «простота» властных институтов, что должно продемонстрировать возвращение к эпохе пророка Мухаммеда, который руководил сравнительно небольшой общиной своих приверженцев, не прибегая к созданию сложного бюрократического аппарата. Обратной стороной отказа от сложной системы управления является существование многих автономных общин, возглавляемых своими лидерами (амирами). Авторитаризм их власти компенсируется разобщенностью, что делает крайне эффективным целеполагание и координацию деятельности всех «ваххабитских» групп со стороны, прежде всего, сил, которые могут предоставлять отдельным группам необходимые средства для выполнения своей миссии. Идеология вооруженного джихада представляется наиболее эффективным способом объединения «ваххабитских» групп и их использования в глобальных планах крупных экстремистских организаций.

Степень влияния «ваххабитов» в Чечне наглядно иллюстрирует появление в 1999 г. указа президента Ичкерии А.Масхадова о введении

полного шариатского правления в Чечне, когда властями был взят курс на построение «исламского государства». С 4 февраля была приостановлена законотворческая деятельность парламента, назначается комиссия для разработки конституции, основанной на шариате²³⁵. Как отмечает исследователь ислама в Чечне В.Х.Акаев, этим указом Масхадов упразднил ту законодательную базу, на которой формировалась вся исполнительная и представительная власть в Чечне²³⁶. Однако это не способствовало усилению режима Масхадова, а ещё больше дезорганизовало управление республикой. Неподконтрольность вооруженных формирований квазиваххабитов «органам государственной власти» Ичкерии в конечном счете обернулась агрессией в Дагестан. Однако режим Масхадова имел значительные силы и средства, в том числе и при помощи средств поступающих через «ваххабитские» структуры, чтобы оставаться у власти. Оппозиция уступала по организованности и оснащённости. В этих условиях российские власти, задолго до трагических событий 11 сентября 2001 г. в США, приняли решение о начале проведения контртеррористической операции на территории Чеченской Республики, правящий режим которой создавал угрозу безопасности для России и всего кавказского региона.

К началу контртеррористической операции осенью 1999 г. Чеченская Республика Ичкерия демонстрировала крайнюю степень политической дезорганизации. «Государственные» органы Ичкерии, возглавляемые президентом Масхадовым, фактически существовали параллельно с системой «ваххабитских» джамаатов, которые имели собственную структуру управления, контролировали многие сферы жизни республики. При этом они опирались на всестороннюю помощь со стороны зарубежных исламистских организаций, что придавало их структурам известную прочность и даже поддержку властей, так как некоторая часть этой помощи оседала в карманах представителей официальной ичкерийской власти. «Ваххабиты», в свою

²³⁵ Акаев В.Х. Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия // Центральная Азия и Кавказ. – 1999. - №5.

²³⁶ Там же.

очередь, не были заинтересованы в укреплении органов власти Чечни, которые время от времени проявляли стремление взять под контроль их структуры. В давлении на власть они широко использовали «исламистскую» риторику, маскируя под претворением в жизнь норм «истинного ислама» стремление не дать усилиться «слишком светскому» режиму Масхадова.

Следует отметить, что в республике всегда было сильно движение, выступавшее против деятельности «ваххабитов». Оппозиция всегда была влиятельной, хотя и разнородной по составу. Ещё до начала контртеррористической операции муфтий Чечни А.Кадыров неоднократно отмечал деструктивный характер идеологии чеченских «ваххабитов», указывал на пагубные последствия её влияния для Чечни²³⁷. Поэтому после силового отстранения сепаратистов от власти и утверждения Президентом России В.В.Путиным А.Кадырова в качестве Главы Администрации Чеченской Республики новое руководство заняло принципиально жесткую позицию по борьбе с «ваххабизмом». Летом 2001 г. А.Кадыров подписал распоряжение, которым на территории Чечни была запрещена деятельность религиозных организаций и групп, исповедующих «ваххабизм». «Ваххабитские» мечети и все неформальные религиозные учебные заведения в Чечне должны были быть закрыты²³⁸. Несмотря на то, что данное распоряжение вызвало неоднозначную реакцию у мусульманской общественности²³⁹, следует отметить, что запрет в целом оправдал себя в силу тех неординарных условий, в которых развивался ислам в республике. Немалую роль здесь сыграл общий подъем религиозности чеченцев за период нестабильности в республике и та роль ислама и его институтов, которая сложилась за время существования республики Ичкерии. В условиях упадка государственности, дискредитации или прекращения деятельности многих

²³⁷ Более подробно об этом см. Акаев В.Х. Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия // Центральная Азия и Кавказ. - 1999. - №5.

²³⁸ По материалам интернет-сайта «Фонд мечеть», <http://mechet.perm.ru>.

²³⁹ К примеру, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин заявил в интервью газете "Сегодня", что законодательные запреты не могут считаться эффективным средством борьбы с ваххабизмом. При этом он сослался на опыт Дагестана, где в 1999 году был принят закон о запрещении деятельности ваххабитов. По словам Гайнутдина, "в действительности закон не работает", потому что не позволяет "отсеять" ваххабитов от других мусульман".

общественных институтов, именно мечеть и её служители стали одним из важнейших каналов влияния на общественное настроение. «Контрваххабитская» пропаганда заняла значительное место в политике новой власти, причем акцент ставился на неисламский характер «ваххабитского» движения. После крупного теракта в Грозном осенью 2000 г., имам грозненской мечети Билал-Хаджи, выступая с проповедью перед ещё не пришедшими в себя после теракта прихожанами, заявил, что «те, кто совершили это убийство невинных людей не имеют права называть себя мусульманами...»²⁴⁰. После теракта в Каспийске 9 мая 2002 г., муфтий Чечни Ахмад Хаджи Шамаев назвал исполнителей этого преступления "врагами Аллаха и всех мусульман"²⁴¹. 11 июня 2002 г. Духовное управление мусульман и Совет старейшин Чечни обнародовали в республиканских средствах массовой информации обращение к чеченскому народу, в котором призвали способствовать установлению мира в Чечне и противодействовать «ваххабизму». В обращении отмечалось, что сегодня жителей республики боевики «убивают в домах, взрывают на дорогах, рынках, в государственных учреждениях». «Верующий в Аллаха никогда не посмеет убить человека, а нас убивают только за то, что мы живем, соблюдая каноны Корана». «Кража имущества, похищение людей, грабежи и разбои, рабство и человеконенавистничество внедрялись в умы нашей молодежи как атрибуты Ислама, - говорится в обращении. - Все это привнесено в нашу республику извне Басаевым, Хаттабом и их приспешниками и ничего общего с религией Ислама не имеет». «Масхадов называет всех чеченцев, работающих в разных отраслях народно-хозяйственной сферы Чеченской Республики, предателями, сексотами, шпионами, а алимов, уважаемых старейшин, духовных лидеров – неверными. У каждого верующего чеченца должен возникнуть вопрос: кто дал право Масхадову или Басаеву судить, кто мусульманин, а кто нет?», - отмечалось в обращении. «Прикрываясь именем

²⁴⁰ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Грозный, 2000. - 13 окт.

²⁴¹ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Грозный, 2002. - 15 мая.

Аллаха, выдержками из Корана и хадисов, последователи Масхадова, называя себя то Шурай, то Верховным Шариатским Судом, творят свои черные дела, чтобы сохранить нажитое добро, ища личных выгод, обманывая народ»²⁴². Администрацией Чечни делается ставка на объединение усилий чеченского духовенства в целях борьбы с «религиозным экстремизмом». Часть чеченского духовенства объединилась в так называемый "Совет потомков Пророка Мухаммада, устазов и шейхов Чеченской Республики" и выступает за урегулирование ситуации в Чеченской Республике²⁴³. Многие мусульманские деятели в разных районах республики выступали и выступают как последовательные противники как «ваххабизма», так и вообще всякого экстремизма. За это многие из них подвергаются преследованиям со стороны боевиков, становятся жертвами терактов и убийств. По словам муфтия Чечни Шамаева, только за последние два года в Чечне от рук экстремистов погибли 17 имамов²⁴⁴.

Таким образом, исламский фактор остается важным элементом общей ситуации в Чеченской Республике. Мечеть остается каналом связи общественности и властных структур, исламские институты - один из немногих стабильно действующих социальных механизмов в Чечне. В настоящее время официальный ислам в Чечне испытывает комплекс проблем связанный с нестабильностью общей ситуации, кадровым вопросом, материальными трудностями, становлением религиозного образования. Во многом трудности обусловлены деформированным развитием ислама в Чечне в советский период, что породило в конце 80 – начале 90 гг. всплеск интереса к исламу, политизацию как традиционных мюридских структур, так и появление обновленческих движений. В настоящее время потенциал исламского фактора в Чечне по-прежнему очень высок, поэтому политика в отношении мусульманских общин должна занимать одно из ведущих мест в

²⁴² По материалам интернет-сайта «Ислам Ру» // www.islam.ru.

²⁴³ Акаев В. Х. Проблемы исламского ревивализма накануне и после распада СССР // Информационный сервер правительства Чеченской Республики. – 2001. www.chechenya.gov.ru.

²⁴⁴ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Грозный, 2002. - 15 мая.

процессе урегулирования ситуации в республике. Предстоит выработать механизмы взаимодействия властных структур, духовного управления мусульман Чечни, которое должно координировать как движения суфийского толка, так и иные направления развития ислама.

Бандформирования, ещё продолжающие действовать на территории Чечни, также активно использует исламский фактор. Здесь акцент делается на идеологию «исламизма», как единственного пути развития чеченского государства. В ходе военной фазы контртеррористической операции на территории Чеченской Республики, «ваххабиты» утратили своё влияние на органы власти, но в условиях подполья, в районах контролируемых официальными властями, составляют главную силу, противостоящую федеральным силам и местным властям. Сепаратистское движение в целом приняло более «исламский» характер: территория республики разделена между отрядами составляющими «джамааты» и возглавляемыми своими полевыми командирами-амирами, которые получают необходимую финансовую помощь от лидеров «ваххабитского» движения. В начале контртеррористической операции сохранялась видимость некоторого паритета «государственных» структур Ичкерии и отрядов «ваххабитских» джамаатов; в сепаратистской печати можно было прочесть сообщения такого характера: «Главнокомандующий А.Масхадов отметил в приказе, что в соответствии с решением Государственного Комитета Оборона Чеченской Республики Ичкерия командующие фронтами, секторами, отдельными группами и эмиры групп джамаатов пришли к согласию...»²⁴⁵. Позже, в известиях из лагеря сепаратистов доминируют преимущественно «ваххабитские» лозунги и призывы. По данным правоохранительных органов в 2002 г. Масхадов сложил с себя полномочия президента. На одном из совещаний полевых командиров он был избран «верховным эмиром моджахедов» Чечни, что лишает его статуса президента. Ш.Басаев получил пост «руководителя военного командования верховного эмирата». Кроме

²⁴⁵ Ичкерия. - №40. - 2001. - 14 дек.

того, было принято решение в каждом чеченском районе назначить эмира по управлению «движением сопротивления»²⁴⁶. В республике действует так называемая «Шура» (Совет) полевых «командиров-ваххабитов», которая осуществляет верховное, иногда формальное, руководство джамаатами и занимается распространением среди них средств на продолжение войны. Поступающая из-за рубежа помощь оказывается значительным стимулом для продолжения деятельности «ваххабитских» отрядов. Из-за неё, как и за места районных или местечковых амиров, которые непосредственно участвуют в получении и «освоении» помощи, в среде боевиков нередки столкновения. Так 12 сентября 2002 г. в окрестностях села Старые Атаги Урус-Мартановского района произошло вооруженное столкновение между боевиками полевого командира Исы Садаева и курьерами Шамиля Басаева, доставлявших для полевого командира Зелимхана Ахмадова и его банды деньги на продолжение террористической деятельности в Урус-Мартановском районе. Поводом послужило стремление Исы Садаева занять должность амира местного джамаата и получить под свой контроль направляемые сюда ресурсы²⁴⁷.

Многие жители республики в силу различных причин продолжают поддерживать «ваххабитов». Их эмиссары ведут пропагандистскую работу среди молодежи, отдавая предпочтение выходцам из малообеспеченных семей. «Ваххабитами» нелегально выпускается и распространяется ряд газет, брошюр и других печатных изданий. В республике зафиксированы случаи помощи со стороны «ваххабитов» продуктами и деньгами семьям ушедших в банды. Имеет место формирование так называемых «учебных групп» для изучения Корана и арабского языка, где во время занятий «талибы» проходят соответствующую идеологическую обработку, после чего их переправляют в лагеря боевиков в горы. Наконец, значительную роль играют традиционные отношения внутри чеченского общества: взаимопомощь родственников,

²⁴⁶ По данным информационного агентства Lenta.Ru // <http://lenta.ru/vojna/2002/11/10/maskhadov/>.

²⁴⁷ Всемирные новости «KM.RU». - 2002. - 12 сентября // www.km.ru.

обычай кровной мести, стремление поддерживать членов своего тейпа, несмотря даже на их противозаконную деятельность и т. д. В некоторых районах республики есть устойчивые квазиваххабитские общины-джамааты, члены которых посещают собственные подпольные мечети, не склонны к почитанию суфийских традиций, поддерживают устойчивые контакты с членами бандформирований. В подобных местах происходят собрания представителей ваххабитских общин, на которых нередко присутствие «полевых командиров».

В отрядах боевиков, противостоящих федеральным силам в Чечне, всё большую роль играют иностранные наёмники. Ещё в августе 2000 г. в районе селения Ведено прошло совещание, на котором «полевой командир» Хаттаб предложил поставить на ключевые посты зарубежных наёмников, обвинив чеченских лидеров, укрывшихся в сопредельных странах (Грузии и Азербайджане), в трусости, но при этом публично утверждал, что число иностранцев в его отрядах относительно невелико. По оценке чеченских правоохранительных органов, «на территории Чечни в окружении двух наиболее одиозных главарей бандформирований Басаева и Хаттаба действовало порядка 250-300 иностранных наемников»²⁴⁸. Это вызвано тем, что «полевым командирам» стало сложнее вербовать добровольцев хотя бы для восполнения потерь, не говоря уже о расширении своих рядов. Как отмечается в распространенном 30 апреля 2003 г. докладе госдепартамента США, по меньшей мере три бандформирования, действующие на территории Чечни, непосредственно "связаны с международными исламскими террористами и используют террористические методы". К их числу относятся "Разведывательно-диверсионный батальон чеченских мучеников "Риядус-Салихин", "Исламский полк специального назначения" и "Исламская интернациональная бригада". Первую из них возглавляет Басаев, второй руководил Мовсар Бараев. Третья группировка была создана Басаевым и

²⁴⁸ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Москва, 2002. - 26 марта.

Хаттабом, после ликвидации которого ей командует араб Абу аль-Валид²⁴⁹. В конце апреля 2002 г., после появления информации о ликвидации Хаттаба, ФСБ РФ распространила данные о ведущей роли представителей зарубежных террористических организаций в руководящем составе сепаратистов в Чечне: «Хаттаб входил в состав так называемой "шуры" - совета полевых командиров, где из одиннадцати полевых командиров был лишь один чеченец - Шамиль Басаев, а остальные были арабы, которых он (Хаттаб – прим. автора) фактически возглавлял»²⁵⁰.

Качественное изменение в составе бандгрупп влечёт за собой изменение как программных установок, так и тактических приёмов экстремистов²⁵¹. Усиление влияния среди сепаратистов сил, формируемых и поддерживаемых зарубежными исламистскими организациями, отодвигает на задний план провозглашаемую чеченскими сепаратистами цель войны – независимость Чечни. Главарям «исламистского интернационала» в принципе всё равно, где наносить удары, важно не дать затухнуть огню «джихада». При этом для лидеров сепаратистов, особенно из наёмников, становятся несущественными последствия терактов для населения самой Чечни. Наряду с борьбой против федеральных сил, «ваххабиты» осуществляют террор против представителей органов власти, интеллигенции, духовенства. По некоторым подсчётам, в республике было истреблено более сорока авторитетных в Чечне людей²⁵². С одной стороны это ставит целью запугать население, а с другой стороны подобная политика рассчитана на истребление наиболее модернизированной части чеченского населения, склонной к поиску компромисса с федеральной властью. Эта часть населения способна отвергнуть политику конфронтации с Россией и составить альтернативу вооруженному сепаратизму и попыткам насадить в Чечне исланизм.

²⁴⁹ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Вашингтон, 2003. - 30 апр.

²⁵⁰ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Москва, 2002. - 26 апр.

²⁵¹ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Москва, 2000. - 13 окт.

²⁵² Акаев В.Х. Проблемы исламского ревивализма на Северном Кавказе накануне и после распада СССР // www.chechenya.gov.ru

Главарями бандформирований продолжает осуществляться деятельность по привлечению на свою сторону населения республики и духовенства. Отмечены попытки психологической обработки жителей и, особенно, духовенства во многих селениях, преимущественно горных районов Чечни. Здесь неоднократно распространялись обращения т.н. “Высшего военного совета”, подписанные Ш.Басаевым и Хаттабом. В них содержались обвинения и угрозы в адрес сотрудников местных администраций и религиозных деятелей по поводу их сотрудничества с федеральными силами. Священнослужителям предлагалось искупить свою вину перед чеченским народом, только оказывая содействие моджахедам в борьбе против оккупационного режима. Логическим завершением переориентации всего сепаратистского движения Чечни на исключительно исламистские позиции служат поправки к «конституции ЧРИ», опубликованные на удуговском сайте «Кавказ-центр»²⁵³. В её преамбулу внесены ряд положений, в числе которых признание Корана и Сунны источником всех принимаемых решений. Кроме того, основной закон предоставляет всем иностранцам, воюющим на стороне сепаратистов (так называемым ансаритам), права граждан Ичкерии. Высшим органом власти ЧРИ провозглашается Маджлисуль Шура во главе с руководителем государства, по принципу – «амир для шуры». Маджлисуль Шура образуется из амиров и алимов, принимающих активное участие в джихаде. Она принимает низам государства (конституцию) и другие законодательные акты. В своей деятельности члены шуры руководствуются, прежде всего, Кораном и Сунной. Члены Маджлисуль Шура утверждаются главой государства с согласия Верховного Шариатского Суда. Решения принятые Маджлисуль Шура обязательны для исполнения всеми. Структура Маджлисуль Шура включает в себя несколько комитетов: военный, по фатвам и т.д., также в её состав входит шариатский суд. Согласно поправкам к конституции Верховный Шариатский Суд считается высшим,

²⁵³ <http://www.kavkaz.org>

исполнительным органом для суда и фатвы в государстве. Он образуется из числа ученых членов Маджлисуль Шура, решением Маджлисуль Шура. Верховный Шариатский Суд назначает районные шариатские суды и контролирует их деятельность. Верховный Шариатский Суд принимает решения суда и фатвы республиканского значения и доводит их до сведения районных судов. Верховный Шариатский Суд рассматривает дела в случае разногласий, поданные Маджлисуль Шура в Верховный Шариатский Суд против должностных лиц и принимает решение о соответствии их занимаемым должностям. Глава государства является амиром Маджлисуль Шура и руководит его работой, осуществляет контроль над деятельностью комитетов и утверждает их решения. Общее руководство военными действиями осуществляет главнокомандующий (амир всех моджахедов), оперативное руководство главнокомандующий осуществляет через своего заместителя (наиба). Военный комитет контролирует работу амиров и спрашивает с них за исполнение возложенных на них задач. Все амиры и группы моджахедов республики должны подчиняться военному комитету.

Успешные действия группировки федеральных сил и правоохранительных органов Чечни по нейтрализации бандгрупп и ликвидации их главарей, наряду с восстановлением социально-экономической сферы и воссозданием политических институтов в республике, нанесли значительный урон сепаратистскому лагерю. Состоявшейся 23 марта 2003 г. референдум по принятию новой конституции Чечни продемонстрировал желание жителей республики видеть Чечню светским государством в составе Российской Федерации. Вместе с тем, известия из «ваххабитского» лагеря демонстрируют, что «светская» альтернатива будущего Чечни совершенно не устраивает лидеров «ваххабитов», которые уже неразрывно связаны с международными террористическими организациями, стоящими на исламистских позициях. Накануне референдума, так называемый Верховный шариатский суд Чеченской Республики Ичкерия распространил свое видение этого

мероприятия. В его решении содержится ужесточение отношения к тем мусульманам, которые принимают участие в мероприятиях безбожного режима вплоть до расправы. «Поистине, согласие находиться под русской оккупацией и принятие кафирской конституции является неверием (куфр), которое выводит мусульманина из лона Ислама, даже если он молится и постится и утверждает, что он мусульманин...»²⁵⁴. Поэтому «ваххабиты» обвиняют всех сотрудничающих с властями жителей Чечни в неверии, приравнивая их тем самым к кафирам (неверным) со всеми вытекающими из этого последствиями.

Основные идеи чеченских «ваххабитов» по-прежнему остаются исламистскими. Они видят события в Чечне, в первую очередь, как часть «мирового джихада». В интервью подпольно выходящей в республике газете «Голос джихада» один из «ваххабитских амиров» заявил, что «положением мусульман Ичкерии измеряется и положение всей исламской уммы. Мы не должны рассматривать ситуацию в Ичкерии как что-то отдельное»²⁵⁵. Основная активность сепаратистов обращена на проведение террористических актов, от которых по большей части страдает мирное население. При этом сами подобные акции видятся «ваххабитами» через «призму ислама»: «... чем сильнее испытание на пути Аллаха, тем больше очищение от тех лицемеров, которых, иначе, наверно нельзя было выявить, от тех, у которых на языке было одно, а в сердце совсем другое»²⁵⁶. Другой доминантой остается декларация единства всех «моджахедов» на основе мусульманского братства. Масхадов в этой схеме продолжает играть роль амира – организатора моджахедов, хотя его реальные возможности довольно скудны. Продолжение борьбы с «оккупантами и лицемерами» почитается как наиболее богоугодное дело и дополнительное средство пропаганды своих идей. Вместе с тем, «ваххабиты» испытывают все возрастающую потребность в помощи со стороны жителей республики: деньгами,

²⁵⁴ По материалам интернет-сайта <http://www.kavkazcenter.com/>

²⁵⁵ Интервью с амиром Д. Умаровым было опубликовано на интернет-сайте <http://www.kavkazcenter.com/>

²⁵⁶ Там же.

имуществом, информацией и т.д. Таким образом, «ваххабизм» на территории Чечни остается наиболее значимой деструктивной идеологией, тесно связанной с зарубежными экстремистскими организациями и направленной на эскалацию террористической деятельности в республике. Его развитие демонстрирует все более углубляющийся разрыв не только с чеченским обществом (это наглядно продемонстрировали результаты конституционного референдума), но и со светским крылом чеченской оппозиции. В опубликованных в печати отрывках из переписки «руководителя верховного военного командования эмирата» Ш.Басаева со своими амирами он пишет, что «до сих пор неизвестно ни одного случая, чтобы какая-нибудь мусульманская страна добилась успеха и смогла установить шариат на своей земле, используя модели и политическую терминологию западных стран»²⁵⁷. В связи с этим Басаев предлагает принять ряд принципов, которые, по его мнению, должны лечь в основу чеченской государственности. Для будущего «исламского государства» в Чечне должны быть неприемлемы пути европейского парламентаризма со всеми его атрибутами. Необходимо полностью стать на исламскую позицию во всех вопросах, особенно в плане устройства общественной жизни, формы государственной организации мусульман. По его словам, при этом не стоит бояться обвинений в экстремизме и радикализме. Следует открыто обвинять кафи́ров в сатанизме и не смягчать тон с ними. В области государственного устройства нужно полностью отказаться от структурной и социально-политической иерархии, не соответствующей понятиям шариатского государства. Соответственно, их место должны занять понятия, предусмотренные шариатом, в соответствии с которым также необходимо организовать структурную иерархию моджахедов. От населения следует требовать неукоснительного соблюдения законов шариата²⁵⁸.

²⁵⁷ Комсомольская правда. – 2003. - 14 марта.

²⁵⁸ Там же.

Как отмечают публицисты, подобная исламистская риторика продиктована, прежде всего, прагматическими соображениями: на подобные идеи есть покупатель. После 11 сентября 2001 г. в мире явно обозначился спектр сил, которые заинтересованы в экспорте «истинного ислама» и которые намерены поддерживать террористические силы в разных регионах мира, если они придерживаются их идеологии. Вместе с тем, для России в целом и Северного Кавказа и Чечни в частности, «ваххабизм» представляет значительную угрозу ещё и тем, что способен дискредитировать любые движения в рамках ислама, так как они будут приравнены к проявлениям агрессивного «ваххабизма». По мнению исследователей, тактика ваххабитов ведёт к «афганизации» Чечни. За последние 8 лет в республике выросло целое поколение (по некоторым данным, 150-200 тыс.), которое не получило образование и не умеет ничего делать, кроме как воевать, грабить. Не имея возможности заняться полезным трудом, оно может стать социальной базой сторонников войны и насилия не только в Чеченской Республике, но и за ее пределами. Нерешенность культурологических проблем сделала Чечню идеальным местом для обкатки технологии управляемых конфликтов²⁵⁹. Ставку на построение такого общества, где исламский фундаментализм в его крайних проявлениях может стать нормой жизни, делают «ваххабиты» в Чечне.

Действия федеральных сил привели к свёртыванию деятельности исламистов. В попадающей в СМИ информации нередко можно встретить сообщения о гибели отдельных амиров и разгроме «ваххабитских» групп. Подборка данных за последние годы свидетельствует о значительности потерь «ваххабитского» движения:

- 11 января 2002 г. в ходе спецоперации федеральных сил в с.Сары-Су Шелковского района был уничтожен эмир местного джамаата Тахир Елгушев, по кличке Мамрюк²⁶⁰;

²⁵⁹ Независимая газета. - 1998. - 8 июля.

²⁶⁰ Коммерсант. - 2002. - 11 янв.

- В Аргуне в начале 2002г. в ходе спецоперации федеральных сил уничтожен один из главарей действовавших в городе бандформирований - Магомед Гуцуев, который являлся заместителем эмира аргунского джамаата;

- В Ножай-Юртовском районе 8 сентября 2002 г. федеральными силами уничтожен эмир Увайс Яндарбиев. Как сообщили представители федеральных сил, 5 августа 2002 г. он был назначен приказом Масхадова эмиром, командующим гудермесского сектора так называемого "восточного фронта"²⁶¹;

- 10 сентября 2002 г. правоохрнительными органами задержан эмир Надтеречного района Аслан Бетиев, который долго скрывался на территории Ингушетии. Он отвечал за проведение терактов в Надтеречном районе республики и за два года получил от А.Масхадова на эти цели около 50 тыс. долларов США²⁶²;

- 11 сентября 2002 г. в чеченском райцентре Курчалой в результате спецоперации был уничтожен лидер местного «ваххабитского джамаата» Умар Умаров²⁶³;

- в конце октября 2002 г. в ходе спецоперации в селении Мескер-Юрт Шалинского района республики был уничтожен эмир «ваххабитов» Шалинского района Наиб Хадисов²⁶⁴;

- 16 ноября 2002г. в ходе проведенной спецоперации в н.п. Чечен-Аул Грозненского района были уничтожены эмиры н.п. Чечен-Аул Исаев Сайхан, н.п. Пригородное и Гикаловский – Закриев З.Г. и Урус-Мартановского района Халидов Б;

- 19 февраля 2003г. был задержан житель станицы Каргалиновская, который являлся эмиром Шелковского района. По данным

²⁶¹ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». - 2002. - 8 сент.

²⁶² По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Грозный, 2002. - 10 сент.

²⁶³ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – 2002. - 11 сент.

²⁶⁴ По материалам интернет-сайта «Страна.Ru». - 2002. - 30 окт.

правоохранительных органов, он руководил бандгруппой, численностью до пятнадцати человек²⁶⁵;

- 19 июня 2003г. в Грозном во время задержания был убит лидер "ваххабитского" джамаата, действовавшего в Ленинском районе города, Магомед Малаев²⁶⁶.

Перечисленные факты не исчерпывают все потери лидеров "ваххабитов" в Чечне. Тем не менее, было бы неверным говорить о том, что влияние исламистов идёт на убыль. В условиях нестабильности ситуации в республике структуры экстремистов ушли в подполье, по-прежнему их ряды пополняют новобранцы, прежде всего молодёжь. Господствующим стимулом остается получение материальной помощи, за счет средств активно поступающих к «ваххабитам» из-за рубежа, а также благодаря криминальной деятельности. Причем криминал зачастую «освящен исламом». Небезынтересно отметить, что ещё до начала контртеррористической операции в Урус-Мартановском районе Чечни, центре идеологической и военной подготовки «ваххабитов», идейным руководителем ваххабитов был некий эмир Абдурахман, выдававший своим подчиненным фетвы на похищения людей²⁶⁷. В том же районе активно действовали «ваххабиты» – братья Ахмадовы, бандформирования которых специализировались на взятии заложников и по некоторым данным за их освобождение Ахмадовы заработали не менее 10 млн. долларов США. Не менее значимыми статьями доходов лидеров «ваххабитских» джамаатов остаются торговля наркотиками и незаконная добыча, переработка и торговля нефтепродуктами. «Ваххабиты» активно стремятся внедрять в новые административные органы своих людей, которые снабжают их информацией о действиях федеральных сил. Так организатором крупного террористического акта в городе Шали в сентябре 2002 г. был заместитель военного коменданта Шалинского района Хаважи Асхабов. По информации от представителей федеральных сил, он

²⁶⁵ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Нальчик, 2003. – 19 февр.

²⁶⁶ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Грозный, 2003. – 19 июня.

²⁶⁷ Акаев В.Х. Ислам и политика (на материалах современной Чечни) // Ислам и политика на Северном Кавказе. - Ростов-на-Дону, 2001. - С. 64.

«поддерживал контакты с «ваххабитским» крылом так называемого «шалинского фронта», которым руководит через своих посредников так называемый президент Ичкерии Масхадов»²⁶⁸.

Характеристика квазиваххабитского движения в Чечне демонстрирует его экстремистский и террористический характер. Ислам используется как идеологическая оболочка для продолжения террористических актов, диверсий и других преступлений. Движение за «очищение ислама» попало в Чечне в тяжелое положение, став с одной стороны идеологией экстремистов, а с другой испытывает на себе репрессивную политику новой власти. Издание главой администрации Чечни А.Кадыровым указа о запрещении «ваххабизма» в Чеченской Республике фактически приравнило к экстремизму несуннитские движения в исламе. После теракта 9 мая 2002 г. в дагестанском городе Каспийске муфтий Чеченской Республики Ахмад Хаджи Шамаев заявил, что «экстремистские течения ислама, навязанные чеченскому народу, должны быть объявлены вне закона»²⁶⁹. А.Кадыров предложил принять на федеральном уровне закон о привлечении к ответственности приверженцев «ваххабизма». По его словам, «ваххабизм» - это не религиозное течение, а терроризм и экстремизм. С его последователями нельзя вести никакого диалога, они не воспринимают то, что им говорят²⁷⁰.

Таким образом, в настоящее время ислам является одним из важнейших факторов в развитии Чечни. В республике без сомнения доминирует традиционный ислам в форме северокавказского суфизма (мюридизм). В Чечне он представлен двумя тарикатами – накшбандийя и кадирийя, многочисленными вирдовыми братствами. Отношения между их последователями зачастую были сложными, но в последнее время противоречия отошли на задний план перед угрозой со стороны «ваххабизма». Движение за реформирование ислама под флагом очищения от

²⁶⁸ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Грозный, 2002. - 12 сент.

²⁶⁹ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». Грозный, 2002. - 15 мая.

²⁷⁰ По материалам интернет-сайта «Страна.Ру». – 2002. - 27 авг.

«недозволенных новшеств» имеет в Чечне, как и на всём Северном Кавказе, долгосрочную перспективу. Но в современный период оно подавлено экстремистским «ваххабизмом» и его дальнейшее развитие возможно после искоренения терроризма и прекращения деятельности бандгрупп. В целом доминирующая позиция традиционалистов (прежде всего адептов тариката кадирийя, к которым принадлежит глава администрации ЧР А.Кадыров) определяется также и репрессивной политикой по отношению к исламистским группам, со стороны которых администрация республики видит проявления религиозного экстремизма.

Выводы:

1. Суннитский фундаментализм (салафизм) появляется на Юге России на волне реисламизации в 80-х гг. XX в. Его главной особенностью стала критика традиционалистского духовенства, которое фундаменталисты обвиняли в «искажении ислама» в угоду властям. Идеологические противоречия внутри религиозной общины быстро обрели социальный и политический контекст. Распространение исламского фундаментализма совпало со значительным подъемом национальных движений. В результате многие идеологические атрибуты радикального ислама были взяты на вооружение националистическими группировками.

2. Салафитское движение на Юге России было крайне неоднородным в этническом, социальном и даже в идеологическом плане. К середине 90-х гг. в нем отчетливо выделились умеренная и радикальная стороны, которые различались методами своей деятельности.

3. Эскалация конфликта на территории Чеченской Республики в 1994-1996 гг. привела к радикализации салафитского движения в регионе. Перевес получили ультрарадикальные группы, которым оказывали все возрастающую помощь зарубежные исламистские организации. Начало в 1999 г.

контртеррористической операции и проведение комплекса мер по борьбе с «ваххабизмом» приостановило распространение этого опасного процесса.

4. В Чеченской Республике на волне кризиса произошел всплеск исламского радикализма, тесно связанного с агрессивным национализмом и сепаратизмом. К середине 90-х гг. при непосредственном участии представителей зарубежных исламистских организаций в Чечне образовалось мощное квазиваххабитское движение, лидеры которого ставили задачу превращения Чечни в «исламское государство» как части будущего «всемирного халифата».

5. Удар по позициям религиозных экстремистов в 1999 г. привел к ликвидации основных очагов «ваххабизма» на территории Чеченской Республики. Вместе с тем, «ваххабитское» банддвижение продолжает оставаться основой действующих на территории Чечни незаконных вооруженных формирований.

Заключение

Ислам является динамично развивающейся религиозной системой, в рамках которой можно выделить три основных тенденции (традиционализм, фундаментализм и модернизм), различающиеся по степени влияния религии на общественно-политические процессы. Сторонники исламского фундаментализма ратуют за строжайшее соблюдение принципа единобожия и в связи с этим стремятся к «очищению ислама» от накопившихся за его историю нововведений (бида) и восстановлению норм, бытовавших во времена пророка Мухаммада и «праведных халифов». При этом они предполагают кардинальную перестройку жизни современного мусульманского общества за счет полного (интегрального) претворения норм ислама.

Одним из наиболее ярких проявлений радикального ислама под сильным влиянием салафитских положений является возникшее в XVIII в. ваххабитское движение. Жесткие требования следования единобожию и соблюдения «чистоты ислама», в сочетании с повиновением эмиру, способствовали объединению аравийского общества под эгидой династии Саудитов. Ваххабитское движение продемонстрировало роль радикального ислама не только в качестве мобилизующей идеологии, но и крупной политической силы. После упрочения централизованного государства ваххабизм в Саудовской Аравии подпадает под контроль властей, которые пытаются направить в нужное русло потенциал членов радикальных ваххабитских групп. Вместе с тем, современный ваххабизм в Саудовской Аравии крайне неоднороден: к нему относятся и тесно связанные с монархией круги духовенства и радикальное антиправительственное подполье, активно сотрудничающее с международными террористическими организациями.

Идеологическая основа исламского, в частности, суннитского фундаментализма оформилась под сильным влиянием теологического

наследия средневековых богословов-салафитов, ревнителей «очищения ислама». Поэтому часто современное фундаменталистское движение в исламе называют салафитским. Апелляция к трудам салафитов прошлого – один из основных моментов сочинений современных идеологов исламского фундаментализма. Стремительная политизация ислама в XX в. выдвинула исламский фундаментализм в качестве ведущей идеологии большинства негосударственных религиозно-политических организаций (НРПО) в мусульманском мире.

Со второй половины XX в. на волне политизации и радикализации ислама, которая сопровождалась появлением ряда очагов нестабильности в мусульманском мире, происходит качественно новое возрождение ваххабитской доктрины. В деятельности многочисленных негосударственных религиозно-политических организаций оказалась востребована не только идеология ваххабизма, но и его организационные формы, в частности, опыт движения ихванов. Таким образом, произошло оформление неоваххабитской доктрины, которая, базируясь на положениях первоначального ваххабизма, эволюционировала в сторону усиления радикализма. Неоваххабитская идеология широко распространилась в мусульманском мире, прежде всего, в районах межнациональных и межрелигиозных конфликтов, в том числе и на территории Российской Федерации.

Юг России является одним из крупнейших регионов со значительным мусульманским населением в нашей стране. В ряде районов, например в Дагестане, исламская традиция восходит ещё к VII в. н.э. Проникновение и укрепление ислама в регионе было тесно связано с внешним влиянием. Вместе с тем, Юг России находился на стыке различных культур и цивилизаций, что предопределило уникальные особенности распространения здесь мировых религий, в том числе и ислама. С XVI по XIX века шел сложный процесс интеграции региона в состав Российского государства, который фактически наслои́лся на завершение исламизации. Интеграция

Нижнего Поволжья и Северного Кавказа в состав Российского государства с одной стороны имела следствием окончательное торжество ислама в ряде регионов, а с другой – привела к оформлению локальной модели ислама, тесно связанной с процессами, происходившими в многоконфессиональном российском обществе.

С конца 80 гг. XX в., когда в России началось возрождение традиционных религий после десятилетий господства воинствующего атеизма, исламский фактор на Юге России имеет устойчивую тенденцию к усилению. В тоже время, в разных регионах он имеет отличную динамику и локальные особенности. Процессы реисламизации привели к становлению традиционалистского, фундаменталистского и модернистского течений. При этом традиционалисты сумели интегрироваться в новую социально-политическую систему, а сторонники фундаментализма оказались в оппозиции. Неорганизованность и неоднородность мусульманского сообщества региона, в сочетании с рядом социально-экономических трудностей, способствовала радикализации ислама в 90 гг. и возникновению в его среде политизированных групп, опирающихся, в значительной мере, на идеологию исламского фундаментализма. К середине 90 гг., фундаменталистская идеология в её специфической «ваххабитской» трактовке была взята на вооружение многими ультранационалистическими организациями. Вооруженный конфликт в Чеченской Республике способствовал окончательной трансформации «северокавказского ваххабизма» в идеологию сепаратизма и терроризма.

Суннитский фундаментализм (салафизм) появляется на Юге России на волне реисламизации в 80 гг. XX в. Его главной особенностью стала критика традиционалистского духовенства, которое фундаменталисты обвиняли в «искажении ислама» в угоду властям. Идеологические противоречия внутри религиозной общины быстро обрели социальный и политический контекст. Распространение исламского фундаментализма совпало со значительным подъемом национальных движений. В результате многие идеологические

атрибуты радикального ислама были взяты на вооружение националистическими группировками.

Салафитское движение на Юге России было крайне неоднородным в этническом, социальном и даже в идеологическом плане. Наибольшее развитие фундаментализм получил в Дагестане, Чечне, Ингушетии. Значительное влияние радикалы добились в Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, ряде районов Ставропольского края. К середине 90 гг. в среде его сторонников отчетливо выделились умеренная и радикальная течения, которые различались методами своей деятельности. Эскалация конфликта на территории Чеченской Республики в 1994-1996 гг. привела к радикализации салафитского движения в регионе. Перевес получили ультрарадикальные группы, которым оказывали все возрастающую помощь зарубежные исламистские организации.

В Чеченской Республике на волне кризиса произошел всплеск исламского радикализма, тесно связанного с агрессивным национализмом и сепаратизмом. К середине 90 гг. при непосредственном участии представителей зарубежных исламистских организаций, в Чечне образовалось мощное квазиваххабитское движение, лидеры которого ставили задачу превращение Чечни в «исламское государство» как части будущего «всемирного халифата». Удар по позициям религиозных экстремистов в 1999 г. привел к ликвидации основных очагов «ваххабизма» на территории Чеченской Республики. Вместе с тем, «ваххабитское» банддвижение продолжает оставаться основой действующих на территории Чечни незаконных вооруженных формирований.

Исламский фактор на Юге России демонстрирует устойчивую тенденцию к усилению. Это проявляется в росте численности мусульманского населения, в том числе и за счет интенсивных миграций, увеличении количества культовых зданий, прогрессе исламского образования, упрочении контактов с зарубежными единоверцами и т.д. Вместе с тем, усиление исламского фактора на Юге России выявило

растущую неоднородность мусульманской общины, где наряду с традиционалистами все активнее заявляют о себе сторонники фундаменталистской и модернистской альтернатив. Стремление к «очищению ислама» как средству выхода мусульманских сообществ региона из кризисного состояния имеет на Юге России значительный потенциал. Поэтому дальнейший вектор развития исламского фундаментализма в регионе будет зависеть не только от действий собственно «ваххабитов», но и от политики властей по отношению к салафитам, как идеологической доктрине и политической практике.

ЛИТЕРАТУРА

Нормативные источники

1. Конституция Российской Федерации: официальный текст с историко-правовым комментарием. – М., 1999.
2. Конституции республик в составе Российской Федерации (сборник документов) / Под ред. Н.А. Михалевой. – М., 1995.
3. Концепция государственной национальной политики Российской Федерации на Северном Кавказе. – М., 1998.
4. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. №125 – ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изм. и доп. от 26 марта 2000г., 21 марта 2001г.) // Собрание законодательства Российской Федерации. – 1997. - №39. – Ст. 4465.
5. Федеральный закон от 25 июля 2002г. №114 – ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» // Российская газета. – 2002. – 30 июля.
6. Закон Республики Дагестан «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» // Собрание законодательства Республики Дагестан. – Махачкала, 1999.
7. Постановление Президиума Народного Собрания Карачаево-Черкесской Республики № 49 о ходе выполнения Республиканского закона «О противодействии политическому и религиозному экстремизму на территории Карачаево-Черкесской Республики». – Черкесск, 2000. – 5 сентября.

Диссертации и авторефераты

8. Авраменко А.В. Сепаратизм (сущность и проблемы). Дис. ...канд. полит. наук. - М., 1997.
9. Арухов З.С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис. ...канд.

филос. наук. - Махачкала, 1995.

10. Балтанова Г.Р. Социально-политический анализ зарубежных концепций эволюции ислама в России и СНГ. Дис. ...докт. филос. наук. - М., 1994.

11. Воронцов С.А. Особенности взаимодействия политических и религиозных систем: философско-методологический анализ. Дис. ...канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2000.

12. Голунов С.В. Ислам в СНГ в общественно-политической и научной мысли Запада. Дис. ...канд. истор. наук. - М., 1998.

13. Дельмаев Х.В. Сущность и социальная роль исламской концепции джихада. Дис. ...канд. филос. наук. - М., 1987.

14. Дерябин В.М. Деструктивная роль исламской оппозиции в политическом урегулировании афганской проблемы в 1979-1989 гг. Дис. ...канд. истор. наук. - М., 1990.

15. Добаев И.П. Политический радикализм в современном исламе. Дис. ...канд. полит. наук. - Ростов-на-Дону, 2000.

16. Добаев И.П. Исламский радикализм: сущность, идеология, политическая практика. Дис. ...докт. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2003.

17. Емельянова Н.М. Ислам как фактор формирования этнорелигиозной идентичности у кабардинцев. Дис. ...канд. истор. наук. - М., 1998.

18. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. Дис. ...докт. филос. наук. - М., 1985.

19. Зарахович Ю.А. Анализ исламского возрождения на постсоветском пространстве печатью США. Дис. ...канд. истор. наук. - М., 1998.

20. Ибрагимов М. Современная англо-американская политология об «исламском возрождении». Дис. ...канд. филос. наук. - М., 1990.

21. Керимов М.М. Ислам в системе национальной культуры вайнахов. Автореф. канд. дисс. – Махачкала, 1999.

22. Левшуков Р.А. Ислам в социокультурном пространстве Северного Кавказа: интеграционные и дезинтеграционные функции. Автореф. дис. ...канд. социол. наук. – Ростов-на-Дону, 2003.

23. Малашенко А.В. Феномен ислама в политической жизни СССР/СНГ. Дис. ...докт. истор. наук. - М., 1995.

24. Малышева Д.Б. Конфликты в третьем мире и Содружестве Независимых Государств (религиозный и этнический аспекты). Дис. ...докт. полит. наук. – М., 1997.

25. Марчук Н.И. Война в Афганистане. Дис. ...докт. филос. наук. - М., 1993.

26. Мельков С.А. Исламский фактор и его влияние на военную политику России. Дис. ...докт. полит. наук. – М., 2002.

27. Мугадиев З.Д. Северокавказский мюридизм: истоки и современность. Автореф. канд. дисс. - Ленинград, 1989.

28. Новиков Д.В. Этнорелигиозный экстремизм на Северном Кавказе: методы противодействия (политико-правовой аспект). Дис. ...канд. юр. наук. – Ростов-на-Дону, 2002.

29. Нуруллаева Ш.Ф. Ислам как фактор регулирования в интеграционных процессах (на материалах Центральной Азии). Дис. ...канд. филос. наук. - М., 1995.

30. Полонская И.Н. Религиозный опыт: экзистенциальный аспект социально-философского анализа. Дис. ...канд. филос. наук. - Ростов-на-Дону, 2001.

31. Сулаев И.Х. Мусульманское духовенство Дагестана в революции и гражданской войне, 1917-1921 гг. Дис. ...канд. истор. наук. - Махачкала, 1997.

32. Томе Э. Ислам и национальный вопрос (национальный и религиозный факторы на Арабском Востоке на современном этапе). Дис. ...канд. филос. наук. - М., 1993.

33. Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения. Дис. ...канд. филос. наук. - М., 1993.

34. Хачим Ф.И. Проблема государственной власти в исламской доктрине (на примере шиизма). Дис. ...канд. юр. наук. - М., 1992.
35. Хишам М. Теоретические основы и практическая деятельность исламских фундаменталистов в Египте. Дис. ...канд. истор. наук. - М., 1996.
36. Шевелев В.Н. Модернизация исламских обществ. Дис. ...докт. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 1997.
37. Шоров М.А. Ислам на Юге России: геокультурологический аспект. Дис. ...канд. геогр. наук. – Краснодар, 2002.
38. Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев в XX в. (историко-этнографическое исследование). Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1999.

Книги и монографии

39. Абу Амина Биляль Филипс. Эволюция фикха. – Киев, 2001.
40. Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. – Ставрополь, 1973.
41. Агрономов А.И. Джихад. Священная война мухамеддан. – Казань, 1877.
42. Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере: Избр. главы. - М., 1980.
43. Александров И.А. Монархии Персидского залива: этап модернизации. – М., 2000.
44. Аль-Маудуди. Основы ислама. - М., 1993.
45. Аль-Маудуди. Ислам сегодня. - М., 1993.
46. Аль-Умар. Религия истины. - М., 1997.
47. Арухов З.С. Ваххабизм и духовенство в политической структуре саудовского общества. – М., 2002.
48. ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман (М. Ибн Абд аль-Ваххаб). Книга единобожия. – М., 1999.
49. Атеизм в СССР: становление и развитие. - М., 1986.
50. Афганистан: война и проблемы мира: Сб. статей. - М., 1998.

51. Ахмадуллин В.А., Мельков С.А. Государственно-исламские отношения в России: история, теория, механизмы, военно-политические аспекты. - М., 2000.
52. Ахмедов А.В. Ислам в современной идейно-политической борьбе. - М., 1985.
53. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. - М., 1984.
54. Байрамов Э.З. Заброшенные четки. - М., 1986.
55. Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. - М., 1966.
56. Баширов Л.А. Ислам и этнополитические процессы в современной России. - М., 2000.
57. Башамил М.А. Как мы понимаем единобожие. - М., 2001.
58. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. - Ростов-на-Дону, 2002.
59. Борисов А.Б. Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта. - М., 1991.
60. Вагабов М.В., Вагабов М.Н. Ислам и вопросы атеистического воспитания. - М., 1982.
61. Васильев А.М. История Саудовской Аравии. - М., 1999.
62. Васильев А.М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство саудитов в Аравии (1744/45 – 1818). - М., 1967.
63. Васильев Л.С. История Востока. Т. 2. - М., 1998.
64. Вахид Абдус-Салам Бали. Оберегание человека от джиннов и шайтанов. - М., 2001.
65. Всемирное писание. Сравнительная онтология священных текстов. - М., 1995.
66. Гадаев В.Ю. За частоколом мюридских проповедей. - Грозный, 1987.
67. Гаджиев А.Г. Из истории осуществления ленинского декрета "Об отделении церкви от государства" в Дагестане. - Махачкала, 1975.
68. Гайнутдин Р. Ислам, вера, милосердие. - М., 1997.

69. Гаммер М. Шамиль: мусульманское сопротивление царизму, завоевание Чечни и Дагестана. - М., 1998.
70. Гольдциер И. Лекции об исламе. - СПб., 1912.
71. Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. - М., 1963.
72. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. - М., 1986.
73. Даниялов А.Д. Строительство социализма в Дагестане, 1921-1940 гг. - М., 1975.
74. Денисова Г.С. Этнический фактор в политической жизни России 90 гг. – Ростов-на-Дону, 1996.
75. Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике.- Ростов-на-Дону, 2000.
76. Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. - Ростов-на-Дону, 2002.
77. Добаев И.П. Исламский радикализм. – Ростов-на-Дону, 2003.
78. Емельянова Н.М. Мусульмане Кабарды. - М., 1999.
79. Ермаков И., Микульский Д. Ислам в России и Средней Азии. - М., 1993.
80. Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. - М., 1989.
81. Жданов Ю.А. Солнечное сплетение Евразии. – Майкоп, 1999.
82. Жизнеописание пророка (Программы по изучению шариатских наук). - М., 1999.
83. Журавлев И.В. Подготовка воинов Аллаха (VI-XIII вв.). - М., 2000.
84. Журавский А.В. Христианство и ислам. - М., 1990.
85. Закария М.Г., Яковлев А.И. Нефтяные монархии Аравии на пороге XXI века. - М., 1998.
86. Законодательство России о свободе совести и правоприменительная практика в сфере его действия. - М., 2001.
87. Законодательство России о свободе совести и о религиозных объединениях: Сборник нормативных актов. - М., 2000.

88. Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. – М., 1988.
89. Игнатов В.Г., Хоперская Л.Л. и др. Технологии управления геополитическими процессами в Северокавказском регионе. – Ростов-на-Дону, 1989.
90. Изложение начал мусульманского законовещения. - СПб, 1850.
91. Иран: ислам и власть. - М., 2001.
92. Ислам и мусульмане в России. - М., 1999.
93. Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. - М., 2001.
94. Ислам и политика. - М., 2001.
95. Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. - М., 1985.
96. Ислам в истории народов Востока. - М., 1981.
97. Ислам в современной политике стран Востока. - М., 1986.
98. Ислам. Религия, общество, государство. - М., 1984.
99. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. - М., 1982.
100. Ислам и политика в странах зарубежного Востока. - М., 1981.
101. Ислам: на пороге XXI века. - М., 1989.
102. Ислам в СССР. - М., 1983.
103. Ислам в современном Афганистане. Политика НДПА в отношении религии. - Ташкент, 1982.
104. Ислам в СНГ. - М., 1998.
105. Ислам: Энциклопедический словарь. - М., 1991.
106. «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е-первая половина 80-х годов). - М., 1987.
107. Исламизм - угроза сегодня? – М., 2000.
108. Кавказ: проблемы геополитики и национально-государственных интересов России. Научные чтения 24 апреля 1998 г. – Ростов-на-Дону, 1998.

109. Катаев А. Пережитки ислама и пути их преодоления. - Черкесск, 1968.
110. Керимов Г.М. Шариат. Закон жизни мусульман. - М., 1999.
111. Климович Л.И. Ислам. - М.1965.
112. Коран (пер. Крачковского И.Ю.) - М., 1990.
113. Коран (пер. смыслов и комментарии. Иман В.Пороховой). - М., 2000.
114. Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. - М. 1990.
115. Королевство Саудовская Аравия: история, цивилизация и развитие. - Эр-Рияд, 1998.
116. Кузнецов Ю.П. Террор как средство политической борьбы экстремистских группировок и некоторых государств. - СПб, 1998.
117. Кутб С. Вехи на пути Аллаха. - Махачкала, 1997.
118. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. - М., 1995.
119. Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. – М., 1988.
120. Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. – М., 1993.
121. Левин З.И. Общественная мысль на Востоке. Постколониальный период. – М., 1999.
122. Личность мусульманина согласно Корану и Сунне. - М., 1999.
123. Максуд Р. Ислам. - М.,1999.
124. Массэ А. Ислам: очерк истории. - М., 1982.
125. Малашенко А.В. Мусульманский мир СНГ. - М., 1996.
126. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. - М., 1998.
127. Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М., 2001.
128. Международные отношения на Ближнем и Среднем Востоке и

политика России на рубеже XXI века. - М., 2000.

129. Мельков С.А. Исламский фактор в современной России. - М., 1998.

130. Мец А. Мусульманский ренессанс. – М., 1996.

131. Мусульманские духовные организации и объединения Российской Федерации. - М., 1999.

132. Мустафинов М.М. Зикризм и его социальная сущность. – Грозный, 1971.

133. М. ибн Джамил Зину. Исламская Акида – вероучение, убеждение, воззрение – по священному Корану и достоверной Сунне. - М., 1998.

134. Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке. - М., 1999.

135. Нуруллаев А.А. Мусульмане Советского Союза в Великой Отечественной войне. Религиозные организации Советского Союза в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. - М., 1995.

136. Основные положения социальной программы российских мусульман. - М., 2001.

137. Першиц А.И. Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в 19 - первой трети 20 веков. – М., 1961.

138. Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. - М., 2000.

139. Поляков К.И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. - М., 2001.

140. Постсоветские конфликты и Россия. - М., 1995.

141. Примаков Е.М. История одного сговора. - М., 1985.

142. Путеводитель по Корану. - М., 1998.

143. Рахман Х.У. Краткая история ислама. – М., 2002.

144. Реакционная сущность ваххабизма. - Новосибирск, 2000.

145. Религии и религиозные организации в Дагестане. Справочник. – Махачкала, 2001.

146. Роль мусульманских организаций в решении социальных проблем. - М., 2000.

147. Ротарь И. Ислам и война. - М., 1999.
148. Рубан Л.С. Чеченский узел кавказского кризиса. - М., 1996.
149. Рябцев В.Н. Конфликтологическая работа на Северном Кавказе в аспекте этнонациональных отношений: проблемы и перспективы. – Ростов-на-Дону, 1997.
150. Саидбаев Т.С. Ислам и общество. - М., 1994.
151. Салимов К.Н. Современные проблемы терроризма. - М., 1999.
152. Салех бин Фаузан аль-Фаузан. Дружба и непричастность в исламе. - Баку, 1997.
153. Сарымсаков Т.С. время и ислам. – Грозный, 1968.
154. Смирнов Н.А. Очерки изучения ислама в СССР. - М., 1954.
155. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX - XX вв.). - М., 1982.
156. Сущность ислама, его роль и место в общественно-политической жизни афганского народа. – Ташкент, 1985.
157. Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. - М., 1997.
158. Тактика чеченских незаконных вооруженных формирований. - М., 2001.
159. Терроризм в России как авантюра и политическая практика. - М., 1999.
160. Ушаков В.А. Иран и мусульманский мир, 1979-1998 гг. - М., 1999.
161. Хадисы и термины. - М., 1999.
162. Хайретдинов Д. Ислам в Осетии. - М., 1997.
163. Халед ибн Султан. Воин пустыни. - М., 1996.
164. Хоперская Л.Л. Современные этнополитические процессы на Северном Кавказе, - Ростов-на-Дону, 1997.
165. Хмелевская С.А. Социально-психологические аспекты религиозной деятельности как объект философского анализа. - М., 1995.
166. Филиппова М.И. Общественные функции ислама в современном

американском исламоведении. - М., 1989.

167. Фильштинский И.М. История арабов и халифата. - М., 1999.

168. Шумов С. Андреев А. Ваххабиты 18-20 в. - М., 2002.

169. Эвлия Челеби. Книга путешествий. - М., 1979.

170. Экономическое и финансовое управление мусульманскими религиозными организациями: реалии и перспективы. - М., 2001.

Статьи

171. Акаев В.Х., Магомадов С.С. Суфийские братства в Чечне, их взаимоотношения и участие в современной общественно-политической жизни // Научная мысль Кавказа - №3, 1996.

172. Акаев В.Х. Чечня. Суфийские братства и ваххабиты // Азия и Африка сегодня - №6. - 1998.

173. Акаев В.Х. "Северокавказский ваххабизм" – разновидность исламского фундаментализма. // Научная мысль Кавказа - №3, 2000.

174. Акаев В. Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия // Центральная Азия и Кавказ. -1999. -№4.

175. Акаев В. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: миф или реальность// Центральная Азия и Кавказ. -1999. -№4.

176. Александров И.А. Исламская основа саудовского общества и государства // Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее. - М., 1999.

177. Арухов З.С. Ислам и политический экстремизм на Северном Кавказе // Мусульмане. - 2000.- №1(4).

178. Ахмедов Д.Н. Адаты и ислам // Религия вчера и сегодня. - Махачкала, 1969.

179. Бабич И.Л. Ислам в современной КБР: правовые аспекты // Этнографическое обозрение. - №2. - 2001.

180. Бегматов А.С. С чем у нас боролись // Наука и религия. -1990. - №11.
181. Багдасаров С.А. Расширение сферы влияния стран НАТО на Ближнем и Среднем Востоке // Ближний Восток и современность. - М., 1998. - №5.
182. Бережной С.Е. Влияние ислама на политические процессы на Северном Кавказе (на примере Республики Дагестан) // Южнороссийское обозрение выпуск 6. / Отв. ред. Черноус В.В., Ростов-на-Дону, 2002.
183. Бережной С.Е. Исламский фундаментализм в Чеченской Республике // Путь в науку: молодые ученые об актуальных проблемах социальных и гуманитарных наук. – Вып.3. - Ростов-на-Дону, 2002.
184. Бережной С.Е. Влияние ислама на развитие политических процессов на юге России (на примере Чеченской Республики) // Всероссийская научно-практическая конференция «Патриотизм, национализм, глобализм: государственные, этносоциальные и правовые аспекты». - Адлер, 2002.
185. Бережной С.Е. Роль исламского фактора в урегулировании кризиса в Чечне // Центральная Азия и Кавказ.- №1 (25), 2003.
186. Бережной С.Е. Место ислама в современной этнополитической ситуации в Чеченской Республике // Научная мысль Кавказа. - №1. - 2003.
187. Бобровников В.О. Исламофобия и религиозное законодательство в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - №2 (8).
188. Валькова Л.В. Роль «исламского фактора» и арабского национализма в формировании внешнеполитического курса руководства Саудовской Аравии // Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. - М., 1986.
189. Васильев А.М. Идеология раннего ваххабизма // Народы Азии и Африки. - 1965. - №6.
190. Воробьев И.Н. Тактика боевых групп // Военная мысль. –2000. - №1.

191. Дзебисашвили. Исламский фундаментализм на Кавказе - взгляд со стороны Грузии // Центральная Азия и Кавказ. –1999. -№2.
192. Дзуциев Х.В., Першиц А.И. Ваххабиты на Северном Кавказе – религия, политика, социальная практика. // Вестник РАН 1998г. т.68, №12
193. Добаев И.П. Геополитика исламского мира на Кавказе // Кавказ: проблемы геополитики и национально-государственных интересов России. – Ростов-на-Дону, 1998.
194. Емельянова Н.М. Антисоветский газават // Независимое военное обозрение. - 2001. - №21.
195. Емельянова Н.М. Есть ли в России «арабские наемники»? // Мусульманская газета. – 2000. - №5.
196. Заргарян Р. Турецкая модель "нового мирового порядка" // Обозреватель. - 1996. - №6.
197. Иванова И.И. «Исламский фактор» в политике турецкого руководства после военного переворота 1980 года // Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. - М., 1986.
198. Игнатенко А.А. Политика государственного терроризма и исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке // “Исламский фактор” в международных отношениях в Азии.-М., 1987.
199. Игнатенко А.А. Исламский фактор как он есть // НГ-Сценарии. – 1996. - Ноябрь.
200. Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. - 2000. - №2.
201. Игнатенко А.А. Принцип циклизма в средневековой арабо-исламской мысли // Одиссей. –1998.
202. Идрис Абдуллах. Ваххабизм: истоки проблемы // Мусульмане. - 2000. №1(4).
203. Ионова А.И. Современный ислам и панисламизм // Вопросы научного атеизма. – М., - 1989.

204. Ионова А.И. Концепция личности в современном исламе // Вестник РАН. – 1993. №1.
205. Ислам и политическая стабильность // Религия и право. – 2000. - №3.
206. Йонсон Л., Эсенов М. Политический ислам и конфликты в Евразии // Центральная Азия и Кавказ. –1999. -№ 4.
207. Как рассматривают опасность исламизма в США // США. –1996. - № 8.
208. Кириллов В.В. Нетрадиционные войны: есть ли у них будущее // Военная мысль. - 1998. - №6.
209. Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами // Ислам Минбаре. - 1995. - № 4-5.
210. Концепция национальной безопасности РФ // Независимое военное обозрение. – 2000. - № 1.
211. Кратов Е.В. Религиозный фактор в социально-политических конфликтах (на примере Карачаево-Черкесской Республики) // Социально-политическая ситуация на Кавказе, - М., 2001.
212. Кудрявцев А.В. Ислам и государство в Чеченской Республике // Восток -1994. - №3.
213. Кудрявцев А. «Ваххабизм»: проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - № 3.
214. Курбанов М., Курбанов Г. Исламский фактор: реальность и домислы // Народы Дагестана. Этнос и политика. – 1994. - №3.
215. Лайпанов Б. Ислам в истории и самосознании карачаевского народа // Ислам в Евразии / Под ред. М.В. Иордана. – М., 2001.
216. Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис, 1882. - Вып. VI.
217. Левшуков Р.А. Религиозный экстремизм в Карачаево-Черкесской Республике // Ислам и политика на Северном Кавказе. – Ростов-на-Дону, 2001. - Вып. 1.

218. Ляховский А. Ударная армия ислама // Независимое военное обозрение. – 1997. - № 27.
219. Ляшова С.Л. Этнокультурные аспекты ислама у адыгов // Ислам у адыгов на Северном Кавказе. – Майкоп, 2001.
220. Малашенко А.В. Ислам и политика в государствах Центральной Азии// Центральная Азия и Кавказ. -1999. -№ 4.
221. Малашенко А.В. Ислам в России // Свободная мысль. – 1999. - №10.
222. Малышева Д. Исламско-фундаменталистский проект в реалиях современного мира // Мировая экономика и международные отношения. – 1999. - №7.
223. Матвеева А. Угроза исламизма в постсоветской Евразии // Центральная Азия и Кавказ. -1999. - №4.
224. Мельков С.А. Грани джихада // Армейский сборник. –2001. -№10.
225. Мельков С.А. Ислам и война // Религия и право. –2000. - № 2.
226. Мирский Г.И. Так ли уж страшен исламизм для России? // Мировая экономика и международные отношения. – 1995. - №10.
227. Муминов А. Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. – 1999. – № 4.
228. Муртазин М.Ф. Мусульмане и Россия: к войне или к миру? // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - № 1.
229. Мусульмане в постсоветском пространстве // Диа-Логос: Религия и общество. - М., 1997.
230. Момен М. Фундаментализм в богословии, политике, обществе // Религия и право. – 1999. - № 6.
231. Орлов А.Д., Потехин В.К. Геополитические аспекты чеченского конфликта // Безопасность. –1995. - № 3-4.
232. Паноракис Каарс. Турецкие метаморфозы // Пантюркизм и национальная безопасность России. - М., 1994.

233. Подцероб А. Исламский мир // Международная жизнь. – 1997. - №9.
234. Полонская Л.Р. Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития. //Азия и Африка сегодня. - 1994. - № 11.
235. Полонский В., Григорьев А. Джихад всему миру // Общая газета. - 1995. - №17.
236. Поляков К.И. Отец легального фундаментализма // НГ-Религии. - 1999. - 26 мая.
237. Рашковский Е.Б. Ислам: от племенных обществ – к постиндустриальной эпохе // Восток. – 2001. - №1.
238. Российские мусульмане против экстремизма// Религия и право. – 1999. - № 3.
239. Русаков В.А. О реальной и мнимой угрозе исламского фундаментализма национальной безопасности // Информационно-аналитический сборник. – Екатеринбург, 1998. - № 1.
240. Рябов М.В. Ислам как социальный феномен // Религия и право. – 2000. - № 1.
241. Сагадеев А.В. Джихад // Наука и религия. – 1986.- №6.
242. Сагадеев А.В. Исламский фундаментализм: что же это такое? // Азия и Африка сегодня. - 1994. - №6.
243. Сажин В.И. К вопросу о цивилизациях, исламе и войнах // Ближний Восток и современность. – М., 1998.
244. Севостьянов И. "Исламский фундаментализм" и исламский экстремизм - это совсем не одно и то же // Международная жизнь. - 1996. - №5.
245. Сюкияйнен Л.Р. Экзамен, который мы не сдали// Армейский сборник. –2001. - № 12.
246. Сюкияйнен Л.Р. Шариат: религия, нравственность, право // Государство и право. –1996. - № 8.

247. Сюкияйнен Л.Р. Смотрите, от кого берете свою религию // НГ - Религии. –1998. –16 сентября.
248. Томара М. Истоки ваххабизма // Атеист. - 1930. - №53.
249. Ульяновский Р. Иранская революция и её особенности // Коммунист – 1982. - №10.
250. Умаров С.Ц. Мюридизм с близкого состояния // Наука и религия 1979. - № 10.
251. Умнов А.Ю. Вечное возвращение // НГ-Религии. -1998. - 6 октября.
252. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. – 1994. -№ 1.
253. Чечня - трагедия России // Этнополис. - М., 1995.
254. Шаракшанэ С. Ислам и политический экстремизм // Религия и право. –1999. - № 4-5.
255. Шихсаидов А.Р. Когда и как дагестанцы стали мусульманами // Религия вчера и сегодня. - Махачкала, 1969.
256. Шихсаидов А. Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ 1999. - №4(5)
257. Эткин М. Ваххабизм и фундаментализм: термины – «страшилки». (Лексикологические изыски противников ислама) // Центральная Азия и Кавказ. –2000. -№ 1.
258. Юнусова А.Б. Ислам в системе российского законодательства // Право и политика. - 2000. - № 4.
259. Юсуфов М. Ислам в социально-политической жизни Чечни // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. №2 (8).
260. Ярлыкапов А.А. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. - М., 2000. - №134.
261. Ярлыкапов А.А. Ногайская степь: этнос и религия сегодня // Этнографическое обозрение. - 1998г. - №3.
262. Ярлыкапов А.А. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень центра социальных и

гуманитарных исследований Владикавказского института управления и Владикавказского центра этнополитических исследований института этнологии и антропологии РАН. - 1999. - №3.

263. Ярлыкапов А.А. Ваххабизм на Кавказе // Социально-политическая ситуация на Кавказе. – М., 2001.

Зарубежные источники

264. Ayoob M. Conclusion.- The Politics of Islamic Reassertion. L., 1981.

265. Ayubi N.N.M. The Political Revital of Islam: the Case of Egypt.- International Journal of Middle East Studies. 1980, vol. 12.

266. Dawisha A. Islam in Foreign Policy.

267. Dessouki A.E.H. The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics, and Implications.- Islamic Resurgence in the Arab World. N.Y., 1982.

268. Esposito J.L. The Islamic Threat. - N.Y., 1992.

269. Gammer M/ Muslim resistance to the tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan. M., 1998.

270. Islam and International Relations. Ed. By V. Proctor. N.Y., 1965.

271. Lewis B. The Middle East Versus the West. – Encounter, 1963. №4

272. Lewis B. Return of islam. – Commentary, 1976.

273. Ochsenwald W. Saudi Arabia and the Islamic Revital. - International Journal of Middle East Studies. 1981

274. Piscatory J..P. Islamic Values and National Interest.

275. Roy O. L’Afghanistan. Islam modernite politique. Editions du Seuil. – Paris, 1985.

276. Voll J.O. Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan // M.E. Marty and R.S. Apple by, eds., - Fundamentalisms Observed. – Chicago, 1991.

**Сведения о зарегистрированных религиозных организациях в
ЮФО**

Субъекты		Движение заявлений о регистр. религиозных организаций.				Зарегистрировано религиозных организаций									
		Поступило заявлений на регистрацию	Разрешено заявлений	В том числе		РПЦ	Католицизм	Ислам	Буддизм	Иудаизм	ЕХБ	ХВЕБ	Протестанты	Др.	Всего
				Зарег. организаций	Отказано в регистр.										
Адыгея	до 2001	-	-	-	-	22	0	15	0	0	2	2	1	15	57
	2001	30	29	2	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	2
	2002	11	11	11	0	10	0	0	0	1	0	0	0	0	11
	Всего	-	-	-	-	36	0	16	0	1	1	2	0	17	73
Дагестан	До 2001	-	-	-	-	4	1	331	0	4	2	2	2	2	348
	2001	187	212	206	0	2	0	204	0	0	0	0	0	206	
	2002	44	63	62	0	0	0	62	0	0	0	1	0	63	
	Всего	-	-	-	-	6	1	597	0	4	2	3	2	2	617
Ингушетия	До 2001	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	2001	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	2002	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Всего	-	-	-	-	0	0	0	0	0	0	0	0	0	16
КБР	До 2001	-	-	-	-	19	2	94	1	1	6	0	4	6	133
	2001	13	13	6	7	0	0	5	0	0	1	0	0	0	6
	2002	13	13	6	7	0	0	5	0	0	1	0	0	0	6
	Всего	-	-	-	-	19	2	99	1	1	7	0	4	6	139
Калмыкия	До 2001	-	-	-	-	10	4	6	30	0	1	4	2	8	65
	2001	18	17	8	8	3	0	0	4	0	0	0	0	1	8
	2002	17	16	8	8	4	0	0	3	0	0	0	0	1	8
	Всего	-	-	-	-	17	4	6	37	0	1	4	2	10	81
КЧР	До 2001	-	-	-	-	19	0	97	0	0	7	2	2	2	129
	2001	12	12	9	3	1	0	5			0	1		2	9
	2002	2	2	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
	Всего	-	-	-	-	20	0	103	0	0	7	3	2	4	139
РСО-А	До 2001	-	-	-	-	12	2	8	0	1	7	8	3	10	51
	2001	30	30	10	0	1	0	3	0	0	5	0	0	1	10
	2002	18	16	4	0	2	0	0	0	0	0	1	0	1	4
	Всего	-	-	-	-	15	2	11	0	1	12	9	3	12	65
Чечня	До 2001	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0
	2001	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0
	2002	6	6	5	1	0	0	5	0	0	0	0	0	0	5
	Всего	-	-	-	-	0	0	29	0	0	1	0	0	0	30
Краснодарский край	До 2001	-	-	-	-	332	11	11	1	4	87	58	48	152	704
	2001	137	115	15	2	7	0	0	1	0	0	3	0	4	15
	2002	169	190	22	11	9	0	1	0	3	1	2	0	6	22
	Всего	-	-	-	-	348	11	12	2	7	88	63	48	162	741
Ставропольский край	До 2001	-	-	-	-	198	6	12	2	4	45	22	19	67	375
	2001	77	75	30	25	21	0	0	0	1	1	0	0	8	31
	2002	41	42	15	18	11	0	1	0	0	2	0	0	1	15
	Всего	-	-	-	-	230	6	13	2	5	48	22	19	76	421
Астраханская обл.	До 2001	-	-	-	-	55	2	27	4	1	3	10	3	7	112
	2001	31	31	14	3	5	0	9	0	0	0	0	0	0	14
	2002					2	0	2	0	0	0	1	0	1	6
	Всего	-	-	-	-	62	2	38	4	1	3	11	3	8	132
Волгоградская обл.	До 2001	-	-	-	-	191	5	15	2	8	23	24	20	47	335
	2001	12	12	12	0	7	0	1	0	1	0	0	0	3	12
	2002	9	13	7	0	4	1	1	0	0	1	0	0	7	
	Всего	-	-	-	-	202	6	17	2	9	24	24	20	50	354
Ростовская обл.	До 2001	-	-	-	-	234	9	11	2	5	43	29	33	73	439
	2001	44	65	22	4	10	0	6	0	0	1	0	2	5	24
	2002	42	28	20	0	14	0	3	0	0	0	2	0	1	20
	Всего	-	-	-	-	251	9	20	1	5	44	31	35	71	467
ЮФО		963	1011	495	98	1206	43	961	49	34	238	172	138	418	3275

Неоваххабитские группы на Юге России

Регион	Районы	Численность
Республика Дагестан	Кизлярский, Унцукульский, Хасавюртовский, Гунибский, Кизилюртовский, Буйнакский, Цумадинский, Ботлихский, Гумбетовский Казбековский, Карабудахкентский, Дербентский, г.Махачкала.	на учете в правоохранительных органах до 2 тысяч сторонников «ваххабизма»
Чеченская Республика	Урус-Мартановский, Шалинский, Ачхой-Мартановский, Ножай-Юртовский, Веденский, Шатойский, г.Грозный.	до 1500 активных «ваххабитов»
Республика Ингушетия	Сунженский, Малгобекский, Назрановский районы	на учете в правоохранительных органах числятся 103 сторонника «ваххабизма»
Карачаево-Черкесия	Карачаевский, Малокарачаевский, Зеленчукский, Усть-Джегутинский районы, г.Черкесск	до 300 человек
Кабардино-Балкария	Баксанский, Эльбрусский, Чегемский районы, г.Нальчик.	до 500 человек
Ставропольский край	Нефтекумский, Левокумский, Степновский и Минераловодский районы	численность активных сторонников до 200 человек
Северная Осетия	Ирафский район	на учете в органах внутренних дел до 20 «ваххабитов»
Астраханская область	г.Астрахань	ядро «ваххабитской» общины составляют 50-70 человек
Ростовская область	Зимовниковский, Орловский и Мартыновский районы	отмечены факты пропаганды радикальных взглядов среди местного чеченского населения.
Волгоградская область	Палласовский район	до 20 человек

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	
Глава 1. Исламский фундаментализм: методология исследования проблемы.....	
1.1. Исламский фундаментализм: понятие, подходы к исследованию, исторические корни.....	
1.2. Ваххабизм: доктринальная основа и этапы развития.....	
Глава 2. Ислам на Юге России: особенности исламизации региона.....	
2.1. Исторический аспект распространения ислама	
2.2. Особенности возрождения ислама в регионе.....	
Глава 3. Исламский фундаментализм на Юге России: идеология и политическая практика.....	
3.1 Суннитский фундаментализм (салафизм) в политических реалиях Юга России.....	
3.2 «Ваххабизм» в Чеченской Республике.....	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	
ЛИТЕРАТУРА.....	
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	

Приложение к «Южнороссийскому обозрению»

ЦСРИиП ИППК РГУ и ИСПИ РАН

С.Е. Бережной

Исламский фундаментализм на Юге России

Под редакцией

И.П. Добаева