

Ростовский государственный университет

Северо-Кавказская академия государственной службы

И.П. Добаев

**ИСЛАМСКИЙ РАДИКАЛИЗМ:
генезис, эволюция, практика**

Ответственный редактор

доктор философских наук,

профессор *Волков Ю.Г.*

Ростов-на-Дону
Издательство СКНЦ ВШ
2002

ББК Э38 – 10 + Ю6

Д55

Печатается по решению кафедры социологии,
политологии и права ИППК при РГУ

Рецензенты:

Игнатенко А.А., доктор философских наук, профессор (Москва)

Малашенко А.В., доктор исторических наук, профессор (Москва)

Ханаху Р.А., доктор философских наук, профессор (Майкоп)

Д **И.П. Добаев** Исламский радикализм:

55 генезис, эволюция, практика. Отв. редактор

Ю.Г.Волков.– Ростов-на-Дону: Издательство

СКНЦ ВШ, 2002. – _ с.

ISBN _____

Монография представляет собой попытку комплексного осмысления исламского радикализма как социально-философского явления, имеющего глубокие исторические, культурные, философские и собственно религиозно-догматические корни. Автор, используя многочисленные отечественные и зарубежные исследования, раскрывает генезис и современное состояние исламского радикализма в основных регионах мусульманского мира, а также его роль в глобальной и региональной геополитике. Показывает этапы исламизации северокавказских этносов, современное состояние и перспективы развития исламского движения в этом регионе, причины его радикализации в новейшее время, предлагает комплекс мер по практическому блокированию этого явления.

Научное издание адресовано регионоведам, религиоведам, политологам, государственным служащим, всем тем, кто интересуется проблемами современного ислама и Северного Кавказа.

Д-01(03)-2002. Без объявл.

ББК Э38 - 10 + Ю6

ISBN

© И.П.Добаев, 2002

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мусульмане составляют около 1 млрд. человек, а мусульманские общины зарегистрированы в более чем 120 странах, в 30 из которых ислам признан государственной религией.

Мусульманская умма динамична, ее численность и роль в мировой экономике, политике, культуре постоянно растут, в том числе в регионах еще недавно не затронутых сколько-нибудь значительно влиянием ислама. Возрождение мусульманской цивилизации – одного из важнейших проявлений общечеловеческой цивилизации – процесс объективный и неустрашимый, императив для любого сценария, как глобального развития, так и будущего российской государственности.

Ислам, как и любой крупный социальный институт и процесс – явление сложное и противоречивое, включающее множество различных течений и толков. Тем не менее, среди мусульман существует глубокое убеждение о принадлежности, независимо от этнической, государственной идентичности, ориентации на суннизм или шиизм, различные религиозно-правовые школы

(мазхабы), к единой общности людей, исповедующих общую веру, объединенных общими традициями, общими историческими корнями и единством интересов в современном мире. Ислам – не только вера, но и образ жизни, бытовые правила и обычаи, менталитет. Ислам в большей степени, чем другие мировые религии, включен в систему социального регулирования. Практически все стороны жизни мусульманина объявляются религиозно значимыми. Таким образом, создаются предпосылки для всесторонней политизации ислама, в результате чего фиксируются призывы к политической консолидации мусульман, к превращению религиозной общности всех мусульман в политическое единство того или иного уровня институционализации.

Современный социально-политический процесс во многом определяется глобализацией. Глобализация как универсализация основных достижений культуры представляет собой естественный процесс, который сопровождает человечество на протяжении всей его истории. Значительная роль в этом процессе принадлежала исламу с момента его возникновения в начале VII века, в частности роль медиатора в эстафетной передаче античных достижений королевствам западной Европы. Новейший этап глобализации обладает новыми качественными характеристиками. Глобализация охватила все важнейшие сферы бытия человечества, ее доминирующей формой стали не стихийные процессы, а сознательное использование международных институтов, транснациональных компаний, а также синергетических концепций для разрешения проблем западной цивилизации через вестернизацию (американизацию) всего мира.

От того, как новое сверхобщество может сосуществовать с исламом, как исламский мир будет включен и адаптирован к современным социально-политическим процессам на глобальном, региональном и государственно-национальном уровнях во многом зависит будущее человечества. Настораживающим являются попытки демонизации ислама, исламофобия, охватившие США после трагических событий 11 сентября 2001 года. Силовые акции США в Афганистане, подготовка, вопреки позиции большинства стран, входящих в ООН, к агрессии против Ирака, тупиковая ситуация в Палестине,

оккупированной Израилем, определяются некоторыми исследователями как первые признаки войны цивилизаций, пророком которой выступил в начале 90-х годов прошлого столетия американский политолог С. Хантингтон.

Не избежала проявлений исламофобии и Россия вследствие чеченского кризиса и агрессии со стороны международных террористических организаций. Для Российской Федерации, граждане-мусульмане в которой составляют пятую часть населения, окруженной государствами Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока с преобладающим мусульманским населением, отношения с миром ислама являются острой проблемой национальной безопасности. В связи с этим крайне важными представляются философское осмысление места и роли ислама в современном меняющемся мире, выработка критериев и индикаторов, позволяющих различать ислам как религиозную систему и экстремистские и идеологические течения и группы, выступающие от имени ислама и на этой основе разработать систему профилактики и искоренения экстремизма.

Феномен «радикального ислама» или исламизма является на протяжении ряда лет предметом исследований заместителя директора Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ и Института социально-политических исследований РАН, кандидата политических наук Игоря Прокопьевича Добаева. Он пришел в науку в конце 90-х годов, имея за спиной богатый жизненный опыт. Служба в Афганистане и других мусульманских странах, непосредственное знакомство с многоликим миром ислама, его богатый культурой и в то же время трагическими последствиями акций террористов и экстремистов сформировали у И.П. Добаева потребность научного осмысления этого противоречивого феномена.

Уже первые публикации И.П.Добаева по проблемам политического ислама привлекли внимание ученых и широкого круга читателей тонким знанием объекта исследований, умением сочетать теоретический подход с вниманием к актуальным социально-политическим аспектам, ориентацией на возможность практического использования результатов научных исследований. В течение

нескольких лет И.П.Добаевым опубликовано более 40 работ в зарубежных, центральных и региональных изданиях, в том числе 4 монографии: «Исламский радикализм в международной политике» (Ростов-на-Дону, 2000. –200с.), «Политические институты исламского мира: идеология и практика» (Ростов-на-Дону, 2001. –80с.), «Исламский радикализм: социально-философский анализ» (Ростов-на-Дону, 2002. –120с.), «Ислам в современных республиках Северного Кавказа» (Ростов-на-Дону, 2002. –180, в соавт.) Эти публикации закрепили за И.П.Добаевым репутацию ведущего специалиста по исламскому радикализму на Юге России, поставили его в один ряд с другими авторитетными отечественными исламоведами. Новая монография «Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика» в известной степени обобщает результаты научных исследований И.П.Добаева.

Исламизм или исламский радикализм рассматривается автором как самостоятельный феномен, не отождествляемый с собственно исламом или исключительно с каким-либо из его направлений (суннизм, шиизм), течений (традиционализм, фундаментализм, модернизм) или толками. В работе четко определены теоретико-методологические подходы к исследованию исламского радикализма как социально-философского и политического явления. И.П.Добаев предлагает, на мой взгляд, одно их наиболее точных и полных определений исламского радикализма: «это – идеологическая доктрина и основанная на ней социально-политическая практика, которые характеризуются нормативно-ценностным закреплением идеологического, политико-мировоззренческого и даже вооруженного противостояния мира «истинного ислама» по отношению к миру «неверных» вовне и миру «неистинной веры» внутри ислама и требуют абсолютного социального контроля и мобилизации (служения идее) своих сторонников».

Исламизм характеризуется в монографии комплексно. Системно раскрыты его историко-культурные, философские и религиозно-догматические корни. Значительное внимание в широком геополитическом контексте уделено показу исламизма как идеологии и социально-политической практики, которые

конкретизированы применительно к современным этнополитическим процессам на Юге России. Несомненно, что рекомендации И.П.Добаева по противодействию и блокированию исламизма привлекут внимание не только ученых, экспертов, но органов власти и управления на федеральном и региональном уровне. Незаменимой станет книга и в преподавании курсов этнополитологии, конфликтологии и религиоведения.

Ю.Г.Волков

директор ИППК при РГУ,

вице-президент Академии гуманитарных наук,

доктор философских наук, профессор,

заслуженный деятель науки

*Светлой памяти матери моей,
Любови Матвеевне Добаевой, посвящается*

Введение

В течение достаточно продолжительного времени в разных районах мира формируется зона возрастающей многоуровневой нестабильности — социально-политической, этно-политической, военно-политической — с активной вовлеченностью в дестабилизационные процессы и акции радикальных исламских (исламистских) организаций, движений, группировок и режимов.

Для поликонфессиональной России проблема «исламского фактора» имеет как внутривнутриполитическое, так и внешнеполитическое значение, поскольку от правильного его понимания и адекватного реагирования во многом зависит общественно-политическая ситуация в стране, характер отношений с большинством государств Ближнего, Среднего Востока, да и всего мира.

В настоящее время в нашей стране «исламский фактор» в наибольшей степени ощущается на Северном Кавказе, что обусловлено возросшим стратегическим значением данного региона в рамках Российской Федерации. Здесь столкнулись и пришли в противоречие интересы ряда мировых (США, Великобритания, Германия и др.), региональных (Иран, Саудовская Аравия, Турция и др.) держав и России. Ситуация осложняется стремлением определенных кругов США и их партнеров по НАТО переориентировать экспансию исламского экстремизма на Россию с таким расчетом, чтобы она оказалась на переднем крае противостояния христианской и мусульманской цивилизаций, начало чему положила нашумевшая теория «столкновения цивилизаций», автором которой является американский политолог С.

Хантингтон.

Однако, несмотря на то, что исламский радикализм (как идеология и политическая практика), являясь существенным фактором современной политической жизни, реально воздействует на общероссийский социально-политический процесс и серьезно дестабилизирует обстановку в нашей стране, этот феномен изучен явно недостаточно, особенно применительно к условиям северокавказского региона, а потому нуждается в дополнительных исследованиях.

Изучение проблем, связанных с исламским радикализмом (исламизмом), — относительно новое направление исследований в области гуманитарных наук, поскольку современное радикальное исламское движение берет свое начало с момента образования в Египте в 1929 г. мусульманской организации экстремистского толка «Братья-мусульмане». Тем не менее, идейные основания этого движения формировались на протяжении всего периода существования ислама как религиозной системы. Доктринальные корни исламизма содержатся в основных вероучительных источниках мусульманства — Коране и сунне Пророка, а также в многочисленных трудах мусульманских богословов (улемов) и знатоков мусульманского права (факихов), приверженцев различных направлений, толков, идейных течений и т.д. Более того, на протяжении исторического пути развития радикализм в исламе неоднократно, можно сказать циклически, проявлялся и проявляется в деятельности тех или иных движений, особенно сектантских.

Ценнейшим материалом в деле исследования радикального ислама выступают труды средневековых мусульманских ученых-богословов. Так, аль-Ашари (873-935) разработал мусульманскую схоластическую теологию (*калам*), ее дополнил и развил аль-Газали (1059-1111), который и признан основателем эталонной суннитской ортодоксии, получившей повсеместное распространение в мусульманском мире. Мусульманский теолог XII в. аш-Шахрастани исследовал процесс и последствия расколов в исламе, которые в основном носили политическую подоплеку. Труды Ибн Ханбалы, Ибн Таймийи, аль-Кайима и

других средневековых салафитских авторов позволяют более отчетливо понять суть их отступлений от норм ортодоксального ислама, а также проследить ход теоретических построений более поздних идеологов суннитского фундаментализма, например аль-Ваххаба (М.С. ат-Тамими). Изучение произведений вышеназванных авторов дает ключ к осмыслению основных положений идеологических доктрин современных исламистов, среди которых отметим Бен База, Ибн Джамила Зину, Юсефа аль-Кардави, Д.М.Камиля, аль-Маудуди, М.А.Башамила, С.Кутба, С.В.Фаузана, Мустафу аш-Шакка и др.

Весомый вклад в изучение фундаментальных проблем ислама внесли классики мирового религиоведения Ю.Велльгаузен, М.Мюллер, У.Р.Смит, К.Тиле, П.Шантепи де ла Соссе, Э.Ренан и др.

Другие западные исламоведы и востоковеды существенно расширили рамки исследований, касающихся проблем ислама, подготовили фактическую базу научного исламоведения. Среди них — Л.Бернард, К.Э.Босворт, М.Вебер, И.Вельхаузен, И.Гольдциер, Г.Э.Грюнебаум, К.Каэн, Э.У.Лэйн, А.Лямменс, А.Массэ, А.Мец, А.Мюллер, Ф.Роузентал, Д.С.Тримингэм, М.Уатт, С.Хюргронье и многие другие. В своих трудах они ставили целью проследить историю возникновения и развития ислама и его отдельных течений, а также составить наиболее полное описание мусульманской доктрины в том виде, в каком она была доступна этим исследователям. Работы вышеназванных ученых и сегодня считаются фундаментальными трудами для тех, кто занимается проблемами ислама, в том числе оказались полезными для понимания основополагающих основ мусульманства для автора настоящего исследования.

Российское исламоведение также имеет давнюю историю и накопило солидный запас знаний. Значительный вклад в его освоение внесли поколения отечественных ученых-востоковедов. Так, первый перевод Корана в нашей стране был осуществлен еще в 1716 г., а в 1850 г. Н. Торнау было составлено «Изложение начал мусульманского законовещения».

Большой вклад в изучение ислама внесли дореволюционные отечественные исламоведы, востоковеды и философы: В.В.Бартольд, В.А.Жуковский, Е.Крымский, Н.А.Медников, В.Р.Розен, Г.С.Саблуков, В.Славьев, Ч.Э.Торнау, А.Э.Шмидт и другие. Здесь, прежде всего, речь идет о фундаментальных исследованиях Корана, о его переводах и комментариях к нему, о сунне,

мусульманском праве и других основных источниках ислама, мусульманского культа, нравах и обычаях арабов, философии, сектах и т.д. По этим и другим проблемам ими собран обширный материал, который не потерял научной и исторической ценности и в наши дни.

Неоспорим вклад в науку последующих поколений отечественных ученых-исламоведов: Е.А.Беляева, А.Е.Бертельса, О.Г.Большакова, Л.К.Климовича, И.Ю.Крачковского, Л.В.Негря, Н.А.Смирнова, И.П.Петрушевского, М.Б.Пиотровского, Л.В.Прозорова, Р.И.Султанова, Е.А.Фроловой и др., исследовавших мощные пласты мусульманской культуры и отмечавших в своих трудах единство духовного и светского в исламе, его неразрывность с политикой. Важнейшим материалом для осмысления философских аспектов развития мусульманской мысли представляет собой совокупность различных концепций и доктрин, во многом опирающихся на теоретико-методологические наработки социального познания от Г.В.Ф.Гегеля, К.Маркса, М.Вебера до Ш.Айзенштадта и С.Хантингтона. Среди зарубежных философов, внесших вклад в познание различных аспектов взаимообусловленности ислама и социальных процессов, отметим также Э.Дойча, М.Икбала, М.Шарифа, М.Шодкевича и др. Это направление разрабатывают и российские философы: А.А.Игнатенко, З.И.Левин, Е.Б.Рашковский, В.О.Рукавишников, М.Т.Степанянц, В.Г.Федотова, Е.А.Фролова, М.А.Чешков и др. Указанными учеными основательно проанализированы социальные, гносеологические, онтологические и психологические основания возникновения и эволюционного развития ислама, его течений и направлений, место человека в мире, восприятие им Бога и соотношение с ним, другие философские вопросы..

Подъем политического ислама и связанные с этим процессы исследуются в трудах А.Беннигсена, О.Карре, Н.Кедди, Ж.Кеппеля, М.Крамера, Ш.Лемерсье-Келькеже, Е.Мортимера, М.Олкотт, М.Родинсона, Я.Роя, О.Руа, Ш.Хантер, Дж.Эспозито и других.

Среди современных отечественных ученых, исследовавших различные аспекты арабо-мусульманской цивилизации, исламского права, а также политических аспектов этой религии можно назвать: А.В.Васильева, Л.С.Васильева, А.А.Игнатенко, А.И.Ионову, Г.М.Керимова, Н.С.Кирабаева, С.А.Кириллину, Р.Г.Ланду, А.В.Малашенко, Д.Б.Мальшеву, Л.И.Медведко, Д.В.Микульского, Г.В.Милославского, В.В.Наумкина, А.Ш.Ниязи, Л.Р.Полонскую, Е.Б.Рашковского, А.В.Сагадеева, Т.С.Саидбаева, Л.Р.Сюкияйнена, А.Ю.Умнова, Р.М.Шариповой и др. Их труды внесли важнейший вклад в понимание общественно-политических проблем исламского мира, в исследование многих аспектов взаимосвязи и взаимовлияния религии, национализма, культуры и политики.

Труды ряда российских и зарубежных ученых посвящены вопросам ислама на Кавказе. Так, отечественные историки В.В.Дегоев, Н.А.Смирнов, А.С.Яндаров и др. посвятили свои исследования Кавказской войне и детально проанализировали проблему исламизации региона в тот период времени, получившую известность как «кавказский мюридизм». Среди зарубежных авторов, занимающихся этой проблемой, упомянем М.Гаммера и Б.Нихада. Хотя проблема идентификации

этого явления до сих пор остается открытой, идеи этих ученых использовались в ходе осуществления настоящего исследования. Исламской проблематикой в рамках Кавказа занимаются также М.Бенигсен-Броксап, К.Голл, Т.де Ваал, Г.Дерлугьян, А.Левин, А.Матвеева и др.

Интересные публикации по современным политическим аспектам ислама, в том числе на Северном Кавказе, принадлежат представителям ряда академических гуманитарных институтов РАН: В.О.Бобровникову, Н.М.Емельяновой, А.В.Кудрявцеву, Д.В.Макарову, К.И.Полякову, С.М.Червонной, А.А.Ярлыкапову и др. Эти ученые, ранее в основном исследовавшие проблемы мусульманского зарубежья, одними из первых в нашей стране в постсоветский период приступили к изучению состояния и развития ислама, прежде всего его политизированных форм, на Северном Кавказе.

На региональном (сеveroкавказском) уровне серьезный вклад в осмысление проблемы внесли труды востоковедов, исламоведов, историков, философов, представителей других отраслей знаний в области гуманитарных наук: М.А.Абдуллаева, А.В.Авксентьева, М.В.Вагабова, М.Б.Мужухоева, М.Н.Османова, Р.А.Ханаху, А.Р.Шихсаидова и др. Среди них и ростовские исследователи — Ю.Г.Волков, Г.С.Денисова, Ю.А.Жданов, Ю.Г.Запрудский, В.Г.Казанцев, В.Н.Коновалов, А.В.Лубский, Ю.Е.Милованов, А.В.Попов, В.Н.Рябцев, Л.Л.Хоперская, В.В.Черноус, В.Н.Шевелев и др. Работы названных ученых ценны тем, что в них содержатся интереснейшие сведения, отражающие специфику этноконфессиональной ситуации на Северном Кавказе.

Тем не менее, все еще наблюдается явный недостаток исследований непосредственно по исламу в северокавказском регионе, их некоторая односторонность. Так, подавляющее большинство ученых региона, вплоть до середины 90-х гг. XX в., делали упор на изучение доисламского наследия, на выявление домонотеистических элементов в ныне бытующих верованиях: Н.Н. Великая, Г.А. Гаджиев, Л.И. Лавров и другие.

Только в последние годы появились исследования ученых региона, напрямую касающиеся проблем в современном исламе на Северном Кавказе и воздействии их на социально-политический процесс. Среди них можно назвать В.Х.Акаева, З.С.Арухова, С.Е.Бережного, Э.Ф.Кисриева, П.В.Крайнюченко, С.А.Ляушеву, К.М.Ханбабаева и еще немногих других. Их работы содержат анализ этноконфессиональной ситуации в республиках Северного Кавказа, в них исследуются различные субъекты современного исламского движения в регионе, в том числе так называемый «северокавказский ваххабизм» (неоваххабизм). Этим же проблемам посвящены основные научные труды автора настоящего исследования.

В отношении «северокавказского ваххабизма» следует отметить, что зачастую большинством отечественных авторов он идентифицируется с «фундаментализмом», «радикализмом» и его более «узкими» проявлениями — «экстремизмом» и «терроризмом». Против такого вольного подхода к терминам — «страшилкам» давно выступают зарубежные политологи — Д.Волл, Э.Сиван, М.Эткин, Д.Эспозито, а также отечественные ученые — З.С. Арухов, Д.В. Макаров, А.В. Малашенко и другие.

Что касается отечественных исследователей проблем современного исламского радикализма и экстремизма, как на общероссийском, так и региональном уровне, то среди них отметим таких, как З.С.Арухов, Н.В.Жданов, А.А.Игнатенко, А.В.Коровиков, Р.Г.Ланда, З.И.Левин, Д.В.Макаров., В.И.Максименко, А.В.Малашенко, Д.Б.Мальшева, С.А.Мельков, Г.В.Милославский, К.И.Поляков, А.Ю.Умнов. Однако этими авторами указанная проблема рассматривается либо применительно к одному из идейных течений в исламе, как правило, фундаментализму, либо оттеняются только крайние формы исламизма — экстремизм и терроризм, либо исламский радикализм как явление только фрагментарно упоминается в материалах исследований. Некоторыми из этих авторов «исламский фактор» рассматривается в контексте изучения ситуации в той или иной стране мусульманского мира, но значительно реже на материалах регионов России.

Следует также назвать представителей научного мира из центральноазиатских государств: А.Алишееву, Б.М.Бабаджанова, С.Б.Исмаилову, Э.Мамытову, А.К.Муминова, Б.Мусаева, Г.Саидазимову, Б.Сидикова, А.Султангалиеву, С.Шохумородова и др., в своих трудах развивающих тему политизации ислама на постсоветском пространстве.

Эти проблемы также освещаются в многочисленных публикациях зарубежных и российских СМИ, однако степень их проработки невысока. Среди этой группы авторов выделим отечественных публицистов А.Касаева, Г.Ковальскую, И.Максакова, Г.Мурклинскую, И.Ротаря, Е.Супонина, А.Ходорковского, М.Шевченко, С.Шерматову и некоторых других.

Отдельно упомянем работы, публикации и выступления в СМИ российских представителей официальных и традиционных исламских структур: Р.Гайнутдина, М.Муртазина, А.Полосина, Т.Гаджутдина, а также муфтиев духовных управлений мусульман северокавказских республик: С.Абдуллаева, М.Албогачиева, И.Бердиева, Ш.Пшихачева, Д.Хекилаева, А.Шамаева, Э.Шумафова, которые использовались нами в ходе проведенного исследования.

Нами также изучены и учтены в материалах настоящего исследования и произведения некоторых северокавказских идеологов и приверженцев исламизма: А.Ахтаева, М.Кебедова, М.Тагаева, М.Удугова, Н.Хачилаева, З.Яндарбиева и др.

Однако, несмотря на обилие разноплановой литературы по исламу и отдельным аспектам исламизма, следует отметить, что до сих пор в работах отечественных и зарубежных авторов исламский радикализм как социально-философское и социально-политическое явление не выделялся в качестве самостоятельного предмета исследования. Вопрос о сущности, природе

исламского радикализма, его воздействию на социально-политические процессы, как в мировом, так и региональном аспектах до сих пор относится к разряду малоизученных и нуждающихся в дополнительных исследованиях. В специальной литературе по проблеме нами не обнаружено комплексных исследований, касающихся идеологии и практики исламизма на Северном Кавказе во взаимоувязке с аналогичными процессами, имеющими место в традиционных центрах исламского мира, прежде всего, на Ближнем и Среднем Востоке. В то же время, две объединительные тенденции, действующие в исламском мире: панисламистская (лидер — Саудовская Аравия) и пантюркистская (Турция), самым непосредственным образом детерминируют соответствующие процессы на Северном Кавказе. Настоящая работа в определенной степени является попыткой восполнить этот пробел.

В этой связи нами поставлена следующая цель исследования — путем использования самых разнообразных методов, в частности социально-философского анализа, определить сущность, природу и содержательную сторону исламского радикализма, в том числе его крайних форм. Одновременно ставятся и прагматические задачи по выявлению механизмов воздействия религиозного радикализма на социально-политические процессы в основных частях мусульманского мира и в северокавказском регионе России, а также, основываясь на знании проблемы, по разработке основных форм и методов противодействия исламизму.

Глава 1. Исламский радикализм: мифы и реальность

1.1. Исламский радикализм в массовом и научном сознании

В современном мире ислам как социальное явление представляет собой, в глазах его приверженцев, не только универсальную религиозную систему, в рамках которой в ходе исторического развития в сложном переплетении находились различные школы и направления мусульманского богословия, права, экзегетики, хадисоведения, суфизма, но и модель идеальной организации

общества, которая может рассматриваться в трех разновидностях: традиционалистской, фундаменталистской и модернистской. Некоторыми исследователями вышеназванные разновидности определяются как типы религиозного сознания в исламе, которые одновременно рассматриваются в качестве трех тенденций, присутствующих и взаимодействующих в религиозной сфере¹. Авторитетная энциклопедия «Ислам» называет традиционализм, фундаментализм и модернизм тремя течениями в современном исламе². По мнению профессора Ганноверского университета (ФРГ) Петера Антеса, принадлежность к этим течениям со временем «может стать более важным индикатором, чем традиционное деление мусульман на суннитов и шиитов или выявление их принадлежности к разным мазхабам – правовым школам и толкам»³.

Все эти течения религиозноцентричны, то есть признают безусловный монотеизм, основные догматы, запреты и требования ислама. Однако между ними существуют и определенные различия, в том числе философского и социально-политического характера. Отличия с точки зрения социальной философии заключаются в неодинаковом соотношении составных элементов главенствующей в исламе, как и в любом религиозном вероучении, триады: Бог – сообщество верующих (исламская умма, община) – человек (мусульманин). Если в других мировых религиях (буддизм и христианство) человек в определенной степени приближен к Богу (Будда – человек как Бог, или Человеко-Бог; Христос – Бог как человек, или Бого-Человек), то в исламе «Бог присутствует как Бог, человек как человек, они разъединены, и это является глубинной особенностью арабо-мусульманской культуры, ее главным отличием от других культур⁴. Согласно утверждаемой в сознании мусульманина религиозной доктрине, все происходящее – результат Божьей воли: «Он творит все, что пожелает, ведь

¹ Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. М., 1989. С. 16.

² Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

³ Антес П. Ислам в современном мире (пер. с нем.) // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001. С. 68.

⁴ Леусенко Д.А. Политизация ислама в современном мире (опыт социально-философского анализа) // Проблемы, поиски, решения. Ростов н/Д, 2000. С.33.

Аллах над всякой вещью властен»⁵, «Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной»⁶. Как верно отмечает Е.А.Фролова, в исламе «цель человеческой жизни – уразуметь величие Бога и собственное ничтожество, вручить себя Аллаху»⁷. Община же занимает некое промежуточное место между Богом и конкретным человеком.

Как и в христианстве, «в учении Мухаммеда те же исходные догматы сотворения мира Богом, тот же монотеизм, но только с меньшей развернутостью и четкостью онтологически-космической картины творения: пророка больше интересовали экономические, социальные и политические вопросы, чем объяснение картины мира»⁸. Другими словами, для ислама, всех трех тенденций в нем характерным является неразделенность духовного и светского, сакрального и профанного, то есть единство ислама и политики. Однако и здесь имеются определенные отличия, как на доктринально-идеологическом, так и на прагматическом, политико-религиозном уровне.

Традиционализм характеризуется тем, что его сторонники (их еще иногда называют *ортодоксами*) выступают против каких-либо реформ ислама, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они предлагают возвратиться именно к указанному состоянию ислама, противодействуя при этом каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания, как правило, являются представители официального духовенства, поддерживающие правящие режимы.

Известный отечественный исследователь ислама А.В.Малашенко отмечает, что формирование традиционалистского ислама связано с локальными

⁵ Коран. Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1963. 5:20.

⁶ Там же. 6:59.

⁷ Фролова Е.А. Человек – мир – бог в средневековой исламской культуре // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 146.

⁸ Там же. С. 147.

этнокультурными особенностями⁹. В этой связи следует подчеркнуть, что социокультурные различия исламских государств и регионов реализуются через «обычное право» («*адат*»). Такое право допускается в той степени, в какой оно не противоречит исламу, прежде всего исламской доктрине абсолютного единобожия. Ханифиты наиболее лояльны к адату, маликиты и ханбалиты наиболее жестко придерживаются принципов суннитской ортодоксии, а шафииты занимают промежуточное положение между представителями указанных мазхабов.

Феномен традиционалистского ислама связан, во-первых, с включением в VII – XI вв. в состав арабского халифата множества народов, а во-вторых, с последовавшим затем его распадом на более гомогенные в этнокультурном отношении государства, в каждом из которых ислам приобретал специфический оттенок, характерный образу жизни конкретного мусульманского этноса. Народы с иными культурными традициями, включившись в духовную жизнь мусульманского мира, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи. Как верно подчеркивает известный отечественный востоковед и исламовед С.М.Прозоров, шел диалектический процесс взаимовлияния ислама «теоретического» и «бытового», «официального» и «народного». Однако этот процесс проходил не одновременно в разных регионах мусульманского мира и привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах (Мавераннахр, Иран, Северная Африка, Индия, Индонезия и др.) ислам приобрел специфические черты. Поэтому решение проблемы соотношения ислама единого и ислама регионального имеет важное научно-методологическое значение. В основе этого решения лежит признание того объективного факта, что наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир, существуют различные региональные формы бытования ислама. В таком случае проблема отнесения тех или иных представлений, норм, обычаев к исламским или «инородным» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, а основным критерием

⁹ Малащенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 64.

принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека или целого народа, считающих себя мусульманами¹⁰.

Таким образом, «именно с традиционалистским, а не богословским исламом ассоциируется неразделимость этнического и конфессионального начал. ...Именно через традиционалистский, а не догматический ислам в первую очередь формируются стереотипы поведения каждого конкретного мусульманина, который на бытовом уровне является членом своей этноконфессиональной общины и только на макроуровне – носителем ценностей и атрибутов мировой уммы.»¹¹. Сегодня сторонники традиционализма выступают за сохранение той версии ислама, которая исторически сложилась в той или иной стране, регионе, на той или иной территории, а также противодействуют каким-либо переменам, как в религиозной сфере, так и в общественной жизни¹².

Из содержания лингвистической сути стержневой религиозно-философской категории ислама осознанного абсолютного единобожия, заключающейся в формуле *таухида* («Нет Божества, кроме Бога...» - И.Д.), традиционалистами постулируется безусловная превознесенность Бога над тварью, включая и мир людей, а также относительная дистанцированность человеческого в отношении Божественного. Доминирует представление о том, что, человек и червь состоят из одной и той же субстанции, что индивид лишен внутренних потенций и совершает лишь предписанное свыше¹³. Онтологические послышки традиционалистов исходят из признания предопределения поступков человека Богом. Традиционному мировоззрению, особенно в средневековый период, было свойственно представление о ничтожности земного бытия человека, значимой считалась только мусульманская община как социально-религиозная целостность.

¹⁰ Хрестоматия по исламу. М., 1994. С.7-8.

¹¹ Малашенко А.В. Указ соч. С. 64-65.

¹² Добаев И.П. Северный Кавказ: традиционализм и радикализм в современном исламе // Мировая экономика и международные отношения. 2001. № 6. С. 30.

¹³ См.: Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.). М., 1960. С. 298.

Как справедливо указывает З.И.Левин, «мир, община, личность и воля Всевышнего нераздельны»¹⁴. При этом Бог, безусловно, занимает доминирующее место в этой триаде. Само слово ислам, как известно, означает «покорность» мусульманина воле Божьей. Как уже отмечалось, община правоверных, мусульманская умма, в соотношении Бог - человек занимает промежуточное положение. В традиционном исламе общественный интерес имеет безусловный приоритет перед интересами личности, потому что не мусульманин, а мусульманская умма является общиной избранных Аллахом. Объектом общественного спасения является именно община, руководствующаяся шариатом, которая уже в силу этого не может ошибаться, и вне общины для мусульманина невозможны служение Богу и выполнение его предписаний. Высшая цель состоит именно в познании и выполнении этих предписаний. Все это делает несуществующей для верующего проблему бытия вне Бога и божественного.

Еще в 1017 г. при халифе аль-Кадире синклит суннитских богословов в знаменитом «Кадирийском трактате веры» (*«ар-Рисала аль-кадирийя»*) сформулировал кредо суннитского традиционализма, утвердил наличие четырех мусульманских правовых школ и наложил запрет на практику иджтихада¹⁵. С тех пор наследники традиции всячески оберегают ее от посягательств реформаторов. По мнению французского исламоведа О.Руа, традиционализм представляет собой то, что «обращено ко всему консервативному», «его тоска по прошлому скорее морализаторская, чем обусловленная стремлением к социальной справедливости»¹⁶.

По мнению традиционалистов, наследие ислама не может являться предметом научно-исторических исследований. Они настаивают на строгом следовании выработанным, в основном, еще в эпоху средневековья спекулятивным подходам к сакральным текстам, подчеркивают незыблемость традиции прошлого и непререкаемость мнения религиозных авторитетов, в чем

¹⁴ Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. М., 1993. С. 43.

¹⁵ См.: Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 201-203.

¹⁶ Roy O. Afghanistan, islam et modernite politique. Paris, 1985. P. 25.

заключаются сущность и принципы *таклида*. Для их позиции характерно резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов. Традиционалисты отвергают учение средневековых мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования, как явление, коренным образом чуждое исламу, или дают ему религиозно-теологическое толкование. Традиционная же теология всегда признавала безусловное верховенство веры над разумом.

Современные традиционалисты, вместе с тем, уже не так строго придерживаются ультраконсервативного традиционализма и подчас сближаются с модернизаторами в толковании священных текстов. Сегодня неотрадиционалисты, как правило, не ставят перед собой политических задач, они готовы жить в мире и согласии со всеми и способны сотрудничать с властями, представляющими самые разнообразные политические системы и режимы.

Характерным является и восприятие неотрадиционалистами одного из главных предписаний ислама – ведение джихада. Ими проповедуется принцип: «В религии нет принуждения»¹⁷. В этой связи, хотя ведение «священной войны» (джихада) признается долгом мусульманина, исходя из представлений о том, что человечество делится на праведных – мусульман и неправедных – иноверцев, подлежащих обращению любыми путями, не исключая и насильственный¹⁸, тем не менее, джихад в традиционном исламе, в отличие от фундаментализма, рассматривается в большей степени как усилие над собой, а не насилие над другими, а «малый джихад» («джихад в форме меча») – как оборонительная война, направленная против притеснения мусульман. Хотя, как будет показано ниже, в условиях серьезных социальных потрясений позиции традиционалистов в отношении джихада могут смыкаться с воззрениями фундаменталистов.

Для многих поколений мусульман во всем мире эталонной формой организации исламского общества и государства выступал и продолжает

¹⁷ Коран. Сура ал-Баккара (Корова), аят 56.

¹⁸ Степанянц М.Т. Реформаторство как антитеза традиционности // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 1993. С. 222.

выступать «опыт Медины» (622-632 гг.). Именно в этот период в Медине возникают надродовая мусульманская община и протогосударство, во главе которых стоял Мухаммед, обладавший всей полнотой светской, духовной и судебной власти. Этот опыт некоторой частью мусульман считается временем идеального правления в исламе. В период исламского средневековья людей, которые выступали за возврат к мусульманским ценностям, культивировавшимся во времена пророка, называли *традиционалистами* из-за их целеустремленного желания следовать ранней исламской традиции. Однако в настоящее время это течение принято называть либо западным термином «фундаментализм», либо арабским – «салафизм» (суннитский фундаментализм – И.Д.). Проводя различие между современными традиционализмом и фундаментализмом, французский ученый Ф.Бюрга делает упор на присущее последнему целенаправленное действие во имя восстановления адекватных с точки зрения его сторонников политических и социальных институтов¹⁹.

Иначе говоря, **фундаментализм** (или возрожденчество) определяется тем, что его приверженцы выступают за восстановление принципов «чистого» ислама, освобождение его от позднейших наслоений (которые защищают традиционалисты), призывают к полному (*интегральному*) претворению в жизнь норм ислама (поэтому их еще иногда называют *интегритами*). Он провозглашает в качестве своей цели восстановление в современной жизни мусульман конкретных институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммеда и первых четырех (*праведных*) халифов, ислама. Преувеличивая значение уравнилельных принципов в жизни мусульман того времени, фундаменталисты видят в ранних общинах идеальное объединение верующих на основе равенства и справедливости.

Некоторые исследователи указывают на такие особенности возрождения фундаментальных основ ислама, как теологические и политические. Если в первом случае речь идет о теории возрождения идеального исламского государства VII в., когда пророком Мухаммедом было основано первое

¹⁹ Burgat F. L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud (Tunisie, Algerie, Libue, Maroc). Paris, 1988.

исламское государство, то во втором следует говорить о борьбе фундаменталистов за захват власти насильственным путем и утверждении политической модели государства, основанной на шариате²⁰.

Отечественный востоковед К.И.Поляков считает, что исламскому фундаментализму органично присущ ряд характерных черт: а) обращение к истокам вероучения в целях перестройки общественных отношений на основе базовых религиозных ценностей (возрождение «истинного» ислама); б) активные действия по установлению исламской власти («хакимийи»), приведению законодательства в соответствие с положениями Корана и сунны («шариа»), продвижению во все сферы общественной жизни норм морали, существовавших во времена Пророка и его ближайших сподвижников; в) более или менее радикальный характер проводимых в соответствии с идеологическими установками политических, социальных и экономических преобразований («исламская революция»); г) осуществление активного внешнеполитического курса в направлении достижения единства с аналогичными движениями за рубежом; проведение международной деятельности по распространению идей «исламского возрождения»²¹.

Попутно отметим, что в специальной литературе выделяется суннитский и шиитский фундаментализм, которые, помимо всего прочего, различаются формой планируемого «идеального» государственного и общественного устройства (халифат – имамат), преимущественной социальной поддержкой (городское – сельское население), а также способами деятельности (групповой – массовый) и др.²².

Вместе с тем, термин «фундаментализм» впервые был использован не в исламе, а для определения консервативного движения в евангелической церкви Соединенных Штатов и был введен в оборот редактором баптистской газеты

²⁰ См.: Полонская Л.Р. Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития // Азия и Африка сегодня. 1994. № 11; Jansen J.J.G. The dual nature of Islamic fundamentalism. L., 1997. Vol. XVII. P. 198.

²¹ Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. М., 2000. С. 14.

²² См.: Умнов А.Ю. Религия возвращения // Ближний Восток и современность. М., 1996. С. 246.

“Watchman Examiner” К.Л. Льюисом²³. В этой связи специалист по мусульманскому праву Салем аль-Бахнасауи (Кувейт) видит существенную разницу между христианским фундаментализмом, который ассоциируется у него, прежде всего, с запретами в морально-этической сфере, и современным исламским фундаментализмом, который означает для него позитивный возврат к первоисточнику мусульманского права – Корану²⁴.

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.

В то же время, некоторые западные и отечественные ученые считают совершенно необоснованным использование термина «фундаментализм» применительно к исламу. Так, например, американский исследователь ислама из Джорджтаунского университета Джон Эспозито категорически отвергает этот термин на том основании, что по отношению к исламу его «часто отождествляют с политическим активизмом, экстремизмом, фанатизмом, терроризмом, антиамериканизмом»²⁶.

Другой американский автор Джон Волл, хотя полностью и не отвергает термин «фундаментализм», но предлагает наполнить его содержание более четкими характеристиками. Хотя Волл и признает, что исламские фундаменталисты разделяют с мусульманами другой ориентации веру в то, что Коран содержит божественное откровение и любой «правоверный» должен жить по заповедям, содержащимся в основных источниках веры, он подчеркивает, что фундаменталисты идут значительно дальше. Они строго придерживаются

²³ Сагадеев А. «Исламский фундаментализм»: жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульм. мир: Бюллетень реферативно-аналитической информации. 1993. № 10. С. 57.

²⁴ Аль-Бахнасауи С. Ислам и нация (Стенограмма основного доклада на международной конференции «Роль мусульман в духовном возрождении России»). М., 1999.

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

²⁶ Esposito J.L. The Islamic Threat. N. Y., 1992. P. 7-8.

«буквального толкования основ ислама и жестко выступают за перестройку общественно-нравственных отношений. Другими словами, исламский фундаментализм – это не что иное, как своеобразный ответ на огромные социальные и культурные перемены, ...воспринимаемые как угроза расшатывания и разрушения исламской идентичности или подавления этой идентичности, путем соединения ее с большим количеством других компонентов»²⁷.

Характерной чертой такого подхода к проблеме возрождения ислама является то, что концепция «чистого ислама», проповедуемая фундаменталистами, отвергает множество местных традиций, ставших уже неотъемлемыми атрибутами вероисповедания различных групп мусульман во всем мире. Именно поэтому фундаментализм противостоит и традиционализму и модернизму. Иначе говоря, фундаменталисты отвергают частное, единичное, поскольку оно дифференцирует то, что должно быть для всех верующих единой общиной²⁸. Аналогичной точки зрения придерживается А.В.Малашенко, подчеркивающий, что «в мировоззрении мусульманского индивида, как и в коллективном сознании каждой отдельно взятой мусульманской общины, во все времена было заложено противоречие между частным (этническим, региональным) и общеисламским, одним из проявлений чего и является диалектическая дихотомия традиционализм – салафийя (фундаментализм)»²⁹.

Некорректность использования западного термина «фундаментализм» к процессам, имеющим место в суннитском исламе, отмечает и известный отечественный философ-исламовед А.А.Игнатенко: «То интеллектуальное и политическое движение, которому внешние наблюдатели дали не совсем точное название *фундаментализм*, разумея под ним возвращение к первоосновам (фундаменту) религии», «сами мусульмане предпочитают называть... *салафизмом* – от выражения *ас-салаф ас-салих* (*праведные предки*), или просто

²⁷ 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.

²⁸ Ibid.

²⁹ Малашенко А.В. Указ. соч. С. 65.

*ас-салаф (предки)*³⁰. Действительно, феномен салафитов имеет глубокие социокультурные и собственно религиозные корни. Авторитетный отечественный энциклопедический словарь «Ислам» определяет салафитов как «общее название религиозных мусульманских деятелей, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, «праведных предков» (*ас-салаф ас-салихун*), квалифицируя как *бид'а* (недозволенное нововведение – И.Д.) все позднейшие нововведения в указанных сферах»³¹.

Возрожденческое течение в исламе (*ас-салафийя*) возникло уже в первые века его истории (ханбалиты, IX в.) и продолжает существовать и в наши дни в различных формах: ваххабиты Саудовской Аравии, «Братья-мусульмане» в арабских странах и близкие к ним организации в Афганистане, Пакистане, Индии, Индонезии, «неоваххабиты» в Средней Азии и на Северном Кавказе и др. В европейской литературе современных представителей этого течения обычно называют фундаменталистами³². Однако в последние годы многими российскими исследователями радикального ислама активно используется и термин «салафийя»³³.

Политизация ислама и экстремистские проявления воинствующего исламизма предстали в последние десятилетия в общественном сознании, международной публицистике, а иногда даже в трудах ученых, именно как «исламский фундаментализм». В нашей стране, особенно после развала Советского Союза и начала военных действий в Чечне зачастую «исламский фундаментализм» в массовом сознании ассоциируется с угрозами и вызовами российской государственности, с радикализмом, экстремизмом и даже терроризмом. Подобные домыслы и страхи выливаются в разгул бытового национализма, в исламо и ксенофобию, что проявляется в многочисленных

³⁰ Игантенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8). С. 166.

³¹ Ислам: Энциклопедический словарь. С. 204.

³² Милославский Г.В. Иноверцы в религиях писания // Ислам и исламизм / Под общей ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999. С. 39.

³³ См., например: Малашенко А.В. Указ. соч.; Добаев И.П. Традиционализм и салафийя в этнополитических процессах современной Чечни // Современное положение Чечни / Под ред В.В.Черноуса. Ростов н/Дону, 2001. С. 18-36; Левин З.И. Мусульманское реформаторство и политика // Ислам и исламизм и др.

публикациях на тему «исламского фундаментализма», которые, как подчеркивает авторитетный отечественный исламовед А.Сагадеев, этими же публикациями провоцируется³⁴.

В таких публикациях, как правило, все мусульмане представляются фундаменталистами и радикалами, а смысловое значение самого Ислама варьируется от «исламизма» (радикальный ислам – И.Д.) вплоть до «исламского терроризма». Исламский фундаментализм возводится в ранг угрозы России и всему человечеству. Некоторые отечественные политологи и публицисты прямо подчеркивают негативный, устрашающий характер этого явления, якобы угрожающего безопасности России, ее позициям в мусульманском мире³⁵.

Вместе с тем, все большее количество зарубежных и отечественных ученых выступают за более взвешенную оценку как самого явления «исламский фундаментализм», так и высказываются против чрезмерно вольного подхода к использованию этого и других понятий в качестве терминов - «страшилок»³⁶. Такой точки зрения, в частности, придерживаются американский профессор М.Эткин, отечественные ученые Д.Макаров, А.Малашенко и др.³⁷. Авторитетный израильский исследователь проблем исламизма, профессор Института философии и истории (Иерусалим) Эммануэль Сиван также подчеркивает, что основным поставщиком и главным распространителем

³⁴ Сагадеев А. Указ. соч. С. 56-62; Он же. Исламский фундаментализм: что же это такое? // *Азия и Африка сегодня*. 1994. № 6. С. 2-7.

³⁵ См.: Беляев И. Ислам, религия и политика // *Диалог*. 1990. № 6. С. 96; Данилов В. Турция и постсоветская Центральная Азия // *Азия и Африка сегодня*. 1994. № 2; Кудрявцев А. Ислам и государство в Чеченской Республике // *Восток*. 1994. № 3; Лившиц В. Политическая ситуация в Таджикистане // *Россия и мусульманский мир*. 1993. № 1; Микульский Д. Исламский фундаментализм вчера и сегодня // *Заря Востока*. 1992. № 1. С. 117, 119; Титоренко В. Ислам и интересы России // *Международные отношения*. 1995. № 1; Тыссовский Ю. Исламский фундаментализм // *Modus vivendi*. 1993. № 11.

³⁶ Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. Махачкала, 1999; Макаров Д. Радикальный исламизм на Северном Кавказе: Дагестан и Чечня // *Конфликт-Диалог-Сотрудничество (Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе)*. М., 1999. № 1; Малашенко А.В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // *Независимая газета. «НГ-Религии»*. 1997. 25 дек.; Полонская Л.Р. Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития // *Азия и Африка сегодня*. 1994. № 11; Юнусова А. Ислам в контексте современных этнополитических процессов в России // *Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана*. М., 2001. С. 269-273; Эткин М. Ваххабизм и фундаментализм: термины-«страшилки» // *Центральная Азия и Кавказ*. 2000. № 1(7). С. 126-137; Esposito J.L. *The Islamic Threat*. N. Y., 1992. P. 7-8; Voll J.O. *Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan*. Chicago, 1991. P. 347, 350.

³⁷ Эткин М. Указ. соч.; Макаров Д. *Официальный и неофициальный ислам в Дагестане*. М., 2000; Малашенко А. *Религиозный фундаментализм в контексте глобальных перемен // Глобальные социальные и политические перемены в мире: Мат. рос.-амер. семинара (Москва, 23-24 окт. 1996 г.)*. М., 1997.

экстремизма и терроризма выступает «радикальный ислам», который ни в коем случае не следует отождествлять с исламом вообще³⁸.

Мировоззренческие позиции суннитских фундаменталистов, как отмечалось, были заложены в идеологии религиозно-политического движения ханбалитов – сторонников багдадского хадисоведа и факиха Ахмада бен Ханбала. Ханбалиты призвали выступать против нововведений – *бид'а*, добиваясь восстановления авторитета коранического текста. Они осудили его рационалистические и аллегорические толкования и потребовали воспринимать текст буквально, «не задавая вопроса как» (*би-ла кайфа*). Именно ханбалиты стали наиболее решительными сторонниками сунны Пророка (совокупность *хадисов* – преданий о жизни, словах и поступках Мухаммада), в которой, по их мнению, был воплощен опыт раннемусульманской общины. Ханбалиты обосновали необходимость социально-политической активности, потребовав от своих сторонников решительно вмешиваться в дела общины, наставлять и направлять ее рядовых членов и даже правителей. Взяв на себя роль носителей суннитского «правоверия», ханбалиты уже с конца IX в. начали разрабатывать систему правовых и моральных норм. Ее основа была заложена в сочинениях основателя движения Ахмада б. Ханбала (ум. в 855 г.), его учеников и последователей - Абу Мухаммада ал-Барбахари (ум. в 941 г.) и Ибн Батты ал-Укбари. Окончательную форму догматико-правовым воззрениям ханбалитов придали работы Ибн ал-Джаузи (ум. в 1200 г.) и Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.)³⁹.

Ханбалитское религиозно-политическое движение сыграло важную роль в истории арабо-мусульманского общества. Ханбалитская идеология с ее концепцией «обновления» оказывалась в центре внимания в особые, переломные моменты истории мусульманского Востока. В XVIII в. именно ханбалитская идеология легла в основу движения ваххабитов, выступивших за восстановление норм «истинного» ислама в Аравии и создавших государство Саудовская

³⁸Сиван Э. «Радикальный ислам»: причины и последствия террористического насилия // *Internationale Politik*. 1997. № 8. С. 6-15.

³⁹Хрестоматия по исламу / Пер. с арабского. М., 1994. С. 135.

Аравия. В наши дни идеи ханбалитов развивают теоретически и применяют практически современные сторонники фундаментализма (неосалафиты).

Как и традиционалисты, фундаменталисты придерживаются основополагающего догмата о единобожии (*таухид*), связанного с ним представления о суверенитете Аллаха, что, безусловно, принижает роль и место человека в обусловленном им мироздании, исключает саму возможность любого его правотворчества. Они решительно выступают против всех нововведений, философского и рационального рассмотрения источников ислама, свободного толкования священного мусульманского наследия. Отрицая свободу воли человека, утверждают, что нормальная жизнедеятельность индивида возможна только в общине единоверцев. При этом будущее мусульманской уммы они видят как возрожденный халифат, в котором халиф совмещает и прерогативы светского правителя, и миссию духовного руководителя уммы.

Однако, как подчеркивает А.А.Игнатенко, современные салафитские (фундаменталистские) группировки в своих мировоззренческих установках от представителей иных идейных течений в исламе отличаются, прежде всего, тем, что «в их учении... присутствуют два неперенных, системообразующих, органично присущих салафизму положения – о *такфире* и *джихаде*»⁴⁰. *Такфир* – это обвинение в неверии (*куфр*) всех тех, кто не согласен с салафитами. Причем, неверными (*кафирами*) признаются не только немусульмане, но и все те *мусульмане*, которые не следуют той, специфической интерпретации ислама, которую салафиты провозглашают единственно правильной. *Такфир* салафиты распространяют и на представителей власти в исламских государствах, на правоохранительные органы и силовые структуры и т.д. Другим системообразующим положением в идеологии салафитских группировок выступает особо интерпретируемое понятие *джихада*. *Джихад* ими трактуется как вооруженная борьба против *кафиров* (неверных), которая вменяется в обязанность каждому мусульманину. И поскольку *кафирами* объявляются все,

⁴⁰ Игнатенко А.А. Указ. соч. С. 124.

кто не согласен с салафитами, то этот *джихад* ведется в первую очередь против мусульман, не согласных с его салафитской трактовкой⁴¹.

Следующей тенденцией в современном исламе выступает **модернизм**, который определяется тем, что его сторонники (их еще называют *реформаторами*) стремятся реформировать, приспособить мусульманскую догматику к нуждам современного развития, отбрасывая или замалчивая одни положения и развивая другие. Они настаивают на возможности синтеза ислама с современными западными либеральными (ранее – и социалистическими) ценностями и институтами. Носителями этого типа религиозного сознания являлись, в частности, сторонники «исламского социализма». К модернистам относятся приверженцы эволюции ислама путем его реформ, «обновления», переосмысления Корана и Сунны, предписаний шариата и фикха. Реформаторы в догматике, социальной доктрине, культе, шариате во всех направлениях ислама стремятся осуществить «очищение» от разного рода архаичных элементов, чрезмерных ограничений и излишних запретов.

Движение за модернизацию ислама с рационалистических позиций зародилось на рубеже 70-80-х гг. XIX в. в Египте и позднее распространилось во всем мусульманском мире. Формально реформаторы выступили с консервативных позиций под лозунгом возрождения ислама в первоначальной чистоте, призвали к освобождению вероучения от накопленных за прошедшие века искажений и наслоений. Однако, в отличие от фундаменталистов, добивающихся преодоления социально-экономической отсталости мусульманских народов через возврат к идеализированному «золотому веку» правления Пророка и первых четырех праведных халифов, сторонники модернизации ислама озабочены поиском путей прорыва к социальному прогрессу, преследуют цель трансформации традиционного, в основном феодального общества, в современное и включение его в цивилизованный мир.

Первым крупным деятелем современного реформаторского движения, разработавшим его исходные положения был знаменитый мусульманский

⁴¹ Там же. С. 124-125.

мыслитель Джемаль-ад-дин аль-Афгани (1838-1897). Выдвинутые им религиозно-философские идеи развил один из его учеников – муфтий Египта, профессор мусульманского университета аль-Азхар в Каире Мухаммед Абдо (1849-1905).

Конструируя собственную идеологическую доктрину, мусульманские реформаторы, по сути, возрождали средневековую му'тазилитскую рационалистическую теорию. Му'тазилиты отвергали как мистицизм суфиев, их учение о возможности познания Божества интуитивным путем, так и буквалистский подход средневековых традиционалистов (нынешних фундаменталистов – И.Д.) к священным вероучительным источникам – Корану и сунне Пророка. Они создали схоластическое богословие в виде законченной системы догматов, которой пытались дать философское и логическое обоснование, отсутствовавшее в первоначальном исламе. При этом они многое позаимствовали у своих предшественников – кадаритов (противники учения «джабаритов» об абсолютном детерминировании Богом поступков человека – И.Д.) и мурджи'итов (приверженцы теории «откладывания», согласно которой решение о греховности того или иного человека «откладывалось» до вынесения приговора самим Аллахом – И.Д.)⁴².

В основе теоретических установок му'тазилитов лежал принцип божественной справедливости. Назначение разума они видели, прежде всего, в его нравственной функции различения добра и зла, справедливого и ложного. При халифе ал-Ма'муне (813-833) впервые в истории Халифата была предпринята попытка «сверху» ввести в качестве государственного вероисповедания систему догматов, в основу которой легли элементы богословского учения му'тазилитов, что вызвало резкий протест суннитов-традиционалистов того времени во главе с Ахмадом ибн Ханбалом. В результате последующие халифы не только отказались от этого учения, но и начали преследовать му'тазилитов.

⁴² Фильштинский И.М. История арабов и халифата (750-1517 гг.). М., 1999. С. 90, 94.

Однако тысячелетие спустя учение му'тазилитов о «свободе воли», «божественных атрибутах» и «сотворенности Корана», как и вообще законченная система рационалистической апологетики, были взяты на вооружение современными мусульманскими реформаторами. Последние утверждали, что вера должна основываться на внутреннем убеждении каждого верующего в обоснованности доказательств существования Бога. В противоположность доктринальной нетерпимости традиционалистов, и особенно фундаменталистов, настаивавших на принятии постулатов веры без их рационального осмысления, реформаторы выступили за возрождение права на свободное толкование священного мусульманского наследия (*иджтихад*), за независимость в суждениях относительно сути религиозных текстов. Примером нового рационалистического толкования священной книги мусульман стал фундаментальный труд Мухаммеда Абдо «Толкование Корана»⁴³.

Религиозно-реформаторские движения на мусульманском Востоке, начиная с XIX в., подвергают переосмыслению догмы и предписания исламского вероучения в целях подведения идеологического, в том числе и этического, обоснования необходимости радикальной трансформации традиционного общества. В этом смысле указанные движения сравниваются с Реформацией в христианстве⁴⁴. В современном исламе существуют многочисленные варианты реформаторских онтологических построений: для них в целом характерна интенция – не отрицая основополагающий исламский догмат о божественном всемогуществе, признать за человеком свободу воли. В противовес доминирующим в традиционализме и фундаментализме онтологическим представлениям о ничтожности личности по сравнению с Богом, реформаторы так возвышают человека, что позволяют считать его даже соучастником творения. «Человек, - писал выдающийся мусульманский реформатор М.Икбал, - обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из

⁴³ Абдо Мухаммад. Тафсир ал-Кур'ан ал-карим. Каир, 1983.

⁴⁴ Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962. P. 163.

всех творений Бога только он способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего Творца»⁴⁵.

Заслуга мусульманских реформаторов состоит в том, что они настойчиво подчеркивают, что земная жизнь человека есть преддверие потустороннего бытия, его органическая часть, а потому верующему надлежит «жить по вере». Они ускорили процесс перемещения акцента в современном мусульманском богословии с круга проблем религиозной веры на проблемы земной жизни общины. Главное внимание они уделяют не столько вопросам веры, сколько вопросу о месте человека в сотворенном Богом мире, а в этой связи морально-этическим принципам ислама⁴⁶. Они акцентируют внимание на пересмотре онтологических посылок, подкрепляющих фатализм ислама в духе джабаритов, видя свою задачу в обосновании признания за человеком свободы воли. Они отстаивают способность человека познавать окружающий мир, его право на активное овладение реальностью бытия. Реформаторы выступают с критикой «слепой» веры, аргументируя правомерность «сознательного» соучастия человека в созидательной деятельности Творца⁴⁷. Осуждая традиционалистов «за то, что они сначала верят, а затем уже требуют доказательств», выдающийся арабский реформатор М. Абдо писал: «Вера в авторитет без разума... отличает безбожника, потому что верующим становятся только тогда, когда религиозное учение осознается разумом»⁴⁸. Закрытые в течение веков «врата иджтихада» (самостоятельного суждения) применительно к толкованию священного писания, предания и закона Божьего – шариата - модернистами объявляются открытыми для каждого мусульманина. Более того, как подчеркивает современный мусульманский сторонник модернизации ислама Г. Парвез, спасение верующих состоит в отказе от «ложной религии традиционалистов»⁴⁹. По мнению

⁴⁵ Цит. по: Степанянц М.Т. Реформаторство как антитеза традиционности // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 220.

⁴⁶ Левин З.И. Мусульманское реформаторство и политика // Ислам и исламизм / Под ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999. С. 44.

⁴⁷ Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 18.

⁴⁸ Цит. по: Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. L., 1933. P. 132.

⁴⁹ Цит. по: Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 221.

модернистов, человек обладает свободой волеизъявления, как естественно присущим ему качеством, несет ответственность за свои поступки⁵⁰.

Вместе с тем, область применения иджтихада модернисты ограничили вопросами, связанными с отношениями между членами общины, земной жизнью мусульман, которая подвержена постоянным переменам. Все, что касается догм, отношений между человеком и Богом, ритуала, коранических запретов, все, насчет чего существуют недвусмысленные, ясные стихи Корана, иджтихаду не подлежит – это вечное, неизменное. Так что у реформаторов речь идет не об изменении основоположений веры, а о применении некоторых методов приспособления его богословско-юридических норм к меняющимся условиям жизни мусульманской общины⁵¹.

Рационализм концепции реформаторов определил значительную гибкость их подходов к фундаментальной проблеме взаимоотношения веры и знания. Они признавали правомочность научно-философского знания, считая, что знание наряду с верой явилось результатом божественного откровения. Реформаторы значительное внимание уделяли доказательствам того, что ислам содержит в себе все послышки для научного исследования. Они утверждали, что Коран определяет широчайшие возможности познания, и только неверное понимание духа и сути ислама приводило к отрицанию пользы научного знания. С помощью иносказательного толкования священных текстов реформаторы стремились доказать, что в Коране содержатся указания на законы эволюции природы и общества, на современные достижения человеческой мысли.

В противоположность традиционалистам и особенно фундаменталистам, реформаторы утверждают, что ислам – религия универсального гуманизма (*инсания*), проповедующая общечеловеческое братство. *Инсания* модернистами противопоставляется национализму как идеологии, разделяющей человечество. Исходя из таких мировоззренческих установок, реформаторы настаивают на том, что религиозная терпимость представляет собой основополагающий принцип

⁵⁰ Степаняц М.Т. Указ. соч. С. 18.

⁵¹ Левин З.И. Мусульманское реформаторство и политика. С. 44.

ислама⁵². Отсюда, например, «джихад» толкуется либо как исключительно оборонительная война, либо как «битва» за экономическое процветание, либо как борьба за духовное обновление. Так, например, современный мусульманский реформатор Фазлур Рахман даже настаивает на необходимости «интеллектуального джихада»: «Священная война» такого рода должна быть направлена на изменение правил прошлого в соответствии с новой обстановкой (при условии, что эти изменения не нарушают общих традиционных принципов и ценностей) и одновременно на изменение современной ситуации там, где это требуется, чтобы привести ее в соответствие с этими общими принципами и ценностями»⁵³.

Таким образом, изложенное выше позволяет говорить о том, что ислам как идеологическая система исторически формировался и продолжает функционировать в борьбе идей и мнений, находится в состоянии поисков дальнейшего пути развития. В каждой стране имеются разные группы, которые предлагают свой путь и выступают за решение возникающих проблем на базе предлагаемых ими концепций. Однако с достаточной долей уверенности можно утверждать, что единого для всех исламских стран, всех мусульман, одного исламского пути все же не существует, а в центре общественного внимания оказываются различные, нередко противоречащие друг другу модели.

Одновременно следует подчеркнуть, что все три идейные течения в исламе (традиционализм, фундаментализм и модернизм) как в теории, так и на практике носят довольно условный, расплывчатый характер, нередко наблюдается их наложение друг на друга, определенное смешение, что вносит путаницу в процесс их научного осмысления, определения и исследования. Иными словами, неоднозначность трактовки этих терминов всегда представляла серьезную проблему, как на научном уровне, так и в массовом сознании, а наличие достаточно широкого спектра подходов к определению их понятий в

⁵² См.: Shepard W. The Faith of a Modern Muslim Intellectual. The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin. Delhi, 1982. P. 132.

⁵³ Цит. по: Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 221.

теоретическом и практическом плане оставляет проблему терминологии открытой.

Так, нами, в частности, уже отмечалось, что в эпоху средневековья то течение в исламе, которое сегодня определяется суннитским фундаментализмом, обозначалось как традиционализм. Поскольку авторитетнейшие зарубежные и отечественные ученые в отношении одного и того же явления использовали и продолжают еще использовать разные термины⁵⁴, то неискушенному читателю или начинающему исследователю очень непросто разобраться в сути проблемы.

Определенную нечеткость в терминологии отмечают практически все известные исследователи проблем ислама. Так, А.В.Малашенко считает, что «в идеологии исламского возрождения доминируют традиционалистская и возрожденческая тенденции. Обе они характерны для исламского мира. Они пересекаются, вступают в противоречия и вместе с тем составляют единое целое»⁵⁵. Подчеркнем, что эти тенденции на примерах Ближнего и Среднего Востока, Индии, Юго-Восточной Азии проанализированы крупнейшими российскими исламоведом, в первую очередь А.Ионовой, Л.Полонской, А.Сагадеевым, М.Степанянц⁵⁶. Другой российский ученый К.И.Поляков, понимая под «исламским фундаментализмом» одну из трех основных разновидностей исламской модели общественных отношений (традиционалистская, фундаменталистская и модернистская), в основе которой лежит идея очищения ислама через возврат к его истокам как условия дальнейшего успешного развития «уммы» (мусульманской общины), также приходит к выводу о том, что собственно исламский фундаментализм представляется явлением, зачастую возникающим на основе традиционализма в период очередной революционной (или перестроечной) фазы, когда появляется

⁵⁴ См.: Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 185-204; Фильштинский И.М. Указ. соч. С. 65, 135.

⁵⁵ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 93.

⁵⁶ См.: ИONOBA A.И. Современный ислам и панисламизм // Вопросы научного атеизма. 1989. С. 120-139; Она же. 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.

необходимость радикального возвращения к истокам по принципу: «назад – в будущее»⁵⁷.

А.Ю.Умнов, указывая на два основных идейных течения в исламе – традиционализм и модернизм, выделяет в традиционной форме еще одно, нетрадиционное содержание – исламский фундаментализм. Он считает, что «внешне традиционализм и фундаментализм схожи – и тот, и другой выступают за возрождение традиционных исламских норм поведения, обычаев, наказаний. И тот, и другой порой применяют, хотя в разной степени, экстремистские методы. Но за общей формой существуют серьезнейшие расхождения. Традиционализм использует традиционную форму для сохранения традиционных отношений. Фундаментализм же делает то же самое, стремясь к радикальной перестройке или даже к революции». Кроме того, различие между традиционализмом и фундаментализмом этот исследователь видит в том, что традиционалисты ограничиваются территорией собственной страны, а фундаменталисты стремятся выйти за ее пределы⁵⁸.

Некоторые исследователи, рассматривая соотношение между традиционализмом и фундаментализмом, наряду с революционной направленностью последнего отмечают также его конфликтный характер. Так, американский ученый Ю.Хувейри считает, что «идеологическая основа фундаментализма обнаруживает неприязненное отношение, как к традиционализму, так и к официальным религиозным институтам»⁵⁹.

Вопрос сочетания многовековых традиций и новаций в исламе для мусульманского мира не является откровением. Инициаторы «реформаций», как правило, выступали либо за «обновление» ислама, его «очищение», либо за приспособление к новым условиям научно-технического прогресса. Почти всякий раз подобные движения (несмотря на взаимоисключающие цели – от «обновления, очищения ислама» до его модернизации) прилагали к себе названия, которые являются производными от арабского слова «джадид»

⁵⁷ Поляков К.И. Указ. соч. С. 14.

⁵⁸ Умнов А.Ю. Религия возвращения // Ближний Восток и современность. М., 1996. С. 187-188; 237-242.

⁵⁹ Choueiri Youssef. Islamic Fundamentalism. Boston, 1990. P. 11.

(новый)⁶⁰. В этой связи неудивительными представляются, например, те наименования-характеристики, которые давались и продолжают даваться внешними наблюдателями суннитскому фундаментализму (салафизму): *революционеры, реформаторы, фундаменталисты, экстремисты, традиционалисты, радикалы* и даже *модернисты*⁶¹. По мнению А.А.Игнатенко, некоторых исследователей в данном случае вводит в заблуждение именно слово «обновлять» (*джаддада*, обновление – *тадждид*, новый – *джадид*), употребленное в хадисе Пророка, гласящем: «В начале (*аля ра'с*) каждого столетия Бог посылает того, кто обновляет этой (мусульманской – И.Д.) общине дело ее веры»⁶². Это хадис Пророка сопрягается с другим, где также упоминаются столетние периоды, в конце каждого из которых мусульманская община будет подвергаться испытанию (*михна*) или смуте (*фитна*)⁶³. Более того, общеизвестно, что в ходе исламской истории неоднократно составлялись разные списки обновителей этой религии⁶⁴. Однако, как однозначно подчеркивает А.А.Игнатенко, термин «обновлять» в салафитском варианте означает «возобновлять», т.е. «восстановливать в прежнем состоянии»: «Жизнь мусульманской общины – *уммы* на протяжении истории подчинена цикличности: следование истинной вере, постепенный отход от нее, кризис общины, появление *восстановителя* истинной веры, возрождение общины. Затем цикл повторяется»⁶⁵.

В то же время, А.В.Малашенко подчеркивает, что «в известном смысле можно говорить и о близости салафийи к исламскому реформаторству, поскольку обе они ориентированы на выполнение одного и того же общественного заказа – придать глобальному мусульманскому социуму (исламской нации – «аль-умма аль-исламия») импульс развития, сделать его

⁶⁰ Бабалжанов Б. Среднеазиатское духовное управление мусульман: предыстория и последствия распада // Многомерные границы Центральной Азии / Под ред. М.Б.Олкотт и А.Малашенко. М., 2000. С. 59.

⁶¹ См.: Graham Fuller. De puissantes forces modernisatrices // Le Monde diplomatique. 1999. Sept. P. 17-18.

⁶² Игнатенко А.А. Указ. соч. С. 116-117.

⁶³ См.: Landau-Tasseron Ella. The "cyclical reform": a study of the mujaddid tradition // Studia Islamica. Paris, 1989. Vol. LXX. P. 81.

⁶⁴ См.: Ibn' Asakir's apology // The Theology of al-ash'ari. Beirut, 1953. P. 157-158.

⁶⁵ Игнатенко А.А. Указ. соч. С. 116-117.

конкурентоспособным относительно Запада»⁶⁶. Аналогичной точки зрения придерживается и З.И.Левин, утверждающий в своих научных трудах, что реформизм в исламе представляет собой «салафитский модернизм», а фундаментализм – «охранительный салафизм»⁶⁷. По мнению ученого, «и модернизаторы, и охранители равно хранят верность мусульманской догматике, равно опираются на морально-этическую платформу своих учителей. Но, отталкиваясь от общих принципов, они приходят к разным выводам относительно путей развития мусульманской общины, средств и методов достижения идеальной цели. ...Одни ориентированы на модернизацию мусульманской общины при сохранении ее своеобразия на фундаменте «чистого» ислама... Модернизаторы стремятся примирить раннеисламский идеал с действительностью. Приоритет исламских ценностей они признают едва ли не исключительно в духовной сфере жизни человека. Они выступают за государство в духе ислама, а не на основе господства шариата. Их пароль: «Вперед с Кораном»⁶⁸. Что касается «охранителей», то они «напротив призывали (и призывают) мусульман к активной борьбе с колониализмом, засильем Запада... Они отвергают западный образ жизни и мыслей как противный исламу. Они стремятся архаизировать действительность, изменить современные политические и социокультурные структуры в духе раннеисламского идеала – мединской общины времен пророка, внедрить шариат в жизнь уммы в качестве ее единственного регулятора. Их пароль: «Назад к Корану»⁶⁹.

Важным также представляется определение соотношения между исламом, его идейными течениями (традиционализм, фундаментализм, модернизм) и исламским радикализмом (исламомизмом). Сегодня в науке существуют два полярных подхода к рассмотрению указанной взаимосвязи.

Первый заключается в утверждении, что радикалы ислам просто используют, исламом прикрываются, маскируются, не имея при этом никакого

⁶⁶ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 69.

⁶⁷ См. об этом: Левин З.И. Общественная мысль на Востоке. М., 1999. С.43-53.

⁶⁸ Левин З.И. Мусульманское реформаторство и политика // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожокина, В.М.Максименко. М., 1999. С. 52.

⁶⁹ Левин З.И. Мусульманское реформаторство и политика. С. 52.

отношения к нему. При этом утверждается, что ислам – религия любви, умеренности, милосердия и справедливости, следовательно, он (ислам) не имеет и не может иметь никакого отношения к дестабилизирующим общество процессам, сопровождающимися акциями насилия, вплоть до терроризма.

Второй подход, в противоположность первому, напротив, сознательно формирует образ ислама как религии насилия и вражды, утверждая о наличии эндогенных оснований радикализма в исламе.

Как представляется, и в теоретическом и практическом плане реально может проявляться и первая и вторая модель, как впрочем, что наблюдается еще чаще, их промежуточные формы. Однако в любом случае можно утверждать о том, что существует сложная и напряженная связь *исламизма с исламом*: всякий исламист – мусульманин, но не всякий мусульманин – исламист⁷⁰.

В отношении определения самого термина «исламский радикализм» также имеются различные точки зрения. Если в середине 90-х годов «исламизм» трактовался как «новый фундаментализм»⁷¹, в конце 90-х – как «предельно политизированная составляющая часть ислама»⁷², то сегодня его чаще употребляют в значении «политический ислам», а «исламистами» («исламийюн») на Ближнем Востоке нередко называют уже всех тех, кто активно использует исламскую религию как средство достижения политических целей⁷³.

Одновременно подчеркнем, что исламский радикализм, как философское и социально-политическое явление, существует в двух основных формах: как идеологическая доктрина и как основанная на этой доктрине социально-политическая практика. Радикализм, как теоретико-философское течение, – явление, характерное не только для эпохи индустриального общества, но и для более ранних фаз его исторического развития. Однако при нарастании социально-политических и экономических кризисов, неизбежных в условиях трансформации и модернизации общества, обращение к радикальной идеологии,

⁷⁰ Исламизм: глобальная угроза? // Научно-исследовательский институт социальных систем. Серия: Научные доклады. № 2. М., 2000. С. 5.

⁷¹ См.: Умнов А.Ю. Исламский фундаментализм на Среднем Востоке // Вестник Московского университета. Сер. 13, Востоковедение. 1994. № 3. С. 46, 50.

⁷² Сажин В.И. Указ. соч. С. 207-209.

ее развитие, представляются вполне закономерной реакцией людей. Основное содержание теоретико-философского направления радикализма заключается в поиске всеобъемлющей альтернативы: когда по тем или иным причинам рушится господствующая в обществе вера или идеология, жизненные ценности также теряют свой смысл, поскольку смысл этим ценностям придает определенная идеология (или религия). Идеология и религия, ислам в частности, неразделимы, рост силы одной всегда связан с ослаблением другой. На определенных исторических этапах развития общества религия-вера трансформируется в религию-идеологию. Замена же религиозной веры идеологией выражает собой попытку «спасения мира от зла» насилием, то есть, по сути, политическими средствами⁷⁴.

Для достижения такого рода целей задействуются структурно оформленные, иерархически упорядоченные объединения граждан: как официально зарегистрированные политические партии и общественно-политические движения, так и нелегальные организации, выступающие за немедленное отстранение от власти правящей элиты, слом утвердившихся в государстве социальных, правовых и экономических отношений.

Таким образом, когда мы говорим об «исламском радикализме», речь, прежде всего, идет о реализации проекта по созданию *политических условий* для применения исключительно исламских (шариатских) норм общественной жизни во всех сферах человеческой жизнедеятельности. Именно поэтому *исламизм* называют *политическим исламом* или *политизированным исламом*. Поскольку же нигде в мире в настоящее время не существует государства, в котором все без исключения аспекты жизнедеятельности общества регулировались бы только и исключительно исламскими (шариатскими) нормами, то реализация исламистского проекта, без сомнения, предполагает глубинную и широкомасштабную социальную трансформацию всего мирового сообщества.

⁷³ Поляков К.И. Указ. соч. С. 14.

⁷⁴ Поздняков Э.А. Философия политики. М., 1994. С. 233.

По нашему мнению, наиболее точно сущность явления «исламизм» определена шведской исследовательницей Л.Йонсон, которая считает, что радикальные исламские политические движения (в теории и на практике – И.Д.) выступают **частью** (выделено мною – И.Д.) более широкой тенденции реисламизации общества и политизации ислама.⁷⁵ Другими словами, «исламский радикализм» представляет собой лишь крайнюю часть всех течений в рамках «политического ислама».

Исходя из такой постановки вопроса, можно говорить о том, что все три разновидности, или идейные течения в исламе (традиционализм, фундаментализм и модернизм) неоднородны. В аналитических целях каждое из них достаточно условно можно подразделить на несколько составляющих, например, на «нормальную» («религия-вера») и «аномальную» («религия-идеология», или радикальная часть «политического ислама»). Разумеется, возможна и иная, более детальная, классификация.

Иначе говоря, понятие «исламский радикализм» (или «исламизм») применимо только к определенным частям всех трех идейных течений. Отсюда, в частности, следует, что термины «исламский радикализм» и «фундаментализм» (а также «традиционализм» и «модернизм») далеко не тождественны. «Нормальный» фундаментализм, как и «нормальные» составляющие других идейных течений в исламе («религия-вера»), и составляют основное содержание ислама, как религии мира, добра и терпимости. Радикальная же часть присутствует (или может присутствовать) во всех трех течениях.

Аналогичной точки зрения придерживается и российский исследователь В.И.Сажин, который, выделяя четыре основные течения исламизма (радикального ислама), предлагает следующую его классификацию: первое он характеризует как «адаптацию и синтез», второе – как «консервативное», или

⁷⁵ Йонсон Лена. Политический ислам и конфликты в Евразии // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4(5). С. 56.

«традиционалистское», третье – фундаментализм и четвертое – радикальный фундаментализм, непосредственно связанный с терроризмом⁷⁶.

Как представляется, степень радикализации фундаментализма сегодня действительно выше, чем других течений, но, в принципе, это обстоятельство не меняет существа вопроса. Поэтому, говоря о радикализме в исламе, мы должны иметь в виду некую суммарную слагаемую «радикализма»: в традиционализме, реформизме и фундаментализме.

Одновременно можно говорить о двух уровнях *исламизма* – умеренном и ультрарадикальном. Именно второй уровень и проявляется в форме экстремизма и терроризма. Такой точки зрения придерживается большинство современных исследователей этого явления. В ряде стран (Египет, Ливан и др.) такого рода теоретическая посылка используется на практике: здесь дифференцированно подходят к двум главным течениям в радикальном исламе. С одной стороны, «умеренных» привлекают к участию в политической (в том числе парламентской) борьбе, интегрируют их в сферу экономики, органы управления всех уровней и т.п. при сохранении контроля со стороны властей за проводимой ими деятельностью, а с другой стороны применяют жесткие административные, порой даже репрессивные, меры против исламских экстремистов⁷⁷.

В то же время, из общей теории радикализма⁷⁸ известно, что данный феномен (радикализм) не имеет однозначно позитивного или негативного смысла, поскольку тот или иной оценочный момент зависит от конкретного политико-культурного контекста. Действительно, релятивизм является одной из наиболее существенных черт радикализма, в том числе и «исламского». Другими словами, идеология и социально-политическая практика радикализма амбивалентны, не имеют однозначно негативного или позитивного смысла.

⁷⁶ Сажин В.И. Указ. соч. С.207-209.

⁷⁷ Тишков В.А. Стратегия противодействия экстремизму // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 1999. № 23. С. 7.

⁷⁸ См.: Авцинова Г.И. Политический радикализм в России: концептуальные подходы к понятию и пути нейтрализации // Вестник Московского университета. Серия 12. Социально-политические исследования. 1995. №№ 3-4; Она же. Политический радикализм как одна из российских традиций // Власть. 1996. № 3; Демидов И.И. Политический радикализм как источник правового нигилизма // Государство и право. 1992. № 4; Кириллова Е.А. Очерки радикализма в России XIX века. Философско-исторические концепции 40-60-х годов. Новосибирск, 1991;

Радикализм не стоит считать крайним течением в политизированном исламе (в качестве таковых выступают экстремизм и терроризм – И.Д.), поскольку существует, или может существовать, например, радикализм решительных мусульманских реформаторов конструктивного толка.

Однако вопрос о наполнении термина «исламский радикализм» конкретным содержанием до сих пор остается открытым, поскольку единого, общепринятого определения этого явления до сих пор не существует. Имеется лишь точка зрения конкретных исследователей или исследовательских структур на этот счет.

В частности, в научном отчете Российского института стратегических исследований *исламский радикализм* (или «*исланизм*») определяется «как использование политическими группировками исламских лозунгов и элементов учения ислама как идеологической платформы, отличающих их от других общественных формирований, в ходе борьбы за власть со своими политическими противниками. Эта борьба может проходить как в пределах законных для той или иной страны методов, так и выходить за их рамки»⁷⁹.

В свою очередь, А.А.Игнатенко квалифицирует «*исланизм*» «как идеологию и практическую деятельность, ориентированные на создание условий, при которых социальные, экономические, этнические и иные проблемы и противоречия любого общества (государства), где наличествуют мусульмане, а также между государствами будут разрешаться исключительно с использованием исламских норм, прописанных в шариате (системе нормативных положений, выведенных из Корана и Сунны)»⁸⁰.

В то же время, как уже отмечалось, радикализм в его крайних формах проявления свойственен не только фундаментализму. Исследователями зафиксировано, что особенно остро процесс исламизации происходит в периоды резкой трансформации общества (революции, перестройки, смуты и другие

Neumann M. What's left? Radical politics and the radical psyche. N.Y.,1988; Trainer F.E. Reconstructing radical development theory // Alternatives. Social transformation and humane governance. 1989. October. Vol. XIV. N 4.

⁷⁹ Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. Научный отчет Российского института стратегических исследований / Под. общ. ред. Е.М.Кожокина. М., 1995. С. 13.

⁸⁰ Исламизм: глобальная угроза? С. 4.

социально-политические явления, как правило, обусловленные системными кризисами), когда стремительно политизируется и радикализуется не только фундаментализм, но зачастую и традиционализм, происходит его видимое сближение по основным категориальным параметрам с фундаментальным исламом. Модернистские же тенденции в такие периоды и вовсе затухают.

Поэтому при рассмотрении в дальнейшем феномена «исламизм» исключительно в его негативном смысле, то есть исключив из процесса последующего нашего анализа его позитивную составляющую, исследуемое явление можно сформулировать следующим образом: *«исламский радикализм»* - это *идеологическая доктрина и основанная на ней социально-политическая практика, которые характеризуются нормативно-ценностным закреплением идеологического, политико-мировоззренческого и даже вооруженного противостояния мира «истинного ислама» по отношению к миру «неверных» вовне и миру «неистинной веры» внутри ислама и требуют абсолютного социального контроля и мобилизации (служения идее) своих сторонников⁸¹.*

Вышеизложенное дает основание сделать заключение о том, что исламский радикализм представляет собой способ определенного и достаточно специфического религиозно-мировоззренческого отношения к миру. Его специфика заключается в своеобразной коллективистски ориентированной форме социальной мобилизации. Община единоверцев – главная мировоззренческая ценность в восприятии мусульманина-радикала. Все общество предстает как своеобразная иерархия общин: от непосредственного повседневного окружения его членов – через религиозно-политическую организацию – к исламскому государству и от него – к солидарности исламского мира в целом.

Такое отношение к миру отливается в идеологические конструкты, тождественные по своему содержанию, независимо от конкретно-исторических условий, провозглашающие необходимость бескомпромиссного противостояния

⁸¹ Добаев И.П. Исторические и доктринальные корни исламского радикализма, его современные проблемы и течения // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 2(14). С. 148.

«миру неверных» вовне и «миру неистинной веры» внутри ислама. Построенные по такому типу идеологемы используются как в доктринальном обосновании действий, так и в религиозно-мировоззренческой мотивации практической деятельности членов исламистских организаций на международной арене.

При этом следует подчеркнуть, что основу духовной базы современного радикального исламского движения составляют, прежде всего, системообразующие элементы фундаментализма (как суннитского, так и шиитского), что, по всей видимости, и стало причиной отождествления этих явлений (фундаментализма и радикализма) некоторыми исследователями. Но чаще на практике идеологическими обоснованиями социально-политических действий исламских радикалов, экстремистов и террористов выступают доктрины в смешанных формах (синтетические, синкретические и даже эклектические). В частности, в идеологическом обосновании экстремистской деятельности афганского движения «Талибан», палестинской «Джихад Ислами» лежат идеи смешанного фундаменталистско-националистического типа, турецкой «Боз курт» - исламо-турецкого синтеза (причем исламская составляющая здесь представлена, в основном, модернистскими тенденциями – И.Д.), ультрарадикальных группировок чеченских «ваххабитов» - этно-религиозно-криминального эклектизма. Даже проиранские группировки, такие как ливанский «Хезболлах», нельзя назвать полностью фундаменталистскими, поскольку в основании их идеологических воззрений лежит концепция «веляят-е факих» («хокумат-е эслами», или «исламское правление»), полностью не совпадающая с принципами шиитского фундаментализма.

Что касается крайних и наиболее опасных проявлений радикализма в исламе, то они выступают в форме экстремизма и терроризма. *«Исламский*

*экстремизм»*⁸², по нашему мнению, представляет собой ультра-радикализм, который, в отличие от радикализма, не амбивалентен, однозначно имеет

⁸² См., в частности, об этом: Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. Махачкала, 1999; Грачев А.С. Тулки политического насилия. Экстремизм и терроризм на службе международной реакции. М., 1982; Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. Ростов н/Д, 2000. С. 13-14; Коровиков А.В. Исламский

негативный смысл и в практическом плане характеризуется использованием таких методов ведения борьбы, которые выходят за рамки законных с точки зрения международного права. В свою очередь, «исламский терроризм»⁸³ выступает крайним проявлением экстремизма. Наиболее «узким» и опасным явлением в цепочке **радикализм – экстремизм - терроризм** следует считать феномен последнего. Поэтому сводить понятие «исламский радикализм» к более узким явлениям – «экстремизму» и «терроризму» - нельзя. Игнорирование этого требования в теории ведет к тому, что ставится знак равенства между ними, их идеологиями и практикой. Зачастую эти понятия, как уже отмечалось выше, также отождествляются с фундаментализмом, что в принципе неверно.

В то же время подчеркнем, что экстремизм и терроризм, как и радикализм, проявляются в качестве идеологических доктрин и основанных на них социальной и политической деятельности. При этом их идеологические доктрины опираются на разнообразные теоретические конструкции. Основной функцией радикальных и ультрарадикальных идеологий является оправдание практической деятельности исламских радикалов, экстремистов и террористов, а также социальная и политическая мобилизация своих сторонников для участия в «священной борьбе» за «истинную веру». Как социально-политическая практика исламизм выступает инструментом конкретных политических сил, средством и одновременно способом давления на политику.

1.2. Классификационные основания исламского радикализма

экстремизм в арабских странах. М., 1990; Морозов И.Л. Левый экстремизм в современном обществе: особенности стратегии и тактики // Полис. 1998. № 3; Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. М., 1995 и др.

⁸³ См. о терроризме: Белая книга российских спецслужб. М., 1996. С. 124; Витюк В., Эфиоров С. «Левый» терроризм на Западе. История и современность. М., 1987; Гаджикович Р. Терроризм и пропаганда // Актуальные проблемы Европы. Проблема терроризма. М., 1997; Корни и психология террора // Дуэль. 1999. № 14; Ляхов Е.Г. Терроризм и межгосударственные отношения. М., 1991; Ляхов Е.Г., Попов А.В. Терроризм: национальный, региональный и международный контроль. М., Постов н/Д, 1999; Jenkins B. International Terrorism: A New Mode of Conflict. Los Angeles, 1975; Lapeure Edison Gonsales. Violencia y terrorismo. Montevideo, 1995; Schmidt A.P. Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Data Bases and Literature. New Bronswick, 1983; Yonah A. Middle terrorism: Current Threats and Future Prospects. N.Y., 1994 и др.

Исламизм существует не только как некая система представлений, но реализуется в деятельности конкретных мусульманских государств, партий, движений, групп и т.д. Деятельность радикальных исламских организаций обширна и многообразна. Исламисты используют весь арсенал имеющихся в их распоряжении средств и методов: от законных до противоправных, вплоть до террористических.

Сегодня исламские радикалы находятся у власти только в Иране и Судане. В 1996-2001 гг. Афганистаном управляли представители радикального движения «Талибан», в Турции исламисты входили в правительственную коалицию до конца июня 1997 г., а в Йемене – до мая 1997 г.

В других странах они действуют либо легально, либо нелегально, подвергаясь преследованиям со стороны правящих режимов, либо находятся на полулегальном положении. И везде, кроме Ирана и Судана, они находятся в оппозиции к правящим режимам, выступают их основными противниками.

Вместе с тем, несмотря на все многообразие современного радикального исламского движения и происходящих в нем процессов, в нем можно выделить два основных течения (крыла), различающихся друг от друга по методам деятельности: **«умеренно-радикальное»** и **«ультрарадикальное»** (экстремистское). Хотя такая классификация носит достаточно условный характер, тем не менее, она способствует выработке правильного подхода при изучении той или иной исламистской группировки и определения соответствующего к ней отношения. Следует также отметить, что далеко не все радикальные исламские организации можно однозначно отнести к тому или иному крылу, так как во многих из них присутствуют обе эти составляющие. Такого рода структуры будем называть исламистскими организациями **«смешанного»** типа.

Тем не менее, несмотря на такую классификацию, следует подчеркнуть, что все радикальные исламские группировки объединяет общая цель по созданию на территории своих стран (либо отдельных их частей) **«исламских государств»**, что предполагает радикальные преобразования по исламизации

всех социально-экономических и политических институтов государства. Речь идет об образовании законодательных органов в соответствии с законами шариата, формировании всех ветвей исполнительной власти по исламской модели общества и построении так называемой «исламской экономики».

Единого представления о **характере формирования законодательной и исполнительной властей на исламских принципах** среди идеологов мусульманского радикализма нет. Поэтому наибольший интерес в этом плане, естественно, представляет опыт Исламской Республики Иран (ИРИ), где уже более двадцати лет осуществляется исламское правление. Известно, что лидер «исламской революции» аятолла Р.Хомейни предпринял попытку реализации в своей стране разработанной им концепции «исламского правления» (*«веляят-е факих»*), которая входит в противоречие с шиитским догматом о невозможности справедливого правления в исламском государстве до прихода скрытого двенадцатого имама (*«махди»*), поскольку, согласно имеющемуся в шиизме положению, именно через посредничество *«махди»* осуществляется связь между шиитской общиной и Аллахом⁸⁴. Р. Хомейни порвал с этим схоластическим подходом, заявив о возможности существования третьего, исламского, пути развития на принципах справедливости и улучшения благосостояния всего населения в результате правильного управления страной со стороны одного лидера – факиха.

Несмотря на непринятие этой концепции практически всеми высшими религиозными авторитетами в иранском государстве, которые отстаивают принцип невмешательства духовенства в непосредственное управление государственными делами⁸⁵, *«веляят-е факих»* до сих пор является определяющей в деле государственного строительства и управления в ИРИ.

Согласно этой концепции, органы власти в Иране построены таким образом, что ведущее положение в политической системе на всех уровнях

⁸⁴ Табатабаи, Сейид Мохаммед Хосейн. Баррасиха-йе эслами (Исламские исследования). Тегеран, 1976. С. 169-229.

⁸⁵ Дружиловский С.Б. О теории и практике исламского правления в странах Среднего Востока (Иран, Афганистан, Турция) // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокрыницкий и А.З.Егорин. М., 2001. С. 61.

занимают религиозные деятели, а главным звеном этой системы является духовный лидер государства (первоначально аятолла Хомейни, а после его смерти – аятолла Хаменеи). Согласно статье 110 Конституции ИРИ, ему предоставлены беспрецедентные права в области законодательной, исполнительной и судебной властей, решении вопросов войны и мира, назначении и смещении ряда должностных лиц и т.д.

Хотя в Конституции (статьи 58 и 114) говорится о том, что именно народ выбирает президента и членов «Собрания исламского совета» (*«Маджлес-е шоура-йе эслами»*, или парламента), решающую роль в определении всех аспектов политики играют религиозные деятели. Они составляют абсолютное большинство в «Собрании», которое выполняет скорее не законодательные, а служебные функции – поиск в «священных источниках» положений и установлений, которые отвечали бы на возникающие жизненные проблемы. Следует отметить, что над «Собранием» стоит так называемый «Совет экспертов» («Наблюдательный совет» или «Совет по охране конституции»), состоящий из знатоков шариата. Они, как правило, представляют консервативное крыло в политическом спектре республики. Из двенадцати его членов шесть одобряются парламентом, а остальные назначаются духовным лидером. В задачу этого Совета входит проверка решений меджлиса на предмет их соответствия шариату. По сути, этот орган имеет право вето в отношении любого решения.

Однако характерным моментом в политическом курсе Ирана после победы на президентских выборах 1997 г. представителя реформистского течения Хатами является то, что растущие разногласия в правящей верхушке в последние годы становятся все более очевидными. Некоторые существенные элементы шиитско-исламского радикализма, содействовавшие в период «исламской революции» сплочению большей части оппозиции на борьбу против шахской диктатуры, ныне служат интересам лишь консервативного крыла исламистов. По этой причине, пытаясь перехватить инициативу, их либеральное крыло, возглавляемое М.Хатами, добивается построения «гражданского общества» в рамках существующего исламского строя, обеспечения некоторого развития

демократии и свободы слова. Именно Хатами ввел в политический лексикон Ирана понятие «исламская демократия», назвав ее одной из главных целей исламской революции 1978-79 гг.⁸⁶

Одновременно существенно снизился «экспорт исламской революции» вовне страны. Через два десятилетия после победы идей «исламского правления» в Иране постепенно наблюдается отход, по крайней мере, части ее руководства от идей и практики экстремизма к исламизму в его умеренной форме.

В определенной степени аналогичная ситуация наблюдается и в Судане, где у власти с 1989 г. находится радикальный исламский режим генерала аль-Башира, духовным авторитетом которого является лидер суданских фундаменталистов Хасан ат-Тураби. Если «раннего» ат-Тураби можно было отнести к добросовестным последователям идеологов египетского движения «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банни, и особенно экстремистски настроенного Сейида Кутба, то его более поздние работы свидетельствуют об известном изменении взглядов автора в сторону исламского «модернизма» и «реформизма». Реалии общественной жизни потребовали от суданских «возрожденцев» отказа от использования в качестве главных методов реализации своих исламистских устремлений обвинения мусульман в ереси (*такфир*) и духовного ухода из погрязшего в греховности общества (*хиджра*). Более того, они избрали путь относительно широкой консолидации не только со своими сторонниками и единомышленниками, но, временами, даже с идейными попутчиками. Утрачивая, таким образом, свой крайний радикализм с точки зрения чистоты идеологической доктрины фундаментализма, сторонники исламистского «Национального исламского фронта» уже не могли быть полностью отождествляемы с ультра-радикальными исламскими группировками⁸⁷.

⁸⁶ Алиев С.М. Современное исламское возрождение и его особенности (на примере Афганистана, Ирана и Турции) // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. М., 2001. С. 30-31.

⁸⁷ См.: Поляков К.И. Указ. соч. С. 64-66.

Таким образом, на примере Ирана и Судана можно видеть, что со временем ультра-радикализм и экспансионистские замыслы приходящих к власти радикальных исламских режимов постепенно под воздействием геополитических и иных реалий угасают. Реализуется известный в политологии принцип: «левые» - «правеют», а «правые» - «левеют».

Что касается так называемой «**исламской экономики**», то она, согласно идеологическим концепциям теоретиков исламизма, базируется на трех основных положениях: система наследования определяется только *шариатом*, должно действовать особое рода налогообложение – «*закят*», категорически запрещается ростовщический процент – «*риба*».

Система наследования исключает волеизъявление владельца имущества и заранее определяет дробление наследства на части, распределяемые между многочисленными родственниками. Тем самым, по мнению теоретиков «исламской экономики», исключается концентрация капитала в одних руках. В течение жизни нескольких поколений капиталы, проходя через такую систему наследования, распределяются примерно поровну между всеми членами мусульманского общества.

Закят (своеобразный подушный налог с богатства, идущий на помощь бедным членам общины, на развитие Ислама, его размер строго расписан для различных видов имущества – *И.Д.*) должен способствовать поступлению значительных средств в бюджет «истинно исламского государства». В результате подобного рода благотворительности, якобы, создается возможность решения социальных проблем беднейших слоев населения за счет богатых, которые станут 2-3 % своей собственности ежегодно отдавать в общинный фонд.

Запрещение ростовщического процента, по мнению теоретиков «исламской экономики», не позволяет приобретать и накапливать богатства, источником которых не являются усилия самого человека в той или иной области «законной» экономической деятельности. На этом, в частности, построена работа так называемых «исламских» (или «беспроцентных») банков.

Сочетание трех вышеуказанных принципов и гарантирует, по убеждению теоретиков исламизма, равенство и гармонию в экономической сфере социальных отношений, материальное благополучие населения.

«Исламское государство», согласно взглядам идеологов исламского радикализма, может быть построено как мирным, так и вооруженным путем. Если первого пути придерживаются **«умеренные»** исламисты, то второй в качестве главного выбрали **«экстремисты»**.

К **умеренно-радикальному** крылу относятся организации, группы, отдельные лидеры, отказавшиеся (по крайней мере, на словах – И.Д.) от экстремистских, а, тем более, террористических, методов борьбы. «Исламское государство», согласно взглядам идеологов «умеренных», может быть построено мирным путем. В этой связи главный упор они делают на ведение пропагандистской работы среди населения, осуществляя так называемый «исламский призыв» (*да'ва*), с целью завоевания их голосов в ходе свободных выборов и прихода к власти легальным путем. Характерным представляется то обстоятельство, что исламские радикалы, в принципе отвергая демократические принципы государственного управления, тем не менее, используют их для достижения своих целей. Отмеченный парадокс объясняется тем, что их отказ от террористической деятельности, как правило, является вынужденным шагом, продиктованным опасением репрессий со стороны властей. Ведение исламистами политической игры по общепринятым в современных условиях правилам рассматривается ими всего лишь как временное перемирие с «неверными», выступающими в лице официальных властей. Предпосылкой такого перемирия, согласно традиционному исламскому толкованию права, является временная (военная или политическая) слабость «правоверных». После восстановления силы борьбу с «неверными» следует продолжить. Таким образом, нет сомнения в том, что в случае прихода к власти исламисты отбросят демократические принципы государственного устройства и приступят к претворению в жизнь идей по радикальному переустройству политической и социально-экономической системы государства.

Одним из наиболее известных идеологов этого крыла «исламского радикализма» является основатель и лидер партии «Джамаат-и Ислами» пакистанец ал-Маудуди, признанный теоретик исламского фундаментализма, автор популярной в исламском мире теории «исламского государства». Теоретическое наследие Маудуди, насчитывающее более 120 книг и тысячи статей, затрагивает самый широкий спектр проблем: от вопросов государственного устройства и исламской конституции до положения женщины в исламском обществе. Выдвинутые им в рамках исламского фундаментализма идеи оказали значительное влияние на государственное строительство в Пакистане. Однако характерным представляется то обстоятельство, что за историю существования Пакистана взгляды Маудуди претерпели значительную эволюцию от консервативно-утопических идей в духе «мединской модели» к признанию возможностей ограниченного использования демократических институтов в современном исламском государстве⁸⁸.

Сразу же после возникновения в 1947 г. государства Пакистан Маудуди выдвинул лозунг о необходимости его превращения в «истинно исламское» государство и активно включился в политическую и идеологическую борьбу вокруг проектов будущей конституции государства. Итогом этого стали 22 принципа построения «исламского государства»⁸⁹. В основе этой теории лежит принцип верховного суверенитета Бога. Это положение интерпретируется как обладание им (Богом) законодательной властью в юридическом и политическом смысле этого слова. Суверенитет принадлежит Богу, промежуточной инстанцией между ним и народом выступает эмир (или халиф), на которого возлагается управление делами исламского государства. Как писал Маудуди, «при проведении выборов эмира особо учитываются праведность, всестороннее знание ислама, умение управлять народом в мирное и военное время...»⁹⁰. Эмир контролирует работу всех ветвей власти, а окончательное решение принимается

⁸⁸ Гареева Г.И. Исламский фундаментализм и опыт государственного строительства в Пакистане // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. М., 2001. С. 237.

⁸⁹ Binder Leonard. Religion and politics in Pakistan. Berkley, Los Angeles, 1960. P. 217.

⁹⁰ Маудуди А.А. Образ жизни в исламе М., 1993. С. 40.

только им. Функции остальных органов заключаются в необходимости разрабатывать рекомендации, которые могут быть приняты, а могут и не быть приняты халифом⁹¹. В этих целях для оказания помощи эмиру всеобщим голосованием избирается совещательный орган – Маджлис-и Шура (Консультативный Совет). Эмир при управлении страной обязан консультироваться с членами Шуры. В то же время, эмир имеет право накладывать вето на решения Консультативного Совета, а также распускать Шуру. Спорные вопросы, возникающие между эмиром и Шурой, выносятся на всеобщее обсуждение (референдум)⁹².

Однако следует особо подчеркнуть, что первоначально Маудуди был сторонником диктаторской формы правления, выступая за предоставление правителю (эмиру) неограниченных полномочий, против проведения выборов на партийной основе, за ограничение избирательных прав женщин и немусульман. Однако уже к началу 70-х годов его взгляды претерпели существенные изменения. Маудуди и его партия признают необходимость всеобщих выборов на партийной основе, требуют созыва выборной ассамблеи, получающей ограниченное право законотворчества, допускают участие немусульман и женщин в работе парламента.

Законодательная и правовая деятельность в исламском государстве, по Маудуди, должна была осуществляться строго в рамках шариата: «В отношении вопросов, допускающих неоднозначное толкование, преданные религии люди обязаны стараться выявлять правильное решение, наиболее отвечающее истинному смыслу шариата». Подобные вопросы должны передаваться на рассмотрение комиссии из богословов и правоведов при Шуре⁹³.

Оптимальной формой государственного устройства Маудуди считал «теодемократию». Во главе исламского государства, писал он, должны стоять

⁹¹ Плешов О.В. Исламизм и номинальная демократия в Пакистане // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. М., 2001. С. 222.

⁹² Bahadur K. The Jama'at-i-Islami of Pakistan. New Delhi, 1977. P. 142.

⁹³ Маудуди А.А. Образ жизни в исламе. С. 41.

«улемы нового типа», сочетающие в себе «набожность муджтахидов с современным мировоззрением»⁹⁴.

Создание исламского государства Маудуди рассматривал как конечный результат «исламской революции», отличительной чертой которой является моральное совершенствование граждан на основе постулатов ислама, а не радикальное изменение социально-экономической структуры общества. Эта революция, считал Маудуди, приведет к утверждению «совершенного общественного порядка, при котором сможет процветать добродетель, а все формы эксплуатации, несправедливости ...будут предотвращены и подавлены». Речь идет, подчеркивал он, об образе правления, подобном правлению пророка⁹⁵.

В наибольшей степени идеи Маудуди нашли отражение в практике государственного строительства в Пакистане с приходом к власти в 1977 г. военного диктатора Зия-уль-Хака, выдвинувшего программу по исламизации страны. Тогда в Пакистане была введена система выборов по религиозным общинам, были учреждены «Консультативные советы» провинциального и общегосударственного уровней. Был осуществлен возврат к шариатской системе уголовного права «хууд». В рамках исламизации экономики были введены налоги «закат» и «ушр», запрещено взимание ростовщического процента «риба», был создан исламский идеологический Совет, призванный осуществлять контроль за соблюдением предписаний ислама в сфере искусства, литературы и образования⁹⁶.

Маудуди последовательно выступал против построения исламского государства силовым путем. В одной из своих лекций, обращаясь к молодежной аудитории, в целях достижения стоящих перед исламским обществом задач, он не рекомендовал осуществлять свою деятельность по типу подпольных группировок и призывал исключить применение насилия и оружия для изменения существующего строя. Более того, насильственный метод характеризуется им как поспешный и малоперспективный, хотя он, казалось бы,

⁹⁴ Maududi A.A. Islamic law and constitution. Lahore, 1960. P. 47-60.

⁹⁵ Гареева Г.И. Указ. соч. С. 235.

⁹⁶ Там же. С. 236.

и подразумевает достижение цели кратчайшим путем. По его мнению, наиболее приемлемое решение для мусульманской общины и каждого, кто занимается распространением исламского призыва – это проведение мирного и верного в своей конечной цели переворота посредством открытой и самой широкой пропаганды, обращенной к умам и сердцам людей⁹⁷.

В комментарии к книге «Ал-‘Акида ат-тахаввийа» другой представитель «умеренного радикализма» в исламе Насир ад-Дин ал-Албани указывает на необходимость создания государства ислама в сердцах мусульман, а не путем военного переворота и низложения власти правителей. Подобную практику он относит к нововведениям («бид’а», мн. «бида’») современной эпохи⁹⁸, противоречащим текстам шариата, так как, согласно им, изменению и реформированию, прежде всего, подлежит душа человека: «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними»⁹⁹.

Сирийский ученый Мухаммад Са’ид Рамадан ал-Бути, развивая тезис о несиловом пути построения исламского общества, напоминает, что установление в стране исламского строя и развитие основ исламской государственности должно происходить не иначе, как по воле Всевышнего. Для этого необходимо, во-первых, чтобы требования ислама выполнялись самими людьми, стремящимися к построению исламского общества, затем – их родственниками и детьми; во-вторых, тем, кто к ним стремится, и, в-третьих, всем им следует многократно поминать Аллаха, всецело уповать на его волю и просить господней помощи. Практика, основанная на этих принципах, считает ал-Бути, сама собой исключает возможность применения силы для того, чтобы изменить существующую ситуацию и свидетельствует о необходимости ориентироваться исключительно на распространение исламского призыва, призванного подготовить благоприятные условия для грядущих изменений в общественной жизни мусульман¹⁰⁰.

⁹⁷ Маудуди А.А. Ислам сегодня. М., 1992. С. 26-27.

⁹⁸ См. об этом: Ал -‘Акида ат-тахаввийа. Комментарии и примечания Насир ад-Дин ал-Албани. Ал-Матаб ал-ислами. Бейрут, 1404/1984. С. 47.

⁹⁹ Сура «Гром», аят 11. Перевод И.Ю.Крачковского.

¹⁰⁰ Ал-Бути, Мухаммад Сайид Рамадан. Хаказа фа-л-над’у ила-л-ислам. Дамаск, б/г. С. 48-49.

Сегодня «умеренно-радикальные» исламские группировки в одних странах действуют *легально* (например, алжирское «Движение общества мира», йеменский «Ислах», иорданские «Братья-мусульмане» и др.), в других же – *полулегально* (египетские «Братья-мусульмане», «умеренные» крылья алжирского «Исламского фронта спасения» и туниской «Ан-Нахды» и др.) и даже *нелегально* (сирийские «Братья-мусульмане» и др.).

Легально действующие умеренно-радикальные исламские организации имеют возможность беспрепятственно распространять свои идеи, правда, зачастую в завуалированном виде, заявляя при этом о своей приверженности демократическим принципам государственного устройства, к миру, отказу от насилия. При этом они ведут постоянную работу по координированию усилий всех исламистских сил в целях достижения власти. Правящие режимы во многих странах вынуждены терпеть деятельность «легальных умеренных» из опасения, что запрет может привести к определенному расколу в обществе, заставит «умеренных» перейти на экстремистские позиции, что укрепит роль и значение ультра-радикалов.

Полулегально действующие группировки, как правило, относятся к исламистским организациям «смешанного» типа, то есть к таким, которые нередко для реализации своих далеко идущих планов создают в своих структурах две подструктуры: легальную и нелегальную (например, египетские «Братья-мусульмане», ливанская «Хезболлах» и др.). Их легальные части осуществляют публичную деятельность, практически не отличающуюся от деятельности собственно «легальных умеренных группировок». В частности, их сторонники привлекают на свою сторону широкие слои населения путем чтения в мечетях проповедей соответствующего содержания, предоставления гуманитарной помощи нуждающимся в ней людям, строительства мечетей и больниц, сбора пожертвований и т.д.

Члены нелегальных структур полулегальных группировок, как и собственно *нелегальных* организаций «умеренных», загнанные властями своих стран в подполье, как правило, являются носителями экстремистских взглядов и

допускают применение насилия во всех его формах. В этом смысле они ничем не отличаются от ультра-радикалов (экстремистов и террористов).

Немаловажное значение организации «умеренных» исламских радикалов придают налаживанию связей и координации совместных усилий, с тем, чтобы повысить эффективность своей деятельности. В этих целях ими регулярно проводятся встречи, консультации, диалоги и т.п. Например, в мае 1996 г. в Стамбуле (Турция) состоялась первая международная конференция радикальных исламских группировок, на которой было принято решение о создании Всемирной исламской организации с единым централизованным управлением.

Сознавая угрозу, исходящую от исламистов, в том числе и «умеренных», власти некоторых мусульманских стран препятствуют им в проведении «исламского призыва», запрещая участвовать в политической борьбе. Там же, где они действуют легально, правящие режимы предпринимают меры по недопущению чрезмерного роста их влияния среди населения, нередко при этом прибегая к весьма решительным мерам.

В частности, после победы в ходе состоявшегося в декабре 1991 г. первого тура парламентских выборов в Алжире радикальной группировки «Исламский фронт спасения» власти АНДР аннулировали его итоги, а затем запретили деятельность этой организации. Другим примером является отставка в июне 1997 г. под нажимом военных с поста премьер-министра Турции лидера исламистской партии «Рефах» Н.Эрбакана.

Таким образом, для «умеренного» крыла исламистов характерными представляются следующие признаки: отказ (как минимум, декларативно) от насилия как способа достижения политических целей; признание легитимности светских режимов, готовности к компромиссу с ними; использование пропаганды в качестве основного метода деятельности по осуществлению «исламского призыва»; использование имеющихся демократических институтов общества и демократических процедур для укрепления своего положения в обществе и степени влияния на население; стремление добиться как можно больших возможностей для распространения своих идей; ведение пропаганды в

завуалированной форме при внешней демонстрации лояльности к властям и принципам государственного устройства; наличие нелегальных структур (особенно для полулегальных и, разумеется, для полностью нелегальных группировок), в том числе, для проникновения в государственный аппарат и авторитетные неправительственные структуры; координация деятельности с аналогичными структурами как в своей, так и других странах и т.д.

К *экстремистскому* крылу исламских радикалов относятся организации, группы, отдельные лидеры, которые в качестве основного метода достижения своих целей используют вооруженную борьбу, в том числе и террористическую деятельность. Ведение пропаганды для них является вспомогательным средством, в основном, для привлечения в свои ряды новых сторонников. Наиболее известными теоретиками этого крыла исламистов выступают Саййид Кутб, Мустафа Шукри, ‘Али ‘Абду Исмаил и др.

С.Кутб – теоретик и идеолог египетской ассоциации «Братья-мусульмане» - написал целую серию работ, в которых им развивались различные аспекты идеологии «исламского возрождения». Фанатическая убежденность в правоте своего дела, незаурядный литературный и полемический талант, мученическая смерть (в 1966 г. он был казнен через повешение, согласно приговору египетского трибунала – И.Д.) превратили Кутба в одну из наиболее почитаемых фигур среди ультра-радикалов., а его сочинения, публикуемые сегодня огромными тиражами, в том числе издательствами «Бадр» и «Сантлада» в России и на русском языке, составляют одну из основ современной исламистской пропаганды. Вокруг наследия С. Кутба и сегодня идет упорная борьба, и не только в лагере его прямых оппонентов, но и среди сторонников различных направлений «исламского возрождения». В частности, одним из элементов теоретических разработок Кутба выступает его концепция *джахилийи* (доисламское, языческое состояние арабийского общества – И.Д.). По его мнению, в состоянии джахилийи пребывает весь современный мир – не только страны, где господствует «материалистический коммунизм» или «торгашеский капитализм», но и мусульманские страны, где принципы веры подверглись

длительному и значительному искажению. На этот тезис строят свои доводы как сторонники экстремистского направления, считающие, что «джахилийский характер» современного египетского и, шире, мусульманского общества позволяет осуществлять *такфир* (обвинение в неверии) по отношению к нему и вести борьбу против правящих режимов. Более умеренные деятели, напротив, утверждают, что С.Кутб, говоря о мусульманских странах, вкладывал в понятие *джахилийи* прежде всего моральный и интеллектуальный смысл и никогда не призывал к *такфиру*.

Вместе с тем, использование в политической борьбе террористических методов под знаменем ислама имеет давнюю историю. Достаточно сказать, что трое из четырех «праведных» халифов (Омар, Осман и Али) пали жертвами подосланных убийц. В XI в. исмаилитская подсекта низаритов в противостоянии с более сильным противником практиковала террористическую деятельность, исполнителями которой выступали профессиональные убийцы – ассасины. Однако масштабного террора, сравнимого с современным, история ислама не знала никогда.

К наиболее крупным и активно действующим экстремистским исламским группировкам относятся: алжирские «Вооруженная исламская группа» и «Фронт исламского спасения», египетские «Ал-Гамаат ал-исламийя» и «Джихад ислами», палестинские «Исламский джихад» и военное крыло «Хамас», пакистанские «Харакят уль-Ансар» и «Джамаат уль-факра», а также «Аль-Каида» («арабы-афганцы»), «Мировой фронт джихада» и др. Лидеры и идеологи этих и им подобных организаций и группировок выступают в качестве сторонников силовых методов решения политических проблем. Они, в отличие от теоретиков «умеренного» крыла исламистов, признают исключительно вооруженный путь построения «исламского государства». В этой связи они отрицают легитимность светских правящих режимов, обвиняют их в «неверии», призывают к свержению таких властей.

Указанная позиция нашла свое отражение, в частности, в движении «*ат-такфир валь-хиджра*» («обвинение в неверии и уход от мира»), которое

теоретически в своих трудах обосновал С.Кутб. Это выражение фигурирует в качестве названия ряда экстремистских исламских группировок в различных странах мира. Оно означает, что современное общество в любом из государств исламского мира (за исключением, возможно, Ирана) не является мусульманским. Это – общество «неверных», которые отошли от «истинного ислама». Поэтому «истинным мусульманам» необходимо изолироваться от такого общества, от мира, совершить духовную «хиджру» по аналогии с хиджрой (переходом) пророка Мухаммеда из Мекки, где не признавали его учения, в Ясриб (нынешнее название – Медина).

Так, С. Кутб писал: «Ислам нуждается в возрождении. Возрождение начинается меньшинством, которое изолируется от общества варварства и противится ему, не признает для себя в нем ни родины, ни семьи, ни связи, ни закона, ни обычая. Оно признает только одну бесспорную вещь – разрушение силой и насилием, полное уничтожение, не оставляющее большого и малого. Чтобы верующее сообщество дошло непосредственно до сердец людей, оно нуждается в сметении варварских преград, отделяющих его от людей... Прежде всякой дискуссии или убеждения необходимо свергнуть правящий режим в Египте, так как он варварский, все режимы, так как они варварские, даже те, которые призывают к исламу в своих документах и конституциях»¹⁰¹.

В качестве примера группировки, в идеологической доктрине и политической деятельности которой наиболее ярко проявляются идейные установки ультра-радикальных исламских групп, можно также назвать египетскую ассоциацию «Ал-Гамаат ал-исламийя». Эта организация была создана в конце 60-х в Верхнем Египте как объединение студентов г.Асьют. Первоначально она была тесно связана с ассоциацией «Братья-мусульмане» и определенное время действовала под ее покровительством. Однако в середине 70-х после отказа «Братьев» от использования в практической деятельности методов насилия, «Гамаа исламийя» вышла из-под их контроля. Окончательное их организационное оформление и начало активной самостоятельной

¹⁰¹ Кутб С. Ценности исламского представления. Баку, 1997. С. 64.

деятельности относится к концу 70-х гг. Именно тогда своими главными целями приверженцы этой организации провозгласили создание в Египте «исламского государства» и борьбу против американских и израильских интересов в регионе.

Начав с организации массовых беспорядков, «Гамаа исламийя» затем перешла к осуществлению террористической деятельности, которая особенно активизировалась после победы в 1979 г. «исламской революции» в Иране. Из логики этих событий группировка сделала вывод о возможности захвата власти в стране вооруженным путем. Своих оппонентов она стала обвинять в том, что их нерешительность объясняется полным невежеством по отношению к духу ислама, или боязнью коренных реформ в обществе¹⁰². Начиная с 1992 г., «Ал-Гамаат ал-исламийя», с целью дестабилизации внутривосточной обстановки и подрыва экономической базы Египта, осуществляет нападения на иностранных туристов.

Ответные репрессии властей привели к тому, что сформировалась определенная организационная структура «Гамаа исламийя», особенности которой характерны для многих других экстремистских исламских группировок, действующих в аналогичных условиях. Так, определенная часть руководства организации находится в тюремном заключении, другая часть выехала за рубеж и оттуда пытается осуществлять руководство деятельностью своих сторонников в Египте. В этой связи группировка, в целом, в настоящее время фактически не располагает единым руководством и жесткой организационной структурой. Ее костяк составляет множество небольших по численности групп, во главе с командирами («амирами»), действующими достаточно автономно.

Отсутствие жесткой вертикали в управлении группировкой, с одной стороны, снижает ее возможности в борьбе за влияние в массах, ведет к децентрализации деятельности, усилению разногласий между отдельными группами и их командирами и т.д. Однако, с другой стороны, сложившаяся ситуация позволяет организации успешно противостоять репрессиям властей,

¹⁰² Арухов З.С. Вооруженные конфликты на Северном Кавказе в свете теории и практики джихада // Ислам и политика на Северном Кавказе / Под ред. В.В.Черноуса. Ростов н/Д, 2001. С. 123.

делая ее неуязвимой, так как разгром одной или даже нескольких отдельных групп не приводит к краху всей организации.

Террористическую деятельность «Гамаа исламийя» сочетает с легальными формами работы. В частности, через функционеров организации она осуществляет пропаганду, проводит семинары, митинги, манифестации, привлекая в свои ряды новых членов.

За пределами Египта деятельность «Ал-Гамаат ал-исламийя» фиксируется (или фиксировалась) в Англии, Афганистане, Дании, Пакистане, Саудовской Аравии, Сингапуре, Судане, Сирии, США, Турции, Швейцарии, Йемене. Ее боевые группы укомплектованы преимущественно египтянами-ветеранами афганской войны. Организация в своих боевых структурах насчитывает от 10 до 50 тысяч членов. Кроме того, она располагает широкой базой поддержки среди населения. Египетские власти предполагают, что деятельность группировки, главным образом, финансирует Иран и Судан¹⁰³.

Как подчеркивает Мухаммад 'Аммара, проблема насилия, или по его выражению «проблема меча», в целях создания или воссоздания исламского государства – проблема спорная. Однако такие экстремистские группировки, как «Ал-Гамаат ал-джихад» и ей подобные, готовы в теории и на практике опровергнуть любые возражения своих идеологических оппонентов, выступающих против использования насилия на пути создания основ исламской государственности¹⁰⁴.

Свою деятельность «Гамаа исламийя» координирует с другими аналогичными структурами. Причем такое сотрудничество и взаимодействие постоянно укрепляется и расширяется.

Указанная тенденция была направлена на создание мощной международной организации с единым центром управления. И, надо отметить, что ее прообраз под названием «Мировой фронт джихада» в феврале 1998 г. при личном участии Усамы бен Ладена был создан. Только мощнейшие атаки

¹⁰³ Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. С. 70-71.

¹⁰⁴ 'Аммара, Мухаммад. Ал-Фарида ал-гайба. 'Ард ва хивар ва такиййим. Каир, 1980. С. 29-30.

международных террористов против объектов США 11 сентября 2001 г. заставили мировое сообщество сообща выступить против исламского экстремизма и терроризма.

В последние годы отчетливо наблюдалась также тенденция в деятельности экстремистских исламских группировок по их сращиванию с организованной преступностью и наркобизнесом, формированию в ряде случаев совместных структур для проведения операций криминального характера. Участие в преступном бизнесе обеспечивает экстремистам солидные денежные поступления, позволяющие обеспечивать ту деятельность, ради которой их организации и создавались. Например, по данным зарубежных экспертов, доходы только афгано-пакистанской наркомафии до последнего времени составляли до 10 млрд. долларов в год¹⁰⁵.

Таким образом, для *экстремистского* крыла исламистов органично присущими представляются следующие основные характеристики: использование вооруженной борьбы, в том числе проведение террористических акций, как основного метода действий; непризнание легитимности правящих светских режимов, бескомпромиссная борьба с ними; использование легальной пропаганды исключительно в качестве вспомогательного средства для привлечения в свои ряды новых членов; аморфность организационных структур, децентрализация руководства в целях повышения живучести группировок; интернационализация экстремистского исламского движения и координация деятельности входящих в него организаций; сращивание экстремистского исламского движения с международной организованной преступностью и наркобизнесом.

Несмотря на имеющиеся определенные различия между «умеренным» и «экстремистским» крыльями радикального исламского движения, тем не менее, наблюдается определенный уровень их взаимодействия. С одной стороны, «умеренные» в своих официальных и публичных заявлениях всячески стараются

¹⁰⁵ Олкотт М.Б., Удалова-Зварт Н. Наркотрафик на великом шелковом пути: безопасность в Центральной Азии. М., 2000. № 2. С. 3.

отмежеваться от деятельности ультра-радикалов, выступают с осуждением осуществляемых теми террористических акций. В свою очередь, экстремисты обвиняют «умеренных» в чрезмерно лояльном отношении к властям и даже предательстве интересов ислама. С другой стороны, наличие общей цели (построение исламского государства) объективно подталкивает оба крыла к взаимодействию.

Особенно наглядна взаимосвязь между «умеренными» и экстремистами в исламистских организациях «смешанного» типа, включающих в себя оба крыла и одновременно сочетающих легальные и нелегальные методы работы. Некоторые исламистские организации (палестинский «Хамас», алжирский «Исламский фронт освобождения», тунисская «Ан-Нахда» и др) действуют, не имея официального статуса, то есть полулегально. Другие (ливанская «Хезболлах», суданский «Национальный исламский фронт», пакистанские «Джамаат-и Ислами» и «Джамаат-и улема-и ислами») действуют легально, открыто осуществляя пропаганду исламистских идей. В частности, только в провинции Пенджаб (Пакистан) одна лишь «Джамаат-и улема-и ислами» имеет 2500 медресе, где занимаются десятки тысяч человек.

Одновременно эти же организации располагают лагерями, где военную подготовку проходят как их собственные боевики, так и члены экстремистских исламских организаций других стран, которые затем перебрасываются в различные «горячие точки», в том числе и в республики Северного Кавказа. Таким образом, деятельность подобного рода организаций «смешанного типа», связанная с вооруженной борьбой, направлена, как правило, не против правящих в их странах режимов, к которым они сохраняют видимую лояльность, а на поддержку радикального международного исламского движения, в том числе и его экстремистского крыла.

Впрочем, аналогичная деятельность в последние годы осуществляется и многими другими группировками исключительно экстремистской направленности. Разница между ними и группировками «смешанного» типа

заключается в том, что «чистые» ультра-радикалы выступают, прежде всего, против политических режимов в своих странах.

На основании изложенного выше материала можно сделать вывод о том, что «умеренное» и экстремистское крылья в современном радикальном исламском движении являются фактически двумя сторонами одной медали. Принципиальное отличие между ними на практике заключается лишь в тактике действий, которая может меняться в зависимости от складывающейся обстановки: вооруженная борьба против властей, либо отказ от нее и использование пропаганды в качестве основного метода.

Аналогичного мнения придерживается также целый ряд зарубежных и отечественных исследователей. В частности, израильский профессор Э.Сиван, считает, что те, кого западные наблюдатели называют «умеренными», так и те, кого они относят к «экстремистам» придерживаются одной и той же идеологии (ислам оказался перед лицом смертельной опасности быть уничтоженным из-за распространяемой неверными «западной отравы» в виде современных светских и материалистических идей и соответствующего образа жизни. Чтобы противостоять этому злу, мусульмане должны объединяться в добровольные союзы – джамааты, действующие вне рамок государства. Затем эти автономные анклавы должны попытаться захватить власть в государстве путем участия в парламентской и иной выборной деятельности; оказания влияния на элиты; дискредитации и компрометации серией пропагандистских акций «неверных» властей, не применяющих закон ислама; развязывания дестабилизирующего террора). В этой связи, по мнению ученого, проводить различие между умеренными радикалами и экстремистами означает упускать из виду то обстоятельство, что выбор «лекарственных средств» от «западной отравы» производится ими исключительно с точки зрения возможности реализации своих планов. Это зависит от ряда обстоятельств: имеющихся возможностей для проникновения в политические структуры, эффективности деятельности аппарата подавления, политического режима, социального и экономического состояния государства, наличия сторонников в армии и спецслужбах и т.п.

Однако каким бы ни был конкретный образ действий радикалов в той или иной стране, их цель всегда остается постоянной: захват политической власти и установление режима, руководствующегося исламским законом (шариатом)¹⁰⁶.

Признавая логичность доводов и аргументов израильского ученого, в то же время, следует все же отметить, что в тех странах, где исламисты имеют возможность легально участвовать в политической деятельности (Турция, Иордания, Йемен и др.) террористические проявления с их стороны незначительны, так как большинству из них выгоднее быть «умеренными», чем подвергаться репрессиям со стороны правящих режимов. В тех же государствах, где они такой возможности лишены (например, Алжир, Египет), вооруженная борьба исламских радикалов против властей достигает особого накала.

Вместе с тем, имеется ряд стран (Ливия, Тунис, Сирия), где, несмотря на запрет деятельности «умеренных» радикалов, какой-либо значительной террористической активности с их стороны не фиксируется. Данное обстоятельство, по нашему мнению, носит все же исключительный характер и объясняется наличием в этих странах жестких авторитарных режимов, которые вообще не допускают никакой политической борьбы и с помощью спецслужб подавляют всякое инакомыслие.

Глава 2. Историко-социокультурные основания исламского радикализма

2.1. Доктринальные корни исламизма

Ислам, как третья и последняя из развитых монотеистических религий, хотя и сложился на базе иудаизма и христианства, тем не менее, имеет свой неповторимый облик, весьма специфичен по характеру, что обусловлено как его вероучением, так и всем периодом исторического развития.

¹⁰⁶ Сиван Э. Указ. соч. С. 6-7.

Священными вероучительными источниками ислама выступают **Коран**, состоящий из 114 сур (глав), разделенных на неравное количество аятов (аят, то есть «знамение», «чудо», в переносном смысле – стих – И.Д.), и **Сунна** (сборник *хадисов* - устных преданий о жизни и деятельности пророка Мухаммеда). На каноническом тексте Корана и многочисленных хадисах Сунны, с течением времени также канонизированных, основывается **шариат** (букв. *правильный путь*), комплекс сакральных предписаний, моральных и правовых норм, запретов и ритуалов, соблюдение которых означает ведение правильной, угодной Аллаху жизни. Однако Коран и Сунна не являются кодифицированными сборниками норм, правил и предписаний на все случаи жизни. Как пишет крупнейший отечественный знаток мусульманского права Л.Р.Сюкияйнен, разъясняя сущность исламского правопонимания, шариат «в точном, собственном понимании» представляет собой совокупность предписаний Корана и Сунны. Но эти источники не предусматривают всех проблем, возникающих перед человеком (мусульманином) и обществом (исламской *уммой* – сообществом правоверных). Готовые правила поведения можно обнаружить не более чем в 300 стихах (аятах) Корана и 500 хадисах. И уж совсем немного в Коране и Сунне положений чисто правового характера (в основном по вопросам брачно-семейных отношений и наследования)¹⁰⁷.

Поскольку ни Коран, ни Сунна сами по себе оказались не в состоянии определить абсолютно все аспекты жизни мусульманской уммы, то для разрешения данной проблемы стали использоваться и труды мусульманских ученых – сборники *тафсиров* (толкование изречений Корана и Сунны), *фикха* (мусульманское право) и т.д. Для составления такого рода трудов компетентными исламскими богословами (*улемами*) и правоведами (*факихи*) была разработана процедура выведения (*истинбат*) общих норм, правил, установлений и суждений по отдельным вопросам, которая получила название

¹⁰⁷ Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997. С. 12-13, 18.

иджтихад. Другими словами, иджтихад – это деятельность мусульманских ученых (*муджтахидов*) в решении вопросов религиозной и общественной жизни на основе Корана и Сунны. Самыми авторитетными муджтахидами в суннизме считаются основатели четырех школ исламского права – мазхабов; ниже их по уровню стоят другие знатоки шариата - факихи и муфтии.

Основными методами иджтихада выступают: *рай*, т.е. индивидуальное толкование какого-либо из муджтахидов; *иджма* – согласованное мнение многих, а то и всех авторитетов данного времени; *кьяс* – заключение по аналогии; *истислах* (или *истихсан*) – признание возможности изменения некоторых хадисов Сунны, если их содержание оказалось в противоречии с тем, что признано благом.

По способам толкования источников и различных событий общественной жизни различают четыре школы (мазхаба) суннитского богословия, которые в разной степени используют вышеназванные методы иджтихада:

1. *ханифитский* мазхаб, основанный Абу-Ханифом (699-767 гг.) - наиболее гибкий и распространенный в исламском мире. Последнее объясняется тем, что этот мазхаб наиболее лоялен по отношению к *адату* (обычное право), учитывает местные условия. Наибольшее внимание уделяет методам *рая* и *кьяса*, в меньшей степени – *иджмы*. Однако на первый план ханифизм в качестве метода выдвигает *истислах*, т.е. критики отдельных положений некоторых хадисов;

2. *маликитский* мазхаб, основанный Маликом ибн Анасом (713-795 гг.), из всех методов предпочитает *иджму*, опирается на методику *истислаха* и *рая*, а методом *кьяса* почти не пользуется;

3. *шафиитский* мазхаб, основатель аш-Шафия (767-820 гг.), отдает предпочтение *иджме*, допускает *кьяс*, однако выступает против *рая* и *истислаха*;

4. *ханбалитский* мазхаб, основанный ибн Ханбалом (780-855 гг.), опирается в основном на *хадисы* и *таклид* (строгое следование традициям), лишь ограничено использует методы *рая*, *иджмы* и *кьяса*. Именно в рамках этого

мазхаба в XVIII в. на арабийском полуострове возник *ваххабизм*.

Шариат, аккумулирующий в себе религиозные, нравственно-эстетические и правовые предписания, практически охватывает все сферы жизнедеятельности верующих. Законы шариата – это правовая систематизация поведения правоверных, их обязательств перед людьми, обществом и Аллахом. Авторизованный догматическими нормами ислама, кодекс шариата подразделяется на три основные части: *ибадат* (обязанности, относящиеся к религиозному культу), *муамалят* (чисто юридические нормы) и *укубат* (система наказаний). Вместе с тем, выступая как Божественный закон, шариат опирается не только на Коран и Сунну, но и на труды исламских богословов, в частности, сборники фикха, выработанные соответствующими школами исламского права. Фикх, мусульманское правоведение, являясь частью шариата, базируется на строгой дифференциации пяти категорий действий в исламе: обязательные (*фарз*), желательные (*суннат*), добровольные (*мухаб*), нежелательные (*макрух*) и запрещенные (*харам*). В каждом из существующих мазхабов используются свои сборники фикха, которые составлены мусульманскими учеными-правоведами (факихами), сторонниками того или иного мазхаба. Именно этими сборниками при решении правовых вопросов руководствуются мусульманские судьи (кади, или кадии).

Поскольку нормы шариата и фикха формировались различными богословами, приверженцами различных мазхабов, то не удивительно, что толкование (*тафсир*) мусульманскими учеными (*улемами*) текстов основных источников ислама приводит к разным результатам и выводам. Л.Р.Сюкияйнен по этому поводу точно подметил, что «...согласно преобладающему среди мусульманских ученых мнению, по одному и тому же вопросу разные *муджтахиды* (авторитетнейшие богословы) могут придерживаться несопадающих взглядов, которые в равной степени имеют право на существование. Именно это лежит в основе разнообразия мусульманско-правовых школ – мазхабов»¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Сюкияйнен Л.Р. Указ. соч. С. 9.

Тем не менее, несмотря на наличие целого ряда мазхабов, сложившихся в исламе, все они равнозначны, равноправны и основываются на главных, священных источниках ислама - Коране и Сунне, достаточно мирно сосуществуют между собой. Мусульманин может придерживаться в своей жизнедеятельности любого мазхаба.

Однако уже в XI в., после того как в суннитском исламе сложились вышеупомянутые школы исламского права, стало считаться, что новые мазхабы создавать нельзя, более того, нельзя и прибавлять что-то новое к существующим мазхабам, «врата» самостоятельного суждения, «иджтихада», закрылись. Самым большим грехом для правоверного становится «*бида'*» (недозволенное нововведение), которое, согласно исламской ортодоксии, может дезинтегрировать мусульманскую умму, нарушить ее спокойствие и плавное течение жизни. С возможностью такого рода дезинтеграции ислам спасается борьбой с нововведениями, которую обязано вести исламское государство и все общество (умма)¹⁰⁹.

Этика ислама проста и элементарна. Ислам предписывает быть справедливым, воздавать за добро добром, за зло злом, быть щедрым, помогать бедным и т.п. По утверждению крупного знатока мировых религий С.А.Токарева, в исламе, в отличие от христианства, невыполнимых моральных предписаний нет¹¹⁰.

Ислам, как мировая религия, весьма толерантна, выступает религией мира, милосердия и терпимости, что лежит в основе ее вероучения, зафиксированного в Коране и Сунне. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что «эндогенные, внутренние факторы, которые радикализуют ислам», как подметил А.А.Игнатенко, нетрудно обнаружить в текстах все тех же священных источников мусульманства - Коране и Сунне, а также в трудах некоторых исламских ученых, начиная от Ахмада ибн-Ханбалы (783-855) и Ибн-Таймийи (1263-1328), вплоть до идеологов современного фундаментализма Аль-Маудуди

¹⁰⁹ Фурман Д. Послесловие к кн. *Ан-Наим Ахмед Абдуллахи*. На пути к исламской реформации. М., 1999. С.273.

(Пакистан), Сайида Кутба (Египет) и т.д.¹¹¹

Анализируя базовые политико-мировоззренческие постулаты основных доктринальных течений в исламе, можно выделить некоторые общие характерные особенности, лежащие в основе его радикальной составляющей.

Среди них – **молодость** ислама, поскольку мусульманская религия возникла значительно позже других мировых монотеистических систем и в отличие от них не исчерпала своих возможностей. В аналогичном «возрасте», например, христианство также нередко демонстрировало радикализм, в частности, организовав целую серию «крестовых походов» против мусульман. Ислам же сегодня находится в расцвете своих сил, играя активную роль в современном мире.

Другой особенностью выступает **тотальность ислама**, под которой большинство современных ученых понимают широкий охват исламской религией всех сфер жизнедеятельности верующих. Это не только вера, но и экономическое и социальное устройство, и управление, и семья, и быт. Шариат определяет как правовые, так и нравственные отношения. Все это в совокупности приводит к тому, что ислам выступает как образ жизни, всецело определяющий мировоззрение и поведение людей¹¹². Идеолог фундаменталистской организации «Братья-мусульмане» С.Кутб в этой связи отмечает: «Ислам – последнее, полное послание всему человечеству, гласящее о человеческом благоразумии, включающее всеобъемлющее толкование, на котором основывается уклад человеческой жизни, выводящий людей из невежества к божественности, а их реальную жизнь – к шариату Аллаха, их совесть – к богобоязненности»¹¹³.

Характерной для мусульманства, как системы, выступает **неразрывная связь ислама и политики**. Так, иранский автор М.Санаи подчеркивает: «Безусловно, общепризнанным является то, что ислам по сравнению с другими

¹¹⁰ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С.525.

¹¹¹ См.: Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе. С. 118-120.

¹¹² Аль-Маудуди. Основы ислама. М., 1993. С.102-126.

¹¹³ Кутб С. Будущее принадлежит исламу. М., 1993. С.19.

религиозными учениями имеет наиболее тесные и глубокие связи с политикой и властью как важнейшими средствами реализации своих принципов. Поэтому среди мусульман сохраняется особая приверженность политике, подпитываемая непосредственно исламским учением»¹¹⁴. В свою очередь, С.Кутб поясняет причины этому: «Приверженцы исламской религии должны хорошо знать, что Ислам по сути своей – небесная религия, и что его руководство к действию – также небесный закон, совпадающий с природой этой религии. Ни в коем случае нельзя отделять истину этой религии от ее руководства к действию. ...Шариат Аллаха означает все то, что законодательно ниспослано Всевышним для организации человеческой жизни. Шариат находит свое воплощение в основах веры, в принципах власти...»¹¹⁵.

Другой особенностью выступает идея **"завершения пророчества"**, которая в трактовке мусульманских теологов означает, что пророк Мухаммед был последним посланником Бога на земле, *«печатью пророков»*, и принес человечеству окончательную истину: «...Исламский призыв, с которым выступил Мухаммед, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, представляет собой последнее звено в долгой цепи призывов к Исламу, проводившихся под руководством целой плеяды благородных посланников...»¹¹⁶. Это свидетельствует об исключительности мусульман как избранной общности и особом положении ислама по сравнению с другими религиями¹¹⁷.

Важным фактором выступает и **аутентичность ислама личности мусульманина**, под которой понимается полное выражение мусульманской религии в личности верующего: «Ислам заявил о том, что объединяет или разделяет людей не цвет кожи, не пол, не происхождение, не общая территория и не общие интересы, а вера, являющаяся связующим звеном между ними и Господом их и

¹¹⁴ Санаи М. Исламская революция, международное право и диалог цивилизаций // Исламская революция в Иране: прошлое, настоящее, будущее. М., 1999. С. 13.

¹¹⁵ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. Махачкала, 1997. С. 221, 300.

¹¹⁶ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С.226.

¹¹⁷ Аль-Умар. Религия истины – Ислам. М., 1997. С. 11.

определяющая собой их отношения друг с другом»¹¹⁸. Иначе говоря, мусульмане всех стран одинаковы, независимо от этнических, расовых и иных отличий. Это люди, сформированные исламом, составляющие единую общность - "умму"¹¹⁹. Поэтому мусульмане независимо от страны, в которой они проживают, тянутся друг к другу как братья по вере. Отсюда различные панисламистские концепции, пропагандирующие объединение всех мусульман мира в единое государство.

В восприятии же мусульманина-радикала религиозная община единоверцев-мусульман выступает в качестве главной мировоззренческой ценности. С.Кутб по этому поводу пишет: «...ислам предполагает существование Исламского общества, под покровительством которого каждый отдельный мусульманин мог бы жить, придерживаясь своей религии и обязательных с точки зрения этой религии нравственных установок. ...вне такой среды жизнь мусульманина становится невозможной или, по меньшей мере, весьма трудной...»¹²⁰. Этот же автор в своей книге «Вехи на пути Аллаха» идет еще дальше: «Что касается подлинно богоизбранного народа, то это – мусульманская Умма, которая осенена знаменем Аллаха, независимо от относящихся к ней рас и народов, независимо от цвета их кожи и места жительства»¹²¹:

«Вы были лучшей из общин, которая выведена для людей: вы приказывали одобряемое и удерживали от неодобряемого и веровали в Аллаха...»

(Семейство Имрана, аят 110)¹²².

Для фундаменталистского течения в суннитском исламе отличительным свойством также выступает **идеализация и мифологизация государственно-политической системы, которая существовала в мусульманском мире в пе-**

¹¹⁸ Кутб С. Эта религия. Махачкала, 1997. С. 174.

¹¹⁹ Аль-Маудуди. Образ жизни в исламе. С. 44.

¹²⁰ Кутб С. Эта религия. С. 135.

¹²¹ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С. 322.

¹²² Коран / Пер. И.Ю.Крачковского. (Здесь и далее в скобках слово указывает суру Корана, а цифра – аят).

риод правления пророка Мухаммеда и первых четырех "праведных" халифов (Абу-Бакр, Омар, Осман, Али), стремление к ее возрождению.

Интеллектуальное и политическое движение, ставящее целью возвращение к первоосновам (фундаменту) религии, в исламском мире получило название «салафизм» (а в трудах западных ученых – *фундаментализм*). Сторонники салафизма выступают за то, чтобы мусульмане во всех своих действиях и верованиях, нормах и правилах следовали тому, что существовало и делалось в период первоначального ислама.

Необходимо отметить, что сама по себе логика возвращения к первоистокам для исправления недостатков, привнесенных временем и людским несовершенством, является вполне законной с точки зрения религиозного сознания. Более того, для мусульманской цивилизации подобная логика представляет собой базовую модель, обеспечивающую сохранение и развитие духовной традиции и социально-религиозного самосознания. На протяжении всей истории Ислама обращение к истокам, к фундаменту традиции выступало как средство преодоления кризиса и упадка в переходную эпоху. Однако, как подчеркивает автор статьи «Ваххабизм: история проблемы» Идрис Абдуллах, «реальное преодоление этого кризиса могло быть достигнуто лишь при полностью адекватном понимании Откровения не только с точки зрения буквы, но и с точки зрения духа исламского учения. Эта духовно-историческая миссия осуществлялась великими подвижниками, на которых была возложена сакральная функция обновления (*таджид*), согласно хадису о том, что Бог посылает обновителей (*муджаддидун*) Уммы каждое столетие»¹²³.

Современная салафитская литература основательно насыщена восхвалением периода «золотого века» ислама. Например, пакистанский автор, основатель современной фундаменталистской организации «Джамаат-и-Ислами» Аль-Маудуди, идеализируя состояние первоначального ислама, пишет: "Вы можете наблюдать, несмотря на жалкое положение, до которого докатилась исламская умма, следы того отпечатка, который она носила на первом этапе своей

¹²³ Идрис Абдуллах. Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане. 2000. № 1(4). С. 36.

истории. Если вы заглянете в душу любого мусульманина, каким бы порочным и безнравственным он ни был, и копнете ее, то узнаете, что больше всего он тоскует по тому идеальному обществу, которое основал Мухаммед, да благословит его Аллах и приветствует, и его праведные халифы. Каждый мусульманин рассматривает этот золотой этап в качестве образца и примера, испытывая к нему пылкую любовь, и мечтает увидеть его еще раз воплотившимся в жизнь"¹²⁴. Ему вторит С.Кутб: «Уникальное кораническое поколение - ... это поколение асхабов – сподвижников Пророка. ...Таких людей больше никогда не было. ...никогда не было так, чтобы в одном месте и одновременно проживало бы столь огромное число таких людей, как случилось в первые годы становления Ислама»¹²⁵.

Следующей особенностью радикального ислама выступает его **фатализм, фанатизм, мусульманский энтузиазм и воинственный характер, стремление к мировому господству.**

Одним из первых в монотеистическом исламе возник вопрос о предопределении, о совместимости существования единовластного Бога с присутствием в мире зла. Сторонники учения об абсолютном предопределении получили наименование «джабариты» (от слова «джабар» - принуждение, насилие). Свои представления об обусловленности всех поступков человека, равно как и всего того, что происходит в мире, божественной волей, джабариты основывали на соответствующих текстах Корана.

Главная цель догмата божественного предопределения - это беспрекословное исполнение воли Бога, а в реальной, земной жизни - его пророка и халифа на земле. Учение джабаритов о предопределенности человеческих поступков божественной волей имело важное практическое значение, поскольку на его основании утверждалось правомочие любых лиц или групп, добившихся политической власти. Догмат предопределения оказался важным духовным оружием в период завоевательных войн, так как из него вытекало, что, какая бы

¹²⁴ Аль-Маудуди. Ислам сегодня. С. 13.

¹²⁵ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С. 194.

опасность не угрожала мусульманину, он не погибнет, если это ему не предопределено, а потому вел к фанатизму и бесстрашию.

В непосредственной связи с фатализмом находится и мусульманский энтузиазм. Он также вытекает из идейной сущности ислама и его системы. Религиозный энтузиазм в исламе проявляется в высшей степени эмоционально, особенно в отношении к немусульманам. Ислам требует от своих последователей неукоснительного следования кораническим идеям и хадисам во всех практических делах.

Развитию религиозного фанатизма в исламе способствовали такие основоопределяющие положения как вера в загробную жизнь и Судный день, в рай и ад. Вера в то, что "шахид" (погибший за веру) обязательно попадет в рай:

«...А у тех, которые убиты на пути Аллаха, - никогда Он не собьет с пути их деяний: Он поведет их и сохранит в порядке их состояние и введет их в рай, который Он дал им узнать».

(Мухаммад, аяты 5-7).

Выдающийся юрист Абу-Юсуф (713-798), последователь мазхаба Абу-Ханифы и Верховный судья халифата при халифах ал-Махди, ал-Хади и Харун-ар-Рашиде так описывает исламский фанатизм, ссылаясь на предание, сущность джихада в работе "Китаб-ал-харадж" ("Книга о харадже"): "Затем рассказывается о походе Халида в Ирак. Перед Хирой он говорит: "Я приглашаю вас признать бога и ислам; если вы это сделаете, то у вас будут такие же права и обязанности, как и у мусульман; если же вы откажетесь, то уплатите нам поголовную подать, если же откажетесь, то ведь я пришел к вам с людьми, для которых смерть желательнее нежели для вас жизнь"¹²⁶.

В условиях мусульманской экспансии фанатизм как один из идеологических факторов сыграл важную роль. Завоевание чужих территорий проходило под лозунгами ислама, тем более что в Коране зафиксированы идеи

необходимости завоевания всего мира мусульманами как исполнителями миссии Аллаха: «**Мы послали тебя только как милость для миров**» (Пророки, аят 107), «**напоминание для миров**» (Йусуф, аят 104) и др. Ислам в данном случае стал выполнять идеологическую функцию оправдания мусульманских завоевательных войн.

От завоевания мирового господства не отказываются и современные исламские мыслители радикального толка, утверждающие, что именно исламу принадлежит будущее человечества. В частности, С.Кутб в работе «Будущее принадлежит исламу» пишет: «Мы полагаем, что будущее – за этой религией, считая ее, таким образом, путем жизни, который охватывает все эти взаимосвязанные и неотделимые составные элементы, регулирующие все сферы человеческой жизни, удовлетворяющие все потребности человека, господствующие над всеми сторонами человеческой деятельности»¹²⁷. Ему вторит аль-Маудуди: «...Ислам не является субстанцией прошлого или будущего. Он есть бессмертная, вечная истина, очевидная и бесспорная еще миллиарды лет назад, она останется таковой, пока существуют небеса и земля»¹²⁸.

Для ислама, как религии, характерна и **нетерпимость**, которая проявляется в том, что правоверные всегда отчетливо ощущают свое превосходство над неверными, что это превосходство с самого возникновения ислама фиксировалось на государственном уровне (мусульманин платит более легкие налоги и освобожден от подушной подати, джизии), что выше всего, как уже отмечалось выше, ценится принадлежность человека к умме, что неверный всегда рассматривается в мусульманском государстве как не вполне равноправный. Впитанное веками и опирающееся на всю толщу религиозно-культурной традиции, такого рода высокомерное чувство превосходства и нетерпимости к неверным - одна из

¹²⁶ Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов (по арабским источникам). СПб, 1903. С. 132.

¹²⁷ Кутб С. Будущее принадлежит исламу. С. 3.

важнейших и наиболее значимых характерных черт ислама. Это чувство совершенства образа жизни в сочетании с всеобщностью и всесторонностью ислама всегда было залогом крайнего консерватизма и конформизма мусульман. Естественно, что все это не могло не отразиться не только на нормах поведения и ценностных ориентациях всех тех, кто с гордостью всегда причислял себя к умме, но и, в конечном счете, на психике людей, точнее, на их социальной психологии¹²⁹.

Отсюда столь характерное для мусульман-радикалов состояние как **нацеленность на борьбу с врагом, определение его понятием "кафир" (неверный)**. В узком смысле - это "...люди, которые, рождаясь мусульманами и оставаясь ими подсознательно всю жизнь, не используют свои способности и интеллект для признания своего Господа и Создателя. Более того, они неправильно используют свободу выбора, выбирая отрицание Бога. Такие люди становятся неверующими, что на языке Ислама называется КАФИР»¹³⁰. В широком смысле слова радикалами под термином "неверные" понимаются не только "неистинно верующие" внутри ислама, но и немусульманское общество в целом: «Джахилистским (джахилийя – эпоха язычества, доисламский период и одновременно религиозное состояние жителей Аравии до начала проповеди пророка Мухаммеда – И.Д.) обществом является всякое немусульманское общество, ... которое не исповедует принцип поклонения Аллаху, и только Ему, с учетом того, что такое поклонение должно прослеживаться в вероисповедальном представлении, в обрядах поклонения и юридических законоположениях. ...это ...коммунистические общества..., ...общества ...Индии, Японии ...в Африке..., которые придерживаются вероисповедального мировоззрения, основывающегося на обожествлении кого-либо, кроме Аллаха... Сюда же относятся христианские и иудейские общества...»¹³¹. Аналогичных взглядов придерживается и «практик» радикального исламского

¹²⁸ Маудуди А. Ислам сегодня. С. 3-4.

¹²⁹ Васильев Л.С. История Востока. В 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 185-186.

¹³⁰ Аль-Маудуди. Основы ислама. С. 9.

¹³¹ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С. 268-269.

фундаментализма, известный по современным чеченским войнам полевой командир иорданец Э.Хаттаб: "Аллах предостерег нас от всего плохого: от евреев, христиан, от зина (прелюбодеяния), вина, от тех, кто поклоняется камню и огню (буддистов к примеру)¹³².

Действительно, священное писание ислама содержит многочисленные призывы к борьбе с неверными. Оно пронизано враждой к отступникам от ислама и тем, кто не признает аллаха за единого бога:

“Поистине, те, которые не веровали и умерли, будучи неверными, - над ними проклятие Аллаха, и ангелов, и людей - всех!”

(Корова, аят156).

В аятах 160,161, 162 этой же суры немусульман называют “нечестивыми”, им грозят наказанием, подчеркивая, что “они не выйдут из огня”.

Коран запрещает дружественные отношения мусульман с иноверцами:

“О вы, которые уверовали! Не берите неверных друзьями вместо верующих”.

(Женщины, аят143).

В другой суре Корана дается объяснение причин подобного запрещения:

“Они не преминут вам вредить, они хотели бы того, чтобы вы попали в беду”.

(Семейство Имрана, аят114).

Подобными поучениями Коран воспитывает непримиримость и вражду у мусульман к иноверцам, призывает к неповиновению последним:

“О вы, которые уверовали! Если вы будете повинаться тем, которые не веровали, они обратят вас вспять, и вы вернетесь понесшими убыток”.

(Семейство Имрана, аят142).

Многие положения Корана даже призывают к физической расправе над иноверцами:

“...бейте же их по шеям, бейте их по всем пальцам!” (Добыча, аят12);
“...берите их и избивайте, где бы не встретили вы их. Над этим Мы дали вам

¹³² Аль-Каф. 1998. Апр.

явную власть!” (Женщины, аят 93).

Более того, в ряде аятов содержится призыв к мусульманам убивать упорствующих в своих взглядах иноверцев:

“...Не берите же из них друзей, пока они не выселятся по пути Аллаха; если же они не отвратятся, то схватывайте и убивайте их, где бы ни нашли их...”.

(Женщины, аят 91).

В другой суре говорится: **“И убивайте их, где встретите... Если же они будут сражаться с вами, то убивайте их: таково воздаяние неверных!”**

(Корова, аят187).

А в суре “Мухаммад” содержится следующее указание: **“А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то - удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы”**.

(Мухаммад, аят 4).

Хотя эти и другие приведенные выше аяты Корана, сложившиеся в раннюю эпоху ислама, отражали период борьбы против язычников, а затем отступников от ислама и «лицемеров», будучи зафиксированы в священном писании, они превратились в догмат. И впоследствии направлялись не только, а затем уже не столько, против язычников и других категорий «неверных», сколько против всех иноверцев, хотя в самом Коране имеются аяты, свидетельствующие, что в эпоху его создания авторы отличали “людей писания” (ахль-киتاب), под которыми преимущественно имелись в виду христиане и иудеи, от идолопоклонников, язычников. Если к последним Коран неукоснительно и непримиримо относился враждебно, то за “людьми писания” он признавал определенные права. Однако впоследствии, когда ислам стал идеологическим и военно-политическим знаменем завоевателей-халифов, аяты Корана и слова пророка Мухаммеда, направленные первоначально против идолопоклонников, лицемеров и отступников от ислама, стали направляться против всех иноверцев, всех немусульман¹³³.

Ввиду вышеизложенного неудивительно, что носители идеологии

¹³³ Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1973. С. 34.

радикального ислама, существенно расширяя круг обвиняемых в «неверии» по сравнению с исламской ортодоксией, как правило, **настороженно, подозрительно и враждебно относятся к «людям Писания»**, «...прежде всего потому, что [они] исповедуют извращенное вероисповедальное мировоззрение, в соответствии с которым Аллах, хвала Ему, не наделяется таким атрибутом как божественность. ...они придают ему сотоварищей в одной из форм многобожия, как называя сына Божия, так и причисляя Троицу. ...еще с древних времен Аллах заклеил их позором причастности к многобожию...»¹³⁴:

«Они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Аллаха, и Мессию, сына Марйам. А им было повелено поклоняться только единому Богу, помимо которого нет божества. Хвала Ему, превыше Он того, что они Ему придают в соучастники!»

(Покаяние, аят 31)

С.Кутб пишет: «К тому же, по их представлениям, Аллах, хвала Ему, не таков, каковым Он является. Они также представляют связь Его творений с Ним в превратном свете»¹³⁵:

«И сказали иудеи: «Узайр – сын Аллаха». И сказали христиане: «Мессия – сын Аллаха». Эти слова в их устах похожи на слова тех, которые не веровали раньше. Пусть поразит их Аллах! До чего они отвращены!»

(Покаяние, аят 30).

«Не веровали те, которые говорили: «Ведь Аллах – третий из трех»,- тогда как нет никакого божества, кроме единого Бога. А если они не удержатся от того, что говорят, то коснется тех из них, которые не уверовали, мучительное наказание».

(Трапеза, аят 77).

«И сказали иудеи: «Рука Аллаха привязана!» У них руки связаны, и прокляты они за то, что говорили. Нет! Руки у Него распростерты: расходует Он, как желает...»

¹³⁴ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С. 269-270.

¹³⁵ Там же. С. 270.

(Трапеза, аят 69).

«И сказали иудеи и христиане: «Мы – сыны Аллаха и возлюбленные Его». Скажи: «Тогда почему Он вас наказывает за ваши грехи? Нет, вы – только люди из тех, кого Он создал...».

(Трапеза, аят 21).

Аналогичные взгляды в своих трудах пропагандирует и известный турецкий миллиардер, глава религиозной общины «Нурджалар» («Свет»), активный сторонник распространения идей исламского радикализма и пантюркизма Мухаммед Фетуллах Гюлен: «Истоки вражды, испытываемой к исламу иудеями и христианами и длящейся до наших дней, уходят во времена, когда в Медине закладывалась основа исламской государственности. Борьба ислама против всякого рода ложных и извращающих истину мнений, его горячее стремление вернуть людям утерянное достоинство, война против сословных предрассудков настроили против него и идолопоклонников, и церковь, и синагогу. С тех пор кровоточат раны, наносимые исламу этой зловредной троицей, - меняются только имена и звания»¹³⁶.

Одновременно в Коране, по мнению исламских радикалов, зафиксированы также «конечные цели» иудеев и христиан в отношении мусульман:

«Многие из обладателей писания хотели бы обратить вас после вашей веры в неверных по зависти в них самих, после того как ясна стала им истина. Извините и отвернитесь, пока придет Аллах со Своим повелением. Поистине, Аллах мощен над каждой вещью!»

(Корова, аят 103).

"И никогда не будут довольны тобой ни иудеи, ни христиане, пока ты не последуешь за их учением...". "...А они не перестанут сражаться с вами, пока не отвратят вас от вашей религии, если смогут...".

(Корова, аяты 114, 214).

Аналогичные суждения можно встретить и в сборниках хадисов: **«Не спрашивайте ни о чем у людей Писания. Они не укажут вам правильного**

¹³⁶ Гюлен М.Ф. Сомнения, порожденные веком. Пер. с турецкого. Измир, 1999. С. 156.

пути, после того как сами попали в заблуждение. Вы либо примете ложь за правду, либо правду сочтете ложью. Воистину, если бы, Аллах тому свидетель, Муса был живым и находился среди вас, ему ничего не оставалось бы, кроме как следовать за мной»¹³⁷.

Как уже отмечалось в первой главе настоящего исследования, в учении практически всех салафитских (фундаменталистских) группировок и организаций присутствуют два системообразующих, органично присущих фундаментальному исламу положения – о *такфире* и *джихаде*. Причем, главным объектом такфира выступают, прежде всего, те мусульмане, которые не согласны с фундаменталистской интерпретацией ислама, а потому провозглашающиеся салафитами неверными. Так, по этому поводу С.Кутб пишет: «...под категорию джахилистского общества попадают и те общества, которые утверждают, что они – общества мусульманские. Эти общества являются неисламскими не потому, что они веруют в божественность еще кого-либо, кроме Аллаха. Они являются неисламскими потому, что они не претворяют в системе своей жизни поклонение Единому Аллаху, и только Ему. Хотя они и не веруют в божественность кого-либо, кроме Аллаха, они отдают наиболее специфичную особенность божественности кому-то иному, кроме Аллаха. Отталкиваясь от такого принципа высшей власти, они строят свою систему, свои законоположения, свои ценности, свои критерии, свои обычаи...»¹³⁸. В этом случае мусульмане, которых радикалы-салафиты обвиняют в неверии – *куфре*, автоматически приобретают статус *вероотступников* (ар.: *муртадд*), т.е. людей, которые были мусульманами, а затем отошли от ислама. В отношении же вероотступников в шариатских нормах предусмотрена исключительная мера – смертная казнь или убийство, которое становится похвальным делом для всякого мусульманина¹³⁹. Такфир фундаменталисты распространяют на представителей власти в исламских государствах, на правоохранительные органы и силовые структуры, а также на

¹³⁷ Цит. по: Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С. 308-309.

¹³⁸ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С. 271.

тех мусульман, которые это государство защищают и поддерживают:

«...А кто не судит по тому, что низвел Аллах, то это – неверные. ...А кто судит не по тому, что низвел Аллах, те – несправедливы».

(Трапеза, аяты 48-49).

А, говоря о тех, кто подчинен таким правителям, авторы священного писания подчеркивают:

«Разве ты не видел тех, которые утверждают, что они уверовали в то, что ниспослано тебе и что ниспослано до тебя, и они желают обращаться за судом к тагуту, в то время как им приказано не верить в него...»

(Женщины, аят 63).

С.Кутб подчеркивает, что такие люди – «неверующие. Никто ни на одно мгновение не сможет остаться среди сторонников этой религии и быть мусульманином, утверждая, что конкретный интерес заключается в том, что, по его мнению, противоречит шариату Аллаха»¹⁴⁰.

На основании вышеизложенного радикально настроенными фундаменталистами делается вывод о том, что существуют лишь «две разновидности человеческих обществ: общество исламское и общество джахилистское. Исламским обществом является такое общество, в котором реализуется Ислам, т.е. религиозные исламские убеждения, поклонение Аллаху, исламские законоположения и система, исламские нравственные и этические нормы. Джахилистским обществом является такое общество, в котором не реализуется Ислам...»¹⁴¹.

¹³⁹ Игнатенко А.А. Указ. соч. С. 124.

¹⁴⁰ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С. 275.

¹⁴¹ Там же. - С. 283.

Поэтому, по убеждению радикалов, экстремистов и террористов от ислама с таким (джахилистским) обществом надо вести неустанную борьбу, для чего ими используется особо интерпретируемое понятие *джихада*¹⁴², планетарной миссии пророка Мухаммеда и его последователей.

В целом под этим термином в мусульманской богословской литературе понимается борьба за веру, которая ведется в следующих основных формах¹⁴³:

-«джихад сердца» – борьба с собственными дурными наклонностями;

-«джихад языка» – «повеление достойного одобрения и запрещение достойного порицания»;

-«джихад руки» – принятие соответствующих мер наказания в отношении преступников и нарушителей норм нравственности;

-«джихад меча» – вооруженная борьба с неверными, павшему в которой уготовано вечное блаженство в раю¹⁴⁴.

«Джихад в исламе, пишет современный египетский исламский теоретик умеренного направления аль-Ашмави, полностью определяется хадисом Пророка, обратившегося к верующим после битвы при Бадре, в которой они одержали победу: **«Мы вернулись с Малого джихада – к Великому джихаду»**. И война против врагов, в которой подвергается риску жизнь и имущество, это – меньший, малый джихад с точки зрения правильного (ортодоксального – И.Д.)

¹⁴² См. о *джихаде* подробнее: Агрономов А.И. Джихад. Священная война мухаммедан. Казань, 1877; Арухов З.С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис. канд. философ. наук. Махачкала, 1995; Ахмадуллин В., Мельков С. Государственно-исламские отношения в России. М., 2000. С.65-84; Дельмаев Х.В. Сущность и социальная роль исламской концепции джихада. Дис. канд. философ. наук. М., 1987; Керимов Г.М. Проблемы войны и мира в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 31. М., 1983. С. 148-162; Ротарь И. Война и мир в исламе. М., 1999; Сагадеев А. Джихад // Наука и религия. 1986. № 6. С. 18-20; Тегин Ю.А. Идеологическая концепция ассоциации «Братьев-мусульман» как орудия реакции (критический анализ). Дис. канд. философ. наук. М., 1983; Peters Rudolf. Jihad in Mediaeval and Modern Islam. Leiden: E.J.Brill, 1977; Schwartz W. Gihad unter Musterheiten. Studien Jum Musterheiten problem in Islam. Wiesbaden, 1980; Ferguson G. War and Peace in the world's religions. L., 1977; Watt W.M. Muhammad at Mecca. L., 1953; Watt W.M. Muhammad at Medina. Oxford, 1956; Khadduri Majid. The Islamic Conceptor of Gusstice. Baltimore, 1984; Maududi A. Jihad in Islam. Lahore, 1980; ал-Алайаний Али Нафайа. Ахдаф ал-джихад ва гайатуху. ар-Рийад, 1411; Вахба Тауфик Али. Ал-Харб фи-л-ислам ва фи-л- муджтама ал-дували ал-му асыр. ал-Кахира, 1393; ал-Кадурри Мухаммад ибн Абдаллах. Ал-Джихад фи сабили ллах. Джидда, б/г; ат-Тантави Мухаммад. ас-Сарайа ал-харбийа фи-л-аср ан-набави. ал-Кахира, б/г.

¹⁴³ Энциклопедия «Религии мира». М., 1996. Т. 6, ч. 2. С. 538.

¹⁴⁴ Имеются и другие классификации *джихада*. Например, ал-Джаузи и М.Д.Зину: «джихад ан-нафс» (борьба за духовное самоусовершенствование), «джихад аш-шайтан» (противоборство с дьяволом), «джихад ал-куффар» (борьба с неверными) и «джихад ал-мунафикин» (борьба с лицемерами). См.: ал-Джаузи Ибн ал-Дин Мухаммад ибн Бакр. Заад ал-ми ад фи хадйа хайр ал-ибад. Бейрут, 1412/1991; Мухаммад ибн Джамил Зину. Исламская Акида (вероучение, убеждение, воззрение) по священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммада. Баку, 1997. С. 54.

ислама. Что же касается настоящего Великого джихада, то это сопротивление души испытаниям, преодоление человеком порицаемых свойств характера и поведения, содействие тому, чтобы нрав [человеческий] возвышался, приучение собственного духа к щедрости»¹⁴⁵.

В противоположность сказанному, исламские теоретики-радикалы, делая упор на то, что вышеупомянутый хадис Пророка является «слабым» (содержание «слабого» хадиса вызывает критику или кто-либо из его передатчиков рассматривается как недостойный доверия – И.Д.), делают заключение, что в исламе нет никакого разделения на Малый и Великий джихады, а есть один джихад, который представляет собой военные действия против неверных – кафи́ров. «На языке Шариата,- пишет аль-Маудуди,- слово «джихад» употребляется для войны, которая ведется во имя Аллаха против тех, кто является врагом Ислама. ...если Исламское государство подвергается атаке со стороны немусульман, в этом случае каждый должен выступить на стороне джихада. В случае нехватки сил для сопротивления, соседние мусульманские государства должны помочь, в этом заключается их религиозный долг. Если же они потерпят неудачу, тогда мусульмане всего мира должны бороться против общего врага. Джихад является такой же обязанностью мусульманина, как и ежедневная молитва и пост. Тот, кто уклоняется от этого, является грешником»¹⁴⁶.

Однако наиболее радикально настроенные исламисты категорически отрицают оборонительный характер джихада: «...Если мы неизбежно должны назвать движение Джихада в Исламе оборонительным движением, то мы непременно должны изменить смысл слова «оборона» и понимать под ним «защита человека»... Ислам, устремляясь к миру, не имеет в виду тот дешевый мир, суть которого сводится лишь к тому, чтобы обезопасить территорию, на которой проживает население, воспринявшее исламское вероучение. Ислам желает такого мира, под сенью которого вся религия полностью бы принадлежала Аллаху, то есть, чтобы люди, все люди под сенью этого мира

¹⁴⁵ Мухаммад Саид аль-Ашмави. Джихад в исламе // Аль-ислам ас-сийахи (Политический ислам). 3-е изд. Каир, 1992. С. 116.

¹⁴⁶ Аль-Маудуди. Основы ислама. С. 100-101.

поклонялись только Аллаху...»¹⁴⁷. Правда, этот же автор допускает возможность разделения джихада на военную и невоенную составляющие, подчиняя вторую первой: «Прежде чем вступить в битву на пути Джихада, мусульманин обязан иметь опыт еще более крупного боя с шайтаном на пути Джихада внутри себя, где он дал отпор сатанинским вождениям и желаниям, прихотям и страстям, опыт сражения с собственными корыстными интересами своего рода и племени; опыт боя против всякого символа, который не является символом Ислама; опыт боя против всякого мотива к действию, исключая поклонение Аллаху; опыт боя за установление власти Аллаха на земле и ликвидацию власти тиранов – тагутов, узурпировавших власть Аллаха¹⁴⁸. То есть здесь речь идет о необходимости первоначального сплочения собственных рядов, а уже затем борьбы с миром «неверных».

Согласно теории джихада, весь мир разделен на «область ислама» (*дар-ал-ислам*) и «область войны» (*дар-ал-харб*). К первой относятся страны, находящиеся под властью мусульман, ко второй – «неверных» правителей. «Область ислама» теоретически всегда должна находиться в состоянии вечной войны с «дар-ал-харб». В исключительных случаях ислам допускает временное перемирие сроком до десяти лет. Кроме этих категорий стран некоторые факихи выделяют еще одну категорию земель – «область мира» (*дар-ал-сульх*). Это такие земли, которые не принадлежат мусульманам и не управляются ими, но их правители считают себя вассалами мусульманских государств и платят за это определенную дань.

В Коране, особенно в мединских сурах, война за веру вменяется в обязанность последователей ислама как священная, она возводится в ранг выполнения божественной миссии, подкрепленной авторитетом Аллаха. Так, в Коране сказано:

«Пусть же сражаются на пути Аллаха те, которые покупают за ближайшую жизнь будущую! И если кто сражается на пути Аллаха и будет

¹⁴⁷ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. С. 245-246.

¹⁴⁸ Там же. - С. 256-257.

убит или победит, Мы дадим ему великую награду.

И почему вы не сражаетесь на пути Аллаха за слабых из мужчин и женщин, и детей, которые говорят: «Господи наш! Выведи нас из этого селения, жители которого тираны, и дай нам от Тебя покровителя и дай нам от Тебя помощника».

Те, которые уверовали, - сражаются на пути Аллаха, а те, которые не веруют, - сражаются на пути тагута. Сражайтесь же с друзьями сатаны; ведь козни сатаны слабы!»

"Сражайся же на пути Аллаха! Вменяется это только самому тебе, и побуждай верующих..."

(Женщины, аяты 76-78, 86).

Однако, если первые мусульмане, как было сказано выше, объявили джихад против арабских многобожников, а затем против отступников от ислама и «лицемеров», то после смерти Мухаммеда подобные войны за веру велись против соседних стран и народов и в отдельных исторических условиях приобретали исключительное значение в мире ислама как выполнение мусульманами священной "небесной" миссии.

Очевидно, что религиозные проповедники, стремящиеся использовать ислам в политических целях, ссылаются на те аяты Корана, в которых прямо говорится, что выполнение только религиозных обрядовых предписаний недостаточно для того, чтобы попасть в рай. И тот, кто верует в Аллаха, совершает намазы, платит искупительную милостыню, держит пост в месяц рамазан, совершает хадж, но воздерживается от войны с неверными, боится вооруженного сражения, рассматривается как человек, предпочитающий земную жизнь загробному раю. А такое поведение недостойно мусульманина.

Поэтому Коран дает сильные средства воздействия на сознание правоверного. Тем мусульманам, которые не хотят вступать в борьбу за веру, авторы Корана и Сунны угрожают такими же мучительными наказаниями, как и неверным и отступникам от ислама. Уклоняющихся от битвы священное писание грозит превратить в немусульман:

“Если вы не выступите, накажет вас Аллах мучительным наказанием и заменит вас другим народом...”

(Покаяние, аят 39).

Все эти поучения, содержащиеся в основополагающих источниках ислама, и легли в основу лозунга джихада в форме «меча» (газавата), то есть войны за веру. Как подчеркивает Э.Сиван, 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 считают, что единственно возможным ответом мусульманского мира нынешним режимам в странах распространения ислама, при которых там господствуют западные идеалы, может быть только священная война 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 взаимоотношения¹⁴⁹.

Безусловно, джихад и другие отмеченные выше признаки, присущие радикальному исламу, являются неизменными атрибутами практически всех современных идеологических доктрин исламистов.

2.2. Историческая эволюция исламского радикализма

После рассмотрения структурно-функциональных положений, лежащих в основе практически всех идеологических доктрин радикального толка в исламе, еще раз подчеркнем, что радикализм в исламе вовсе не является исключительно современным феноменом. Более того, он регулярно, можно сказать циклически, повторяется, что подтверждается многовековой историей этой религии, особенно связанной с расколами, которые, безусловно, оказали мощное воздействие на усиление в ней радикальной составляющей.

Дело в том, что как цельное учение ислам сохранялся только при Мухаммеде и при двух последующих халифах - Абу-Бакре и Омаре. В этот период ис-

¹⁴⁹ Сиван Э. Указ. соч. С. 14.

лам возник и стал формироваться как религиозная система. Однако впоследствии он распался на направления, течения, секты и различные толки. По утверждению мусульманского теолога XII века аш-Шахрастани, "...в результате расколов в исламе возникли четыре большие секты: кадариты, сифатиты, хариджиты, шииты. Затем одни из них соединяются с другими, и от каждой (большой) секты ответвляются ветви, достигая семидесяти трех сект"¹⁵⁰.

Мысль аш-Шахрастани, по всей видимости, опирается на приписываемое пророку Мухаммеду высказывание о том, что его община (*ал-умма*) распадется на 73 общины (*фирка*, или *милла*), из которых 72 погибнут (т.е. попадут в ад) и только одна – «люди сунны и согласия» (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*), следующие его примеру, спасутся (т.е. попадут в рай). Вопрос о «спасшейся группе», о том, кто следует сунне Пророка, т.е. исповедует «истинную веру», стал одним из центральных в теории и практике ислама. Наиболее активно на роль хранителей «наследия Пророка», «правоверия» претендовали сунниты-традиционалисты (*асхаб ал-хадис*). Однако в силу того, что в исламе не было религиозного учреждения или единоличного духовного главы, решения которых по религиозным вопросам имели бы силу закона, а формирование общественного мнения находилось в руках частных лиц, людей религии (*улемы*, *факихи* и т.д.), авторитет которых основывался на их знаниях, понятие правоверие было в значительной мере субъективным и относительным. Попытки отдельных халифов (ал-Ма'мун, ал-Кадир и др.) ввести в законодательном порядке ту или иную версию ислама в качестве единой для всех мусульман, к успеху не привели. Проблема «правоверия» в исламе оказалась неразрешимой вплоть до наших дней.

С учетом изложенного, с точки зрения исторической «цикличности радикализма» рассмотрим некоторые наиболее характерные, крупные расколы в исламе, оказавшие наиболее осязаемое воздействие на возникновение в нем экстремистских тенденций (хариджиты, основополагающий раскол в исламе на суннитов и шиитов и т.д.); на тех моментах, которые предопределили панисла-

¹⁵⁰ Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1984. С. 29.

мистические тенденции, а также тех течениях, которые в прошлом и в настоящее время стали знаменем религиозно-политической мобилизации верующих на джихад против “неверных” в «специфических» условиях Северного Кавказа в XIX-XX вв. Такой подход позволит убедиться в повторяемости базовых (сущностных и структурно-функциональных) черт радикализма в исламе, инспирируемых «раскольниками» на доктринально-идеологическом и социально-политическом (практическом) уровнях и одновременно установить суть их отступлений от общепризнанной суннитской ортодоксии.

Хотя понятие "суннитская ортодоксия" раннего ислама как критерий определения расколов достаточно относительное, так как в "...в тот период в исламе еще не было единой системы догматов. ...в течение первых трех веков ислам существовал в виде сект и учений разных направлений..."¹⁵¹. Ортодоксальный ислам суннитского направления окончательно сложился в XI в., когда крупнейший представитель мусульманской ортодоксальной схоластической системы, суннитский теолог и создатель умеренного суфизма имам Абу Хамид Мухаммад аль-Газали (1058-1111) в своей знаменитой работе "Воскрешение наук о вере" смог преодолеть противоречия, существовавшие между правоверным ортодоксальным исламом того времени и суфизмом¹⁵². В этих целях аль-Газали убрал из ортодоксального ислама крайний формализм, сводивший весь процесс к механическому исполнению ритуальной обрядности, и добавил ряд мистических и чувственных элементов, заимствованных из суфизма. Версия аль-Газали и является эталонным ортодоксальным суннитским исламом, получившим в дальнейшем практически повсеместное распространение в мусульманском мире.

Анализ истории расколов в исламе наглядно показывает, что их образование явилось результатом сложившихся в мусульманском обществе в конкретных исторических ситуациях социально-политических разногласий между различными кланами, династиями, регионами, группировками, течениями и партиями. Авторитетнейший венгерский ученый-исламовед И.Гольдциер о причине

¹⁵¹ Аш-Шахрастани. Указ. соч. С. 15-16.

¹⁵² Аль-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере: Избранные главы. М., 1980.

возникновения сект в исламе говорил: "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"¹⁵³. Ярким доказательством сказанному являются все без исключения расколы в исламе.

Почти вся история мусульманской мысли представляет собой перманентное возникновение идейных течений, рождавшихся в ходе столкновения различных мнений по тем или иным проблемам. При этом ислам отнюдь не утратил своей общей мировоззренческой целостности и системной устойчивости. В средневековом исламе движения и течения возникали, как правило, в связи с полемикой по вполне конкретным проблемам. Так, полемика по вопросам права породила, как уже отмечалось выше, целый ряд мазхабов, по вопросу о власти - три существующие и поныне направления (сунниты, шииты и хариджиты) и т.д.

Религиозно-политическая группировка хариджитов образовалась во время гражданской войны в Халифате в VII в. в ходе борьбы за власть между сторонниками Имама Али – четвертого праведного халифа, и Муавии – будущего первого халифа династии Омейядов. После битвы при Сиффине, когда Али согласился на мирное разрешение конфликта, 12 тысяч воинов из лагеря его сторонников отделились (т.е. стали *хариджитами* – И.Д.) и выступили как против него, так и против Муавии. Идеологическим обоснованием такого поступка стал первый, возникший в недрах исламской общины богословский спор, который был связан с различным пониманием «греховности» и «суверенитета общины».

В раннем исламе сложилось представление о том, что грехи бывают «тяжкими» и «малыми», а самым великим грехом считалось неверие. В этой связи возник вопрос, можно ли считать мусульманином человека, совершившего «тяжкий грех». Хариджиты считали, что такой человек перестает быть

¹⁵³ Гольдциер И. Лекции об исламе. СПб, 1912. С. 177.

мусульманином, должен рассматриваться как вероотступник и подлежит наказанию смертью¹⁵⁴.

Поставленная хариджитами проблема имела одновременно и догматический и политический смысл, поскольку халифат был теократическим государством, а халиф был одновременно политическим и религиозным главой. Требуя от правителя «уммы» совершения праведных дел и искренности в вере, хариджиты, тем самым, подняли вопрос о соотношении политической деятельности и религиозной совести. В связи с тем, что, по их мнению, представители обеих халифских династий (Омейяды и Аббасиды) были тиранами и узурпаторами, совершили тяжкий грех, развязав войну внутри мусульманской общины, они обвинялись как лицемеры, принявшие ислам из корыстных соображений, а не по велению сердца. Поэтому хариджиты отказывали им в моральном праве стоять во главе правоверных, требовали вести с ними борьбу как с неверными.

Итак, впервые в истории мусульманства сторонники этого движения выдвинули тезис о возможности обвинения в неверии (*такфир*) мусульман, совершивших большой грех и необходимости вести против них джихад. Эта логика возводила убийство такого вероотступника в религиозный принцип. Именно от руки хариджитов погиб сам имам Али и его сыновья Хасан и Хусейн¹⁵⁵.

Центральной идеей хариджитского учения является строгое соблюдение "чистоты ислама и его канонов". Хариджиты выступали за возвращение к «первоначальному исламу», под которым они понимали строй социального равенства, общее владение землей, равный раздел военной добычи. Они считали себя поборниками равенства и справедливости, выдвигали идею суверенности власти мусульманской общины, рассматривали ее как источник всякой власти, считали, что община должна выбирать правителя и община имеет право его низложить¹⁵⁶. За строгость религиозной этики хариджитов (сами они называли

¹⁵⁴ Фильштинский И.М. Указ. соч. С.63.

¹⁵⁵ Идрис Абдуллах. Указ. соч. С. 37.

¹⁵⁶ Прошина Е.М., Добин А.В. Ислам и политика // Ежегодник СЗАГС. СПб., 1999. С. 170.

себя "людьми поста и молитвы") не без основания называли «пуританами ислама»¹⁵⁷. Иначе говоря, хариджиты были более требовательны к соблюдению догматических норм ислама, чем сама официальная ортодоксия.

Если говорить в целом об их учении, "...то оно никогда не было кодифицировано и подвергалось изменениям в многочисленных подсектах. Но они сыграли значительную роль в развитии мусульманского богословия"¹⁵⁸. В частности, они сформировали такое ключевое в исламской догматике понятие как «вера», а также в области политической идеологии ислама выработали свою доктрину верховной власти. Хариджиты считали, что халиф должен получить власть только выборным путем, причем, если он проводил политику, не соответствующую предписаниям Корана и интересам общины, его, согласно учению хариджитов, можно было низложить и даже убить. Халиф не обязательно должен был происходить из племени курайш (племя пророка Мухаммеда – И.Д.), но им мог быть избран кто угодно, даже не араб, но всякий, кто искренен в своей вере и готов с оружием в руках ее защищать.

Хариджитские общины, действовавшие в разное время и в разных частях Халифата, распались приблизительно на 20 течений, в том числе на секты ибадитов, азракитов и суфритов¹⁵⁹. Наиболее радикальной являлась секта азракитов, учение которых отличалось крайней нетерпимостью. Их предводитель и основатель общины Нафи' ибн аль-Азрака (ум. в 685 г.) требовал неукоснительно соблюдать установленный им принцип – убивать своих противников, как неверующих, в том числе и тех хариджитов, которые «отсиживаются» во время восстаний. Он разрешал также убивать женщин и детей своих противников, предвещая ад детям многобожников, как и мусульман, совершивших «тяжкий»

¹⁵⁷ Гольдциер И. Лекции об исламе. С. 180.

¹⁵⁸ Беляев А.Е. Мусульманское сектанство. М, 1957. С. 23.

¹⁵⁹ Шакирла М. Экстремистские течения в Исламе // Нурул Ислам. 1998, апр.

грех¹⁶⁰. Экстремизм азракитов оттолкнул от них большинство мусульман, создал вокруг них вакуум, способствовавший в дальнейшем их полному исчезновению. В настоящее время сохранилась только одна община, относящаяся к умеренному крылу хариджитов - ибадиты, проживающая в Омане и в некоторых районах Африки, преимущественно в Магрибе.

Хариджитский раскол в исламе не был последним, а стал началом в цепи дальнейших расколов в мусульманском мире. Вслед за ним произошел крупнейший в истории ислама раскол на два ныне наиболее известные направления: суннизм и шиизм, который изначально был связан с чисто политической проблемой, с разногласиями по поводу того, кому и на каком основании должна принадлежать верховная власть в исламском государстве и исламском мире в целом. После смерти в 661 г. Али в вопросе о наследнике сложились две различные концепции. Первая, суннитская, исходила из того и настаивала на том, что наследник (по арабски «*халиф*») является признанным главой исламской уммы, при этом его нельзя считать посланником Бога. Вторая, шиитская, утверждала, что только специальный посланник Бога, *имам* вправе возглавить умму, и что таким имамом был Али и в дальнейшем может быть только кто-либо из потомков его и дочери пророка Фатимы (*алиды*, или *фатимиды*)¹⁶¹. С тех пор, как халифат перешел под власть Муавии и других Омейядов, которые не были прямыми потомками Пророка, шииты, считая их узурпаторами, дистанцировались от власти, но не переставали лелеять надежду заменить их и возвести на трон объединенной исламской империи истинного потомка Мухаммеда.

Вместе с тем, следует подчеркнуть, что в догматических основах суннизма и шиизма много общего: нет или почти нет никаких принципиальных разногласий в отношении «пяти столпов» веры (признание единого Аллаха и посланнической миссии Мухаммеда - *шахада*, молитва – *саят*, пост – *саум*,

¹⁶⁰ См. об этом: Ал-Аш'ари Абу-л-Хасан 'Али б. Исма'ил. *Китаб макалат ал-ислабийин ва-хтилаф ал-мусаллин. Ат-таб'а ас-санийя*. Висбаден, 1963. С. 86-89; Ал-Багдади 'Абд ал-Кахир б. Тахир. *Ал-Фарк байна-л-фикар*. Каир, б/г. С. 82-87; Аш-Шахрастани. Указ. соч. С. 21.

¹⁶¹ Антес П. *Ислам в современном мире // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001. С. 43.*

паломничество в Мекку – *хадж* и обязательная узаконенная милостыня в пользу бедных – *закят*). Те и другие с незначительными оговорками принимают такие основные догматы ислама, как учение о судном дне, об аде и рае, о пророках и ангелах, бессмертии души и предопределении, о джихаде и т.д. Коран является священной основой для последователей обоих направлений. Шииты считают также священной часть Сунны, где речь идет о Мухаммеде и членах его семьи, не признавая других авторитетов. Указывая на это, А.Массэ отмечает, что в сборниках суннитских преданий (хадисах) и шиитских преданий (ахбарах) большинство текстов одинаковые и различаются лишь по именам тех, кто передавал их¹⁶². Все это свидетельствует о том, что между суннизмом и шиизмом по основным вопросам мусульманского вероучения существует единство и последователи обоих направлений считают себя мусульманами, при этом обвиняя в сектантстве своих оппонентов.

Шииты полагают, что суннитский ислам вовсе не является истинным исламом, но выдумкой изнеженных, светских омейядских халифов, поддержанных выдающимися, но несколько педантичными мусульманскими правоведами IX-X вв. Шиитский ислам, по их утверждению, древнее суннитского и строже придерживается политических установлений Пророка и первых четырех халифов. Сунниты, отвергая это предположение, в свою очередь заявляют, что именно они представляют настоящий ислам, который практичен, терпим и сострадателен, а вот «шииты, в поисках личного очищения и в своей приверженности метафизике, как раз и представляют ту форму ислама, которая известна своей нетерпимостью, теоретизированием и экстремизмом»¹⁶³.

Наиболее нетерпимо по отношению к шиитам и их вероучению относились и относятся суннитские фундаменталисты (салафиты), которыми шиитские идеи всегда рассматривались как еретические¹⁶⁴. Поэтому следует иметь в виду, что, когда говорят об иранском (т.е. шиитском) фундаментализме, то из этого вовсе не следует, что он идентичен салафизму.

¹⁶² Массэ А. Ислам: Очерк истории. М., 1982. С. 115.

¹⁶³ Максуд Р. Ислам. М., 2000. С. 40-41.

¹⁶⁴ См.: Ибн-Таймийя. Минхадж ас-Сунна ан-набавийя (Метод пророческой Сунны). В 9 т. Эр-Рияд, 1986.

Отличием шиитов от суннитов является и то, что они отвергают суннитский принцип «единодушного мнения общины» - *иджму* и заменяют его учением об имама – духовном вожде, ведущем свое происхождение от Али. По этому поводу И.Гольдциер пишет: «... если мы захотим охарактеризовать в краткой форме существенное отличие между исламом суннитов и исламом шиитов, то мы должны сказать: первый – церковь, основанная на *иджме*, второй – церковь, основанная на авторитете»¹⁶⁵. Хотя автор явно неудачно употребляет слово «церковь» в отношении ислама (в исламе нет клира), тем не менее он правильно, с нашей точки зрения, определил суть расхождений. Шииты верят в «авторитет» имама, полагая, что он предопределяется высоким происхождением, восходящим к самому Пророку, что неизбежно исключает всякую возможность ошибок имама, свойственных человеку. Неотъемлемым достоинством имама, по их мнению, является его божественная, сверхчеловеческая, непогрешимая мудрость.

Следует также подчеркнуть, что шииты, в отличие от суннитов ортодоксального толка, крайне враждебно и нетерпимо относятся к последователям других конфессий. По отношению к немусульманам в шиитской теологической литературе разработана целая программа, в которой предусматриваются различные нормы отчуждения. Так, немусульман шииты считают нечистыми и соприкосновение с ними крайне нежелательным.

Со временем, как и в ортодоксальном исламе (сунниты), шииты раскололись на множество более мелких групп и подгрупп, среди которых наиболее известны *зайдиты*, *исмаилиты* (семеричники) и *имамиты*, которые в некоторых регионах исламского мира сумели захватить власть. Наиболее бурно эти события происходили в XVI в. в Иране, где к власти пришли шииты-имамиты, которые до сих пор оказывают влияние на судьбу этой страны.

Зайдиты, последователи *Зайда ибн Али*, возглавившего в 739 г. восстание против *Омейядов*, в вопросах исламской догматики занимают промежуточную позицию между суннитами и большинством шиитов. Как и сунниты, они

¹⁶⁵ Гольдциер И. Указ. соч. С. 200.

отрицают божественную природу имамата, однако считают, что имамом может быть избран только наследник Али – любой *Алид*, способный защищать Ислам с оружием в руках. В современном арабском мире зайдиты преобладают в Северном Йемене.

Имамиты признают всех двенадцать имамов из рода Али. При этом считается, что 12-й имам – малолетний сын умершего в 843 г. имама Аль-Хасана Аль-Аскари вскоре после его провозглашения имамом исчез, или «скрылся», и этот «скрытый имам» и является тем «махди», который должен вернуться и восстановить справедливость. Имамиты наиболее последовательно придерживаются теории божественной сущности имамата и приписывают имамам непогрешимость. Шиизм в форме имамаизма является государственной религией в современном Иране.

Исмаилизм, крупнейшая секта шиитского ислама, возник в VIII в., когда сторонники халифа Али и дочери пророка Фатимы совместно с последователями имама Исмаила выступили против нарушения принципа наследования имамата: Исмаил умер раньше своего отца имама Джафар ас-Садыка, и после смерти последнего имамом был признан не сын Исмаила – Мухаммад, а его младший брат Муса Казим¹⁶⁶. Исмаилиты вели активную борьбу против центральной халифской власти в Багдаде. В результате возникшего мощного антиаббасидского движения в X в. в Северной Африке возникло могущественное шиитское исмаилитское государство – Фатимидский халифат, что фактически означало окончательный раскол в исламском мире. Образовалось три враждебных друг другу халифата: аббасидский со столицей в Багдаде, фатимидский со столицей в Кайраване и омейядский в Испании, где, следуя примеру Фатимидов, омейядский эмир Абд ар-Рахман III (912-961) также провозгласил себя в 961 г. халифом¹⁶⁷.

По мнению мусульманского теолога Мохаммада ат-Таласи, "исмаилиты принесли исламскому Халифату гораздо больше вреда, чем все остальные ино-

¹⁶⁶ См.: Фархад Дафтари. Тарих ва акаед-е исмаилия (История и вера исмаилитов). Тегеран, 1375 (1996). С. 112.

¹⁶⁷ Фильштинский И.М. Указ. соч. С. 215-218.

верцы вместе взятые. Именно они явились причиной распада Халифата, именно они сеют вражду и раздоры и в сегодняшнем мусульманском мире. Ложь, обман, предательство - вот методы действий исмаилитов¹⁶⁸.

Центральным вопросом учения исмаилитов на протяжении всей истории его существования оставалось учение об имамате, о необходимости беспрекословного повиновения имаму времени, имаму данной эпохи, который считается источником всякого религиозного и философского знания¹⁶⁹. Именно этот вопрос стал причиной неоднократного раскола в исмаилитском обществе, оно распалось на многочисленные ответвления (карматы, фатимиды, друзы, низариты, мусталиты, даудиты, сулейманиты, бетаниты и др.), часть которых отличалась крайними, весьма радикальными нормами поведения.

Наиболее экстремистской считается исмаилитская подсекта низаритов (асасинов или хашишинов), которые в результате внутридинастических противоречий были вынуждены в XI в. покинуть пределы Фатимидского государства и организовать новые центры имамата. В частности, на севере Ирана низариты во главе с исмаилитским «даи» (проповедником) Хасаном Саббахом сумели создать небольшое исмаилитское государство, центром которого стал горный замок Аламут¹⁷⁰. Оттуда низаритские хашишины-смертники совершали набеги на халифат, ставя своей целью принудить официальные органы власти к самоочищению. Загнать всех в аскетизм истинной веры, уничтожить роскошь (от бога все равны) – таков незамысловатый набор, составлявший их программу. Не рассуждать, не учить других, а действовать, добром или силой вывести всех на истинный путь. Особенностью их мировоззрения была готовность к беспрекословному подчинению и даже к смерти. Единственной мирской радостью было употребление наркотиков – гашиша, откуда и пошло название «хашишины» («асасины»)¹⁷¹.

Такая мировоззренческая ориентация просуществовала до наших дней.

¹⁶⁸ Мохаммад ат-Таласи. Кавказ и исламский Халифат // Исламская нация. 1998. Янв.

¹⁶⁹ Шохуморов С. Исмаилизм: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2(10). С. 129.

¹⁷⁰ Подробно см.: Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М., 1978. С. 61-201.

¹⁷¹ Милованов Е.Ю. Лидерство в малых группах, управлении и политике. Ростов н/Д, 1996. С. 88.

Фундаменталистские террористы на Ближнем и Среднем Востоке считают себя наследниками этого ордена. А.Тахери утверждает, что именно такого рода установками был вызван отказ Хомейни обменять заложников-американцев на захваченных ЦРУ боевиков «Хезболлах»¹⁷².

Шииты и сегодня Западом рассматриваются как главные возмутители спокойствия. Противники шиитов считают их фанатиками и террористами, которые истолковывают слова Корана о джихаде в выгодном для них смысле и «прилагают все свои силы к очищению мира от дьявольской скверны и обращению оногo в ислам»¹⁷³. Напомним, что не так давно Запад у шиитов назывался не иначе, как «Великий шайтан», а Советскому Союзу был навешен ярлык «Малого шайтана»¹⁷⁴.

Однако следует подчеркнуть, что имам Р.Хомейни еще задолго до революции 1979 г. неоднократно подчеркивал, что его теория (теория «хокумат-е эслами» - «исламское правление» - И.Д.) не бросает вызова современному научно-техническому прогрессу и тем более частной собственности, на которой базируется рыночная экономика. Она лишь призывает положить конец западному засилью в политической и экономической жизни иранского государства, покончить с коррупцией и несправедливым распределением национального богатства между отдельными слоями иранского общества, заменить западную «порочную» мораль мусульманской нравственностью¹⁷⁵. В своем завещании Хомейни объясняет выбор им «третьего пути» тем, что ислам не приемлет коммунизм и марксизм-ленинизм из-за того, что они выступают против частной собственности и за обобществление, но одновременно ислам осуждает капитализм, рассматривая его как противоречащий социальной справедливости¹⁷⁶.

Помимо многочисленных направлений, течений и сект в середине VIII и начале IX вв. в исламе (как в суннизме, так и в шиизме) возникает и формиру-

¹⁷² Тахери А. Священный террор // Ближний и Средний Восток: зарево исламского фундаментализма. М., 1988.

¹⁷³ Максуд Р. Указ. соч. С. 41.

¹⁷⁴ Кургинян С., Мамиконян М., Подкопаева М. Четвертый Рим или вторая орда? // Завтра. 1998. 20 янв.

¹⁷⁵ Дружиловский С.Б. Указ. соч. С. 62.

¹⁷⁶ Имам Хомейни. Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 92.

ется мистико-аскетическое направление - суфизм (ат-Тасаввуф), связанное с именем крупнейшего богослова раннего ислама аль-Хасан аль-Басри. Суфизм в мире ислама - уникальное социально-духовное явление. Он отличается многоликостью и крайней неоднородностью. Суфизм был и остается теоцентрическим и пантеистическим защитником интересов обездоленных масс и интересов власть имущих. В одних случаях он призывал к социальному смирению и уходу от мирской суеты, в других - к повстанческим движениям и т.д. Мусульманский мистицизм, глубоко чуждый христианскому феномену монашества, всегда оставался деятельной и активной общественной силой. Высоко оценивая общественные отношения, многие суфийские наставники стремились к реформированию моральных оснований мусульманского общества. В этой связи достаточно упомянуть имена таких выдающихся теологов и суфийских шейхов, как Мухаммад аль-Газали (1058-1111), Мухъи ад-Дин Ибн Араби (ум. В 1240 г.), Омар ас-Сухраварди (ум в 1235 г.), Абу-ль Хасан аш-Шазили (1196-1258), в проповедях и трудах которых важное место занимали концепции совершенствования духовного содержания личности, соблюдения морально-этических норм мусульманской общины. Одновременно на протяжении своей истории тасаввуф неоднократно становился идеологией повстанческих движений (например, движение Бадр ад-Дина в Анатолии в начале XV в., бабидское движение в Иране, сенуситская война против итальянских колонизаторов или восстание Шамиля на Кавказе в XIX в. и т.д.).

Прежде всего, родоначальники и идеологи суфизма были пропагандистами и проводниками аскетического образа жизни, что явилось идеологической реакцией на вопиющее расслоение исламского общества, насилие и несправедливость, которые допускались как властями арабского халифата, так и прислуживавшим ему духовенством. Чем больше мусульманская знать предавалась земным наслаждениям, тем больше появлялось противников подобного образа жизни.

Другой характерной чертой суфизма является мистицизм, т.е. непосредственное духовное общение (созерцание и соединение) человека с божеством. Су-

суфизм характеризуется как учение о постепенном приближении прозелита (мюрида) через мистическую любовь к познанию Бога и конечному слиянию с ним. Значительная роль при этом отводится наставнику (мюршиду), который ведет мюрида по мистическому пути (ар.: *тарика*) до момента слияния с Богом. Суфии, вступившие на путь *тарики*, познают Бога не через разум, а через интуитивное познание, озарение, экстаз, который достигается посредством *зикра* - многочисленного повторения формулы *таухида* (единобожия): "Ла илаха иллаллаху..." ("нет божества, кроме Аллаха..."). Все суфии претендуют на цепь откровений, называемую *силсила*, которая восходит к самому Пророку и его сподвижникам.

Первые объединения суфиев создавались в Куфе в VII-VIII вв. и Басре в VIII в. Багдад стал центром этого движения во второй половине IX в. В последующем суфийские объединения получают распространение по всему мусульманскому миру. В XIII-XIV вв. в эпоху своего наибольшего расцвета в суфизме сложилось 12 основных орденов (тарикатов): рифайя, ясавийя, шазилийя, чиштийя, сухравердийя, кубравийя, бадавийя, кадирийя, мавлавийя, бекташийя, халвагийя, накшбандийя. Они дали начало всем многочисленным ветвям, сформировавшимся впоследствии в самостоятельные ордена, число которых достигло 40. В последующем суфизм теряет свою творческую потенцию, начинается период его постепенного упадка.

Исламовед из Великобритании, мусульманка по вероисповеданию Р.Максуд отмечает, что «суфизм весьма поощряет всяческое обновление, возрождение и воинственный дух в надежде восстановления – в чистом, первозданном виде – послания Пророка и всегда готов призвать к духовному руководству тех, кто наиболее последователен в подражании жизненному пути Пророка». Отсюда становится очевидным, что суфизм представляет собой реальную угрозу упадническому и экстравагантному образу жизни многих так называемых «мусульманских правителей». Тем не менее, достаточно трудно найти среди правителей суннитских мусульман такого, который не принадлежал

бы к тому или иному суфийскому ордену¹⁷⁷.

В конце XVIII – начале XIX вв. на Северо-Восточном Кавказе (Дагестан, Чечня и Ингушетия) также получил распространение суфизм в форме накшбандийского тариката. Этот суфийский орден, занимая видное место среди других тарикатов, первоначально был известен как *тарикат аль-хваджган* (букв.: *путь учителей*), его родоначальником считают Абу Якуба аль-Хамадани (ум. 1140). Но в дальнейшем течение стало называться по имени уроженца Бухары Мухаммеда Баха аль-Дина аль-Накшбанди (1318-1389), который придал ему существующую ныне форму. Учение накшбандийя с самого начала носило строго ортодоксальный характер и сыграло исключительно важную роль в привитии тюркским народам суннитских традиций¹⁷⁸.

В условиях Кавказской войны (1818-1864 гг.) учение суфийского ордена накшбандийя в конкретных исторических условиях Северо-Восточного Кавказа стало идеологией движения так называемого «кавказского мюридизма»¹⁷⁹.

Однако этот вопрос остается одним из наиболее запутанных. Большинство ученых в новейших разработках выступает против утвердившегося еще в дореволюционной историографии термина «кавказский мюридизм», считая его искусственным понятием, не отражающим сущности явления. Так, современный ученый-кавказовед, ведущий специалист по истории суфизма на Северном Кавказе А.С.Яндаров подчеркивает, что «в идеологии горцев предлагают видеть тарикатский суфизм, исламский традиционализм, фундаментализм, просто ислам или самостоятельную идеологию (шамиллию)»¹⁸⁰, хотя ни одна из этих версий не находит достаточно полной поддержки научного сообщества. Этот же ученый предлагает признать «наибский мюридизм» явлением политическим, одновременно подчеркивая: «Однако на практике грань между мюридизмом и тарикатом (суфизмом) была условной, зыбкой, переходящей. Суфизм как бы

¹⁷⁷ См.: Максуд Р. Указ. соч. С. 167-174.

¹⁷⁸ Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. М., 1998. С. 69.

¹⁷⁹ См. об этом: Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. М., 1963.

«отпустил» (если пользоваться гегелевской терминологией) себя в мюридизм на время: он неизменно присутствовал рядом»¹⁸¹.

Такая же концептуальная неопределенность относительно понятия «кавказский мюридизм» наблюдается и в трудах западных ученых. Так, Б. Льюис подчеркивает, что «так называемый мюридизм» представляет собой одно из множества однотипных общественных движений, объединяемых общим названием «исламский бунт»¹⁸². В своей обстоятельной научной работе о Кавказской войне М.Гамер также придерживается этой точки зрения, одновременно подчеркивая включенность «кавказского мюридизма» в общеисламское движение мусульманских фундаменталистов : «Недаром восстание Шамиля иногда сравнивают с борьбой Абд аль-Кадира в Алжире, аль-Саида Ахмада Барелви в Индии и Эйка на Суматре. Его вполне можно сопоставить с другими выступлениями исламских фундаменталистов против западного влияния в странах Азии и Африки: движение Махдийи в Судане, Ваххаба на Аравийском полуострове и т.д.»¹⁸³

Другой суфийский тарикат кадирийя, получивший на Кавказе название зикризма (кавказский вариант кадирийского тариката), возник в Чечне и Дагестане только в конце XIX в. в результате проповеднической деятельности чеченского шейха Кунта-хаджи Кишиева. В тот период времени он был известен как «мирный» тарикат, однако и этот орден сыграл свою радикальную роль в годы гражданской войны, а также в начале 90-х годов XX в. в период известных событий, связанных с именем генерала Д.Дудаева.

Усилиями суфиев в исламе распространился культ святых, о существовании которых не было и речи в годы жизни пророка, составления Корана или хадисов Сунны. Когда в XI в. ортодоксальный суннизм несколько сблизился с умеренными течениями суфизма, институт святых (*вали*) был признан и официальным каламом (*калам* – суннитское богословие). Культ святых стал быстро

¹⁸⁰ Яндаров А.С. Мюридизм – учение политическое // Кавказская война: спорные вопросы и новые подходы. Махачкала, 1998. С. 15.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Lewis Bernard. The Middle East and the West. N.Y., 1966. P. 5.

¹⁸³ Гаммер М. Указ. соч. С. 11.

распространяться по всему исламскому миру, а в некоторых его районах, как у берберов северной Африки, едва ли не оттеснил на задний план культ Аллаха - настолько распространилось и заняло первостепенное место почитание святых и их мест захоронений (мазаров). Стремясь возвратить исламу его чистоту и избавить его от самозванных святых, в XVIII в. в рамках суннитского направления в исламе зарождается мощное движение - ваххабизм, получившее свое название по имени его создателя и идеолога - Мухаммада ибн-Абд-аль-Ваххаба из Неджда (1703-1787).

Основными положениями ваххабизма XVIII в. являлись: строжайшее соблюдение принципа единобожия (*таухид*), отказ в этой связи от культа святых (*вали*) и поклонения святым местам (*мазары* и *зияраты*); очищение ислама от нововведений (*бида'*) и возврат к первоначальному исламу времен пророка Мухаммеда; строгое соблюдение морально-этических норм ислама, осуждающих стяжательство, роскошь, блуд, пьянство и т.д.; проповедь мусульманского единства, братства, социальной гармонии; пропаганда джихада против язычников, к которым относились и мусульмане, отошедшие от принципов «чистого», первоначального ислама. Ваххабитам XVIII в. были свойственны фанатизм и экстремизм в борьбе со своими противниками во имя установления власти, базирующейся на шариате. Иная власть не имела права на существование, поскольку политика и ислам, по их убеждению, не могут существовать отдельно¹⁸⁴.

Аль-Ваххаб был последователем идей крайне ортодоксального мазхаба ибн-Ханбала (783-855 гг.) и исламского правоведа-ортодокса ибн-Таймийи (1263-1328 гг.), выступавших против введения в ислам каких-либо новшеств, не согласованных и не освященных с помощью иджмы. В отличие от других мазхабов в суннитском исламе – ханифитского, шафиитского и маликитского, ханбалитский возник как религиозно-политическое движение, и уже затем оформился в правовую школу. В теории и практике это движение выразило взгляды наиболее консервативных сторонников традиционализма того времени

¹⁸⁴ Лукоянов А.К. Игры в «ваххабизм» // Ислам и политика. С. 99.

(нынешних фундаменталистов – И.Д.) и систематизировало соответствующую концепцию вероучения. Ханбалиты отвергали как буквальное, так и аллегорическое толкование текстов Корана и хадисов, отрицали возможность любого рационалистического истолкования догматов веры и любые нововведения в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в Коране и хадисах и т.д. Сириец Таки ад-дин ибн-Таймийя, развивая ханбалитские идеи, также резко осуждал любые новшества, ратовал за восстановление норм раннего ислама, боролся против распространения культа святых, паломничества к гробнице пророка в Медине, как несовместимого с духом ислама. Он отстаивал чистоту ислама, в том числе от влияния суфизма, подвергал критике учение аль-Газали и т.д.

Именно таких последователей ранней традиции в суннитском исламе, как ибн-Ханбала и ибн-Таймийю, (т.е. тех, кто в своих взглядах и действиях строго придерживался предписаний Корана и сунны) в средние века сами мусульмане называли салафитами. В новое и новейшее время этим термином стали обозначать арабских и индийских ваххабитов, фараидитов, «братьев-мусульман» и т.д.¹⁸⁵

В контексте сказанного можно утверждать, что и Абд аль-Ваххаб, вслед за ибн-Ханбалом и ибн-Таймийей, являлся салафитом, о чем свидетельствует набор источников, на которых базируется ваххабитское вероучение. Среди них - Коран (буквальное его содержание, при отрицании существования скрытого смысла – *батин* – И.Д.); шесть «канонических» суннитских сборников хадисов – ал-Бухари, Муслима, Ибн Маджа, Абу Дауда, ат-Тирмизи и ан-Насаи; два тафсира – Ибн Касира и ал-Бадави, а также труды Ахмада ибн-Ханбала, Таки ад-дина ибн-Таймийи, Ибн-Кайима аль-Джавзийя и др.

В учении ваххабизма, как составной части салафизма, центральное место занимает безоговорочный возврат к священным источникам ислама - Корану и "неповрежденной" Сунне и неукоснительному соблюдению основных догмати-

¹⁸⁵ См.: Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. М., 1987. С.100-101; Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 204.

ческих предписаний и культовых действий "чистого" ислама. В этом и состоит сущность учения ваххабизма по наиболее важным проблемам мусульманской догматики (*иман*) и культа (*ибадат*).

По мнению некоторых авторов, ваххабиты отрицали и отрицают все классические суннитские мазхабы¹⁸⁶. Другими словами, ваххабизм трансмазхабен, то есть жестко не привязан к какому-либо одному суннитскому мазхабу. Хотя принято считать, что салафиты-ваххабиты по своей мазхабной принадлежности являются ханбалитами, это верно лишь в том смысле, как подчеркивает А.А.Игнатенко, что они обращаются к наследию Ахмада Ибн-Ханбала как салафита и пользуются разработанной им методикой понимания Богоданных текстов. Салафиты обращаются к исламу времен пророка как бы через голову основателей-эпонимов мазхабов. В этом один из секретов достаточно успешного распространения салафизма в мусульманском мире, в том числе и на российском Северо-Восточном Кавказе, где распространен в основном суфийский суннитский ислам в форме шафиитского мазхаба мусульманского права – фикха¹⁸⁷.

Действительно, учение аль-Ваххаба, первоначально казавшееся чисто арабийским явлением, вскоре после своего исторического появления получило распространение и за пределами Аравии. Осуждение идолопоклонства, культа святых, борьба с *бид'а'*, священная война против «неверных», сочетание классовых и эгалитаристских лозунгов – догматика и политическая практика ваххабитов – находили почву в странах с различной общественной и политической структурой, соответствующим образом преломляясь, приспособляясь и трансформируясь. Так, последователем идей аль-Ваххаба являлся индийский мусульманский проповедник и политический деятель Сайид Ахмад Барелви, провозгласивший в 1824 г. джихад против неверных (англичан и, отчасти, индийских немусульман). Индийские ваххабиты проповедовали принципы социальной справедливости, выступали за создание справедливого

¹⁸⁶ Бобровников В. Исламофобия и религиозное законодательство в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2(10). С. 151.

¹⁸⁷ Игнатенко А. Эндогенный радикализм в исламе. С. 120.

исламского общества, основанного на «чистом исламе» времен Пророка и первых халифов. Последователи Сайида Ахмада признавали в качестве достоверных шесть наиболее авторитетных суннитских сборников хадисов, отвергая при этом тафсиры, выступали за применение практики иджтихада, но против иджмы. Стержнем учения являлось строгое единобожие и осуждение почитания пророка, святых и имамов, паломничества к святым местам; запрещалось использование четок, употребление табака и спиртных напитков¹⁸⁸.

В русле индийского ваххабизма сложилось и отделившееся от него более радикальное течение – фарази во главе с Хаджи Шариатуллой, действовавшее в XIX в. преимущественно в Бенгалии. По своим воззрениям они имели много общего с ранними «братьями-мусульманами», хотя возникли намного раньше¹⁸⁹.

Ваххабизм вдохновил на «реформаторскую» деятельность некоторых индонезийских паломников, посетивших Мекку в первом десятилетии XIX в. На Суматре возникло религиозно-политическое движение, которое использовало ряд ваххабитских лозунгов. Сначала оно было направлено против местных немусульман, затем приняло антиголландский характер. В течение полутора десятка лет, начиная с 1821 г., голландские колонизаторы вели войну против ваххабитов Суматры¹⁹⁰.

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 Ливии¹⁹¹.

Наследниками ранних ваххабитов можно считать также членов и сторонников современных радикальных исламских фундаменталистских организаций, начиная от египетских «Братьев-мусульман» и завершая «Аль-Каида» и «Всемирным фронтом джихада», созданных Усамой бен-Ладеном. Как отмечает М.Шакирла, «идеолог современного исламского фундаментализма Сайид Кутб в своей книге «Художественное иллюстрирование Корана» прямо

¹⁸⁸ Милославский Г.В. Ваххабизм в идеологии и политике мусульманских стран // Ислам и политика. М., 2001. С. 77-78.

¹⁸⁹ Там же. С. 78.

¹⁹⁰ Васильев А.М. История Саудовской Аравии. М., 1999. С. 173.

¹⁹¹ Там же.

призывает членов организации «аль-Ихван аль-Муслимин» («Братья-мусульмане») и «аль-Джамаа аль-Исламия» (Исламское общество) брать власть в свои руки, уничтожить существующие государственные системы, провозглашать революцию и осуществлять государственные перевороты. Он явно призывает к экстремизму и фанатизму, к войне»¹⁹².

Однако следует подчеркнуть, что современному ваххабизму, как учению, сегодня следуют до 100 миллионов верующих в странах Персидского Залива, Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африке, подавляющее большинство которых далеки от радикализма и экстремизма, а тем более – от терроризма. В то же время, следует подчеркнуть, что "ваххабизм" - название, которое дали этому движению его противники, неаравийцы. Сами последователи этого течения в исламе именуют себя либо салафитами (араб. *салафийюн*), либо единобожниками (*муваххидун*), либо просто мусульманами (*муслимун*).

Еще одной основополагающей идеей, которой руководствуется большинство современных мусульманских экстремистов, является **панисламизм**.

Под этим термином понимается течение, возникшее на волне реформаторского движения в исламе, ставящее своей задачей воссоздание в той или иной форме единого исламского государства в виде халифата, а в краткосрочной перспективе – проведение мусульманскими странами согласованной внешней политики¹⁹³.

Указанное течение возникло во второй половине XIX в. Его основал Саид Джемаль ад-Дин аль-Афгани (1839 - 1897), который сформулировал идею «религиозно-политического союза мусульманских народов». Он не видел на Востоке иной, кроме ислама, основы преобразующей деятельности, иного средства защиты от колониализма и иного объединяющего начала для всех мусульман. По его мнению, организатором объединительных реформ могло стать просвещенное мусульманское духовенство. Вместе с тем пропагандируемый им союз должен был носить духовный характер и не иметь отношения к вопросу политического объе-

¹⁹² Шакирла М. Указ. соч.

¹⁹³ Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России: Научный отчет Российского института стратегических исследований / Под общ. ред. Е.М.Кожокина. М., 1995.

динения мусульманских стран.

Позднее последователи панисламизма трансформировали идеи и лозунги аль-Афгани, провозгласив своей целью создание единого государственного образования, объединяющего всех мусульман. Исламские экстремисты, выдвигая идею надклассовости и наднациональности «мусульманского единства», всемирной общности правоверных, стремятся к распространению своей деятельности на все регионы, где, по их мнению, попираются права приверженцев ислама.

В отличие от панисламизма с его ставкой на чистоту ислама, **исламский национализм**, хотя и связанный с панисламизмом, а подчас и выросший на его почве, с самого начала высказывался в пользу последовательной и всесторонней модернизации. Пример наиболее радикальных реформ в этом направлении показала Турция, которая после кемалистской революции, отказавшись от верховенства в исламском мире, сделала ставку на националистическую идеологию пантюркизма, в основе которой лежит религиозно-шовинистическая доктрина о создании Великого Турана.

Современный пантюркизм, как социально-политическое явление – идеология и политическая практика - представляет собою синкретическое объединение этнического и конфессионального компонентов, которые на протяжении новейшей истории Турции как бы пребывали в различных пропорциях (тюркизм – пантюркизм – пантуранизм), но в любом случае национальное и конфессиональное в феномене пантюркизма находятся в неразрывном единстве, образуя некий тюркско-исламский синтез.

К разновидностям «исламского национализма» относятся также и афганский «талибанизм»¹⁹⁴, и северокавказский «ваххабизм», сторонниками которого выступают кавказские националисты, такие как, например, М.Тагаев, М.Удугов, З.Яндарбиев и др., а также и другие явления этого ряда.

¹⁹⁴ См., напр.: Босин Ю.В. Роль и соотношение исламского и этнического факторов во внутриафганском конфликте // Ислам и политика. С. 180-187.

Глава 3.

Исламский радикализм как идеология и социально-политическая практика

3.1. Радикальный ваххабизм как идеология религиозно-политического экстремизма

В узком и точном смысле слова термин «ваххабизм» означает учение, сформулированное в XVIII в. аравийским религиозным реформатором Мухаммедом Ибн Абд аль-Ваххабом из Неджда. В тот период времени на его основе в Аравии возникло мощное религиозно-политическое движение за восстановление чистоты раннего ислама – «ислама благочестивых предков» (сподвижников пророка Мухаммеда). Однако в широком смысле слово «ваххабизм» сегодня употребляется для обозначения религиозно-политического экстремизма, соотносимого с исламом. В этой связи под «ваххабитами» понимаются либо носители идей, составляющих учение аль-Ваххаба, либо члены группировок, которые руководствуются этим учением. Другими словами, как ваххабитское характеризуется все то, что к этому учению имеет отношение¹⁹⁵.

Ваххабизм выступает частью более широкого течения в суннитском исламе – салафизма (суннитского фундаментализма). Как и салафизм, ваххабизм не является исключительно радикальным явлением в исламе, что на практике подтверждается социально-политическими реалиями таких современных «ваххабитских» государств, как Королевство Саудовская Аравия, Бахрейн, Катар, Кувейт, ОАЭ, где суннитский ислам, окрашенный в ваххабитские тона, выступает в качестве традиционного. В то же время, нельзя отрицать наличие радикализма в крайней, наиболее политизированной части как салафизма, так и ваххабизма. Как представляется, нынешняя экстремистская версия ваххабизма (неоваххабизма) по многим своим основополагающим мировоззренческим принципам идентична раннему, времен вероучителя М. Ибн Абд аль-Ваххаба, варианту. Одновременно подчеркнем, что ваххабизм, как и другие идейные

¹⁹⁵ Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм, часть 1. Еретическое течение в Исламе // www.russ.ru. 2001. 14 сент.

течения в исламе, реально существует и проявляется в двух основных формах: в качестве идеологии и основанной на ней социально-политической практики.

При этом под идеологией в целом мы понимаем определенную систему философских, научных, эстетических, этических, правовых, политических, экономических, социологических знаний и ценностей о вселенной, обществе, человеке, о месте и роли индивида в мироздании, о смысле жизни личности в мире. Идеология дает также представление об устройстве того общества, к установлению которого стремятся ее носители. Идеологические знания и ценности организуют, регулируют, направляют, интегрируют деятельность людей в духовной, государственной, экономической, социальной и семейно-бытовой структурах и сферах общества. Одновременно идеологическая власть повелевает и управляет практической деятельностью индивидов, а также координирует и направляет функционирование государственной, политической, экономической форм власти общества¹⁹⁶.

В зависимости от природы общества и государства, от уровня их развития, от обстоятельств места и времени соотношения идеологии и политики (политической практики) могут выступать в трех формах: идеология как средство политики, политика как средство идеологии и идеология как идейно-теоретическое обоснование и оправдание практической политики. Разумеется, такое деление вполне условно, так как все эти функции могут постоянно меняться, переходить одна в другую, сочетаться, но, в зависимости от обстоятельств больший акцент может делаться то на одну, то на другую функцию идеологии в ее связи с социально-политической практикой. Последняя же в целом показывает, что идеология и политика постоянно меняются как причина и следствие, как цель и средство. Такое тесное переплетение той и другой особенно характерно там, где идеология принимает форму идеологии

¹⁹⁶ Волков Ю.Г. Государственная и региональная идеологии в процессе модернизации общества на Юге России // Современное общество на Юге России: основные тенденции развития: Сборник докладов всерос. науч. конф. Ростов н/Д, 2001. С. 41.

государственной, вследствие чего вообще размывается грань между политикой в лице государства и государственной идеологией¹⁹⁷.

Аналогичная взаимосвязь и взаимообусловленность характерна и для радикальной исламской идеологии и основанной на ней практической деятельности исламистов. Впрочем, до конкретного индивида радикальные идеологические установки доводятся не в форме сложных для восприятия теоретических построений, но в виде лозунгов или призывов (архетипических идеологем), которые в случае с исламизмом (радикальным исламом) провозглашаются нормой или установлением самого ислама. При этом исламский радикализм, как идеологическая доктрина, выступает как способ социально-политической мобилизации ее сторонников на решение тех задач и достижение тех целей, которые выдвигаются разработчиками исламистских идеологий. Такого рода идеологии предполагают повседневное бытие своих adeptов в виде миссии борьбы за «истинную веру», которая в итоге означает установление теократической формы политической организации общества. Другими словами, под мобилизацией (социальной и политической) в радикальном исламе мы понимаем тот способ (включая социальные механизмы его практического применения), которым поведение людей организуется и направляется на решение тех задач и достижение тех целей, которые ставит перед собой исламизм как политическая идеология.

Осмысление исторического материала, связанного с конституированием в исламе доктринальных направлений радикального толка, позволяет выявить общезначимые механизмы социальной мобилизации в целом и политической ее составляющей в частности¹⁹⁸. Суть вопроса заключается в том, что в исламе существует богатая традиция использования религиозно-мировоззренческих конструктов в социально-политической практике, когда доктринальные предписания встраиваются в контекст целей и задач текущей политики, то есть

¹⁹⁷ Поздняков Э.А. *Философия политики*. М., 1994. С. 244.

¹⁹⁸ См. об этом: Добаев И.П. *Механизмы социальной и политической мобилизации в радикальном исламе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Северокавказское обозрение*. Вып. №1 / Под ред. В.В.Черноуса. Ростов н/Д, 2001. С. 147-150.

фактически используются в качестве идеологем. Факторы, благодаря которым такое положение дел становится возможным, могут быть классифицированы несколькими видами.

Первый представлен собственно доктринальной спецификой ислама. Речь идет о том, что изначально базовые мировоззренческие постулаты предполагают формирование у верующих особого отношения к миру и своего места в нем. Базовыми мировоззренческими постулатами в данном случае являются положения о природе (причинах, сущности) мироустройства и существования определенного порядка в обществе. Сюда же относятся такие стержневые положения, как соотношение Бога, исламской уммы и человека, а также положения, объясняющие природу власти в обществе и проясняющие назначение верующего в мире, смысл его существования. Например, существует каноническое утверждение, особенно характерное для традиционализма и фундаментализма, о невозможности произвольного вмешательства индивида в существующий миропорядок, а верующим организовать жизнь общества и соответственно установить власть в нем по своему усмотрению, если на это нет сакральной, божественной воли. Однако эти положения, что особенно характерно для радикалов, сочетаются с постулатами о том, что такое вмешательство становится не только возможным, но и необходимым, обязательным для истинно верующего в случае нарушения предустановленного богом порядка.

В результате изначально в сознании адептов формируется довольно простая семантическая схема мировосприятия, которая функционирует на уровне архетипа: мир, в том числе и общество, совершенны по воле бога, всякое несовершенство общества (зло и несправедливость в нем) привносятся людьми (неверующими, верующими неправильно и верующими неискренне). Отсюда вытекает вывод о том, что борьба с «врагами ислама» (многобожниками, отступниками и лицемерами) является смыслом истинной веры. Таким образом, изначально представленная семантическая схема восприятия мира содержит мобилизационную установку.

Вторая группа факторов, обеспечивающая общественно-политическую мобилизацию в исламе, связана с практикующимися в нем формами коллективизма и нормами общежития. Продолжение развития вышеобозначенной логики восприятия мира на уровне мотивации социальной активности (под мотивацией социальной активности в соответствии с существующей традицией мы понимаем побуждение к действию, под мотивационной установкой – соответствующие устойчивые нерелексивные поведенческие реакции, объединяемые и упорядоченные стереотипные схемы действия, которые в радикальном исламе закрепляются еще и нормативно) выглядит следующим образом: истинно верующий не всегда может самостоятельно правильно оценить соответствие окружающих его явлений общественной жизни божественному замыслу и правильному мироустройству. Отсюда возникает необходимость апелляции к знатокам – улемам, факихам, устазам, осуществляющим своеобразную «экспертизу». Их авторитетное мнение по тому или иному вопросу снимает личную, индивидуальную ответственность адепта. И тогда конкретный член мусульманской общины в своих действиях становится подотчетным только религиозным авторитетам за полное и точное исполнение их предписаний. Иначе говоря, рядовой верующий, а в социальном плане рядовой член мусульманского общества или даже сообщества (в радикальном их понимании), не несет личной мировоззренческой и правовой ответственности перед богом подобно тому, как это имеет место, скажем, в христианстве. Он несет ответственность перед «посредником» между ним и богом.

Таким образом, формируется изначальная установка восприятия, снимающая мировоззренческую и личную правовую ответственность за совершенные поступки. Такая установка возлагает ответственность не на действующего индивида, а на внешнего для него авторитета, что, в частности, находит широкое закрепление и в процедурно-нормативном строе мусульманского права - фикха¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М., 1987.

И, наконец, *третий вид* из числа упомянутых выше факторов относится исключительно к политико-правовому опыту радикализма. Совет улемов в принятии решений никогда не персонифицируется, он выступает от имени общины в целом перед теми же самыми ее членами. При этом само понятие уммы – общины единоверцев – помимо собственно реальной приходской, скажем сельской общины – джамаата, трактуется еще и в метафизическом смысле. Умма – общность мусульман, проживающих на данной территории, в данном государстве, в регионе и даже в мире в целом.

Исходя из такого понимания проблемы, рядовой верующий как отдельный индивид практически ничего не значит в мире общественно-политических отношений, он только член различных по масштабу, но единых по религиозной принадлежности (а фактически по политико-идеологической платформе) общин: от реальной, обнаруживающей себя в повседневном существовании, до ассоциативных общностей духовно-идеологического плана.

В свою очередь условием вхождения индивида в общину, условием признания его со стороны последней в качестве полноправного члена становится демонстрация лояльности, солидарности. Такая демонстрация предполагает в качестве обязательного условия исполнение предписаний ее религиозных авторитетов. И коль скоро таковые авторитеты выступают с требованиями и притязаниями социально-политического характера, то и социально-политическая мобилизация осуществляется через своеобразную ассимиляцию индивида общиной и общины ее авторитетами.

Таким образом, из трех обозначенных групп факторов складывается механизм социальной и политической мобилизации адепта в исламском радикализме. Спецификой такой мобилизации служит своеобразное растворение индивидуального начала в общине единоверцев, общине как реально существующей форме коллективизма, так и общине как духовной, политико-идеологической ассоциации. При этом именно в радикализме достигает своего пика своеобразный «феномен представительства», когда сама община

персонифицируется в ее авторитетах, они представляют ее и в сакральном, и в политико-политическом плане.

Сказанное целиком и полностью может быть отнесено к раннему ваххабизму, а также и к современному радикальному неоваххабизму. Начиная с момента появления этого религиозно-политического движения в середине XVIII в. и вплоть до 30-х гг. XX в., его идеологическая доктрина и социально-политическая практика носили радикальный, а порой и экстремистский, характер. Идеологическим стержнем учения, заложенным Мухаммадом ибн Абд аль-Ваххабом (1703-1792), явилась идея защиты строгого единобожия (*таухид*) как главного принципа исламской религии. Во имя принципа единобожия аль-Ваххаб и его последователи повели решительную борьбу не только с явными рецидивами доисламских верований среди бедуинов Аравии (почитанием священных рощ и камней, магией и др.), но и с некоторыми традициями, укоренившимися в исламе. Так, ваххабиты считали уступками язычеству установление надгробий над могилами и посещение кладбищ, а также культ святых (характерный для суфизма) и даже «чрезмерное» почитание пророка Мухаммеда.

В догматическом и религиозно-правовом отношении ваххабизм не представлял какого-то особого течения в исламе. Он целиком опирался на доктрину *ханбализма* – одного из четырех суннитских толков (*мазхабов*) шариата, всегда отличавшийся особой нетерпимостью к *бида'* («новшества»), то есть к любой практике, не санкционированной Кораном и сунной Пророка. Исходя из этого, ваххабиты порицали, в частности, курение табака, музыку, пение и танцы.

На мировоззрение аль-Ваххаба мощное воздействие также оказали труды средневековых неоханбалитских теологов - Таки ад-Дина Ибн Таймийи (1263-1328), а также Ибн аль-Кайима (1292-1350), которые в условиях исламского средневековья развили основополагающие положения ханбалистской доктрины.

Рукописное наследие шейха аль-Ваххаба представляет собой договоры, письма, тексты проповедей. Эти документы наряду с практическими делами

ваххабитов позволяют озвучить основополагающие принципы мировоззренческих установок вероучителя по таким исламским проблемам как единобожие (*таухид*), посредничество (*тавассуль*), посещение могил святых (*зиярат аль-кубур*), греховное нововведение (*бид'а*), свободное изъяснение мнения религиозным авторитетом (*иджтихад*), слепое следование источнику (*таклид*), обвинение в неверии (*такфир*), священная война за веру (*джихад*)²⁰⁰.

Таухид – центральный принцип ваххабитской доктрины, суть которого состоит в строгом монотеизме. Божественное единство раскрывается в трех основаниях: Аллах есть Основатель, Кормилец и Распорядитель. Основополагающий столп ислама: «Нет бога, кроме Аллаха, и Муххамед – Пророк Аллаха» интерпретирован таким образом, что поклоняться нужно только Аллаху, но не Муххамеду, который является лишь его пророком, а тем более какому-либо другому религиозному авторитету.

Шейх категорически выступал против посредничества (*тавассуль*) между Аллахом и верующим, которое осуществлялось через обожествление камней, отдельных предметов. Человек находится под прямой защитой бога. На все воля Аллаха, которая не подвластна никому, в том числе и пророку Муххамеду. Недопустимость посещения могил Муххамеда, его сподвижников и святых (*зиярат аль-кубур*) объяснялась тем, что это ведет к их обожествлению и соответственно является проявлением многобожия.

Абд аль-Ваххаб был непримиримо настроен в отношении *бид'а*, т.е. нововведений, выходящих за рамки Корана и Сунны. Он даже запретил празднование дня рождения пророка Мухаммеда, ссылаясь на то, что такая церемония, во-первых, не предписана ни Аллахом, ни самим Мухаммедом, а во-вторых, ведет к обожествлению пророка.

В вопросах *иджтихада* и *таклида* ваххабиты исходили и до сих пор исходят из того, что Коран и Сунна являются высшей ступенью знаний. «Врата» для толкования исламских источников закрыты с тех пор, как оформился

²⁰⁰ Александров И.А. Исламская основа саудовского общества и государства // Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее. М., 1999. С. 45-46.

ханбализм. Однако если будет доказано, что какая-то ханбалитская интерпретация не соответствует Корану или Сунне, она должна быть запрещена²⁰¹.

Проявляя определенную терпимость в отношении «людей Писания» - христиан и иудеев, ваххабитский взгляд на *такфир* сводился к ужесточению требований к мусульманам. Так, утверждалось, что одних деклараций о приверженности исламу и отпращиваний ежедневных молитв недостаточно, чтобы предотвратить многобожество. Если человек заявляет, что он мусульманин, но в то же время поклоняется другим богам, его следует разоблачить и казнить. Такой «лицемер», по мнению вероучителя, «намного хуже христиан и иудеев, поскольку последние не скрывают своего чужеродного лица». К числу многобожников были отнесены и шииты, идеи которых всеми салафитами всегда рассматривались как еретические²⁰².

Еще одно из системообразующих положений в идеологии ваххабитов – особо интерпретируемое понятие *джихада*, т.е. войны за веру. Джихад трактуется, в первую очередь, как вооруженная борьба, во-вторых, ведение джихада вменяется в обязанность каждому мусульманину (естественно, физически и умственно способному к этому), в третьих, объектом джихада определяются *кафиры* (неверные). Поскольку кафирами объявляются все, кто не согласен с ваххабитами, то этот джихад ведется против всех неваххабитов, но в первую очередь против мусульман, не разделяющих мировоззренческие установки приверженцев «чистого ислама». Убеждение ваххабитов в том, что их противники – кафиры, даже если формально они являются мусульманами, оправдывало нетерпимость и жесткость по отношению к ним. Одновременно такой фанатизм сплачивал и дисциплинировал ваххабитов, создавая религиозно-идеологическое оправдание вполне антиисламским по своему духу и характеру

²⁰¹ См. изложение ваххабитской доктрины: Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими (Ибн Абд аль-Ваххаб). Книга единобожия. М., 1999; Ayman Al-Yassini. Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia. L, 1985. P. 26-29; Васильев А.М. «Пуритане ислама?» М., 1967. С. 101-104.

²⁰² См., напр.: Ибн-Таймийя. Минхадж ас-Сунна ан-набавийя (Метод пророческой Сунны). В 9-ти томах. Эр-Рияд, 1986.

действиям. Благодаря этому учение аль-Ваххаба с самого начала стало идеологией военной экспансии и грабительского набега.

Оппоненты 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* (аналогия) игнорируются как источники права; мнения составителей свода норм не могут служить авторитетом, поэтому те, кто следует им, являются безбожниками; чуть 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 запрещено²⁰³.

Социальная доктрина аль-Ваххаба обладает ярко выраженным стремлением к установлению патриархального равенства и размыванию социальной иерархии. Ваххабизм утверждал принципы «братства» мусульман и их равенства перед Аллахом, отвергая сословные и прочие общественные деления между ними. Причем акцент делался не столько на морально-этической и духовной стороне вопроса, сколько на его сугубо организационном аспекте. Такое братство предполагало особый тип организации, с внутренней дисциплиной, гораздо большей, чем в обычной мусульманской общине, ярко выраженным единоначалием, круговой порукой и т.д. Такая модель делала ваххабитскую общину не просто религиозным обществом, а особой, подчас военизированной религиозно-политической организацией. Впоследствии эти принципы были использованы в возникшем на почве ваххабизма в начале XX в. движении ихванов, а затем и в практике современных мусульманских религиозно-политических организаций²⁰⁴.

²⁰³ The Islamic Quarterly. The Islamic Cultural Center. London, 1979. January-March. Volume XXIII (Number 1). P. 148-149.

²⁰⁴ Идрис Абдуллах. Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане. 2000. № 1(4). С. 36.

Ваххабитское движение дало жизнь первому Саудовскому государству, которое к началу XIX в. охватывало всю Аравию, но в 1818 г. было разгромлено египетским войском Ибрагима-паши. Второй Риядский эмират просуществовал немногим более двух десятилетий (1843-1865 гг.) и распался в связи с ослаблением центральной власти и сепаратизмом местных правителей; третий этап возрождения эмирата, связанный с именем главы и поныне правящей ветви родового клана Аль Сауд - Абд аль-Азиза Ибн Абд ар-Рахмана - берет свое начало с 1902 г. В 1932 г. Абд аль-Азиз, объединив в единое государство Неджд, Хиджаз и Хасу, провозгласил об образовании Королевства Саудовская Аравия (КСА).

В течение всего исторического пути учение аль-Ваххаба сохраняло и до сих пор сохраняет в КСА своих последователей. Однако утверждение о том, что ваххабизм является *официальной идеологией* (и даже «официальной религией») Саудовской Аравии не является корректным, поскольку в официальных документах королевства государственной религией провозглашен ислам без уточнения его интерпретации. Тем не менее, *салафитская доктрина* – так здесь именуют учение аль-Ваххаба – пользуется признанием со стороны государства. Труды вероучителя, в основном посвященные защите строгого единобожия, регулярно переиздаются, изучаются и пропагандируются.

Сегодня в отношении роли саудовского режима по использованию ваххабизма как мощного идеологического оружия, призванного способствовать реализации стратегических планов Эр-Рияда на региональном и глобальном уровне, существуют два полярных подхода. Первый заключается в том, что Саудовская Аравия практически не имеет отношения к радикализму и экстремизму ваххабизма. Странники этой версии²⁰⁵ утверждают, что если необходимость перехода к общеисламским ценностям и сбалансированной политической тональности была ясна еще на заре саудовского королевства, то с

²⁰⁵ См.: Александров И.А. Исламская основа саудовского общества и государства // Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее. М., 1999; Он же. Монархии Персидского залива: этап модернизации. М., 2000; Яковлев А.И. Социально-политические реформы на родине ислама и Дом Саудов // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко; Рос. ин-т стратегич. исслед. М., 1999. С. 179-200 и др.

течением времени такая необходимость стала безальтернативной. Тем более что современный «салафитско-ваххабитский» ислам в том виде, в каком он сегодня существует в Саудовской Аравии и ряде других стран Аравийского полуострова, далек от многих «крайностей» первоначального ваххабизма.

Действительно, со временем основные положения ваххабитской доктрины на государственном уровне оказались по сути своей выхолощенными. Так, принцип *таухида* (единобожия) начал приобретать вполне естественное звучание, свойственное всем монотеистическим религиям. Тем более что доисламские представления были давно изжиты, а часть мусульманского населения Аравии, придерживавшегося иных мазхабов ислама, не оспаривала этот тезис. Схожая ситуация складывалась и в отношении *такфира* (обвинение в неверии): борьба с инакомыслием в рамках исламской веры перестала быть актуальной. Острая потребность в техническом прогрессе, объективное втягивание в мировое экономическое хозяйство, интенсифицировавшееся общение с внешним миром разрушало категорический постулат *бида'* (недозволенные нововведения). С окончательным включением Мекки и Медины в состав Хиджаза неизбежно отошел в тень еще один ваххабитский догмат, касающийся *зиярат аль-кубур*. Исчерпала себя и агрессивная мотивация захвата чужих земель под лозунгом *джихада*: вскоре после окончательного разгрома в 1929 г. *ихванов* Саудовская Аравия отказалась от религиозной мотивации территориальной экспансии по отношению к соседям.

Вышеуказанные авторы подчеркивают, что Королевству Саудовская Аравия (КСА) ни в коей мере не удалось бы оставаться в числе лидеров мусульманских государств, если бы оно открыто придерживалось принципа экспорта воинствующего ваххабизма. Новая исламская доктрина КСА не только не укладывается в ваххабитские представления, но и по ряду параметров является прямой противоположностью тому, что проповедовал Абд аль-Ваххаб, входит в противоречие с исторической практикой ваххабизма. Принципиально важным тезисом исламской доктрины королевства в 90-х годах стало решительное отмежевание от попыток экстремистских кругов в мусульманском

мире использовать исламские догматы в качестве основания для оправдания терроризма, достижения корыстных политических целей, не имеющих прямого отношения к религии.

Делается акцент на том, что, Саудовская Аравия действительно реализует свою внешнеполитическую программу, которая предполагает укрепление роли королевства как страны-лидера мусульманского мира, но не более того. Вышеназванная группа авторов утверждает, что Саудовская Аравия не оказывает государственную поддержку религиозному радикализму и экстремизму как внутри страны, так и вне ее пределов.

Их оппоненты, напротив, обвиняют саудовский режим в экспорте идеологии и практики агрессивного ваххабизма²⁰⁶.

Сторонников этого подходастораживает стремление саудовских экстремистских кругов использовать правительственные каналы и особенно разного рода исламские фонды и частные структуры по распространению в мире переставших работать в Королевстве радикальных ваххабитских постулатов, вносить семена этноконфессионального раздора в различных странах и регионах. По их мнению, основным инструментом реализации ваххабитской доктрины на современном этапе выступают не только спецслужбы, различные фонды, но и неправительственные религиозно-политические организации, финансируемые и поддерживаемые государством через те же фонды и спецслужбы. Именно такой инструментарий позволяет КСА эксплуатировать «ваххабитскую» доктрину для достижения вполне определенных целей, идущих вразрез с интересами государственности других стран, в том числе и России.

Действительно, с начала 70-х гг. XX в. ваххабизм стал целенаправленно и весьма активно распространяться за пределами Саудовской Аравии. Этот процесс проходил не одновременно, а тремя этапами. Первоначально (70-е – 80-е гг.) ваххабизм стал идеологией многочисленных антиправительственных

²⁰⁶ См.: Курбанов Г. Кому же объявлена война? // Дагестанская правда. 2001. 1 марта; Суриков А., Баранов А. Ваххабиты как потенциальная угроза // Правда-5. 1998. 5 февр.; Тульский М. Саудовские спецслужбы в борьбе за создание мирового исламского халифата // www.russ.ru. 2001. 24 сент.; Исламизм: глобальная угроза? / Серия: Научные доклады. М., 2000 и др.

экстремистских группировок в арабских странах. В 80-е – 90-е гг. он был активно использован в Афганистане при организации «джихада» против кабульского режима «неверных» и советского присутствия в этой стране. Тогда же он стал идеологией «арабских афганцев», а также «афганцев второго поколения» - экстремистов разных национальностей, готовившихся в ваххабитских лагерях на территории Афганистана, контролируемой движением «Талибан». С 90-х гг. по настоящее время ваххабитская экспансия наблюдается в направлении республик бывшего Советского Союза, в том числе и России, а также Юго-Восточной и Западной Европы, Америки, Австралии, Африки. В результате этого процесса сегодня создана сложная сеть ваххабитских (салафитских) группировок, форпостов, плацдармов, тренировочных лагерей, учебных заведений, координационных центров во многих странах мира.

В этой связи оба подхода (в отношении участия или неучастия Саудовской Аравии в распространении за пределами своих границ идеологии и практики радикального ваххабизма) не лишены внутренней логики и основания. В то же время, как представляется, истина, как это обычно бывает, лежит где-то посередине, реально занимая определенное промежуточное положение. Саудовскую Аравию, как и другие «ваххабитские» государства, вряд ли доказательно можно обвинить в экспорте религиозного экстремизма и терроризма.

Одновременно подчеркнем, что ваххабитская версия суннитского ислама, являющаяся традиционной для этих государств, вовсе не представляет собой какого-то монолита. Так, например, современная конфессиональная среда в Саудовской Аравии строго дифференцирована и может быть представлена двумя основными стратами. Первый - «традиционалисты»: широкие массы верующих, для которых религия представляет собой веру, а также проправительственные клерикальные круги во главе с верховным муфтием. Второй - религиозное антиправительственное подполье экстремистского толка, враждебно настроенное

по отношению к режиму и Западу, прежде всего, к США, практикующее крайние формы борьбы, в том числе террористические²⁰⁷.

Экстремисты формально (сегодня консолидированное радикальное исламское движение в мире существует, скорее, виртуально, нежели реально – *И.Д.*) входят в радикальное мировое исламское движение, рекрутируя своих приверженцев для участия в «джихаде» в различных «горячих точках» планеты, предпринимают попытки координировать свою деятельность с аналогичными структурами в других странах. Именно сторонники этого крыла ваххабизма представляют собой угрозу сложившемуся мировому порядку. Выступая самостоятельным субъектом политики, экстремисты нередко становятся и объектами манипуляций других сил, в том числе спецслужб собственных и иностранных государств, примеров чему множество.

Вместе с тем, идеология и практика религиозных экстремистских групп в Саудовской Аравии и во многих других странах сегодня зачастую в массовом сознании ассоциируется не с мусульманским радикализмом, а с ваххабизмом в целом, что, как представляется, ошибочно. На самом деле угрозы и вызовы существующему миропорядку формируют не все ваххабиты (салафиты), а их экстремистски настроенные единомышленники. Именно они, взяв на вооружение в качестве базовой ваххабитскую доктрину, разработанную аль-Ваххабом и его сподвижниками, дополнили ее содержанием новыми идеями. Иначе говоря, «неоваххабитская» доктрина, базируясь на положениях раннего, первоначального ваххабизма, выдвинутых в свое время самим вероучителем аль-Ваххабом, за два с лишним века своего существования существенно эволюционировала в сторону усиления радикализма.

По мнению А.А.Игнатенко, такой ваххабизм, представляя еретическое течение в исламе, являет собой «результат селекции (отбора) и адаптации (приспособления) положений Корана и Сунны к ваххабитским представлениям и идеям»²⁰⁸. Например, современный приверженец ваххабизма Мухаммад ибн

²⁰⁷ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. Ростов н/Д, 2000. С. 52-60.

²⁰⁸ Игнатенко А.А. Еретическое течение в Исламе. С. 4.

Джамиль Зину так описывает методику написания своих сочинений: «В этой книге 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»²⁰⁹.

Из приведенного примера усматривается, что принципы аргументации ваххабитов заключаются в подтверждении выдвигаемого положения той или иной цитатой, буквально вырванной, выхваченной из Корана или Сунны и призванной подтвердить заявленный тезис автора. В то же время, в ортодоксальном исламе задача улемов при составлении комментариев к священным источникам состоит в том, чтобы осмыслить суть того, что именно Создатель счел нужным довести до людей в Коране и Сунне Пророка, а не в том, чтобы использовать цитаты из них для подкрепления собственных идей и домыслов. При вышеуказанном методологическом подходе ваххабитов к сакральным текстам у их сторонников создается впечатление в истинности достигаемых с помощью манипулирования выводов, в то время как зачастую реально устанавливается частичное или даже полное несовпадение смысла провозглашаемого ваххабитского положения и цитаты из Корана или Сунны²¹⁰.

Сказанное особенно 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 неузнаваемости.

Так, ваххабиты произвольно расширяют круг объектов такфира, абсолютизируя понятия «неверие» (*куфр*, или «безбожие») и «многобожие» (*ширк*, или «язычество»). В отличие от представителей исламской ортодоксии, которые ставят перед собой цель максимально полного и адекватного понимания сути единобожия как оно доведено до людей в священном Писании, ваххабиты отрицают саму возможность правового и даже теологического понимания текстов Корана и Сунны.

²⁰⁹ Мухаммад ибн Джамиль Зину. Исламская Акида (вероучение, убеждение, воззрение) по Священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммеда. М., 1998. С. 4.

²¹⁰ Игнатенко А.А. Еретическое течение в Исламе. С. 5.

Провозглашая строгое единобожие, ваххабиты и их последователи квалифицируют «неверными» и «многобожниками» всех тех, кто, по их мнению, не является «единобожниками». В категорию «врагов ислама», по их мнению, входят²¹¹:

- **иудеи и христиане** (люди Писания, *ахль аль-китаб*)²¹². В «Книге единобожия», автором которой является сам вероучитель аль-Ваххаб, со ссылкой на высказывание пророка Мухаммеда, говорится: «Когда у них умирает праведный человек или праведный раб Аллаха, они сооружают на его могиле храм и рисуют на нем изображения. Это – наихудшие из творений Аллаха!»... «Да падет проклятие Аллаха на иудеев и христиан, которые превратили могилы своих пророков в храмы!»²¹³. «Явными врагами Ислама» называет христиан и иудеев, а особенно их проповедников, салафитский автор аль-Умар, поскольку «их раздражает совершенство, благородство и широта распространения Ислама»²¹⁴. Поэтому «враги мусульман клеветуют на Ислам и последнего посланника Мухаммеда, да благословит его Аллах и приветствует, то отрицая его миссию, то порицая его поведение, хотя он лишен Аллахом всяких недостатков»²¹⁵.

Таким образом, ваххабитские авторы явно игнорируют отдельные содержащиеся в Коране положения в отношении «людей Писания», в частности, следующий аят: «Поистине, те, которые уверовали, и те, кто обратился в иудейство, и христиане и сабии, которые уверовали в Бога и в Последний день и творили благое, - им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны»²¹⁶;

- **мусульмане-вероотступники** (*муртадд*), совершившие «самомалейшее отступление» от принципа единобожия. Такими «отступлениями» у ваххабитов считаются и возвеличивание праведников, и

²¹¹ Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм, часть 2. Особенности учения «единобожников» // www.russ.ru. 2001. 17 сент.

²¹² Программы по изучению шариатских наук. М., 1999. С. 89.

²¹³ Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими (Ибн Абд аль-Ваххаб). Книга единобожия. М., 1999. С. 119.

²¹⁴ Абдурахман Бин Хаммад Аль-Умар. Религия истины Ислам. М., 1997. С. 53.

²¹⁵ Там же. С. 53-54.

²¹⁶ Коран, 2:62.

поклонение Аллаху у могилы праведного человека (*вали*), и поклонение идолам, и гадание по звездам (астрология), и любые виды предсказаний, и амулеты, и ношение каких-либо предметов для отвращения неприятностей, и возвеличивание какого-то человека, и масса других вещей и действий²¹⁷. Такие люди, по мнению идеологов салафизма, «больше всех наносят вред Исламу», поскольку «они способны на совершение таких больших грехов, как ложь, обман, невыполнение, зависть», в результате чего «иноверцы могут подумать, что Ислам разрешает все эти преступления»²¹⁸.

К *бида'* современные последователи ваххабитских идей (неоваххабиты) относят и такие «еретические нововведения», как «устройство праздников по случаю дня рождения, выделение особых дней и недель для тех или иных обрядов поклонения, устройство разного рода религиозных праздников, годовщин и юбилеев, воздвижение изваяний и памятников, организация траурных собраний, изобретение всяких новшеств в траурных церемониях, возведение строений на могилах, водружение дорогих памятников, иной раз мраморных и т.п.»²¹⁹.

Однако еще в обнародованном в 1017 г. в Багдаде в период правления халифа аль-Кадира «Кадирийском трактате веры» (*«ар-Рисала аль-кадирийя»*) говорилось: «Не следует обвинять в неверии кого-нибудь, если он упустил что-либо из законных установлений веры, исключая, конечно, предписанную молитву»²²⁰. Известны также высказывания Пророка о том, что «кровь, имущество и честь мусульманина являются запретными и неприкосновенными для всех мусульман»²²¹. Однако ваххабиты утверждают, что любое, самое малейшее отступление от единобожия превращает мусульманина в «неверного»: «Любое сомнение или колебание (относительно принципа

²¹⁷ См.: М.С. ат-Тамими. Указ соч.; Аль-Фаузан Ф. Книга единобожия. Махачкала, 1997; Башамил М.А. Как мы понимаем единобожие. Махачкала, 1997.

²¹⁸ Аль-Умар. Указ. соч. С. 53.

²¹⁹ Коренько В. Ваххабизм без посредников // Газета. Ру (www.gazetta.ru/karamaxi.shtml). 2000. 25 апр.

²²⁰ Цит. по: Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 203.

²²¹ См.: Нузха аль-муттакын. Шарх рияд ас-салихин [Прогулка праведников. Комментарий к книге Ан-Навави «Сады благонравных». В 2-х т. Бейрут, 2000. Т. 1. С. 204 (хадисы №№ 236,237).

единобожия – *И.Д.*) лишает неприкосновенности имущество и жизнь человека»²²²;

- так называемые «лицемеры» (*мунафикун*)- те мусульмане, которые «выказывают приверженность к исламу и скрывают неверие»²²³.

Иными словами, «неверным» ваххабиты могут объявить любого мусульманина, заподозренного ими в «лицемерии». Так, бывший верховный муфтий КСА Бен-Баз предупреждал о том, что «...нарушающий (по-ваххабитски понимаемый принцип единобожия – *И.Д.*), открыто или тайно, должен знать, что он становится безбожником и должен ожидать возможности убийства или заключения его»²²⁴.

В то же время улемы-традиционалисты, опираясь на хадисы Сунны, в отличие от ваххабитов, отмечают, что лицемер – это тот, кто обещает, но не исполняет обещанного; лжет; подводит доверившегося ему²²⁵. А современный отечественный теолог, выпускник авторитетнейшего в мусульманском мире университета «аль-Азхар» Ш.Аляутдинов считает даже эти требования чрезмерно завышенными. В этой связи он подчеркивает, что «делать поспешные выводы, используя вышеназванные критерии в отношении других людей, - очень опасное дело»²²⁶. Этот же автор напоминает о том, что «если мысли наши в отношении братьев-мусульман приобретают все более темные тона, то тучи гнева Всевышнего Аллаха сгущаются над нашими – именно нашими(!) – головами»²²⁷.

- **последователи всех без исключения идеологических течений** (кроме ваххабизма). Так, «принадлежность к атеистическим течениям наподобие течений коммунистических, светских, демократических, капиталистических или иных подобных им течений неверных является вероотступничеством от религии

²²² См.: Ат-Тамими М.С. Указ соч. С. 69.

²²³ Программы по изучению шариатских наук. С. 7, 53-61.

²²⁴ Бен-Баз, Абдуль Азиз бен Абдулла. Необходимость соблюдения сунны Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) и признание безбожниками тех, кто ее отвергает. Эр-Рияд, 2000. С. 35.

²²⁵ См.: Ас-Суэуты Дж. Аль-джамий' ас-сагыр [Малый сборник]. Бейрут, 1990. С. 209 (хадис №3473);

Ан-Навави М. Рияд ас-салихин [Сады благонравных]. Каир, 1993. С. 527 (хадис №1541).

²²⁶ Аляутдинов Ш. Путь к вере и совершенству. 2-е изд., расшир. и перераб. / При участии и под ред. М.Заргишиева. М., 2001. С. 43-44.

²²⁷ Там же. С. 44.

Ислама»²²⁸. В этот список входят также «антирелигиозный секуляризм, угнетательский капитализм, марксистский социализм, атеистическое масонство»²²⁹. Иудаизм и вовсе «стоит за спиной всех и за каждой разрушительной доктриной, подрывающей мораль и духовные ценности», к таким идеологическим течениям также относятся «масонство, мировой сионизм и бабувизм»²³⁰.

- **отвергающие шариат** в качестве единственно возможного источника права. «Неверие, - утверждает аль-Фаузан, - правление и суждение не на основе ниспосланного Аллахом»²³¹. «Неверием» объявляется и любая человеческая законотворческая и нормотворческая деятельность: предоставление права законотворчества кому-либо, кроме Аллаха, по мнению радикалов, противоречит исламу²³².

В противоположность обвиняемым ими в «неверии» и «многобожии», ваххабиты называют себя «спасенной группой», то есть такой, которая «избежит на Страшном Суде адского пламени»²³³ и попадет в рай. Более того, приверженцы этого течения утверждают, что «спасенная группа» представляет собой меньшинство в умме – сообществе правоверных²³⁴. По мнению А.А.Игнатенко, «в этом случае реально выделяется миноритарный характер ваххабитов (то, что они составляют меньшинство) и сектантский характер их движения»²³⁵.

Исходя из вышеуказанных мировоззренческих посылок, идеологами радикального ваххабизма (шире – радикального салафизма) основательно разработана человеконенавистническая, лженаучная концепция «Симпатии и антипатии» (Аль-валяя ва-ль-бараа)²³⁶. Ее суть излагается, в частности, в книге

²²⁸ Фаузан аль-Фаузан. Указ. соч. С. 64.

²²⁹ Зину. Указ соч. С. 131.

²³⁰ Там же. С. 68.

²³¹ Фаузан аль-Фаузан. Указ. соч. С. 58.

²³² Ибрагим М.А.-Л. Установление законов Аллаха. Махачкала, 1997.

²³³ Зину. Указ. соч. С. 120-121.

²³⁴ Там же. С. 121.

²³⁵ Игнатенко А.А. Особенности учения единобожников. С. 4.

²³⁶ Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. М., 2001. С. 14.

салафитского автора Салеха бин Фаузана аль-Фаузана «Дружба и непричастность в исламе». В ней все человечество разделено на три группы:

1) тех, кого следует только любить, не испытывая к ним никакой враждебности; 2) тех, кого следует только ненавидеть и только враждовать с ними, не испытывая к ним ни любви, ни дружеских чувств; 3) тех, кто с одной стороны заслуживает любви, а с другой стороны – ненависти²³⁷.

Разумеется, в первую категорию попадают только члены «спасенной группы», ваххабиты, к которым единоверцы обязаны проявлять только терпимость и благожелательность: «Следует любить, благожелательно относиться и помогать каждому верующему единопобожнику, который не допускает никаких запрещенных шариатом действий»²³⁸. При этом решающим свидетельством единобожия того или иного человека, согласно концепции «Симпатии и антипатии», является только абсолютное подчинение ваххабитской группировке и активная вражда (вплоть до убийства) по отношению ко всем, кто к ней не принадлежит. Другими словами, решающий довод в отношении «единобожия» того или иного мусульманина, при котором он не провозглашается «неверным», состоит в лояльности (симпатии, любви, признании) по отношению к ваххабитам и враждебности, ненависти ко всем неваххабитам. Это требование зафиксировано в трудах самого аль-Ваххаба: «Это может быть достигнуто лишь любовью к исповедующим таухид Аллаха (т.е. к единопобожникам, или ваххабитам – *И.П.*), преданностью им и оказанием им всяческой помощи, а также ненавистью и враждой по отношению к неверным и *мушрикам* (многобожникам, политеистам – *И.Д.*)»²³⁹.

Истинный единопобожник, член ваххабитского джамаата, обязан ненавидеть всех тех, кого его единоверцы считают «неверными» («многобожники», «лицемеры» и «отступники»). Причем такого рода ненависть должна неизбежно проявляться в практической деятельности адепта веры, вплоть до лишения жизни своих идеологических противников.

²³⁷ См.: Салех бин Фаузан аль-Фаузан. Дружба и непричастность в исламе. Баку, 1997.

²³⁸ Цит. по: Коренько В. Указ. соч.

²³⁹ Ибн Абд аль-Ваххаб. Книга единобожия. С. 70.

Ко второй группе причисляются все немусульмане, а к третьей – все мусульмане, не разделяющие салафитский призыв. К этим последним и применяется *такфир*, именно они являются его главным объектом, поскольку немусульмане и так *кафиры* – неверные. Другими словами, радикально настроенные ваххабиты провозглашают *кафирами* – неверными – всех *мусульман*, которые не следуют той, специфической интерпретации ислама, которую салафиты провозглашают единственно правильной. В результате чего именно с ними, в первую очередь, следует бороться, осуществляя «джихад на пути Аллаха». Их главное преступление – дружба с другими категориями «неверных». Проявлениями этой дружбы, как подчеркивает аль-Фаузан, являются:

- уподобление им в одежде, словах и прочем;
- проживание в странах неверных и отказ от переезда в какую-нибудь из стран ислама ради сохранения своей религии;
- совершение поездок в страны неверных для развлечений и наслаждений;
- оказание им помощи и содействия против мусульман, а также их восхваление и защита;
- обращение к ним за помощью, оказание им доверия, назначение их на те посты, пребывание на которых позволят им узнать тайны мусульман, и избрание их в качестве приспешников и советников;
- использование их летоисчисления, особенно если речь идет об их обрядах и праздниках наподобие рождества;
- участие в проведении их праздников, оказание им помощи в их организации и поздравление их в связи с этим;
- их восхваление за достижения их культуры и цивилизации и выражение восхищения их нравами и мастерством, без учета порочности их воззрений и ложности их религии;
- использование их имен;

- испрашивание для них прощения и обращение к Аллаху с молитвами о ниспослании им милости²⁴⁰.

В отношении каждого, «кто нарушает Закон Аллаха», согласно требованиям религиозных радикалов, «следует питать ненависть, относиться с враждой, вести с ними Джихад словом и сердцем по мере сил и возможностей»²⁴¹. Убийство «врагов ислама» должно, по убеждению носителей радикальной идеологии, проводиться системно и организовано – в форме джихада против всех категорий «неверных». И тогда становятся понятными и военные преступления, и террористические акции, и захваты людей для получения за них выкупа, и издевательства над пленными. Ведь неоваххабиты буквально воспринимают и трактуют аяты Корана, а там, в частности, сказано:

«И когда закончатся запретные месяцы, то убивайте многобожников [нарушивших договор], где их найдете, захватывайте их, осаждайте и ведите против них разведывательные маневры...»

(Сура «Покаяние», аят 5).

«Вот внушил Господь твой ангелам: «Я – с вами, укрепите тех, которые уверовали! Я брошу в сердца тех, которые не веровали, страх: бейте же их по шеям, бейте их по всем пальцам».

(Сура «Добыча», аят 12).

«А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то – удар мечом по шее, а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы».

(Сура «Мухаммад», аят 4).

Так что не стоит удивляться, когда, например, в Чечне, торгуют пленными, людям отрубают головы, отрезают и отстреливают пальцы.

Таким образом, если идеологической доктриной радикальных ваххабитов являются теоретические разработки аль-Ваххаба и его последователей, вершиной чего стала концепция «Симпатии и антипатии», то основой практической

²⁴⁰ Салех бен Фаузан аль-Фаузан. Указ. соч. С. 95-96.

²⁴¹ Кореняко В. Указ. соч.

деятельности исламистов, бесспорно, выступает джихад в его узком понимании, как войны со всеми ради достижения победы своих идеалов.

Такой джихад представляет собой вооруженную борьбу против всех, кто препятствует распространению ваххабитского учения и его монопольному господству, а его целью является борьба с «врагами ислама» («многобожниками», «отступниками» и «лицемерами»). Мир же в трактовке радикально настроенных ваххабитов есть вынужденное обстоятельствами воздержание от обязательного джихада как вооруженной борьбы: «Ведение Джихада зависит от того, насколько это возможно. И так претворяются в жизнь мекканские аяты, где говорится о мире, о прощении, пока мусульмане еще слабы, и мединские аяты, предписывающие в обязательном порядке воевать и участвовать в военных действиях, когда мусульмане обретут силы»²⁴².

Одновременно религиозные радикалы категорически отказываются воспринимать провозглашаемый ими джихад как политический экстремизм и терроризм. В результате многочисленные террористические акции, осуществляемые исламистами во многих точках мира, но интерпретируемые ими в качестве «священной войны за веру», создали новую, совершенно нетерпимую для мирового сообщества, ситуацию.

3.2. Исламский радикализм: национальное против конфессионального

Ислам является мировой универсальной религией в связи с тем, что в ареал его воздействия входят многие народы, имеющие различные этнические, расовые, культурные и другие особенности. Поэтому хотя вера, учение, отправление культа на арабском языке являются общими для всех мусульман, но религиозные обычаи, традиции, обряды имеют четко выраженные черты региональных и национальных культур, что позволяет отличить, скажем, турецкий ислам от аравийского.

²⁴² Зину. Указ. соч. С. 99.

Религиозное и национальное в мусульманстве пребывают в состоянии сложного взаимодействия. Национализм как политическая идеология и религия, ислам в частности, в качестве социокультурного комплекса могут действовать каждый самостоятельно, либо содействуя, либо противодействуя друг другу. Как свидетельствует практика, особенно последних полутора столетий, национализм и ислам не раз сближались и расходились. Их объединяли и разъединяли реалии социальной и политической истории. Возможность их результативного взаимодействия, несмотря на принципиальные расхождения, как представляется, обусловлена функциональным сходством. В гносеологическом отношении и национализм, и религия основаны на абсолютизации соответственно – нации (государства-нации) и вероисповедной общины, которые воспринимаются как социально недифференцированные общественные структуры. Для них зло одинаково воплощено в «чужаках», причем на мусульманском Востоке чаще всего в лице враждебного экспансионистского Запада, а затем уже местных коллаборационистов²⁴³.

Ислам, в силу неразделенности в этой религии светского и конфессионального, всегда оказывал заметное воздействие на ход социально-политических процессов в мусульманских странах и регионах. До появления национализма в современном его понимании освободительные движения, имевшие место в исламском мире, зачастую использовали религиозные лозунги в защиту традиционного образа жизни. В самосознании народов и этносов, особенно в критические периоды их истории, религия отождествлялась с этнонациональными представлениями и чувствами, влияла на межэтнические отношения, нередко подпитывая этноэгоистические и националистические установки представителей определенных слоев общества. Вместе с тем, как свидетельствует практика, религия в реальной жизни практически никогда не выступает в своем «чистом» виде, но всегда в этнонациональной, политизированной, эстетизированной и других формах.

²⁴³ Левин З.С. Общественная мысль на Востоке. М., 1999. С.102.

В противоположность религии, национализм ставит целью создание современного государства и общества. При этом история ислама свидетельствует, что не этнонациональные отношения приспособлялись к религиозной системе, напротив, последняя приспособлялась к ним. Это хорошо прослеживается на примере взаимодействия ислама с нормами обычного права (адатами) и традиционными обрядами у народов Северного Кавказа²⁴⁴. Иначе говоря, в реальной жизни баланс между национализмом и религией практически всегда складывался в пользу первого. Особенно это заметно в ситуации, когда сталкиваются интересы этнонациональных групп одной конфессии. В этом случае религиозно-общинная солидарность уступает этнонациональной. Так было, например, в первой половине 90-х XX в. в Дагестане, когда единое духовное управление мусульман этой республики было буквально разорвано по этническому признаку на духовные управления даргинцев, лакцев, кумыков и т.д.

В силу взаимообусловленности конфессионального и национального начал, в публицистику, а затем и науку прочно вошел термин «исламский национализм». В отношении него сегодня существуют два полярных мнения. Первый заключается в рассмотрении всей уммы исламского мира в качестве единой «исламской нации» (или «мусульманской нации»), независимо от национальности, расовых и иных отличий мусульман. Такой точки зрения придерживался, в частности, первым сформулировавший это понятие основатель египетской организации «Братья-мусульмане» Хасан аль-Банна. Его последователи, например идеолог чеченского сепаратизма М.Удугов, основавший в 1997 г. организацию «Исламская нация», развивают в теории и на практике идеологические воззрения аль-Банна. Подавляющее же большинство светских исследователей проблем ислама под «исламским национализмом» понимают то или иное националистическое движение, действующее на части общеисламского поля. В эту категорию, в частности, входит **пантюркизм**²⁴⁵.

²⁴⁴ Капустин Н.С. Научная школа «Религиозный синкретизм» // Научные школы Ростовского государственного университета. Ростов н/Д, 2000. С. 70.

²⁴⁵ См., в частности, об этом: Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1983. С. 167-168.

Примечание [А.И.1]:

Примечание [А.И.2]:

Примечание [А.И.3]:



Между двумя этими подходами имеет место существенный качественный разброс. Действительно, если панисламизм, как объединительная тенденция, апеллирует к межнациональному уровню объединения мусульман, то «мусульманский национализм», составляющий основу пантюркизма и схожих ему явлений (например, талибанизма), собственно к национальному. Сторонники теории исламской солидарности призывают всех мусульман объединиться вне национально-географических рамок, тогда как, например, идеологи пантюркизма выступают за обособление всех тюрков-мусульман на этно-религиозной основе и выделение данной общины в самостоятельное государственно-политическое образование. Под «исламским национализмом» мы понимаем именно этот, второй, подход.

Для России, как и для других многонациональных государств, взаимоувязка и взаимодействие этнического и конфессионального факторов имеет важнейшее теоретическое и практическое звучание. Особо значимой проблемой выступает диалектическая связка между явлениями, которые принято обозначать как «исламизм» и «тюркизм», поскольку подавляющее число российских мусульман являются этническими тюрками. На Северном Кавказе четыре автохтонные этнические общности (балкарцы, карачаевцы, кумыки, ногайцы) также относятся к тюркам. Впрочем, и остальные нетюркские горские народы этого региона (дагестанские, вайнахские и адыгские этносы) в логических построениях идеологов исламо-тюркского единства представляют собой некий продукт исламо-тюрко-кавказского синтеза.

Ислам и тюркский мир России, что подтверждается как теоретическими выводами, так и практическими исследованиями, обладают чертами определенной внутренней целостности. Тем не менее, следует оговориться, что исламский и тюркский миры – понятия разномасштабные и несовпадающие. Ареал исламского мира значительно шире тюркского, тем более что далеко не все этнические тюрки исповедуют ислам (например, алтайцы, гагаузы, чуваша, якуты и др.). Однако численное большинство тюркского населения, приверженцев суннитского ислама, остается настолько подавляющим, а

культурное, цивилизаторское значение ислама в тюркском мире столь явно доминирует, что частные случаи отклонения тюркских народов от этой религии воспринимаются скорее как исключение. Не случайно в российском историческом и культурологическом контексте «тюркская» и «исламская» цивилизации, в основном, совпадают. Одновременно идеи тюркизма («пантюркизма») и исламизма («панисламизма») развиваются в теснейшей взаимосвязи.

Исторически пантюркизм возникает в 80-х гг. XIX в. в России, первоначально в виде культурно-либерального течения тюрко-татарской мусульманской интеллигенции. У истоков этого течения стоял крымско-татарский просветитель, публицист и реформатор традиционного уклада жизни российских мусульман Исмаил Бей Гаспринский (1851-1914). Им была разработана программа, целью которой была озвучена борьба с отсталостью мусульманских масс Российской империи. Для этого реформатором предполагалась деятельность по просвещению адептов веры, прежде всего, реформы образования путем внедрения новых методов обучения, а также преподавания не только богословских, но и светских наук. Предусматривалось и развитие мусульманской печати, поэтому Гаспринским стала издаваться первая в России газета татар-мусульман «Терджиман» [«Выразитель (взглядов, мнений)», «Переводчик» - *И.Д.*]. Деятельность реформатора по становлению «российского ислама» впоследствии получила термин «джадидизм» (от арабского слова «*джадид*» - новый – *И.Д.*), противопоставляясь устремлениям консерваторов – «кадимистов» («*кадим*» - старый - *И.Д.*).

Разумеется, Гаспринский не был единственным, кто разрабатывал теоретические концепции пантюркизма и панисламизма. У него были и предтечи, и соратники среди современников, и единомышленники в стране и за рубежом. Например, родоначальник и наиболее известный в исламском мире представитель доктрины панисламизма Джемаль ад-дин аль-Афгани (1839-1898), по всей видимости, первым пришел к заключению о необходимости объединения народов, стремящихся к освобождению от колониального гнета, не только на конфессиональной основе, но и на основе языковой, этнической, расовой

близости, позволяющей им лучше понять друг друга. «Единство невысказано без родства, - писал он, - родство невысказано без языка, а язык не может выполнить свою социальную функцию, если не послужит средством понимания всех слоев ... одного и того же общества»²⁴⁶. Объединяет людей, по мнению аль-Афгани, религия и язык. Но значение языка как объединяющего начала гораздо важнее, чем значение религии, ибо «...язык сохраняется в неизменном виде... дольше. Мы видим расу, говорящую на одном и том же языке, на протяжении тысячи лет несколько раз менявшую свою веру»²⁴⁷.

И все же аль-Афгани вошел в историю мусульманской мысли как крупный реформатор и основатель, прежде всего, панисламизма, идеологическая доктрина которого в конце XIX в. стала острым политическим оружием в руках турок. Сам аль-Афгани длительное время находился в ближайшем окружении султана Турции Абдул-Хаида II, который воспринял у него идеи панисламизма, заключавшиеся в единстве всех мусульман, независимо от их национального происхождения и социального положения. Опираясь на имеющиеся в Коране положения об исключительности мусульман, он проповедовал необходимость объединения всех народов, исповедующих ислам, в единое государство под главенством халифа. Так как халифом в то время считался турецкий султан, то это объединение должно было произойти под эгидой Стамбула. Поэтому это учение соответствовало интересам султана²⁴⁸.

Однако в конце XIX - начале XX вв. в условиях развала Турецкой империи, когда попытки турецкой правящей элиты воспрепятствовать центробежным процессам распада огромной разноплеменной державы, педалируя на постулаты панисламизма, потерпели крах, на первое место вышли

²⁴⁶ Цит. по: Расул-заде М.Э. О пантуризме. В связи с кавказской проблемой. С предисловием Н.Жордания. Оксфорд, 1985. С. 67.

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1973. С. 41.

идеология и практика исламского национализма. Они в условиях Турции проявились в форме тюркизма, пантюркизма и пантуранизма²⁴⁹.

Однако пантюркизм и пантуранизм, как уже отмечалось выше, были рождены на рубеже XIX-XX вв. вовсе не в Турции, а в среде тюркских интеллектуалов Крыма и Кавказа, входивших в состав Российской империи. Возникший в недрах российского тюрко-исламского мира, угнетенного самодержавным режимом и вовлеченного в национально-освободительную борьбу, пантюркизм как течение общественной мысли и как социально-политическое явление вскоре был перенесен в Турцию, где обрел нужную почву для своего интенсивного развития и приобрел новый характер²⁵⁰. При этом его доктринально-идеологическое содержание не оставалось какой-то раз и навсегда застывшей величиной, но изменялось в зависимости от многих факторов на протяжении исторического развития. Это было обусловлено такими событиями как младотурецкий переворот 1908 г., Балканские войны 1912-1913 гг., кровавые и преступные акции режима младотурков 1915 г., обернувшиеся геноцидом армян и других этнических меньшинств Османской империи, наконец, поражение Турции в первой мировой войне. В итоге из защитной идеологии тюркских этнических меньшинств, стремившихся объединиться для самосохранения их языковой и культурной идентичности, пантюркизм неуклонно трансформировался в оружие национального большинства, правящей националистической элиты, стремившейся к превращению Османской империи в унитарное моноэтническое турецкое государство. В результате деятельности тюркских интеллектуалов пантюркизм, эпицентром которого уже в первом десятилетии XX в. стала Турция, раскололся на три течения: пантуранизм, собственно пантюркизм и тюркизм. Если первые два, утопические, предусматривали объединение всех туранских или тюркских народов в единое государство, то третье, реалистическое, требовало проведения особой тюркской

²⁴⁹ Добаев И.П. Геополитика Турции на Кавказе // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1999. № 1. С. 7-14.

²⁵⁰ Горошков Н., Червонная С. Пантюркизм и панисламизм в российской истории и историографии // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001. С.86.

политики с учетом определенной культурно-исторической общности всего тюркского мира и интересов каждой отдельно взятой тюркской народности.

При таком понимании проблемы пантуранизм можно определить как политическое течение, которое ставит своей целью национальное и государственное объединение туранских народов: тюрков, угро-финнов, монголов и др. и создание единого государства - "Великого Турана"²⁵¹.

Что касается пантюркизма, то его можно определить как одно из ответвлений пантуранизма, основывающегося на акцентировании общего этнического происхождения всех тюркских народов. В современных условиях понятие «пантюркизм» нередко трактуется как геополитическая доктрина Турции, обосновывающая и оправдывающая претензии этой страны на особую роль в зарубежных территориях с компактным расселением тюркоязычного населения. Так называемая «тюркская этническая территория» включает в себя среднеазиатские республики (за исключением Таджикистана, коренное население которого – таджики – относятся к иранской группе), Казахстан, Азербайджан, Северный Кипр, северные районы Китая (где преобладает уйгурское население), Крым, ряд республик российского Поволжья (Татарстан, Башкирия, Чувашия), а также Туву и Якутию²⁵². Призывы к единству тюрков на основе общности их языка, культуры, истории, религиозной и этнической близости сочетаются на современном этапе с воинственными устремлениями пантюркизма, которые проявились в форме прямого вмешательства в вооруженные конфликты на территории Кавказа (Карабах, Абхазия, Чечня).

В свою очередь, тюркизм, требованием которого в условиях Турции является «одно государство – один народ», выступает частью пантюркизма. "Тюркизм, - пишет Зареванд, - является основным и предварительным условием

²⁵¹ Абдурегимов Г.А. Кавказская Албания – Лезгистан. СПб, 1995. С. 17.

²⁵² Кургинян С., Бялый Ю., Подкопаева М. «Южная угроза» и ее связь с обострением политического кризиса в России // Россия XXI. 1996. № 11-12. С. 25.

к осуществлению турецкого варианта пантуранизма... Турция только для турок, - вот лозунг и вместе с тем и программа тюркизма"²⁵³.

Как внешнеполитическая доктрина пантюркизм оформился в программе младотурецкой партии «Единение и прогресс» («İttihad ve Terakki»), пришедшей к власти в Турции в 1908 г. Ее идеологом стал турецкий социолог, культуролог, лингвист, правовед, литератор Зия Гёк Альп (Мухаммед Зия) (1876-1924), идеи которого пользовались большим влиянием как в период правления младотурков накануне и во время первой мировой войны, так и во время кемалистских реформ 20-30-х гг. В работах Зия Гёк Альпа, и особенно в книге «Основы Тюркизма»²⁵⁴, сформулированы основные принципы идеологии и политики начального этапа развития Турецкой Республики – национализм, вестернизация, этатизм. И особенно значительна его роль в разработке турецкой версии секуляризма, которая получила свою реализацию в ходе кемалистских реформ.

Модель Зии Гёк Альпа сформировалась в годы упадка некогда могущественного Османского государства, точнее, в последней фазе его распада. Реформы XIX в. (т.н. «танзимат»), проводившиеся под сильным давлением европейских держав, опасавшихся непредсказуемых последствий краха азиатской империи, отличались постепенной, медленной секуляризацией османских религиозных институтов в политике, праве, судопроизводстве, образовании, а главное – секуляризацией сознания небольшой, но образованной и активной части османской верхушки. Необходимо подчеркнуть, что османская государственно-политическая система изначально и вплоть до реформ XIX в. была религиозно-бюрократической. Глава государства одновременно являлся главой религиозной общины (т.е. султаном и халифом). Улемы, занимавшие ключевые посты в административном аппарате, находились на содержании государства, как и другие чиновники, и осуществляли контроль всех сфер социальной жизни²⁵⁵. Однако, несмотря на такую казалось бы жесткую и

²⁵³ Зареванд. Турция и пантуранизм. Париж, 1930. С. 27.

²⁵⁴ Gokalp Z. *Turkculugun esaslari*. Istanbul, 1963.

²⁵⁵ Фадеева Л.И. Мусульманские нормы и западные институты: Зия Гёк Альп // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999. С.83.

всестороннюю исламизацию османского общества, в его недрах, вопреки стараниям султанской панисламистской пропаганды, существовала сильная, успешно действовавшая нерелигиозная оппозиция, сумевшая возглавить младотурецкую революцию 1908 г. Кризис османской государственности, угроза независимому существованию самих турок в значительной мере ослабили давление некогда мощных институтов теократии, реформы XIX в. уже сильно подорвали их влияние, что способствовало более широкому диапазону модернизаторских поисков. В этих условиях на заре XX в. достаточно радикальные для мусульманской среды идеи Гёк Альпа, в частности его убежденность в том, что мусульманские общества должны развиваться в русле западной цивилизации, сохраняя собственную религию и национальную культуру, не воспринимались как шокирующие. Отдавая должное роли ислама в истории османского государства и турецкой культуры, Гёк Альп считал приоритетными национальные интересы и национальные идеалы не мусульман империи, а конкретно турок: «Сегодня возрастает тенденция к национализму в умах турецкой молодежи. Необходимо преобразовать эту тенденцию в величайшую и священную веру»²⁵⁶.

Важнейшую роль в обновлении турецкого законодательства, модернизации государственных институтов Зия Гёк Альп отводил светскому движению – тюркизму. Это националистическое движение он не пытался преобразовать в политическую партию, о чем неоднократно заявлял, а считал его целью обновление и культурный подъем общества. В функции тюркизма он также включал разработку нового семейного кодекса и на его основе избирательного закона, поскольку принцип равенства в современном государстве, каковым должна быть по его убеждению Турция, предусматривает реальное равенство прав мужа и жены в браке, при разводе, праве наследования, а также в профессиональной и политической деятельности²⁵⁷. Таким образом, помимо семейных отношений, Гёк Альп выступал за необходимость секуляризации этики, права, образования и других сфер общественной жизни. Вместе с тем, он настойчиво отстаивал возможность совместимости столь разнородных начал как

²⁵⁶ Gokalp Z. *Yeni Hayat*. Цит. по: Turkish Nationalism and Western Civilization. N.Y., 1959. P. 315.

²⁵⁷ Gokalp Z. *Turkculugun esaslari*. S. 118.

принципы ислама и нормы современной европейской цивилизации, одновременно настаивая на сохранении турецкой культуры в целостном и оригинальном виде²⁵⁸.

Однако накануне первой мировой войны, когда пошатнулись устои османской империи и новые хозяева Турции – младотурки - разочаровались в оттоманизме, т.е. политической системе равноправия всех подданных империи, ими был выбран радикальный тип пантюркизма, требующий, во-первых, унификации населения в рамках тюркской расы внутри страны и, во-вторых, создания империи Туран. Проповедниками Турана цель пантюркизма была сформулирована следующим образом: «Понятие Туран – это не политическое понятие. Это понятие географическое... Оно может стать названием для будущего турецкого государства, которое объединит турок мира». И далее более конкретно: «Наступит день, когда Россия, в которой сегодня живут турки, развалится. Она развалится, как развалились до нее другие империи, и турки поднимут золотую корону своего предка Чингиз-хана, вдохновляемые идеей национализма. Они поднимут эту корону, ибо Туран – это не историческое понятие. Туран – это реальность, потому что националистическая Турция полна жизненных сил»²⁵⁹.

Решение первой части задачи – ассимиляции этносов в едином гражданстве приобрела в Турции форму насилия над национальными меньшинствами. Все национальное население страны в один момент должно было стать этнически однородным, то есть признать себя турками. Несогласные с этим либо изгонялись из страны, либо уничтожались физически.

Поражение союзницы Турции - Германии - в I Мировой войне, военные неудачи и недовольство в стране, наконец, капитуляция Турции в октябре 1918 г. положили конец власти младотурок. После их ухода с политической арены новое руководство страны во главе с Мустафой Кемалем вернулось к более умеренным идеям Зии Гёк Альпа, отказавшись от пантюркистского экспансионизма. М. Кемаль в своей внутренней и внешней политике сделал

²⁵⁸ Фадеева И.Л. Указ. соч. С. 89, 95.

²⁵⁹ Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России: Научный отчет РИСИ. М., 1995. С. 346.

ставку на тюркизм, ограниченный государственными границами, выделив позитивное содержание в тюркском национализме. Первым делом он отделил тюркизм от авантюристической, агрессивной концепции пантюркизма и пантуранизма, взяв из тюркизма Зии Гёк Альпа некоторые элементы позитивного национализма, такие как этатизм (государство – как высшая цель и результат общественного развития), общедемократические, просветительские моменты, обосновав тем самым собственную концепцию тюркского патриотизма. Ататюрк завещал соотечественникам отказаться от идей пантюркизма и панисламизма времен Османской империи, которые он назвал безумными химерами, и сосредоточиться на национализме в рамках Турецкой Республики²⁶⁰.

В рамках данной концепции турецкий национализм был объявлен руководящей идеологией всей страны. Все жители, в том числе и огромное курдское меньшинство, составляющее более 20 процентов населения, были объявлены турками. Все языки, кроме турецкого, были запрещены. Вся система просвещения была построена для воспитания духа турецкого национального единства. Чтобы окончательно утвердить это чувство принадлежности именно партикулярному признаку турецкости, а не по религиозному признаку ислама, религия была отделена от государства. Исламская система законов – шариат – была заменена секулярной системой западного образца. Исламские обычаи были запрещены, и даже арабский алфавит был заменен латинским. Важной вехой этого процесса явилось изъятие в 1928 г. из Конституции положения о том, что ислам является государственной религией Турции, а в 1937 г. в ее тексте среди важнейших и не подлежащих отмене был сформулирован принцип светского государства²⁶¹. Все было нацелено на последовательную национализацию страны и ее культуры, полную туркизацию. Этот процесс сопровождался энергичным вытеснением и массовой эмиграцией инородцев, погромами и грабежом их имущества. Тем самым Ататюрк практически завершил этническую

²⁶⁰ Чуфрин Г.И. О политике Ирана и Турции в отношении стран Центральной Азии // Новая Евразия: Россия и страны ближнего зарубежья. М., 1994. №2. С.40.

²⁶¹ Киреев Н.Г. Государство и ислам в Турции // Ислам и исламизм / Под. общ. ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999. С. 106.

чистку в Турции, начатую его предшественниками в бытность Османской империи²⁶².

Жесткая политика властей в отношении исламистов привела к формированию системы разрешенного, официального «государственного» ислама, действия которого «вне мечети» строго лимитировались. Это проявилось в системе подготовки религиозных кадров: в 1924 г. действовало 29 школ по подготовке имамов-хатибов и в них насчитывалось 2258 учащихся; в 1932 г. число таких школ уменьшилось до двух, в них обучалось только 10 человек²⁶³. Народный же ислам со своими шейхами, суфийскими орденами и т.п., сохраняясь на бытовом уровне, частично ушел в подполье, резко сократил свою деятельность, а в случае открытых вооруженных выступлений беспощадно подавлялся властями. В предвоенные годы в этой связи руководящие структуры некоторых религиозных орденов и общин были вынуждены покинуть Турцию. Так, руководство ордена бекташей переместилось в Албанию, последователи учения мевлеви обосновались в Сирии, сторонники орденов накшбандий, кадирий и кубравий оказались в Средней Азии, часть идеологов «народного ислама» пытались найти убежище в Боснии и Герцеговине²⁶⁴.

Кемалисты отдавали себе отчет в том, что традиционные коллективистские ценности (многие из них были связаны с исламом) прочно укрепились в турецком обществе. Утвердить автономию индивида в противовес культивируемым ценностям местной общины (деревни или городского квартала – *махалле*) означало тогда его освобождение от «тупости традиционной жизни, обращенной к общине»²⁶⁵. Именно поэтому кемалистская элита предложила обществу новую «религию» - национализм (тюркизм). Правящая Народно-республиканская партия через государственные, а также созданные ей другие социально-политические институты (местные парторганизации, народные дома и

²⁶² Паноракис Каарс. Турецкие метаморфозы // Пантюркизм и национальная безопасность России: Тез. докл. межд. науч. конф. М., 1994. С. 81-82.

²⁶³ Dr. Istar Tarhanli. *Musulman Toplum. "Laik" Devlet. Türkiye'de Diyanet isleri Baskanligi.* Istanbul, 1993. S. 79-80.

²⁶⁴ Kara Mustafa. *Din, hayat, sanat acisindan tekkeler ve zaviyeler.* Istanbul, 1980. S. 334-336.

²⁶⁵ Mardin S. *Religion et laicite en Turquie.* In: *Ataturk: Founder of a Modern State.* L., 1981. P. 214-218.

т.д.) с видимым успехом внедряла новую идеологию в массы. В любом случае возможности государства, вплоть до перехода к многопартийности в конце 40-х гг., намного превышали возможности исламистов, лишившихся доступа к вакуфной собственности.

Однако при Ататюрке эта огромная работа была лишь начата и не смогла окончательно изменить сознание огромных масс сельского населения. Перемены коснулись в первую очередь жителей крупных городов. К тому же лидеры Народно-Республиканской партии, воплощавшие в жизнь идеи Ататюрка, не могли тогда учесть особенности традиционной массовой психологии, которая в условиях многопартийной системы, введенной в Турции в 1946 г., вновь обратилась к ценностям ислама²⁶⁶. В результате уже в конце 40-х гг. началось оживление религиозного потенциала, постепенно превратившегося во влиятельный политический фактор. Даже партия Ататюрка НРП вынуждена была обновить свою концепцию религии и проводить более мягкую политику по отношению к исламу.

Несмотря на использование тюркистской концепции внутри собственно Турции в кемалистский период, идеи пантюркизма, тем не менее, активно культивировались за пределами государственных границ Турецкой Республики. Так, в 20-30-е годы ощущался мощный культурно-пропагандистский нажим Турции в отношении тюркского населения СССР. Делегации тюркоязычных образований Поволжья, Средней Азии, Кавказа постоянно посещали Турцию. Многие молодые тюрки получили там высшее и среднее образование; сотни турецких преподавателей работали в советско-турецких школах Азербайджана, Дагестана, Поволжья, Крыма и т.д., причем преподавание велось на турецком языке по турецким учебникам, насыщенным пантюркистскими идеями²⁶⁷. Даже в 30-е годы, когда отношения Турции и России были относительно благожелательными, идея объединения всех тюркских народов не покидала турецких националистов.

²⁶⁶ Фадеева И.Л. Указ. соч. С. 93.

²⁶⁷ Абдурагимов Г.А. Кавказская Албания – Лезгистан. СПб, 1995. С. 264.

После смерти К.Ататюрка в 1938 г. турецкий национализм постепенно стал радикализовываться, принимая крайние формы, среди которых назовем шовинизм, расизм, пантюркизм и пантуранизм. Пик подобных «трансформаций» пришелся на начало второй мировой войны и на послевоенный период. Поскольку осуществление конечной цели пантюркизма по созданию объединенного и независимого тюркского государства всегда объективно было связано с распадом и развалом России, то Турция неоднократно вступала в союзнические отношения с ее геополитическими противниками. Неофициально она входила в гитлеровскую коалицию в годы II Мировой войны, а ее нейтралитет был фиктивным: 27 турецких дивизий, оснащенных немецким и английским вооружением, зимой 1943 г. с нетерпением ждали своего часа у южных границ СССР. И только разгром армий третьего рейха под Сталинградом удержал Турцию от вторжения²⁶⁸. И в настоящее время Турция, располагая более чем 700-тысячной армией, входит в военную организацию НАТО.

После второй мировой войны укрепление турецкой государственности и национальное развитие также продолжало осуществляться на светской основе. Казалось, что на смену традиционному обществу приходит индустриальное, влияние религии на общественную мысль падает, национальная идеология формируется в первую очередь в терминах социальной и политической лояльности, а не религиозной традиции. Но уже в 50-е годы наметился новый подъем значимости религии как социально-политического фактора. Это обуславливалось тем, что националисты светской ориентации не смогли разрешить сложные вопросы, которые ставила перед ними реальная действительность.

Видимо, в этой связи стал фиксироваться процесс радикализации турецкого национализма с одновременным пониманием национальной

²⁶⁸ Паноракис Каарс. Турецкие метаморфозы // Пантюркизм и национальная безопасность России: Тез. докл. межд. науч. конф. М., 1994. С. 83.

политической элитой того, что религия составляет важную часть той культурной среды, в которой ей приходится действовать.

Послевоенное развитие турецкого национализма непосредственно связано с именем Арпаслана Тюркеша (настоящее имя - Гуссейн Фейзуллах, ум. в 1997 г.), который в конце 40-х годов создал в Турции экстремистскую организацию "Серые волки" ("Boz Kurt"- "Боз курт"), идеологические установки которой базируются на идеях пантюркизма. В 1960 г. созданный им "Комитет национального единства", состоявший, в основном, из молодых офицеров, осуществил военный переворот и установил диктатуру. Основной целью "Серых волков" в то время являлось создание в стране прочных основ светского государства, фундамент которого составляли бы тюркистские концепции, усиливаемые некоторой опорой на мусульманские традиции. В 1965 г. после очередных парламентских выборов и относительной стабилизации обстановки А.Тюркеш, преследуя политические цели, создает "Крестьянскую республиканскую партию", которую в 1983 г. переименовывает в "Партию националистического движения" (ПНД). В основе программных установок последней также закладывается крайний национализм, базирующийся не только на концепции тюркизма, но уже и пантюркизма.

Включение националистов в систему политических сил Турции и последовавший формальный отказ от экстремистских методов внесли определенный раскол в их ряды: в октябре 1996 г. наиболее радикально настроенная часть членов ПНД создала "Партию великого единения" (ПВЕ). Именно члены этой партии называли себя "серыми волками" во время конфликта в Чечне, создали филиалы в Азербайджане, Дагестане, налаживают контакты с националистическими силами в бывших советских среднеазиатских и закавказских республиках.

В 90-х гг. в условиях относительной стабилизации внутривнутриполитической жизни турецкого общества и успехов правительства в борьбе с курдским движением организационные изменения внутри ПНД приводят к ослаблению ее влияния в стране. Лидеры партии оказываются вынужденными искать союзников среди других партий, в том числе среди недавних противников. Так,

например, в тактических вопросах наблюдалось сближение ПНД и ПВЕ с происламистской партией Н.Эрбакана («*Рефах*», или «Партия Благоденствия», ПБ), хотя турецкие националисты твердо стояли на позициях светской (европейской) модели развития Турции. В ходе боевых действий в Чечне ПНД и ПВЕ использовали организованные исламистами лагеря для подготовки бойцов "серых волков" в районе Стамбула, Сиваса и Трабзона. Они координировали свои действия по переброске боевиков в зону конфликта, доставке оружия, боеприпасов и других материальных средств, поиску источников финансирования подрывной деятельности.

Одновременно наращивалась активность турецких националистов во внешнеполитической сфере. Так, под эгидой "Партии националистического движения" в конце августа 1997 г. прошла 4-я "Ассамблея тюркоязычных народов". Организация мероприятия была возложена на мэра города Измира, члена ПНД Бурхана Йозфатуры. Заседания проходили в отеле "Эфес" в Измире под знаком "единения всех тюркских республик", создания, по примеру ЕЭС, "Турецкого союза" во главе с Турцией. На съезде присутствовали представители всех тюркоязычных республик Российской Федерации, в том числе представители "Республики Алтай" - территории "исторического происхождения тюрков". На форуме председателя Меджлиса крымских татар М.Джемилева (Кырымгоглу) представляли как "Президента Крыма"²⁶⁹.

По итогам прошедших 18 апреля 1999 г. парламентских выборов в Турции ПНД набирает 18 процентов голосов избирателей и в итоге занимает второе, после «Демократической левой партии» Б.Эджевита, место по количеству депутатов в высшем законодательном органе страны. По мнению наблюдателей, радикально настроенные слои населения, отдавшие на выборах 1995 г. свои голоса за исламистов «Партии благоденствия», в этот раз предпочли консервативных националистов. Современное поколение руководителей ПНД во главе с преемником А.Тюркеша - Д.Бахчели в ходе предвыборной кампании всячески подчеркивали обновленный характер своей партии, «защищающей интересы простых людей и страны в целом с позиций здорового патриотического

²⁶⁹ Sabah. 1997. Aug. 28.

консерватизма»²⁷⁰. Располагая значительной фракцией в парламенте и имея 25 министерских постов в правительстве Б.Эджевита, ПНД имеет реальные возможности влиять на внутреннюю и внешнюю политику страны. Сегодня лидеры партии выступают в защиту унитарной структуры турецкого государства, за уважение фундаментальных принципов республики, решительное пресечение сепаратизма, укрепление и модернизацию вооруженных сил, усиление позиций Турции в регионе, лидерство в тюркском мире и т.д. Для ускорения сближения «братских тюркских народов» предлагается создать «Министерство турецкого мира» и основать «Общий рынок турецкого мира»²⁷¹. Приоритет во внешней политике ПНД отдает трем направлениям: Кавказу, Ближнему Востоку и Балканам. Одним словом, ПНД по основным вопросам внешней и внутренней политики по-прежнему стоит на платформе пантюркизма.

Между тем, конфликт между секуляризмом и исламизмом, начатый кемалистами семь десятилетий назад и завершившийся тогда, казалось бы, их победой, продолжается. Особенно впечатляющими представляются изменения, произошедшие в религиозной политике светского республиканского государства в 80-е – 90-е годы XX в. Последовательные и бескомпромиссные сторонники светскости называют эти метаморфозы капитуляцией перед ныне влиятельными и многочисленными сторонниками политического ислама, принимающего подчас весьма радикальные формы. В результате, по мнению защитников светскости, сегодня мало чего осталось от принципов кемалистской секуляризации. В качестве принципиальных уступок исламизму считаются постепенное внедрение в учебные программы школ и вузов курсов по исламу, учреждение и деятельность богословских факультетов во многих университетах, расширенное строительство мечетей при активном участии государства, легализация религиозных орденов и общин, возрождение культа святых мест, существование легальной исламистской партии и т.д.²⁷².

И в самом деле, в последние десятилетия, как в самой Турции, так и на Западе серьезное беспокойство вызывает усиление влияния и политических

²⁷⁰ Milliyet. 1999. March 19.

²⁷¹ Sabah. 1999. Apr. 4.

²⁷² Киреев Н.Г. К оценке религиозной ситуации в Турции в 90-е годы // Ислам и политика. М., 2001. С. 154-155.

позиций в стране исламистов. Внутренние причины этого обуславливаются, прежде всего, социально-экономическими факторами, поскольку в 90-е гг. Турция оказалась в числе пяти стран мира с наиболее несправедливым распределением дохода – результата огромной безработицы, инфляции, низкой оплаты труда²⁷³. Существуют и внешние причины прогрессирующего исламизма, заключающиеся в массивной поддержке, оказываемой турецким единомышленникам некоторыми государствами Ближнего и Среднего Востока. Речь, в первую очередь идет о суннитских Саудовской Аравии и Ливии, а также и шиитского Ирана, с территории которого направляется деятельность экстремистского движения «Хезболлах». Целью исламистов является ликвидация светскости турецкого государства, девестернизация его модернизаторской политики, переориентация с западного на исламский мир.

Надежды и планы по реализации этих целей связывались с турецкой исламистской Партией Благоденствия (ПБ) – *Рефах*. Финансируемая зарубежными и местными организациями и фондами, ПБ в середине 80-х развернула в стране активнейшую организационную и пропагандистскую деятельность. Обещая в случае прихода к власти установить в стране исламский «справедливый порядок», она заметно расширила базу социальной поддержки. Это позволило ей добиться заметных успехов на местных и общенациональных выборах, а в июле 1996 г. в коалиции с Партией Верного Пути войти в правительство, которое возглавил лидер исламистов Н.Эрбакан.

Что касается самой партии Рефах, то она была создана в 1983 г. в строгом соответствии с конституцией и законом о политических партиях. Представление об идеологической доктрине турецких исламистов в тот период дает программа ПБ, принятая на первом съезде этой партии. В ней утверждается, что последние сто лет развития Турции были трагической ошибкой. За это время она не стала передовой державой, но приобрела такие пороки, как проституцию, наркоманию, алкоголизм, неизвестные ранее болезни, одновременно утратив любовь, доброту, правдивость, альтруизм, поэзию²⁷⁴. Главной целью объявлялось обеспечение на

²⁷³ Уразова Е.И. Некоторые особенности и перспективы социально-экономического и политического развития Турции // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001. С.73.

²⁷⁴ Дружиловский С.Б. Исламская модель развития как альтернатива вестернизации восточного общества // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001. С. 110.

базе национальной специфики подъема во всех областях, а также культурного и духовного развития. Лаицизм трактовался как обеспечение свободы религии и совести от всяких посягательств. Национализм же понимался как соответствие исторически сложившимся национальным и духовным ценностям, как основа духовного единства. Основа финансовой политики – следование путем, соответствующим национальным интересам, «вопреки рецептам внутренних и внешних врагов, стремящихся эксплуатировать страну». В национальном образовании Рефах призвала отказаться от опоры на «импортную науку и теорию». Подчеркивалась необходимость религиозного образования как основы духовного подъема. Во внешней политике акцент делался на развитии отношений со странами, связанными с Турцией «историческими и культурными узами»²⁷⁵.

Программа предусматривала дальнейшую индустриализацию страны, но при понимании того, что развитие экономики должно осуществляться с учетом интересов всего турецкого населения, справедливо распределяясь по всем регионам страны. Экономическая программа ПБ была изложена ее лидером Н.Эрбаканом в книге «Справедливый экономический порядок», в которой действовавшая в стране экономическая система была охарактеризована как «рабский порядок», пораженный пятью вредоносными микробами: процентом, несправедливыми налогами, режимом обмена валюты, монетным двором и банковской системой. «Когда мы придем к власти, - писал Н.Эрбакан, - мы сразу начнем преобразования, которые избавят Турцию от этих микробов»²⁷⁶.

Нацеливая на построение индустриального общества, где будут доминировать чувства товарищества и взаимопомощи, в программе содержался призыв к свободе совести и мысли, а также к разработке законов, которые «обеспечивали бы общественный порядок, не жертвуя правами и свободами». Особое значение придавалось заботе о семье как «основе нации», охране ее от «вредных материальных и моральных факторов», совместному воспитанию детей²⁷⁷.

²⁷⁵ Refah partisi programi. Ankara, 1983.

²⁷⁶ Цит. по: Уразова Е.И. К оценке роли исламских идей и капиталов в турецкой экономике // Ближний Восток и современность. М., 2000. С. 225.

²⁷⁷ Refah Party 1-st Congress. Ankara, 1985. P. 4,6,11.

Исходя из такой позиции, Н.Эрбакан и его сторонники объявили себя ярыми противниками прозападного курса, выступив против членства Турции в ЕЭС. Одновременно они высказывались в пользу дальнейшего развития своей страны в семье других исламских государств, в качестве одного из ее лидеров.

Во время своего пребывания у власти, длившегося около года (с июля 1996 г. по июнь 1997 г.), правительство Эрбакана предприняло энергичные меры по реализации на практике своей исламистской доктрины. В частности, в области экономики в апреле 1997 г. в противовес существующей семерке развитых капиталистических государств была создана исламская «восьмерка» в составе Турции, Ирана, Пакистана, Бангладеш, Малайзии, Индонезии, Египта и Нигерии²⁷⁸. Одновременно были предприняты шаги по исламизации системы образования. Так, было расширено число школ имамов-хатибов, дающих учащимся диплом о среднем образовании, значительно увеличено количество различных исламских курсов и семинаров. Исламисты даже настояли на том, чтобы в государственных учреждениях, в частности в парламенте страны, служащие придерживались исламских норм в ношении формы одежды.

Все это не могло не вызвать противодействия со стороны кругов, заинтересованных в светском устройстве государства и прозападном курсе развития Турции. В результате уже в июне 1997 г. коалиционное правительство Н.Эрбакана ушло в отставку под давлением турецкого генералитета. Иначе говоря, последним оплотом бескомпромиссной позиции в деле отстаивания принципов кемалистского секуляризма остается военная верхушка. Именно верхушка, а не вся армия, поскольку попытки изобразить турецкую армию врагом ислама, как представляется, несостоятельны. Ведь и офицеры, и солдаты являются верующими мусульманами-суннитами. Другое дело вестернизированная политическая элита, в том числе и генералитет, внимательно следящая, чтобы в армии не получили распространение ультраисламистские и ультранационалистические настроения. С этим связаны происходящие время от

²⁷⁸ International Politic. 1998. №1. P. 21.

времени увольнения из армии больших групп офицеров и курсантов военных училищ²⁷⁹.

В свое время, проводя грандиозные реформы, создавая новую Турцию и обоснованно борясь с исламской реакцией, кемалисты несколько переусердствовали в подавлении исламских, традиционных ценностей и придании лаицизму атеистического характера. Сегодня процесс идет в обратном направлении. И здесь роль армии исключительна, она может ударить как по ультраисламистам, так и ультравестернизаторам. Не случайно в ходе событий вокруг Рефах публиковались заявления военного командования, требовавшего не делать армию орудием тех или иных политических сил²⁸⁰.

Отставка Н.Эрбакана открыла путь к дальнейшему наступлению на его партию. В феврале 1998 г. Конституционный суд принял решение о роспуске ПБ «за действия, несовместимые с зафиксированным в конституции светским характером государства». Однако вместо запрещенной Рефах была создана новая исламская Партия Добродетели – «Фазилет», в которую вступили депутаты меджлиса – бывшие члены Рефах. На словах Фазилет отказывалась от крайностей Рефах и объявляла в своей программе о намерении интегрироваться в действующую политическую – светскую и демократизирующуюся – систему. Программа Фазилет подчеркивает, что вся деятельность партии должна осуществляться «на базе принципов Ататюрка и демократического, светского, правового государства». С другой стороны в программе зафиксированы и происламские положения. В частности, подчеркивается, что «Турция обладает достаточным историческим и культурным потенциалом, чтобы вернуть себе международный статус такого государства, каким в течение шести веков была Османская империя. Одна из главных задач государства – гарантия свободы религиозных верований... Лаицизм – это обеспечение свободы совести и вероисповедания. Среди основных целей партии – верховенство национальной воли, свобода религии, национальное единство. Задача системы образования – подготовка людей со свободой мысли и совести, с высоким моральным уровнем.

²⁷⁹ Данилов В.И. Исламское движение и политический кризис в Турции 90-х годов // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001. С. 174-175.

²⁸⁰ International Herald Tribune. 1998. December 1.

В сфере культуры следует, прежде всего, развивать национальные ценности. Основа экономической политики партии – переход от ренты (ростовщичества) к производству. С исторической и геополитической точек зрения Турция не может быть простым сателлитом некоторых центров, существующие связи с ЕС и США должны быть пересмотрены... Необходимо укреплять братские связи с исламскими странами»²⁸¹.

Такая программа позволила Фазилет на парламентских выборах в апреле 1999 г. с 15,4% голосов выйти на третье место, вслед за Демократической левой партией Б.Эджевита (22,1%) и Партией националистического движения (17,9%). Нетрудно сосчитать, что совокупно националисты и исламисты набрали 33,3% голосов избирателей, что свидетельствует об их несомненном успехе. Иначе говоря, события второй половины 90-х годов указали на серьезное изменение соотношения политических сил в Турции. Газета «Фигаро» писала: «Многие турки, наблюдая в последние годы коррупцию, полагают, что поддержка исламской партии – лучший способ показать свое отвращение к турецкому политическому истеблишменту»²⁸².

Однако все же следует подчеркнуть, что турецкий исламизм, как и везде в мире, неоднороден и состоит из умеренного и ультрарадикального крыла. В этой связи разными отрядами исламистов выдвигаются и различные требования – от учреждения шариатского государства до некоего синтеза тюркизма и исламизма, уверенно превращающегося ныне в посткемалистскую государственную идеологию. Умеренные исламисты хорошо понимают, что вероисповедная общность большинства турецкого населения, в частности сложившееся на освященной религиозной традицией социокультурной почве культурное национальное наследие, составляет важнейший компонент турецкого национализма. В этой связи они идут на контакт и определенное взаимодействие с умеренными же националистами, не отвергающими, но учитывающими исламскую традицию в своих идеологических установках и практической

²⁸¹ Цит. по: Данилов В.И. Исламское движение и политический кризис в Турции 90- годов // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001. С. 175-176.

²⁸² Le Figaro. 1998. Nov., 28.

деятельности. Именно на этой основе была рождена теория турецкого национально-религиозного синтеза.

Теория «синтезирования» национализма и религии базируется на прочной исторической основе, свидетельствующей, как уже отмечалось нами, что ислам и рожденный в его недрах национализм взаимно дополняют, поддерживают и подпитывают друг друга. Такое понимание проблемы позволило авторам публикации «Дуга нестабильности» в «Независимой газете» совершенно справедливо, по нашему мнению, утверждать, что в основе современной теории пантюркизма лежат три основополагающих постулата: объединение народов по их этнической принадлежности к тюркам, приверженность исламу, а также общность языка, исторической культуры и восточного менталитета²⁸³.

Идея туркизации ислама имеет все большее хождение в Турции среди адептов этой концепции, как среди богословов, так и националистов. Например, известный мусульманский ученый, декан богословского факультета Стамбульского университета Яшар Нури Озтюрк в статье «Религия и национализм» высказывает мысль, близкую идеям исламо-тюркского синтеза и соответствующего этому девизу мессианства: «Самая важная миссия в приобщении религии к Корану падает на тюрка, который вот уже тысячу лет волею Аллаха служит исламу... Страной, которая должна возглавить в тюркском мире эту историческую миссию, является Турецкая республика. Религиозные институты, необходимые для того, чтобы ныне жалкий в глазах всего мира, раздробленный ислам вновь стал опорой счастливой жизни каждого человека, имеются в Турции – стране, обладающей необходимым потенциалом знаний и свободы»²⁸⁴.

Лидер турецких националистов Тюркеш также фактически признавал необходимость синтеза турецкого национализма с исламом. Еще в 70-е годы в своей книге «Основные взгляды» он писал: «В моральном плане человек следует божьей воле, в материальном – беспокоится за семью, за национальную экономику и увеличение национального дохода. ...Наша цель – не западная цивилизация, а исламская цивилизация вместе с мировой технологией. Мы

²⁸³ Никитенко Е., Пиков Н., Шиловский С. «Дуга нестабильности»// Независимая газета. 1996. 4 дек.

²⁸⁴ Islam'ı anlamaya dogru. Istanbul, 1996. S. 10, 147-148, 184.

должны приобретать лучшие научные достижения, даже если они на луне. Однако от турецко-исламской цивилизации мы не откажемся никогда»²⁸⁵.

Характерной особенностью процесса реисламизации в Турции, по нашему мнению, выступает то, что умеренные исламисты огромные усилия направляют в сферу пропаганды ислама и исламских ценностей, тем самым, осуществляя исламский призыв (*да'ва*). Исламисты имеют в своем распоряжении новейшие средства полиграфии, издательского дела, активно используют такие достижения глобализации, как всемирное единое информационное пространство (интернет), экономическую и финансово-кредитную интеграцию. По данным на 1994 г., мусульманский издательский сектор Турции насчитывал 200 издательств, выпускал более 600 журналов, его ежедневный газетный тираж достигал миллиона экземпляров²⁸⁶.

Активным сторонником распространения идей исламского радикализма и пантюркизма в духе тюркско-исламистского синтеза выступает и турецкий миллиардер, глава религиозной общины «Нурджалар» («Светлый путь») Мухаммед Фетуллах Гюлен. Для осуществления своих целей он располагает многочисленными структурами по всему миру. По оценкам турецких экспертов, исламский капитал, поддерживающий общину Гюлена, достигает 50 млрд. долларов. Его поддерживают более 500 фирм, среди которых финансовая группа «Азия-финанс» и медиа-холдинг «Заман». По данным турецких спецслужб на 1997 г., группа Гюлена контролировала в целом 88 фондов (вакуфов), 20 обществ, 128 частных школ, 218 фирм, 129 учебных курсов, интернаты для учащихся, а также 17 печатных органов, газету с тиражом 250 тыс. экземпляров, телестанцию, две радиостанции с вещанием на всю страну, финансовую организацию с беспроцентным кредитованием, страховое общество²⁸⁷.

Расширяя заграничную деятельность, с 1992 г. группа открыла в 35 странах 6 университетов и вузов, 236 лицеев, 2 начальных школы, 8 центров изучения иностранного языка и компьютера, 6 курсов подготовки к университету, 21 интернат. Цель создания общиной Гюлена школ за рубежом – готовить кадры

²⁸⁵ Turkes A. Temel gorusler. Istanbul, 1975. S. 122-123.

²⁸⁶ Киреев Н.Г. Антитеррористическое законодательство в Турции // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001. С. 324.

²⁸⁷ Киреев Н.Г. Антитеррористическое законодательство в Турции. С. 328.

администраторов для данного государства, обеспечить в будущем их симпатии к Турции, в которой к тому времени будет создано исламское государство²⁸⁸.

Таким образом, в Турции, как и в большинстве других мусульманских стран, в последние десятилетия наблюдается постепенное, очень медленное сближение позиций светских националистов и умеренных исламистов по таким принципиальным вопросам, как определение приоритетов в экономическом развитии, некоторым вопросам внешнеполитического курса и внутреннего управления. Они по существу смогли договориться о путях решения таких неотложных проблем, как преодоление слаборазвитости, социальной несправедливости, авторитаризма в системе управления. Они пытаются достичь согласия в направлении и пределах вестернизации, а также установлении приемлемого уровня сотрудничества с Западом.

Националисты признали приоритет ислама в воспитании, образовании молодежи, его главенствующую роль в формировании морального климата в обществе. В свою очередь умеренные исламисты, хотя и с оговорками, согласились примириться с некоторой дозой демократии и поддерживать постоянный диалог в духе политического плюрализма всех сил в мусульманском государстве для совместных поисков общей позиции по основным проблемам.

В то же время, если между светскими националистами и умеренными исламистами фиксируются определенные компромиссные тенденции, то этого, как правило, не происходит между первой категорией лиц и религиозными ультра-радикалами. Религия, особенно в пуританской форме (например, неоваххабизм), питает инакомыслие, противопоставляя существующим политическим режимам и ценностям свои представления об идеальном порядке вещей, что не может быть принято носителями националистических идеологических установок.

Сказанное особенно характерно для многоконфессиональных государств, где, сплывающий религиозное меньшинство совокупный потенциал религии зачастую оказывается дезинтегрирующим и дестабилизирующим фактором. Здесь замкнутые и ориентирующиеся на лидера религиозные общины выступают

Примечание [А.И.4]:

Примечание [А.И.5]:

²⁸⁸ Там же.

как квазиэтнические, обособленные социокультурные, а иногда и социоэкономические группы. В этом случае вероисповедное единство нередко маскирует имеющиеся место социальные противоречия и позволяет лидерам таких группировок гиперболизировать определенное совпадение интересов единоверцев как социальной общности. Одновременно появляются основания противопоставлять эти общности иноверческим группам, в первую очередь тем, что стоят у власти и имеют преимущественный доступ к ресурсам, благам, привилегиям, облечены властными полномочиями, принимая соответствующие решения.

Все это справедливо не только по отношению к турецким реалиям, но и к «специфическим особенностям» любого другого государства или их отдельных регионов, в частности, республик Северного Кавказа, о чем речь пойдет в последующих главах.

Глава 4. Исламский радикализм в системе геополитических отношений

4.1. Роль и место исламского радикализма в геополитике Кавказа

Существует целая группа системообразующих факторов, всегда имевших огромное значение в истории кавказских народов – геостратегические, социально-политические, экономические, этнические, религиозные, идеологические, культурологические, психологические и др. Иерархия этих факторов на протяжении времени менялась в зависимости от того, на каком уровне они действовали – внутрикавказском (внутриэтническом и межэтническом) или внекавказском (региональном и глобальном). Что касается Кавказа при рассмотрении его с точки зрения международной политики, следует признать, что наиболее значимой и решающей величиной в этом случае выступает геополитический фактор.

В силу географического положения Кавказ представляет собой связующее звено между Европой и Азией, Севером и Югом. Не случайно Ю.А.Жданов

назвал Кавказ солнечным сплетением Евразии²⁸⁹. Держава, владеющая Кавказом, получала возможность установить прямой или косвенный контроль над обширными земными и морскими пространствами, не говоря уже о непосредственной хозяйственной ценности перешейка между Черным и Каспийским морями. Словом, без больших натяжек можно утверждать, что тот, кто обладает влиянием в этом регионе, в той или иной мере владеет значительной частью нашей планеты. Поэтому в мире всегда находились и до сих пор имеются силы, заинтересованные в упрочении здесь своих позиций и, соответственно, ослаблении влияния геополитических противников.

Ввиду своей политической, этнической и религиозной разобщенности Кавказ всегда был преимущественно объектом, а не субъектом международных отношений. До XVI в. военно-политическая конкуренция на Кавказе шла между шиитским Ираном и суннитской Турцией. Периодические столкновения между ними, зачастую перераставшие в религиозные войны, в конце концов, заканчиваются компромиссными соглашениями, в результате чего иранское господство распространилось на Восточное Закавказье и Дагестан, турецкое – на Западное Закавказье, Северо-Западный и отчасти Центральный Кавказ. В этом же веке возникает «силовой треугольник», куда помимо Ирана и Турции вошло и Московское государство, вскоре ставшее Россией. Долгое время Россия, пребывая в слабом военном и экономическом состоянии, выстраивала свою политику в регионе, играя на иранско-турецких противоречиях. Только с конца 60-х годов XVIII в. Россия вступила в открытое столкновение с Турцией. В результате побед в русско-турецких войнах (1768-1774 и 1787-1791) Россия получила ряд территорий на Северном Кавказе и упрочила позиции в Закавказье. Разрыв Грузией вассальной зависимости от персидского шаха и переход под власть русского царя стал главным детонатором обострения отношений Ирана с Россией. В первой трети XIX в. Россия выиграла две войны у

²⁸⁹ Жданов Ю.А. Солнечное сплетение Евразии. Майкоп, 1999.

Ирана (1804-1813 и 1826-1828) и две у Турции (1806-1812 и 1828-1829). Эти победы закрепили за Россией практически всю территорию Кавказа²⁹⁰.

С начала XIX в. на геополитической арене Кавказа появляется новый фигурант – Запад (Англия и, в меньшей степени, Франция). Регион был объявлен сферой британских жизненно-важных интересов, поскольку он располагался вблизи от сухопутных стратегических коммуникаций между Англией и Индией. Выстраивается соответствующая политика, напоминающая по своей сути и по обслуживаемой риторике ту, которую сегодня проводят на Кавказе США и Западная Европа. Уже тогда активно использовался исламский фактор, особенно в ходе поддержки англичанами сопротивления горцев царизму. В итоге во второй половине XIX в. Англия, опасаясь развития русской экспансии на юг и юго-восток, переходит к политике сдерживания России на Кавказе²⁹¹. Итогом ее стала Крымская война (1853-56 гг.), когда Лондон предпринял попытку вновь восстановить Кавказ в качестве буфера между Россией и мусульманскими державами, опираясь на мощную коалицию (Англия, Франция, Турция и, фактически, Австрия). Эта цель, несмотря на военное поражение России, достигнута не была, что нашло отражение в решениях Парижского конгресса 1856 г., зафиксировавших принадлежность Кавказа России как международно-правовую реальность. Неудача очередной попытки (1877-78 гг.) силового решения при помощи Турции кавказского вопроса и серьезные осложнения, связанные со второй англо-афганской войной, побудили Лондон искать согласия с Россией на Востоке на основе договоренностей о разделе сфер влияния, нашедших взаимопонимание в Петербурге.

В конце XIX – начале XX вв. ошутимо возрастает геополитическое значение Кавказа в связи с его вовлеченностью в мировое хозяйство. Богатые природные, прежде всего нефтяные, ресурсы превратили Кавказ в сферу острой экономической конкуренции европейских держав, включая Россию.

²⁹⁰ Дегоев В.В. Большая игра на Кавказе: история и современность. М., 2001. С. 310-311.

²⁹¹ Дегоев В.В. Указ соч. С. 313.

Первая мировая война и революционные коллизии в России вызвали почти полное разбалансирование государственно-административной структуры Кавказа и небывалое обострение социальных, межнациональных и религиозных конфликтов, политический хаос, преодолеть который кавказская национальная элита пыталась созданием независимых государств. Все это, естественно, спровоцировало внешнее вмешательство (Антанта, Германия, Турция) и, как следствие, беспрецедентную интернационализацию кавказского вопроса. Однако в ходе гражданской войны большевики сумели сохранить основную часть территории бывшей империи, в том числе и Кавказ.

Накануне второй мировой войны правительственные круги Англии и Франции при поддержке США стремились договориться с державами оси Берлин-Рим-Токио о создании общего антисоветского фронта. Единство цели означало и единство интересов – любым путем уничтожить коммунизм и вместе с тем, политическое влияние России. Например, 19 января 1940 г. глава тогдашнего французского правительства Даладье предлагал рассмотреть три варианта нападения на Советский Союз. Все они предполагались с южного, преимущественно кавказского, направления: - боевые действия на Черном море; - непосредственное вторжение на Кавказ; - инспирация восстания *мусульманского населения Кавказа*²⁹².

В программных фашистских планах завоевания СССР также особое внимание уделялось Кавказу. Комплексная оккупация Кавказа, разработанная в недрах генштаба вермахта, ведомств Риббентропа и Розенберга и утвержденная лично Гитлером, выражалась в стремлении обеспечить Германии жизненное пространство на пороге Азии. Для достижения этой стратегической цели идеологи третьего рейха усиленно разыгрывали исламско-пантюркистскую карту. Хотя они и относили кавказских мусульман к «монголоидным разрушительным силам», тем не менее, на практике старались изобразить из себя истинных друзей ислама и широко использовали мусульманскую идеологию в своих целях. Так, Гитлер был провозглашен великим имамом Кавказа. В оборот

²⁹² Die Geheimakten des französischen Generalstabes. Doc. N19. Berlin, 1941.

был запущен политико-пропагандистский трюк, сформировавший миф о духовной близости и особом отношении итальянских и германских фашистов к мусульманству. Одновременно ими планировалось образовать на постсоветской территории так называемый имперский комиссариат Туркестан, олицетворяющий собой претензии на создание пантуранского государства²⁹³. Главная цель, преследуемая фашистской пропагандой на Кавказе, заключалась в намерении перессорить между собой народы, разжигая национализм, между туземцами и русскими²⁹⁴.

Приступив к осуществлению кавказского эксперимента, фашистские руководители пытались создать кавказские национальные воинские формирования, которые должны были в дальнейшем стать ядром воинских частей на Кавказе и в Средней Азии. Вербовка в легионы представителей национальных меньшинств велась с помощью политических диссидентов, белоэмигрантов, фашистских агентов, в непосредственном тесном контакте с Анкарой. Сам факт создания мусульманских легионов в спецлагерях абвера и СС с целью дальнейшего их использования в советской Средней Азии, на Кавказе и в перспективе на Ближнем и Среднем Востоке, свидетельствует об определенной гибкости идеологии нацизма, активно использовавшей в регионе этнические и конфессиональные факторы²⁹⁵.

Тем не менее, именно на Кавказе потерпела крах пропагандистская война, развязанная нацистами. Идеологическая война, предшественница современной психологической, фашистами была проиграна. Однако сами социально-идеологические процессы, связанные с периодом второй мировой войны, не прекратились, а получили свое продолжение в процессе вскоре последовавшей холодной войны, безусловно, явившейся войной нового исторического типа.

Органичное включение Кавказа в тоталитарную систему СССР превратило его в геополитический рычаг установления прямого или косвенного советского,

²⁹³ Безыменский Л. Разгаданные загадки третьего рейха. 1941-45 гг. М., 1984. С. 33-35.

²⁹⁴ Центральный Государственный архив Октябрьской революции, высших органов власти и органов государственного управления СССР (ЦГАОР СССР). См.: ф. 7445 «Международный трибунал над главными немецкими преступниками в г.Нюрнберге». Оп. 1. Д. 1711. С. 10.

²⁹⁵ Abdullah M.S. Geschichte des Islams in Deutschland. Graz, Wien, 1981. S. 34-36.

основанного на потенциальной угрозе применения силы, влияния на Ближнем и Среднем Востоке. Таким образом, после 1945 г. советское влияние на процессы, имевшие место на мусульманском Востоке, становится важным звеном в глобальном равновесии между двумя сверхдержавами (СССР и США). Такой баланс сохранялся до конца 1980-х гг., обеспечивая относительно надежную региональную и всемирную безопасность.

Как известно, основной закон геополитики заключается в утверждении фундаментального исторического дуализма между теллуократией (heartland'ом, Сушей, «номосом» Земли, Евразией, «срединной землей», идеократической цивилизацией, «географической осью истории») с одной стороны, и талассократией (Sea Power, Морем, «номосом» Моря, Атлантикой, англосаксонским миром, торговой цивилизацией, «внешним или островным полумесяцем»), с другой²⁹⁶. Существует и третья геополитическая область – Rimland, занимающая промежуточное положение к собственно геополитической области «морской цивилизации». Термином «Rimland» в геополитике обозначается «внутренний полумесяц» - часть Евразии, лежащая между континентальным центром (в основном представлен территорией России) и «внешним полумесяцем морской цивилизации (составлен океанскими пространствами Земли и континентами Южной и Северной Америки, Австралии и островными зонами). Основу «Rimland» составляют страны Европы и Средиземноморья²⁹⁷.

К началу 90-х годов стратегия атлантизма, базируясь на теоретических построениях первых англосаксонских геополитиков (Макиндер, Мэхэн и Спикмен), основой которой является так называемая «петля анаконды», нацеленная на «удушение» континентальной России за счет оттеснения ее от морских пространств с постепенным отсечением от нее окраин, достигает своей кульминации, демонстрируя почти абсолютную эффективность. Подчеркнем, что геополитическая тактика «анаконды» в период холодной войны обозначалась

²⁹⁶ Дугин А.Г. Основы геополитики. М., 1999. С. 91-92.

²⁹⁷ Морозов Ю.В., Сивков К.В. Стратегические подходы к реализации геополитических интересов России в XXI веке // Вызовы безопасности и защита геополитических интересов России. М., 1999. С. 44.

уже исторически знакомым термином «сдерживание». Распад Варшавского договора и СССР знаменуют торжество ориентации атлантистской стратегии, проводившейся в жизнь в течение всего XX века. «Холодная война», или, как ее еще называют, третья мировая, завершилась победой США и их союзников по НАТО. Средства ведения «холодной» (или «информационной») войны доказали свою качественно высокую эффективность и даже жесткость по отношению к обществам. Распространение информационных технологий перенесло центр тяжести с физического уничтожения противника на изменение его сознания, иными словами, на его идейное и психологическое уничтожение. В итоге Запад побеждает в холодной войне с Востоком. Морская сила (Sea Power) празднует победу над heartland'ом.

Тем не менее, современная позиция подавляющего большинства неоатлантистов остается сущностно единой: победа в холодной войне не отменяет угрозы Западу, исходящих из иных геополитических образований. Следовательно, говорить о «Едином Мире» в духе известной мондиалистской концепции Фукуямы о *Конце Истории* и *One World* (Едином Мире), которая утверждает, что все формы геополитической дифференциации – культурные, национальные, религиозные, идеологические, государственные и т.д. – вот-вот будут окончательно преодолены, и наступит эра общечеловеческой цивилизации, основанной на принципах либеральной демократии, преждевременно. Планетарный дуализм талассократии и теллутократии остается главной геополитической схемой и для XXI века.

Новой и более общей формулой такого дуализма становится тезис американского политолога С.Хантингтона «The West and The Rest» («Запад и все Остальные»), сформулированный им в статье «Столкновение цивилизаций». Суть его концепции заключается в том, что стратегический успех НАТО, сопровождающийся крахом коммунистической идеологии, не затрагивает глубинных цивилизационных пластов. Наряду с западной (атлантистской) цивилизацией он выделяет еще семь цивилизаций, подчеркивая при этом, что вектор их развития и становления всегда будет ориентирован в направлении,

отличном от траектории атлантизма и цивилизации Запада. Иначе говоря, Запад снова неизбежно окажется в ситуации противостояния с другими цивилизациями. А раз так, то атлантисты должны всемерно укреплять стратегические позиции своей собственной цивилизации, готовиться к противостоянию, консолидировать стратегические усилия, сдерживать антиатлантические тенденции в других геополитических образованиях, не допускать их соединения в опасный для Запада континентальный альянс.

Другой американский идеолог-республиканец, З.Бжезинский, в вышедшей в 1997 г. книге «Большая шахматная игра. Американское превосходство и его геополитические постулаты»²⁹⁸ для обоснования существующего глобального превосходства США приводит четыре аргумента: их военное присутствие во всем мире, их экономическое превосходство («локомотив мирового развития»), технологическое преимущество и всемирную популярность американской культуры²⁹⁹. Чтобы США сохранить свой статус мировой супердержавы З.Бжезинский, вслед за Х.Макиндером, К.Хаусхофером и другими, подчеркивает тезис о необходимости в будущем добиться своего господства в Евразии (heartland). Для этого ей нужно выполнить три других условия: нельзя допустить восстановления Российской империи, на территории бывшего Советского Союза необходимо установить «геополитический плюрализм», а Запад должен получить свободный доступ к источникам сырья на Каспийском море. Борьба за Евразию имеет «решающее значение для глобального преимущества и исторического будущего Америки»³⁰⁰. Как констатирует Бжезинский, обстоятельства вселяют надежду на успех «единственной мировой супердержавы». «Впервые в истории одно отдельное государство является действительно супердержавой, это государство, находящееся вне Евразии, первенствует во всем мире, и на центральной арене мира – в Евразии доминирует неевразийское государство»³⁰¹.

²⁹⁸ Brzezinski Z. The Grand Chessboard. American Primacy and its Geostrategic imperatives. N. Y., 1997; немецкое издание см.: Die einzige Weltmacht. Amerikas Strategie der Vorherrschaft. Weinheim-Berlin, 1997.

²⁹⁹ Бжезинский З. Указ. соч. (нем. изд.). С. 44.

³⁰⁰ Там же. С. 277.

³⁰¹ Там же. – С. 282.

Реализуя указанные геополитические проекты, Вашингтон на практике поддерживает «стратегические альянсы», которые в разных вариантах, но с явно антирусскими акцентами создают окружающие Россию государства СНГ, например, ГУУАМ, уже формально оформленную кооперацию Грузии, Украины, Узбекистана, Азербайджана и Молдовы. Одновременно Вашингтон не теряет надежды, что Турции все же удастся стать лидером для тюркоязычных республик СНГ и призывает своих европейских партнеров поддержать эти турецкие амбиции. Связывая свои далеко идущие политические и экономические планы со странами Каспийско-Черноморского бассейна, Вашингтон стремится уменьшить здесь влияние России, ни в коем случае не допустить реинтеграции пространства СНГ и, таким образом, устранить все препятствия к собственной главенствующей роли в Евразии.

После того, как на президентских выборах в США победила республиканская партия, явно усилилась политика «нового сдерживания» (Neo-Containment) по отношению к России, основанная на желании использовать ее временную слабость, чтобы укрепить позицию Америки как «единственной супердержавы», в том числе и на пространстве бывшего противника – в сердце Евразии, на территории между Кавказом и Тянь-Шанем³⁰².

Изложенное выше позволяет утверждать, что после последовавшего в 1991 г. распада Советского Союза геостратегическое значение Кавказа (Северного и Южного) вновь существенно возросло. На Южном Кавказе возникли три суверенных государства (Азербайджан, Армения и Грузия), а Северный Кавказ получил статус приграничного региона на южном направлении внешних интересов России, которое ныне можно рассматривать в качестве главного источника потенциальной угрозы безопасности страны в связи с активизацией исламских фундаменталистских и пантюркистских тенденций, проникающих сюда со стороны Саудовской Аравии, Иордании, Пакистана, Турции и других южных соседей. Другим фактором, повлиявшим на повышение роли Кавказа для

³⁰² Эрлер Г. Америка – единственная супердержава. Россия на пути к себе // Сотрудничество в Европе: перспективы и вызовы развитию: Мат. рос.-герм. семинара (Москва, 12 июля 2001 г.). М., 2001. С. 11-12.

безопасности России, является его выгодное географическое положение как района добычи и транспортировки нефти и газа из новых месторождений на Каспийском море и в Центральной Азии.

Сегодня существует целый ряд мегапроектов по конструированию «больших пространств» на Кавказе, среди которых выделим три, представляющих наибольшую угрозу геополитическим интересам России в регионе: американский (США), туранский (Турция) и арабо-исламистский (Саудовская Аравия).

Сегодня у большинства экспертов практически не возникает сомнений, что дестабилизация обстановки на Кавказе, несомненно, имеющая внутренние причины, умело подогревается Западом³⁰³. Такая политика направлена на ослабление позиций России в этом регионе, при одновременном закреплении своего присутствия и оказания существенного влияния на развитие социально-экономических, этно-религиозных и военно-политических процессов. В событиях на Кавказе отчетливо видны многие элементы «югославского сценария» на его раннем этапе. В этой связи можно говорить об использовании США и их союзниками «стратегии управляемых кризисов», которая разрабатывалась еще в эпоху «холодной войны» и заключающаяся в изматывании наиболее опасных геополитических конкурентов, в данном случае России³⁰⁴.

Наиболее тревожным фактором долгосрочной перспективы являются активные усилия США по многоплановому внедрению на Кавказе. Вашингтон акцентирует свои «жизненные интересы» в регионе, стремится закрепить там свое присутствие, используя для этого как нефтяной фактор, так и процесс урегулирования конфликтов. Однако американский мегапроект на Кавказе успешно реализуется, прежде всего, путем манипуляции и управления Вашингтоном другими участниками геополитической игры в регионе. Имеются в

³⁰³ См., например: Морозов Ю.В., Лутовинов В.И. Агрессивный экстремизм под прикрытием ислама: авантюра в Дагестане, ее последствия и уроки // Вызовы безопасности и защита геополитических интересов России. М., 1999. С.4.

³⁰⁴ Богданов В. Югославский вариант для Украины // Российская газета. – 2001. 28 апр.

виду, прежде всего, арабо-исламистский («ваххабитский») и туранский (турецкий) проекты, поддерживаемые США. В результате, как и когда-то в Югославии, постоянно подогревается сепаратизм, национализм, религиозный фанатизм, подолгу сохраняются очаги напряженности, взаимные территориальные претензии и т.д. Особенно активно в последнее время в борьбе за вытеснение Кавказа из сферы национальных интересов России эксплуатируется религиозно-этнический фактор.

Туранский проект реализуется, прежде всего, с использованием Турцией идеологии и практики пантюркизма. Пантюркизм находит серьезных внешних покровителей в лице США и других стран НАТО, поскольку Запад не заинтересован в укреплении России как сверхдержавы и пытается через Турцию распространить свое влияние на Кавказ и Центральную Азию, богатые сырьевые районы СНГ. Однако для реализации этой глобальной стратегии необходимо иметь непосредственную территориально-коммуникационную связь с Закавказьем, точнее с Азербайджаном, что возможно при условии укрепления роли Турции как региональной державы.

Притязания Турции на роль буфера между Западом и странами СНГ очевидны и поддерживаются членами НАТО, что представляет уже серьезную угрозу военно-политической стабильности в регионе, если учесть факт активной милитаризации, пополнения турецкой армии современным оружием по нормативам НАТО. Одновременно энергично укрепляют свои позиции на Кавказе США и их европейские союзники по североатлантическому альянсу (Англия, Франция и ФРГ). Их усилия направлены на поощрение политических лидеров стран региона к дистанцированию от России, торможению участия в интеграционных процессах СНГ. Вместе с тем, целью американской политики является не только вытеснение России из региона, но и ослабление Западной Европы (прежде всего Франции и ФРГ) как возможного геополитического конкурента на Кавказе. Разумеется, без помощи США расчеты Турции и пантюркизма на постсоветское тюркоязычное пространство вряд ли реальны.

Пантюркистские идеи в духе тюркско-исламского синтеза в конце 80-х – начале 90-х гг. по очевидным причинам получили распространение в некоторых государствах СНГ и России, что породило в Турции большие надежды. Эйфория от начавшихся центробежных процессов, казалось, открыла для турецких политиков путь к объединению всех тюркских народов региона, включая тюркско-татарское население Российской Федерации. Именно тогда бывший президент Турции Т.Озал даже предсказал, что "XXI век будет веком Турции, имеющей прекрасную перспективу нового исторического единения тюркских народов Средней Азии и Кавказа под турецкой эгидой"³⁰⁵. Уже после смерти Тургуту Озала новый президент Турции Сулейман Демирель заявил о "турецком мире, простирающемся от Адриатики до Великой китайской стены"³⁰⁶.

В начале 90-х годов, непосредственно после распада СССР, в турецких изданиях часто высказывалась мысль о миссионерской роли Турции среди тюркских народов, которые одновременно являются еще и мусульманами. Речь шла о том, что, возглавив под зелеными знаменами ислама тюркский мир, наиболее радикальные идеологи синтеза не прочь были реализовать свою стратегию и на Балканах, и в России, и в Закавказье, и в Центральной Азии. Один из таких авторов заявлял о том, что взоры вновь образованных тюркских государств «устремлены на Турцию, они смотрят на нее, как на Каабу. Турция в состоянии стать культурным и экономическим центром. ...Турция вынуждена стать для миллионов своих соплеменников старшим братом и лидером»³⁰⁷.

Реализуя эти идеи на практике, Турция одной из первых признала независимость республик Центральной Азии и Закавказья, установила с ними дипломатические и иные отношения. В начале 90-х годов в Анкару вновь хлынул нескончаемый поток политиков и бизнесменов из тюркских стран СНГ.

³⁰⁵ Паноракис Каарс. Турецкие метаморфозы // Пантюркизм и национальная безопасность России: Тез. докл. межд. науч. конф. М., 1994. С. 81.

³⁰⁶ Заргарян Р. Турецкая модель «нового мирового порядка» // Обозреватель – Observer. 1996. № 6. С. 45.

³⁰⁷ Ozmen Aslan. 2000 yilinda Turkiye. Istanbul, 1991. S. 100-101.

Однако надо отдать Турции должное: лихорадочной поспешности в деле проникновения в новые независимые республики Центральной Азии и Закавказья в начале распада СССР она не проявила, демонстрируя уважение к сложившимся традициям добрососедства в отношениях с великим северным соседом. Однако после завершения распада Советского Союза, когда ситуация стала радикально изменяться, Турция в своих отношениях с независимыми республиками перестала действовать с оглядкой на Москву, вышла на прямые связи с ними. Это и составило новое направление в турецкой внешней политике, что в известной степени было формально закреплено путем создания при МИД Турции агентства по сотрудничеству с тюркоязычными республиками, входившими в состав СССР³⁰⁸.

Особая активность новой политики Турции в отношении тюркоязычных государств СНГ в политической, экономической, культурной сферах фиксировалась в 1991-1992 гг. Именно тогда устанавливаются дипломатические отношения и всесторонние прямые связи. Происходит обмен визитами руководителей, имеют место многочисленные контакты, как двусторонние, так и многосторонние, на высшем уровне. В ходе их звучат декларации об исторической общности, далеко идущих намерениях в политической и экономической областях. Ощутимый прогресс достигнут в формировании общетюркского культурного пространства.

Так, осенью 1991 г. Турция предприняла официальные дипломатические демарши в целях изучения возможностей установления прямых отношений с новыми государствами. С сентября того же года последовали официальные визиты в Турцию президентов новых республик. В ходе их была подписана серия соглашений в сферах политики, экономики, торговли, коммуникаций, подготовки кадров. Турция одной из первых пошла на признание независимости этих государств и открыла там свои официальные представительства. Начавшиеся в 1991 г. контакты официальных лиц разных уровней Турции и бывших советских тюркских республик продолжают вплоть до настоящего времени. Все это позволяет говорить о том, что постепенно создаются контуры

³⁰⁸ Чуфрин Г.И. О политике Ирана и Турции в отношении стран Центральной Азии // Новая Евразия: отношения России со странами Ближнего Зарубежья. М., 1994. С. 35.

некоего общеполитического поля между Турцией и упомянутыми республиками, которые постепенно наполняются конкретным экономическим содержанием, в том числе путем реализации проектов прокладки нефте- и газопроводов из Центральной Азии через Закавказье с выходом на свое Средиземноморское побережье.

Однако наиболее впечатляюще выглядят усилия турецкой стороны и результаты этих усилий по организации культурного сотрудничества в рамках общетюркского поля, чему в Турции в сложившихся условиях придают исключительное значение. В турецких общественно-политических кругах настойчиво культивируется идея укрепления культурного, в том числе языкового единства тюрков. Такая идея высказывалась на состоявшемся еще в декабре 1990 г. в Стамбуле Международном курултае Туркестана. Выступая на нем, государственный министр Турции Э.Конукман заявил, что необходимо создать общий для всех тюрков алфавит, а курултаю надлежит стать ядром тюркского мира. В июне 1992 г. в Стамбуле по инициативе Турции состоялось совещание министров культуры шести стран – Турции, Азербайджана, Казахстана, Кыргызстана, Узбекистана и так называемой республики Северного Кипра. Главной целью его было формирование культурного и языкового единства тюркских стран³⁰⁹.

Государственная программа турецкого радио и телевидения (ТРТ) заявила о постепенном включении в свои передачи слов из языков других тюркских народов в целях их сближения. Турецкий Фонд изучения тюркского мира подготовил 1 млн. экземпляров турецкого (латинского) алфавита для Азербайджана и тюркских республик Центральной Азии. Таким образом, в Азербайджане и других местах Турция вела и в декабре 1991 г. выиграла алфавитную войну с Ираном и Саудовской Аравией за замену кириллицы латиницей, а не арабским шрифтом³¹⁰.

Как и в 20-30-е годы тысячи студентов из этих республик были приглашены для обучения в турецких университетах. Турки проявили готовность

³⁰⁹ Чуфрин Г.И. Указ. соч. С.38.

³¹⁰ Oleott Martha Brill. Central Asia's Catapult to Independence // Foreign Affairs. Summer 1992. P. 128.

открыть до 30 новых высших учебных заведений (большинство в Восточной Анатолии) для обучения студентов из Средней Азии, Кавказа и т.д.

В регионах транслируется турецкое телевидение, распространяются книги, журналы, другого рода издания националистического содержания.

Турция регулярно проводит международные семинары с участием представителей мусульман СНГ, где пропагандируются идеи пантюркизма, объединения сил, стоящих на их позициях. В этих же целях используются возможности зарубежного "Фонда по исследованию тюркского мира", а также действующего в Анкаре "Северо-Кавказского культурного общества".

Создается "Организация экономического сотрудничества" /ОЭС/ в составе Турции, Ирана, Пакистана, Афганистана, Азербайджана и государств Центральной Азии. По мнению С.Кургиняна, создание ОЭС следует расценивать как "целенаправленную попытку антироссийского реструктурирования региона", опасность которой для России он видит "прежде всего, в угрозе формирования... тюркского макросубъекта, который, под названием "Великого Турана", или "Большого Туркестана", является давней целью и мечтой части турецких и европейских элит"³¹¹.

Особенно пантюркизм активизировался в Закавказье. Турция играет особую роль в переориентации закавказских республик, наращивая здесь свое присутствие путем формирования новых экономических организаций, создания транспортных и иных коммуникаций, систем образования, кредитных учреждений, активного участия в крупных инвестиционных проектах по разработке минеральных и сырьевых ресурсов, использования средств массовой информации, пантюркистских и исламских организаций для пропаганды идеологических воззрений, что и является основным методом экспансии в указанном регионе этой набирающей силу региональной державы.

В последние годы идет активный процесс разработки программы создания евразийской транспортной и энергетической инфраструктуры в обход России, где в качестве главного звена выступает Турция, что чревато значительным

³¹¹ Кургинян С., Бялый Ю., Подкопаева М. «Южная угроза» и ее связь с обострением политического кризиса в России // Россия XXI. 1996. № 11-12. С. 15.

ущербом интересам и безопасности России. Новая транспортно-энергетическая система, контроль стратегических средств коммуникаций в регионе - это тот практический механизм, который позволит фактически вытеснить Россию с Кавказа и Ближнего Востока.

Важнейшую роль в своих геополитических устремлениях на Кавказе Турция отводит Азербайджану, который по очевидным географическим причинам образует главное звено между Турецкой Республикой, Средней Азией и Северным Кавказом. Отношения между Азербайджаном и Турцией достигли своего пика после победы на выборах 1992 г. А.Эльчибея, кандидата Народного Фронта, сформировавшего пантюркистское правительство³¹². Именно тогда фиксируется активное навязывание пантюркистских идей населению Азербайджана посредством неустанной работы здесь эмиссаров турецкой "Партии националистического движения". Этому способствовали рост националистических настроений среди населения в связи с событиями января 1991 г. в Баку и военными действиями в Нагорном Карабахе, приход к власти "Народного фронта Азербайджана" (НФА), проповедовавшего "турецкую модель" развития.

Однако после прихода к власти в республике Г.Алиева Азербайджан стал относительно более устойчивым к попыткам зарубежных радикалов направить эту республику исключительно в фарватере своей политики. Отношения с Турцией стали более прагматичными, сместившись в сторону культурно-экономических отношений. Деятельность националистов была официально запрещена.

На Северном Кавказе элементы идеологии пантюркизма материализуются на базе представлений в отношении северокавказских народов, как культурном продукте исламо-тюркско-кавказского синтеза. Так, например, в октябрьском номере националистического журнала «Улькю оджагы дергиси» за 1997 г. проф. Орхан Тюркдоган в статье «Взгляд на мировой порядок с точки зрения национальной культуры» пишет, что в наступающем XXI веке и на Востоке, и на Западе приобретут значимость два таких глобальных явления, как

³¹² Фредди Де Пау. Политика Турции в Закавказье // Спорные границы на Кавказе / Под ред. Б. Коппитерса. М., 1996. С. 201.

национализм и исламизм. Он отдает предпочтение успехам тюркизма и считает, что возврат Турции к образу жизни исключительно на принципах ислама невозможен. Вместе с тем сохраняется его значимость как фактора, объединяющего не только тюрков, но и некоторые другие нетюркские народы под эгидой турок: «...Чеченистан, Босния-Герцеговина – там наши братья по вере, мы их искренне любим, словно они наши братья по нации. В таком случае, очевидно, что национализм и исламизм являются теми жизненно важными принципами, которые нас всех объединяют, которые составляют нашу основу; мы не можем от них отречься»³¹³.

Впрочем, такие взгляды не находят открытой поддержки у большинства неформальных и административных этноэлит Северного Кавказа и не закрепляются в официальных документах национальных движений. В массовом сознании горских народов идеи пантюркизма и пантуранизма существуют в основном в латентном состоянии, но при определенном неблагоприятном для России развитии событий могут стать идеологией сепаратистских течений в национальных движениях на одном из тактических этапов борьбы.

Тюркские народы Северного Кавказа (балкарцы, карачаевцы, кумыки, ногойцы, проживающие в регионе азербайджанцы и туркмены) составляют около 750 тысяч человек, уступая по численности среди автохтонных народов региона (т.е. таких, процесс формирования которых проходил на этой территории) только вайнахам. Этноэлиты «коренных» народов Северного Кавказа (включая тюркские) в основном ориентированы на этноцентризм и стремятся к государственной самоидентификации, к конструированию собственных суверенных республик в составе Российской Федерации. Народы сохраняют значительные этнокультурные различия, национальные движения вызваны к жизни стремлением сохранить свои этносы и не заинтересованы в реальном создании единого тюркского государства, где эти этносы неизбежно подвергнутся ассимиляции, а их элиты утратят свой статус.

Проблемы тюркских народов осложняются их включенностью в двунациональные республики (КБР и КЧР), отсутствием государственности,

³¹³ Ulku Ocagi dergisi. Ankara, Ekim, 1997. S. 60.

разделенностью между различными субъектами Российской Федерации (ногайцы и кумыки), что в условиях суверенизации республик фактически ставит их в неравноправное положение. Усиливает чувство несправедливости и отсутствие действенных механизмов реализации Закона о репрессированных народах, в числе которых оказались карачаевцы и балкарцы. Неразрешимость этих проблем в условиях сложившегося национально-государственного устройства создает почву для усиления влияния пантюркистской мифологемы.

Национальные движения балкарцев и карачаевцев, являющихся фактически одним народом, периодически предпринимали попытки создать суверенные Балкарскую и Карачаевскую республики, которые в перспективе могли бы образовать федерацию или конфедерацию в составе России. Однако до сих пор подавляющее большинство балкарцев и карачаевцев не поддерживают эти проекты вследствие фактической неразрешимости проблем территориального раздела с Кабардой и Черкесией.

Особое внимание в плане разыгрывания пантюркистских идей уделяется Дагестану, где в последние годы наблюдается усиление влияния Турции. Для Турецкой Республики Дагестан – объект основных геополитических устремлений на российском Юге, наиболее предпочтительный плацдарм для последующего распространения своего влияния на всем Северном Кавказе. Для достижения поставленной цели делается акцент на обоюдную приверженность ценностям Востока, общность истории, культуры, религии, языка и т.д. В практической деятельности взят курс на установление тесных экономических связей, укрепление отношений в сфере религии и культуры, учреждение совместных дагестано-турецких предприятий, фондов, открытие учебных заведений и т.д. Значительные усилия прилагаются по созданию совместного культурно-информационного пространства. Так, в январе 1997 г. состоялось открытие совместного телеканала ДГТРК-ТГРТ.

В поле зрения турецких политиков находятся не только тюркские, вайнахские и дагестанские, но и адыгские народности Северного Кавказа. В этих целях активно используется многочисленная и влиятельная адыго-черкесская диаспора в Турции. Так, в декабре 1996 г. в Турции создана федерация черкесов

«Каф-Бир», которая объединила 42 территориальных объединения (хасэ). Среди основных направлений деятельности организации можно назвать: расширение сотрудничества с государственными и общественными объединениями черкесов за рубежом (прежде всего с Международной Черкесской Ассоциацией); оказание материальной и юридической помощи лицам, переезжающим на постоянное жительство на историческую родину; содействие в организации сети общеобразовательных и культурных учреждений на территориях компактного проживания кавказских черкесов; способствование получению светского и религиозного образования черкесской молодежью и т.д.

Турция все активнее сотрудничает с национальными республиками региона в области политики и экономики, используя при этом все доступные для нее средства. Вместе с тем, в последнее время в турецких средствах массовой информации все настойчивее звучат голоса о необходимости образования на территории Северного Кавказа независимого единого государства. Несомненно, это связано с усилением позиций националистов в правительстве Турции (в состав правительства вошли представители «Партии националистического движения», ультраправой националистической партии, больше известной как партия «Серых волков», которая заняла второе место в ходе последних досрочных выборов в парламент страны в мае 1999 г.), которые не отказались от реализации идеи «Великого Турана». С целью достижения своей цели они стремятся разорвать связь черкесских народов с русскими, подорвать влияние и авторитет России на Северном Кавказе и в среде адыгской диаспоры в Турции.

Что касается реализации на Кавказе арабо-исламистского проекта по созданию «большого пространства», то несомненным лидером здесь выступает нетрадиционный для региона геополитический игрок – Саудовская Аравия, а также некоторые другие исламские государства, в определенной степени, следующие в фарватере внешней политики КСА.

Сегодня на исламском направлении, в том числе и на Кавказе, Саудовская Аравия преследует следующие внешнеполитические задачи: распространение ислама в мире, консолидация мусульманских государств и народов, оказание содействия мусульманским странам и этноконфессиональным меньшинствам в

отставании своих интересов, преодоление отставания мусульманских государств в социально-экономической и технологической сферах по сравнению с высокоразвитыми странами, поощрение интеграционных процессов в исламском мире.

Будучи одной из наиболее богатых стран мира, КСА затрачивает значительные средства на реализацию своих внешнеполитических задач. Важную роль в выполнении этих функций государством играет министерство по делам ислама, верообращения и ориентации. Министерство по делам ислама создало около 25 саудовских исламских центров за рубежом, в том числе в Москве, направило несколько тысяч проповедников примерно в 90 стран мира. При содействии королевства за рубежом построено 1,5 тыс. мечетей. Оказывается постоянная финансовая поддержка 20 высшим исламским учебным заведениям. За последние 10 лет Саудовская Аравия распространила в разных странах около 1 млн. экземпляров религиозной литературы. Ежегодно исламские ВУЗы КСА заканчивают 300-400 выпускников-иностранцев³¹⁴.

В этих же целях активно задействованы многочисленные международные исламские структуры, большая часть которых создана и функционирует при финансовом и организационном участии Саудовской Аравии. К числу таких структур относятся Организация исламская конференция, объединяющая 54 мусульманских государства; Исламский банк развития, 25% капитала которого складывается за счет саудовских финансовых вложений; Лига исламского мира, Высший совет мечетей (создан при ЛИМ); Фонд исламской солидарности, целью которого является оказание материальной и религиозно-идеологической поддержки мусульманским меньшинствам за рубежом; Международная исламская организация спасения, которая призвана оказывать помощь нуждающимся мусульманам во всем мире, черпая средства из сборов мусульманского налога «закят», поступающего, в том числе, из фондов министерства по делам ислама КСА; Всемирная лига исламской молодежи и т.д.

³¹⁴ Александров И.А. Исламская основа саудовского общества и государства // Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее. М., 1999. С. 77-78.

Наиболее известной и влиятельной среди них является *Лига исламского мира* – ЛИМ (в русскоязычных публикациях иногда именуется как *Всемирная исламская лига*, *Рабита аль-алям аль-ислами*), которая была создана Королевством Саудовская Аравия (КСА) в 1962 г. в качестве одного из инструментов для проведения своей внешней политики. В соответствии с ее уставом, с которым можно ознакомиться на официальном сайте данной структуры в Интернете, ЛИМ является неправительственной религиозно-политической организацией, преследующей следующие цели: пропаганда исламского учения; борьба с враждебными исламу идейными и сектантскими течениями; укрепление политических позиций мусульманского духовенства; объединение молодежи «под знаменем ислама» и т.д. Своей главной задачей ЛИМ считает укрепление политических позиций мусульманского духовенства, расширение контактов между исламскими организациями, выработку общих теологических обоснований по важнейшим политическим вопросам, борьбу в защиту прав мусульманских меньшинств и оказание влияния на их организации в различных странах мира. Штаб-квартира ЛИМ расположена в Мекке (КСА).

Высшим органом Лиги является Всеобщий исламский конгресс, состоящий из 500 исламских авторитетов со всего мира. Он созывается в Мекке раз в пять лет и избирает для текущей работы Консультативный совет и Генеральный секретариат. Практическая деятельность ЛИМ осуществляется через региональные координационные советы – для Европы, Азии, Африки, Северной и Южной Америки. ЛИМ имеет официальные представительства в странах, где мусульмане составляют большинство населения. Всего в ней представлены исламские организации более чем ста стран мира, а объектом ее контактов и воздействия в этих странах выступают неправительственные организации (общины, учебные заведения, мечети и т.п.). Там, где они не конституированы, Лига их создает. Для координации деятельности многочисленных исламских организаций ею созданы, например, Высший комитет по координации работы (1974 г.), Всемирный совет мечетей, Высший комитет по исламским делам и др.

Лига исламского мира, как и другие исламские организации, действующие под эгидой Саудовской Аравии, призвана решить проблему реального доминирования этого государства в мире ислама. Поэтому главными целями ЛИМ и ее саудовских «партнеров» является поддержка исламских легальных и нелегальных неправительственных религиозно-политических организаций в различных странах мира с тем, чтобы обеспечить расширение влияния Саудовской Аравии в исламском мире и на международной арене. Для этого акцент делается на обеспечение поддержки с их стороны королевскому режиму КСА, в частности посредством консолидации усилий исламских организаций на борьбу с левыми и любыми другими антисаудовскими идеологиями. Именно Лига исламского мира стоит за распространением по миру идеологии и практики ваххабизма – формы ислама, выступающей в качестве государственной (но не официальной – И.Д.) идеологии в Саудовской Аравии. В числе получателей саудовской помощи, осуществляемой по каналам ЛИМ и других неправительственных исламских организаций и учреждений, фигурируют экстремистские Исламский фронт спасения (Алжир), движения «Нахда» (Тунис) и «Хамас» (Палестинская автономия), организации «Братьев-мусульман» Египта, Сирии, Иордании, Судана и т.д., а в последнее десятилетие – экстремистские исламские организации на Северном Кавказе. Такого рода операции, как правило, осуществляются через дочерние организации ЛИМ.

Например, в 1978 г. в рамках ЛИМ была создана неправительственная гуманитарная организация «Международная организация исламской помощи» (МОИП, *«Гейат Аль-Игаса Аль Исламийя Аль-Алямийя»*, сокращенно – *«Аль-Игаса»*, или «Спасение»), штаб-квартира которой находится в Джидде (Саудовская Аравия). Официально эта организация создана для пропаганды идей ислама, а также оказания гуманитарной помощи жертвам природных катастроф, беженцам из районов стихийных бедствий и пострадавшим в ходе вооруженных конфликтов. МОИП является крупнейшей в мире исламской благотворительной организацией, заявленный вид деятельности которой – оказание гуманитарной помощи мусульманам во всем мире. Так, в материалах, распространяемых

МОИП в Интернете, указывается, что она занималась поставками продовольствия, медикаментов, участвовала в строительстве объектов социальной инфраструктуры (школы, мечети, больницы) в Афганистане, Азербайджане, Боснии, Таджикистане, Чечне и Дагестане. Вместе с тем, по некоторым данным, львиная доля средств «Аль-Игаса» идет на поддержку радикальных исламских группировок во всем мире, в том числе в странах СНГ и республиках России.

В частности, под патронажем МОИП действует базирующаяся в Саудовской Аравии «Организация помощи и поддержки мусульман Кавказа» (*«Гейат Аль-Гаус валь-Мусаада ли Муслими Аль-Кауказ»*), которую возглавляет Абдель Хамид Джафар Дагестани. В статье «Ваххабиты в Тобольске», опубликованной в газете «Совершенно секретно» со ссылкой на материалы российских спецслужб, утверждается, что Дагестани «выполняет деликатные поручения одной из саудовских спецслужб... тот профессионализм, с которым Дагестани уходил от наружного наблюдения, лишней раз свидетельствовал о его принадлежности к спецслужбам»³¹⁵. Однако, несмотря на имевшиеся данные о связях «Аль Игаса» со спецслужбами Саудовской Аравии, а также о негласном финансировании ими «воинствующих ваххабитов» по всему миру, в ноябре 1992 г. Минюст России официально зарегистрировал московское отделение этой организации; только в 1994 г. в связи с проведением масштабной подрывной деятельности на территории России данная структура была лишена аккредитации, а Дагестани был выдворен из нашей страны³¹⁶.

Лигой создана обширная сеть своих филиалов во многих странах мира под названием «исламские культурные центры». Она также координирует деятельность многих исламских благотворительных фондов, например, *«Аль-Харамейн»*, *«Ибрахим Аль Ибрахим»* и многих других, созданных в Саудовской Аравии при активнейшем участии этого государства и действующих во всем

³¹⁵ Челноков А. Ваххабиты в Тобольске // Совершенно секретно. 1999. № 10 (125).

³¹⁶ Там же.

мире, в том числе и в России (на Северном Кавказе и в других российских регионах).

Например, благотворительная образовательная организация «Аль-Харамейн» («Две святыни»), основанная в 1991 г. в Саудовской Аравии, является ведущей благотворительной организацией этого государства, действующей непосредственно под патронажем королевской семьи и под эгидой министерства по делам ислама. Ее главными официально декларируемыми целями являются «оказание помощи мусульманским братьям в различных частях света и распространение по всему миру истинных исламских учений». Фонд располагает значительными финансовыми средствами за счет практически монопольного права на использование сумм, поступающих от обязательных благотворительных налогов «*закят*» и «*садака*», что позволяет ему содержать сеть исламских учебных заведений более чем в 70 странах мира, а также ряд зарубежных представительств. «Аль-Харамейн», являясь неправительственным образованием, в то же время поддерживает тесные связи с руководством Саудовской Аравии, которое оказывает ей значительную материальную поддержку. Фонд начал свою деятельность в России с 1993 г. с осуществления образовательных проектов в Дагестане, Татарстане и Чечне. Во время первой чеченской войны отделение фонда было открыто в Азербайджане. Официально было заявлено, что его целью является оказание гуманитарной помощи страдающему от войны населению Чечни и беженцам, оказавшимся в соседних республиках. После завершения боевых действий в Чечне в 1996 г. организация активно спонсировала исламские образовательные учреждения на Кавказе, в том числе путем направления в регион выпускников религиозных учебных заведений Саудовской Аравии, а также деятельность шариатских судов. В настоящее время фонд ведет активную пропагандистскую антироссийскую кампанию в поддержку исламского «джихада» в Чечне. В этих целях в сети Интернет организация регулярно распространяет так называемые «новости о джихаде в Чечне». Аналогичную деятельность осуществляют и другие фонды в рамках «Лиги исламского мира».

Одновременно следует подчеркнуть, что реализация вышеуказанных геополитических мегапроектов на Кавказе (арабо-исламистского и туранского) сопровождается на современном этапе обострением конкуренции между этими двумя объединительными тенденциями, которые основываются на противоположно декларируемых задачах. Панисламский фундаментализм, составляющий основу исламистского проекта, апеллирует к международному уровню объединения мусульман, а «мусульманский национализм», составляющий ядро пантюркизма, - собственно к национальному. Сторонники теории исламской солидарности в Саудовской Аравии, Иордании, Иране и в других странах призывают всех мусульман объединиться вне национально-географических рамок, тогда как идеологи пантюркизма в лице, в первую очередь, Турции выступают за обособление мусульман региона на этно-религиозной основе и выделение данной общности в самостоятельное государственно-политическое образование.

Эти две ведущие тенденции в исламе в одинаковой степени ведут к появлению принципиально новых силовых величин в обширном регионе. При определенных условиях они могут стать центрами сближения мусульманских государств и народов и смогут оказывать влияние на возможный передел мира в интересах этого демографического большинства планеты.

Существенный аспект этих тюркско-исламских опасностей для России кроется в заинтересованности ее геополитических противников вытеснить Россию из Закавказья, создать в северокавказском регионе антироссийское конфедеративное образование «от моря до моря», как фактор дальнейшего сужения роли России на Кавказе и Причерноморье и кардинального изменения здесь этноконфессионального баланса.

При этом Эр-Рияд, хотя и имеет собственные геополитические интересы на Кавказе, все же в большей степени выполняет роль агента влияния США, которому поставлена задача с помощью огромных финансовых средств и неоваххабитской идеологии нивелировать влияние шиитского и антиамериканского Ирана в СНГ, развивать дезинтеграционные процессы на

Кавказе, углубляя здесь антироссийские настроения и центробежные тенденции. Турции же, как главному союзнику США по НАТО, отводится основная роль по переориентации тюркских республик СНГ с Севера (России) на Запад (США). Америка, умело манипулируя своими союзниками в мусульманских регионах, создает определенный баланс в наступательной тактике между Эр-Риядом и Анкарой. Иначе говоря, Россия на Кавказе воспринимается США как главный геополитический противник. При этом наиболее эффективным и действенным средством геополитических устремлений Саудовской Аравии, Турции, других мусульманских государств являются экстремистские неправительственные религиозно-политические организации (НРПО).

4.2. Радикальные исламские организации в геополитической конкуренции

В современном исламском мире, помимо благотворительных, просветительских, культурных и даже политических организаций, которые действуют в рамках законов своей страны, занимают лояльную позицию по отношению к существующей власти, считают неприемлемыми для себя любые формы насилия, имеется целый ряд объединений, которые находятся в оппозиции, часто непримиримой, к режимам в соответствующих странах. Это – экстремистские неправительственные религиозно-политические организации (НРПО). Они, как правило, ставят перед собой задачу либо по свержению этих режимов, либо по политико-государственному самоопределению мусульман, не исключая при этом использования насилия, представляемого ими в качестве джихада. Среди этих организаций – «Братья-мусульмане» в разных арабских странах, «Хамас» на землях Палестинской автономии, «Хезболлах» в Ливане, Исламская партия возрождения в Таджикистане, «ваххабитские» исламские «джамааты» на Северном Кавказе и т.д.

Деятельность экстремистских НРПО обусловливается многими факторами, что в существенной степени затрудняет их классификацию³¹⁷. Нами

³¹⁷См. об этом подробнее: Добаев И.П. Политические институты исламского мира: идеология и практика. Ростов н/Д, 2001. С. 13-67.

предлагается типология НРПО по волнам их эволюции, которые четко маркируют организации разных поколений по этапам радикализации их идеологических доктрин и эскалации политической практики насилия, нацеленных на достижение исламистами власти в масштабах анклава, отдельной страны, а также на региональном или даже глобальном уровне. На основании представленного эволюционного подхода нами выделяются четыре поколения (волны, этапа) в развитии неправительственных религиозно-политических организаций, в результате чего выстраивается следующая их классификация:

- **НРПО первого поколения:** египетские «Братья-мусульмане» (БМ), образованная на их базе филиальная сеть в других мусульманских странах, а также организации, отпочковавшиеся от БМ, но придерживающиеся идейных установок «Братьев».

- **Организации второго поколения,** возникшие в ходе борьбы арабов с сионистской экспансией на Ближнем Востоке под влиянием идей «исламской революции» в Иране (например, палестинская «Джихад ислами», ливанская «Хезболлах»).

- **НРПО третьего поколения,** развившиеся в ходе событий в Афганистане, начиная с апреля 1978 г. по настоящее время (наиболее ярким примером выступает религиозно-политическое движение «Талибан»).

- Наконец, **структуры последнего, четвертого поколения,** представляющие собой радикальные международные исламские группировки, стремящиеся консолидировать, контролировать и управлять практически всеми экстремистскими НРПО «мусульманского мира» (к таким организациям можно отнести «Аль-Каида» и «Мировой фронт джихада», основанные мусульманским террористом номер один Усамой бен Ладеном).

НРПО 1-го поколения. Когда мы говорим о современных «мусульманских фундаменталистах», то имеем в виду многочисленные исламские организации, апеллирующие к изначальным исламским ценностям и живущие надеждой на возвращение «золотого века ислама». Сегодня в исламском мире существуют сотни таких религиозных организаций различного

толка, с разной степенью их политизации, от умеренных до ультрарадикальных, которые не только теоретически допускают насилие, но и прибегают к нему на практике, зачастую представляя его в качестве джихада³¹⁸.

Если не вдаваться в детали, мировоззрение большинства из них в общих чертах совпадает с основными идеологическими установками первой из международных НРПО фундаменталистской направленности, наиболее авторитетной и разветвленной в исламском мире - ассоциации **«Братья-мусульмане» (БМ)**³¹⁹.

Ассоциация БМ была создана в 1929 г. в провинциальном египетском городе Исмаилия. История становления «Братства», его идеологическое оформление и превращение в своеобразное политическое движение тесно связаны с именем основателя организации Хасана аль-Банна, который в начальной фазе своей деятельности придерживался умеренных позиций. Он определил деятельность «Братьев-мусульман» в качестве «призыва к традиции», «пути следования сунне» и одновременно «суфийской истине» - по своей сути, а по форме – как политическое движение, спортивную организацию, культурно-просветительский союз, экономическую кампанию и социальную идею³²⁰. Таким образом, на первом этапе своего существования идеологическая доктрина «Братьев» не базировалась исключительно на фундаменталистских положениях, хотя бы потому, что аккумулировала в себе и элементы суфизма.

Как известно, эмблема ассоциации – Коран над скрещенными мечами. По замыслу ее создателей она расшифровывается как необходимость, прежде всего, осуществления пропаганды исламских ценностей, иначе говоря, реализации на практике «исламского призыва»³²¹. Применение же силы для распространения

³¹⁸ См. подробнее: Игнатенко А.А. Зеленый Интернетционал. Всемирное исламистское движение в преддверии XXI века приобретает парадоксальные формы // «НГ-религии». 1999. 24 марта.

³¹⁹ Об ассоциации «Братья-мусульмане» см. подробнее: Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988. С. 102-110; Малышева Д.Б. Братья-мусульмане как идейно-политическая сила в арабском мире // Идейно-политические течения в арабских странах. Реферативный сборник ИНИОН. М., 1983; Сейранян Б.Г. Египет в борьбе за независимость. 1945-1952. М., 1970; Banna al H. Five Tracts of Hasan al-Bannah. 1978; Mitchel R. The Society of the Muslim Brothers. L., 1969; Briere C., Carte O. Islam, guerre a l'Occident? P., 1983.

³²⁰ Милославская Т.П. Начальный этап деятельности ассоциации «Братья-мусульман» // Религии мира. История: Ежегодник. М., 1982. С. 90-91.

³²¹ Левин З.И. Мусульманское реформаторство и политика // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999. С. 55.

ислама допустимо лишь тогда, когда другие средства убеждения оказываются бесполезными и когда существует уверенность, что это пойдет на пользу веры и единства уммы³²². Хасан аль-Банна утверждал, что в упадке исламского мира повинен Запад, вторжение которого в исламское общество привело к падению нравов, забвению мусульманами предписаний Корана. В этой связи аль-Банна считал своим главным делом воспитание мусульман в духе салафитского ислама (суннитского фундаментализма), потому что, по его мнению, все или почти все мусульмане погрязли в грехе³²³. Основная посылка идеологии «Братьев» в тот период была заключена в тезисе: «Ислам – это догма и культ, это родина, нация, религиозная вера и государство, душа и тело, Коран и меч, религия абсолютного единобожия, всеохватного единства вселенной в Боге»³²⁴. И далее: «Аллах – наша цель, пророк – наш вождь, Коран – наша конституция, джихад – наш путь, смерть на пути, предначертанном Аллахом, – наше высшее желание»³²⁵. В уставе Ассоциации, в частности, сказано: «Я буду добиваться восстановления руководящей роли ислама в помыслах и морали... буду бороться с вольнодумством и атеизмом, которые угрожают ведущей роли ислама»³²⁶.

Таким образом, «Братья», как и другие салафиты, приукрашивали состояние первоначального ислама, идеализируя его «золотой век». По их мнению, для восстановления утраченного необходимо осуществить масштабную реисламизацию всего мусульманского сообщества. В сфере внешней политики ранние «Братья-мусульмане» выдвигали идеи панисламизма и, отчасти на первом этапе, панарабизма. Однако после провала попыток арабских стран по созданию объединенного арабского государства «Братья» стали придерживаться мысли о необходимости прежде всего союза исламских государств под знаменем одной религии³²⁷. Иначе говоря, придерживаясь идеи неделимости исламской уммы и

³²² Енауат Н. *Modern Islamic Political Thought*. Austin, 1982. С. 71; Аль-Банна Хасан. *Рисалят аль-му`тамар аль-хамис*. Каир, б/г. С. 109.

³²³ Левин З.И. *Мусульманское реформаторство и политика*. С. 56.

³²⁴ Цит. по: Abdel-Malek A. *La Pensee politique arabe contemporaine*. Paris, 1970. С. 73.

³²⁵ Цит. по: *Le Mond*. 1996. 30 aout.

³²⁶ Цит. по: Хусейн Мухаммад. *Аль-Иттиджахат аль-ватания фи-ль-адаб аль-мысри аль-хадис*. Каир, 1956. Ч. 2. С. 300.

³²⁷ См. подробнее: Борисов А.Б. *Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта (XX век)*. М., 1991; Игнатенко А.А. *Халифы без халифата*. М., 1988.

выступая за восстановление халифата, «Братья-мусульмане», тем не менее, не отвергали патриотизм и национализм в рамках «малой родины» мусульманина во имя ее освобождения от иностранного господства как этап на пути к халифату в форме федерации мусульманских государств – «великой родины» мусульман. Они считали, что ядро халифата должны составлять арабы. При этом Египет должен был выступить в качестве центра ислама, поскольку именно он в свое время нес знамя ислама против крестоносцев и монголов, а ныне призван играть особую роль в его возрождении.

Организация «Братья-мусульмане» (БМ) выражала настроения наиболее консервативных групп мелкой буржуазии, которые выступали за создание «общества социальной справедливости и борьбу с английскими колонизаторами». К концу сороковых годов «Братья» вели за собой сотни тысяч, а может быть, и миллионы последователей. Их социальной базой сначала были обездоленные городские слои – «маргиналы», затем они стали вербовать сторонников среди студентов, служащих, рабочих, офицеров. Ассоциация унаследовала от старинных тайных мусульманских сект, в частности от низаритов (исмаилитская подсекта), глубокую религиозность и символизм, проведение четкого различия между рядовыми членами и «посвященной» элитой (у египетских «Братев-мусульман» существуют четыре степени членства: «общая принадлежность», «братская принадлежность», «активное членство», «активные бойцы» или «моджахеды»; последние пополняют тайное крыло организации, т.н. боевые группы «Братев» - И.Д.). Эти черты сочетались с полнейшей централизацией под жестким руководством вождя, созданием системы ячеек с руководителями, подобранными и назначенными сверху. Организация создала женские секции, бойскаутские организации и спортивные клубы. Она увеличила свое влияние, открывая клиники, школы для детей и взрослых, кооперативы, дома престарелых. «Братья» умело манипулировали массами на митингах и демонстрациях³²⁸. Таким образом, БМ превратилась в

³²⁸Васильев А.М. Египет и египтяне. М., 1986. С.233.

массовую организацию с большой сетью ячеек на местах, у нее имелись отряды молодежи, военизированные батальоны, тайные террористические группы.

Пик влияния «Братьев» приходится на конец сороковых годов. В тот период ассоциация установила контакты с антимонархической подпольной организацией «Свободные офицеры», развернула террор против политических деятелей Египта, проявлявших проанглийские симпатии. Одновременно лидеры ассоциации, беспринципно сотрудничая с королевским двором, консервативными богословскими кругами и египетскими правыми партиями, готовили государственный переворот. Он был раскрыт и обезврежен правительством, в этот же период Хасан аль-Банна был убит агентом полиции. Ассоциация временно была объявлена вне закона, затем снова легализована в 1951 г.

После революции 1952 г. сотрудничество БМ с правительством «Свободных офицеров» продолжалось недолго, поскольку план установления «исламской опеки» над новым режимом провалился. Вскоре ассоциация выступила против выдвинутой Г.А.Насером программы социально-политических преобразований. После покушения «Братьев» на жизнь египетского президента в 1954 г. их организация была запрещена, многие ее члены репрессированы, другие ушли в подполье.

Главным идеологом египетских «Братьев-мусульман» в 50-60-е годы был Сейид Кутб, сторонник радикального фундаменталистского течения в исламе. Как полагают некоторые исследователи, С.Кутб обратился к фундаменталистскому взгляду на религиозные предметы в результате двухлетнего пребывания в США в самом начале «холодной войны» (1948-1950)³²⁹. Его идеи оказали ощутимое воздействие на взгляды исламских фундаменталистов во многих странах мира (включая и с шиитским направлением ислама), а написанные им книги (наиболее известные: «Под сенью Корана», «Социальная справедливость в исламе», «Ценности исламского представления»,

³²⁹ Максименко В.И. Фундаментализм и экстремизм в исламе. Предисловие // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожокина и В.И.Максименко. М., 1999. С. 12.

«Особенности исламского представления и его ценности», «Вехи на пути», «Ислам и проблемы цивилизации», «Сражение ислама с капитализмом» и др. – И.Д.) до сих пор пользуются популярностью среди мусульман самых различных государств, в том числе в Европе и Америке. Кроме того, произведения С.Кутба используются функционерами радикальных исламских организаций и движений (например, «Фидайны Ислама» в Иране, «Галибан» в Афганистане, а теперь и северокавказские «ваххабиты») в качестве учебного пособия для идеологической подготовки «борцов за веру». Помимо этого, в произведениях С.Кутба исламисты находят положения, касающиеся принципов организации так называемого «секретного аппарата» в экстремистских группировках, выполняющего разведывательные и контрразведывательные функции³³⁰.

Вслед за известным пакистанским идеологом умеренно-радикального крыла исламского фундаментализма, автором популярной в мусульманском мире теории «исламского государства», основателем и лидером исламистской партии «Джамаат-и Ислами» Абдул Ала Маудуди, египтянин Сейид Кутб радикально ревизовал понятие джахилии, или канувшей в прошлое эпохи доисламского невежества и варварства, перенеся характеристики джахилии с прошлого на настоящее. «Весь современный мир, - писал он, - погряз в джахилии... Джахилийя наделяет человека одним из величайших атрибутов Аллаха – суверенитетом и тем самым превращает одних людей в рабов других»³³¹. Эта новая концепция была призвана санкционировать отказ мусульман от просветительско-воспитательных усилий с целью завоевания общества шаг за шагом, выдвинутых в свое время Аль-Банной, в пользу захвата власти как единственного ответа на угрозу всемирной «современной джахилии».

С.Кутб также основательно пересмотрел понятие джихада, переведя его из плоскости личного духовного усилия верующего на пути познания Аллаха на уровень вооруженной борьбы с неверными, а более всего – со всеми инакомыслящими мусульманами. «Отступник должен быть убит, даже если он

³³⁰ Кемаль Хадж Саид Джавади. Ихван аль-мусульмин дар эстехан-е тарих: Х.Банна – С.Кутб («Братья-мусульмане» на карте истории: от Хасана аль-Банна до Сейида Кутба). Тегеран, 1979 (на перс. яз.).

³³¹ Цит. по: Sivan E. Radical Islam // Medieval Theology and Modern Politics. New Haven, 1985. P. 128.

не в состоянии сражаться, тогда как неверный в подобном случае смерти не заслуживает», - писал сам М. Абд аль-Ваххаб, идейный вдохновитель С.Кутба³³².

И, наконец, С.Кутб утвердил чуждое правоверному суннитскому исламу право на революционное вооруженное восстание против существующего в современных ему мусульманских странах строя и таким образом, в резком разрыве с мусульманской традицией, узаконил «фитна» (бунт, смуту), поскольку распространил тақфир (обвинение в неверии), прежде всего, на представителей власти в исламских государствах и уже затем на всех тех мусульман, которые самим фактом отказа салафитам в поддержке ставят себя в один ряд с правителями-«вероотступниками»³³³. В то же время, даже основатель самого жесткого суннитского мазхаба, предтеча современного фундаментализма Ибн Ханбал требовал не допускать этого бедственного состояния (фитна), разрушающего устои веры и общественной морали: плохой суннитский правитель, считал Ибн Ханбал, всегда лучше, чем «фитна»³³⁴.

Таким образом, прежняя несколько противоречивая идеологическая доктрина ранних «Братьев» С. Кутбом была скорректирована исключительно в духе воинствующего фундаментализма. Претерпела существенные изменения и политическая практика радикалов: политика компромиссов, осуществлявшаяся ранними «Братьями» по отношению к египетским властям, С.Кутбом была подвергнута решительной критике и отвергнута. Взамен в качестве основной цели движения им было выдвинуто решительное требование по достижению политической власти путем отказа от тактики аль-Банна и переходу от «исламского призыва» к «джихаду» - решительной борьбе с правителями и подданными общества «неверных», особенно усилившимся после антимонархической революции 1952 г. и приходом к власти организации «Свободных офицеров». Такой подход «Братьев» не мог не привести их к очередному витку конфронтации с правящим режимом, которая резко усилилась

³³² Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. Книга единобожия. Баку, 1997. С. 43.

³³³ Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе. С.124.

к середине 60-х годов. В этой связи логичными представляются репрессии властей, обрушившиеся на С.Кутба: в 1965 г. он был в очередной раз арестован за антиправительственную деятельность и приговорен к смертной казни через повешение, приговор был приведен в исполнение в августе 1966 г.

Вместе с тем, попытки египетских «Братьев-мусульман» в своей пропагандистской деятельности дискредитировать насеровский Египет и другие арабские режимы, провозгласившие социалистическую ориентацию, обусловили благожелательное отношение к ним со стороны крупной арабской буржуазии и консервативных политических режимов. «Братья» были взяты под политическую и финансовую опеку правящими кругами Саудовской Аравии – главного противника «социализма» Г.А.Насера и претендента на лидерство в мусульманском мире.

При Садате «Братья-мусульмане», действуя полулегально, стали выпускать печатные издания, но, отвергнув Кэмп-Дэвид, вновь перешли в решительную оппозицию режиму. Боевики отпочковавшейся от БМ группировки «Джихад», осуществившие в 1981 г. убийство А.Садата, основные свои взгляды черпали у идеологов ассоциации.

Новый президент Египта Х.Мубарак, развернув преследование наиболее экстремистских фундаменталистских организаций («Джихад», «Ат-Такфир валь Хиджра»), в то же время пошел на некоторые уступки умеренным фракциям БМ. Их идеологическое проникновение во все сферы египетской жизни в этот период достигает своего апогея, что вынуждает руководство страны и ведущие политические партии считаться с ними. БМ постепенно интегрируется в политическую систему страны, что дает им основание говорить о возможности прихода к власти мирным, парламентским путем. Используя легальные парламентские возможности, представители ассоциации требовали введения шариатского законодательства, «решительной борьбы с коммунизмом», выступали против египетско-израильского сотрудничества.

³³⁴ Максименко В.И. Указ. соч. С. 13.

В настоящее время организация насчитывает в своих рядах несколько тысяч человек, имеет сторонников в государственном аппарате и других структурах, активно использует возможности средств массовой информации для распространения своих идеологических установок. В последние годы руководители БМ, не отказываясь от своих прежних программ, меняют тактику действий, постепенно превращаясь в оппозиционную политическую партию. Теперь они не критикуют существующий режим открыто, а используют для этого контролируемые ими многочисленные организации и группы, особенно «аль-Джамаат аль-Исламия» («Исламские группы»). В то же время, в движении выделилось экстремистское крыло, которое ныне представлено множеством групп, развязавших террор против существующих в мусульманских странах режимов.

Уже в 30-40-е годы на Ближнем, а в 50-е годы на Среднем Востоке, появились зарубежные филиалы египетского «Братства». После роспуска БМ в Египте эти филиалы превратились в автономные организации, не имевшие ни достаточного опыта политической деятельности, ни подготовленных кадров, а потому неспособные поначалу развернуть широкомасштабную борьбу за практическую реализацию своих идей. Однако сегодня самостоятельные и набравшиеся опыта организации «Братьев-мусульман» существуют во многих мусульманских странах: в Саудовской Аравии, Сирии, Иордании, Палестинской Автономии, Кувейте, Судане, Тунисе, Марокко и т.д.

НРПО 2-го поколения. Такие религиозно-политические организации возникли в ходе борьбы арабов с сионистской экспансией на Ближнем Востоке. Наиболее значимой в этом плане является борьба некоторых палестинских и ливанских исламских фундаменталистских группировок, выступающих либо за создание собственного государства (Палестина), либо против оккупации части территории их страны (Ливан). При этом на их идеологию и практику в значительной степени повлияли события, связанные с «исламской революцией» в Иране и последовавшим ее экспортом в другие мусульманские страны.

Суть концепции «велят-е факих» или «хокумат-е эслами» («исламское правление»), разработанной аятоллой Рухоллой Хомейни, заключается в том, что в отсутствие имама (в шиитской доктрине имам - законный руководитель мусульманской общины, прямой потомок четвертого халифа Али и дочери пророка Фатимы, который находится пока в скрытом состоянии – «махди», но неминуемо явится миру, чтобы установить царство справедливости – И.Д.) руководство общиной возлагается на богословов, которым как бы передоверяется способность правильного толкования Корана. Вся полнота власти должна быть сосредоточена в руках образцового богослова – факиха, который в качестве высшей инстанции обладает высокими личными качествами и совершенным знанием. Конституция, парламент призваны лишь оформлять соответствующее толкование положений шариата, а исполнительные органы – следить за выполнением вытекающих из толкования предписаний. Следовательно, концепция «велят-е факих» фактически предполагает персонифицированное исламское правление.

Среди религиозно-политических организаций, ведущих ожесточенную борьбу с Израилем и использующих в своих идеологических установках иранскую концепцию «исламского правления», в качестве наиболее убедительного примера можно назвать палестинскую «**Джихад ислами**» и ливанскую «**Хезболлах**». Остановимся на рассмотрении идеологии и практики только палестинского «Исламского джихада».

Первоначально движение «Джихад» появилось в Египте, где оно было основано в 1974 г. активистами, отколовшимися от «Братьев-мусульман» на базе небольшой группировки в Асьютском университете. В других же государствах Ближнего Востока появлению групп «Исламского джихада», несомненно, способствовала исламская революция в Иране, поскольку вслед за ее осуществлением иранские «муллократы» практически сразу начали «экспортировать» ее идеи и практику за пределы национальных границ.

В настоящее время среди многочисленных группировок «Исламского джихада» во многих арабских странах наиболее влиятельной считается его

палестинская структура, представляющая собой хорошо законспирированную, отличающуюся высокой дисциплиной, адекватной подготовкой своих членов и их приверженностью к идеологическим установкам лидеров, экстремистскую исламскую организацию шиитского толка. Главной своей целью «Джихад ислами» ставит создание исламского палестинского государства и уничтожение Израиля посредством ведения с использованием всех имеющихся средств священной войны – джихада. Ее руководство полагает, что на данном этапе ислам должен быть поставлен на службу освобождения оккупированных Израилем палестинских территорий. Из-за поддержки, оказываемой Израилю со стороны США, последние также отнесены к категории врагов этой организации. «Исламский джихад» выступает также против политики умеренных арабских режимов, которые они считают подпавшими под влияние западного атеизма и секуляризма.

Палестинский «Исламский джихад» состоит из четырех фракций, три из которых не осуществляют террористических акций. Непосредственно террористические акции проводятся боевиками бригад «Ал-Кассам» или «Боевых сил «Исламского джихада» («Кувва ал-исламия ал-муджахида»). «Ал-Кассам» представляет собой боевую структуру, аналогичную бригадам «Хамас». В отряды «Ал-Кассам» входят преимущественно молодые люди из числа религиозных фанатиков, готовые пожертвовать собой во имя победы ислама в Палестине. Руководящим органом организации является «Совет шуры», состоящий из десяти членов. «Шура» представляет собой подпольный орган, координирующий действия военных структур «Исламского джихада»³³⁵.

Характеризуя политические взгляды приверженцев «Джихад ислами», журнал «Middle East International» писал: «В основе учения этой новой группы приверженцев ислама лежит необходимость просвещать и обращать мусульман в более стойких сторонников учения ислама, но в то же время принимать меры против израильской оккупации и любой другой формы правления, которая задерживает установление исламского государства. При этом они противоречат

³³⁵ Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. С.81.

«Братьям-мусульманам», заявляя, что борьба против оккупации не может ждать до тех пор, пока все мусульмане не станут последовательными борцами за веру»³³⁶.

«Исламский джихад» (ДИ) всегда имел резкие разногласия с палестинскими «Братьями-мусульманами» (БМ), а затем и с их военной структурой «Хамас». До 1987 г. разногласия между «Братьями» и «Исламским джихадом» сводились к трем проблемам: БМ считали возможным решение палестинской проблемы и создание исламского государства вне Палестины, в то время как ДИ настаивал на обратном; БМ и ДИ по-разному оценивали важность роли исламской революции в Иране; и, наконец, третий спорный вопрос состоял в разных подходах относительно времени начала джихада против евреев.

Критикуя стратегию «Братьев-мусульман» в отношении оккупированных территорий, «Джихад ислами» одновременно осуждал применение «Братьями» насилия против националистов, выступал за национальное единство всех палестинцев и подчеркивал, что только диалог может представлять собой базу для взаимоотношений между различными палестинскими группировками. Однако, развивая сотрудничество с националистами, прежде всего из ФАТХ, «Джихад Ислами» в то же время стремился усилить свое религиозное воздействие на сторонников националистического пути развития, имея в виду возможное позитивное восприятие ими исламистской доктрины. Однако сотрудничество ДИ с ФАТХ резко ослабло в 1988-90-х г.г., вслед за политическими шагами Арафата и смертью Абу Джихада, представителя «Джихад ислами», осуществлявшего контакты с националистами. Заявление Арафата о готовности признать решения Совета Безопасности №242 и №338 были расценены ДИ как признание права на существование Израиля, что породило разрыв негласного соглашения с ФАТХ, который существовал до того времени. Критика ФАТХ активистами ДИ привела к сворачиванию помощи и финансовой поддержки, оказываемой его группам на территориях.

³³⁶ Middle East International. 1987. 24 Oct.

Изложенный выше материал позволяет рассматривать «Джихад ислами» как новый тип фундаменталистской палестинской организации, стоящей на отличных от «Братьев-мусульман» позициях и тесно сочетающей в своей деятельности исламские и националистические концепции, что, по мнению западных экспертов, придает ей больший радикализм.

Группировки «Исламского джихада» имеются и в других государствах Ближнего Востока, например, в Иордании, Ливане, Сирии и т.д.

НПРО 3-его поколения. Этот блок исламских НПРО составляют многочисленные афганские группировки, возникшие и набравшие силу, в основном, после прихода к власти в этой стране «марксистского» режима в апреле 1978 г., а также после ввода в Афганистан в декабре 1979 г. советских войск. Тем не менее, внутреннего единства между этими партиями, организациями и движениями никогда не наблюдалось. В результате даже в середине 80-х аналитики отрицали возможность достижения фундаменталистами своих целей, более того, делались прогнозы относительно возможности продолжения братоубийственной конфронтации между ними. Эти прогнозы полностью оправдались после вывода советских войск в феврале 1989 г., в результате чего вооруженное противостояние различных исламских группировок продолжилось с еще большим ожесточением.

Такое развитие ситуации позволило внешним силам создать и пустить в действие принципиально новое для Афганистана и всего исламского мира религиозно-националистическое пуштунское движение «Талибан», за активностью которого с самого начала определенно проглядывались американские и пакистанские интересы в регионе. Помимо всего прочего, дальнейшие события показали, что призыв к совершению «исламской революции» в условиях Афганистана не способен объединить широкие слои населения. Свобода, национальная независимость в рамках предписаний ислама и уважения его традиций оказались более объективной возможностью объединения большинства афганцев.

Именно афганский «Талибан» представляет собой исламскую НРПО следующего, вслед за организациями типа палестинской «Джихад ислами» или ливанской «Хезболлах», третьего поколения. Его боевым ядром стали пуштуны, учащиеся и выпускники пакистанских медресе. Основная цель движения была сформулирована следующим образом: разоружить все афганские вооруженные группировки, создать государство «чистого ислама» (ваххабизм), устранить с ключевых позиций в государственных органах представителей национальных меньшинств (таджиков, узбеков, хазарейцев). Идеологической основой «Талибан» выступает так называемый «исламский национализм», базирующийся на своеобразном синтезе религиозного и национального/националистического факторов. Радикальный фундаментализм и пуштунский национализм приобрели для движения «Талибан» самостоятельное значение, стали для него главной идеологической опорой и одновременно движущей силой.

Талибы, вслед за своими предшественниками, в очередной раз в новейшей истории страны вывели исламский фактор на передний план внутриафганского конфликта. Его исламская мотивация обосновывала политическую задачу обеспечения единства Афганистана путем установления новой власти на всей территории страны. При этом непринятие прежних исламских партий и организаций (пуштунских и непуштунских) официально объяснялось их недостаточной верностью и даже предательством принципов ислама. Одновременно ими активнейшим образом в мотивации членов своего движения использовался пуштунский (националистический) фактор, движение талибов в весьма существенной мере сумело синтезировать оба этих вектора одновременно.

Центральным положением талибской идеологии, с явным заимствованием лозунга имама Хомейни «вelayат-е факих» или «хокумат-е эслами» («исламское правление»), выступал тезис о нераздельности религии и политики и ключевой роли духовенства в управлении государством. Политическое устройство государства руководство «Талибан» видело в форме халифата во главе с единоличным правителем – халифом. Пропагандируя преимущества идеального

теократического государства («маадинат-ал-тамма») в форме халифата, идеологи талибов утверждали, что нет никакой необходимости изобретать какие-то новые формы государственного устройства, а следует руководствоваться теми критериями, которые якобы были заложены еще во времена пророка Мухаммеда и «праведных халифов», и что единственной их целью является возвращение к «золотому веку ислама»³³⁷.

Однако талибская мысль не замыкалась в рамках Афганистана и в духе панисламизма пропагандировала идею создания всемирного исламского государства в форме халифата. Кандагарская газета «Толу-йи афган» («Афганский восход»), в частности, писала, что поскольку в основе исламского государства лежит идеологическое, а не национально-географическое единство, то ни различия в языке, цвете кожи, вероисповедании или половому признаку, не могут являться факторами, ограничивающими рамки исламского государства. «Наша заветная мечта, - подчеркивалось в газете, - состоит в том, чтобы все мусульманские страны мира в конечном счете объединились в единый, неделимый исламский халифат»³³⁸.

В этом контексте неудивительно, что уже 3 апреля 1996 г. на собрании полутора тысяч представителей афганского духовенства в Кандагаре лидер талибов мулла Омар был провозглашен «повелителем правоверных» («амир ал-муминин»), что традиционно является титулом халифа. Получив при поддержке духовенства титул «амир ал-муминин», лидер талибов стал верховным вождем мусульманской общины на территории подчиненной его сторонникам, и сосредоточил в своих руках всю полноту политической, военной и религиозной власти.

Военно-религиозное руководство движения «Талибан», представленное служителями культа и одновременно пуштунами по национальности (муллы, маулави, шейхи, кари, ахунды и др.), в результате вооруженной борьбы захватило политическую власть на большей части территории Афганистана. В

³³⁷ Сикоев Р.Р. Талибы строят исламский эмират // Ислам и политика. М., 2001. С.189.

³³⁸ «Толу-йи афган». 1996. 30 окт.

этой стране, как и в соседнем Иране, власть оказалась в руках представителей духовенства, которым за короткое время удалось создать на подконтрольных территориях мощную и эффективную систему государственной власти, установить свою религиозно-политическую диктатуру. Талибы, построив исламское военно-теократическое государство, доказали, что являются реальной и самостоятельной военной и религиозно-политической силой. Организовав на территории Афганистана полигон институционального строительства в духе идей радикального ислама, они пытались создать в центре Азии новый очаг исламского фундаментализма, что могло повлечь за собой изменение геополитической ситуации в этом регионе, оказать воздействия на этно-конфессиональные и политические процессы в других странах и мире в целом. Однако этого не произошло в связи с проведением США контртеррористической операции в Афганистане в связи с атакой на американские объекты исламских террористов 11 сентября 2001 г.

НРПО 4-го поколения. Несмотря на огромное количество неправительственных религиозно-политических организаций, в том числе экстремистского характера, действующих в «мире ислама», ему не удалось до сих пор консолидировать их в единую силу. Попыткой такого рода объединения сил и объясняется учреждение по инициативе **Усамы бен Ладена** первоначально организации «арабов-афганцев» **«Аль-Каида»**, а затем и **«Мирового фронта джихада»**.

Усама бен Мухаммед бен Авад бен Ладен родился в 1957 г. в Джидде (Саудовская Аравия). Он происходит из семьи йеменских крестьян, некогда перебравшихся в Саудовскую Аравию, где в годы нефтяного бума разбогатели на строительстве зданий и дорог. Сегодня семья бен Ладенов располагает капиталом в более чем 5 млрд. долларов, из которых почти 300 млн. – принадлежат Усаме³³⁹. На формирование его мировоззрения сильное влияние оказали палестинец шейх Абдалла Азам, а также участие в джихаде против правящего режима и советского присутствия в Афганистане. В ходе афганской

³³⁹ Капитонов К.А. Отец террора // Независимая газета. 2000. 10 февр.

войны сформировался многотысячный исламский экспедиционный корпус. Его руководителем после гибели в результате теракта Абдаллы Азама и стал Усама бен Ладен, что привлекло внимание к нему спецслужб США, решивших использовать этот фактор в своих интересах³⁴⁰.

В тренировочных лагерях в Афганистане иностранным моджахедам в ходе «курса молодого бойца» внушались специфические идеи, облеченные в форму уже известной нам концепции «Симпатии и антипатии» («*Аль валяа ва-ль-бараа*»), в основе которых лежали идеи ранних арабийских ваххабитов. Суть данной концепции заключается в том, что обязанностью мусульманина является участие в *джихаде* (священной войне за веру) против «неверных», который рассматривается только и исключительно как вооруженная борьба. Ключевым моментом этой концепции является то, что «неверными» провозглашаются не только коммунисты-безбожники, христиане («крестоносцы»), иудеи («сионисты»), но и все те *мусульмане*, которые подчиняются неверным, общаются с ними, живут не по законам шариата, не согласны с идеями ваххабитов, в частности, с их трактовкой джихада. Эта идея *такфира* (т.е. провозглашения неверными *мусульман*) понадобилась для того, чтобы оправдать вооруженную борьбу моджахедов против афганцев-мусульман, которые с оружием в руках защищали режим Демократической Республики Афганистан. Впоследствии «арабы-афганцы», возвратившиеся в свои страны, обнаружили, что правящие режимы во многих арабских государствах никак не соответствуют строгим ваххабитским критериям. В частности, после «Бури в пустыне» саудовское королевское семейство, предоставившее свою территорию для размещения американских войск на постоянной основе, также было обвинено в *куфре*, так как полностью подпало под принципы *такфира*, четко сформулированные в концепции «Симпатии и антипатии»³⁴¹.

После вывода советских войск из Афганистана бен Ладен энергично выступал против следования Эр-Рияда в фарватере политического курса США и

³⁴⁰ Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира... С. 14.

³⁴¹ Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира... С. 14-15.

занял непримиримую позицию относительно присутствия в стране американских войск. С учетом роста настроений сочувствия и скрытой поддержки взглядов бен Ладена в кругах духовенства, студенческой молодежи, крупных предпринимателей саудовские власти сочли целесообразным избавиться от влиятельного диссидента, разрушающего внутреннюю стабильность общества, в результате чего в 1991 г. он был вынужден покинуть Саудовскую Аравию и обосноваться в Судане. С этого момента его отношение к американцам трансформировалось в фанатичную ненависть, следствием чего стали дерзкие террористические акты, осуществленные, по утверждению Вашингтона, боевиками подконтрольных бен Ладену исламских группировок: нападения на американских военнослужащих в Сомали, Йемене в 1992-93 гг.; взрыв в Международном торговом центре в Нью-Йорке в феврале 1993 г.; покушение на президента США Б.Клинтон в ходе его визита на Филиппины в 1995 г.; взрывы у зданий посольств США в Кении и Танзании в августе 1998 г. В настоящее время бен Ладен обвиняется американскими властями в организации террористической атаки на цели в Нью-Йорке и Вашингтоне, осуществленной 11 сентября 2001 г.

В суданский период, по данным западных СМИ, бен-Ладен приступил к реализации идеи, связанной с созданием «Объединенного исламского государства», в состав которого, по его замыслу, должны войти все мусульманские государства, а к концу XXI в. в связи с неизбежным расширением его границ вся планета Земля должна стать единым исламским государством. Такое государство должно представлять собой «халифат» со столицей в Саудовской Аравии. Сам бен Ладен, не претендуя на роль халифа, по его словам, должен лишь «подготовить приход лидера всемирной исламской общины путем объединения наиболее радикальных сил»³⁴².

Для реализации такого грандиозного проекта в тот же период бен Ладен использует подконтрольную ему военизированную организацию радикальных исламистов под названием «аль-Каида» («Основа»), о создании которой в целях

³⁴² Капитонов К.А. Указ. соч.

объединения на ее базе всех других экстремистских исламских группировок было объявлено еще в 1988 г. «Аль-Каида» рассматривает происходящие на Ближнем Востоке процессы как борьбу истинных мусульман, с одной стороны, и еретиков и безбожников – с другой. К врагам ислама относятся как умеренные исламские режимы, например в Саудовской Аравии и ряде других стран, так и США. Присутствие войск США в Саудовской Аравии расценивается Ладеном как очередной крестовый поход христианского Запада против мусульманского Востока, как оккупация святых мест, что выступает в качестве доминирующего мотива при активизации антиамериканских настроений. Усама бен Ладен никогда не скрывал, что у него три врага: коммунисты, крестоносцы, как именуются им западные государства, в первую очередь США, а также сионисты или иудеи, между которыми бен Ладен не видит различий. По его мнению, после распада лагеря мирового социализма с коммунизмом покончено, и теперь нужно сосредоточиться на борьбе против американцев и иудеев³⁴³.

Одновременно предусматривалось, что новая структура должна иметь за рубежом многочисленные филиалы, опирающиеся на местные исламские общины. В рамках этого замысла эмиссары бен Ладена выезжали в страны Ближнего Востока, США и Европы, где с помощью подставных лиц были зарегистрированы различные учреждения и фонды. Организация «Аль-Каида» получила в дальнейшем несколько новых названий, распространенных в настоящее время в исламистских кругах. Наиболее часто из них встречаются: «Исламская армия», «Исламская армия освобождения святынь», «Фонд исламского спасения», «Группа сохранения святынь».

Особое место в созданной организации отводилось мобильным боевым отрядам. На территории Судана стали действовать полевые лагеря, где была организована военная и специальная подготовка исламистов. В качестве инструкторов использовались опытные боевики из числа осевших в Судане «афганских арабов».

³⁴³ Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. С. 78-79.

Таким образом, к середине 90-х годов «Аль-Каида» превратилась в разветвленную международную структуру с представительствами во многих странах мира, в том числе в США и Европе. В настоящее время фактически ни одна «горячая точка» в мусульманских регионах, в том числе и на Северном Кавказе (известные террористы Э.Хаттаб и С.Радиев неоднократно заявляли, что поддерживают связи с лидером «Аль-Каиды», который финансирует их деятельность), не обходится без ее финансового и иного участия (подготовка и переправка боевиков, поставка оружия, боеприпасов и т.п.).

В связи с антиамериканской направленностью деятельности бен Ладена и его организации на территории Судана правительство США развернуло в ООН беспрецедентную кампанию по обвинению Хартума в поддержке международного терроризма, в результате чего бен Ладен был вынужден перебраться в Афганистан, сделав ставку на сотрудничество с движением талибов, которым передал значительные финансовые средства для приобретения оружия и боеприпасов, подкуп полевых командиров в рядах оппозиционной коалиции А.Ш.Масуда, установление связей с некоторыми вождями пуштунских племен на юге и юго-востоке Афганистана. Именно в этот период возникает и укрепляется ваххабитско-талибский альянс, происходит его сращивание с уже ранее существовавшими экстремистскими исламскими партиями и движениями. Например, как подчеркивает А.А.Игнатенко, под патронажем этого альянса активизировалась «Исламская партия освобождения» («*Хизб ат-тахрир аль-ислами*»), штаб-квартира которой находится в Лондоне, Великобритания), которая стала действовать на территории постсоветской Центральной Азии. Одновременно ваххабитско-талибский альянс стал обрастать своего рода вспомогательными движениями, которые сами непосредственно в насильственных акциях или терроре не участвуют, но занимаются пропагандой, сбором информации, вербовкой в пользу альянса. Наиболее характерный пример организации подобного рода – «*Таблиг-и Джаммаат*» (или «*Джаммаат-и Таблиг*»),

одна из мощнейших в мире исламских миссионерских организаций, руководимая пакистанцами и имеющая филиалы едва ли не во всех странах мира³⁴⁴.

В феврале 1998 г., по данным средств массовой информации, У. бен Ладену удалось объединить вокруг «Аль-Каиды» ряд экстремистских исламских группировок, создав **«Всемирный исламский фронт борьбы с иудеями и крестоносцами»**, получивший известность как **«Мировой фронт джихада» (МФД)**. Помимо него учредителями «фронта» стали: руководитель египетской организации «Аль-Джихад» доктор Айман аз-Завахири; председатель консультативного совета «Гамаа Исламия» Рифаи Ахмед Таха Муса (Египет); секретарь пакистанской исламской организации «Джамиат уль-Улема-е-Пакистан» («Ассоциация улемов Пакистана») шейх Мир Хамза; лидер пакистанского движения «Харакат аль-Ансар» Фазлуль ар-Рахман и лидер движения «Джихад» из Бангладеш Абд аль-Салям Мохаммед³⁴⁵. В МФД также вошли пакистанская организация «Аль-Хадис», ливийская «Аль-Джамаа аль-Исламия», иорданская «Байат аль-Имам» («Присяга имама»), алжирская «Вооруженная исламская группа», йеменский «Джихад», ливанские «Асбат аль-Ансар», «Джамаа исламия» и др.

Эти организации и прежде координировали свою деятельность, но вне единых структур управления. Каждая организация самостоятельно определяла объекты для нападений, сотрудничество осуществлялось на уровне боевых подразделений, но руководители организаций действовали абсолютно самостоятельно. С созданием МФД отношения были коренным образом реорганизованы. Во главе Фронта появилась «Шура» - совет во главе с бен Ладеном, осуществляющий руководство в целом. В новом состоянии организация управляется более жестко, что увеличивает эффективность боевых операций и международной деятельности. Опираясь на обширную сеть сторонников в США, Европе и Азии, Ладен управляет своей организацией

³⁴⁴ Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира... С.13, 16.

³⁴⁵ Капитонов К. Указ. соч.

посредством самых современных средств связи, используя, в том числе, и спутниковые средства.

Своими главными целями МФД, как и «Каида», провозгласил борьбу с интересами США и Израиля и поддержку «исламской революции» во всем мире, о чем было заявлено в обнародованной в феврале 1998 г. «фетве». Во втором обращении, сделанном в мае 1998 г., Фронт призвал всех мусульман начать «священную войну» против американцев и израильтян. Организация также заявила о своей всемерной поддержке вооруженной борьбы палестинцев, выступающих против «капитулянтской» политики Я.Арафата. Конечной же целью этой организации было провозглашено создание «Объединенного исламского государства» путем поэтапного установления в мире «нового исламского порядка», основанного на верховенстве духовной власти и шариатского права. Единственным методом утверждения новой власти признается вооруженная борьба, прежде всего, террористические акты.

Один из лидеров египетской экстремистской группировки «Гама'а исламийя» А.Мабрук в интервью издающейся в Лондоне на арабском языке газете «Аль-Хайат» заявил, что организация «Всемирный исламский фронт», в которую входит ряд экстремистских группировок, в том числе и руководимая У. бен Ладеном «Аль-Каида», располагает химическим и биологическим оружием, которое она намерена использовать против израильских и американских объектов. «Фронт» якобы разработал около 100 операций с применением этого оружия, которые планирует провести в различных районах мира³⁴⁶. Осенью 1998 г. большой переполох в США вызвали слухи о намерении У. Бен Ладена приобрести в одной из стран Средней Азии или на Украине компоненты, необходимые для производства атомной бомбы. Газета «Аль-Хайат» сообщила тогда, что Усама уже раздобыл ядерную установку³⁴⁷.

Первыми террористическими акциями, осуществленными боевиками МФД и имевшими широкий резонанс, особенно в западных и мусульманских странах,

³⁴⁶ ИТАР-ТАСС. Пульс планеты. 1999. 20 апр.

³⁴⁷ Капитонов К.А. Указ. соч.

явились взрывы возле американских посольств в Найроби (Кения) и Дар-эс-Саламе (Танзания), которые привели к многочисленным человеческим жертвам. Эти акции продемонстрировали высокий уровень профессионализма их организаторов и исполнителей, возросшую силу международных структур, подконтрольных бен Ладену.

С середины 90-х годов одним из направлений деятельности бен Ладена становится его участие в осуществлении идеи «прорыва» движения исламского фундаментализма в южные регионы России. Особо пристальное внимание бен Ладена вызвали активные действия чеченских сепаратистов. Замысел, связанный с поддержкой этого движения, по всей видимости, предусматривал ускорение процесса создания на территории Чечни независимого исламского государства, которое должно было стать не только символом, но и полигоном институционального строительства в духе идей радикального исламизма, плацдармом для образования других независимых от Российской Федерации исламских республик на Северном Кавказе.

Пик интереса бен Ладена к северокавказскому региону России пришелся на 1999 г., поскольку уже с середины этого года он приступил к финансированию операции по проникновению боевиков из числа арабских и афганских моджахедов в составе дагестанских и чеченских бандформирований на территорию Дагестана. В частности, командующий войсками Северокавказского военного округа генерал-полковник Г.Н.Трошев утверждает, что в тот период времени «бен Ладен не только перевел Басаеву и Хаттабу более 30 млн. долларов, организовал поставки оружия и боевую подготовку, но и лично посетил диверсионные лагеря под чеченским селением Сержень-Юрт накануне вторжения в Дагестан»³⁴⁸. Очевидно, что бен Ладен и его ближайшее окружение приняли решение о необходимости перехода от практики проведения разовых терактов, требующих длительной и тщательной подготовки, но дающих относительно невысокий эффект, к организации масштабных боевых действий. Такая тактика, по замыслам ее инициаторов, должна была привести к

³⁴⁸ Трошев Г.Н. Моя война. М., 2001. С. 175.

расширению их поддержки даже со стороны режимов, негативно относящихся к политической практике исламских экстремистов. При этом сам бен Ладен определил для себя роль общего стратега и международного координатора, аккумулирующего в своих руках и распределяющего поступающую из мусульманских стран материальную помощь. Такая позиция руководства мирового исламского терроризма, по нашему мнению, и стала одной из основных причин, побудивших лидеров дагестанских и чеченских «ваххабитов» совершить в августе 1999 г. агрессию против Дагестана.

Таким образом, появление на мировой арене такого агрессивного международного формирования как «**Мировой фронт джихада**» по масштабам, поставленным целям и характеру, безусловно, является новым этапом в развитии неправительственных религиозно-политических организаций, активно осуществляющих акции международного терроризма. Ему присущи четыре отличительные особенности, на которые обращают внимание эксперты из Международного института стратегических исследований Стивен Саймон и Даниэль Бенджамин, характеризуя новый вид международного терроризма исламского толка: терроризм, совершаемый под религиозными лозунгами (или терроризм с религиозной мотивацией); массовый характер жертв в результате проведенных терактов; хорошая профессиональная и боевая подготовка террористов; стремление террористов обладать оружием массового уничтожения³⁴⁹. Все это позволяет отнести МФД к последнему и наиболее опасному с точки зрения угроз мировому сообществу поколению исламистских НРПО.

Что касается вопроса о месте действующих на Северном Кавказе «ваххабитских джамаатов» в системе других НРПО радикальной направленности в мире ислама, то можно утверждать о весомости воздействия внешнего фактора на процесс их возникновения и функционирования. Прежде всего, это связано с финансовой и иной подпиткой из-за рубежа и присутствием в их рядах значительной группы зарубежных «моджахедов» из многих стран

³⁴⁹ Simon S. and Benjamin D. America and the New Terrorism // Survival. 2000. Vol. 42. N 1. P. 59-75.

Ближнего и Среднего Востока. Вопрос о внешней финансовой помощи дает основание утверждать, что эта «помощь» выступает весомым фактором радикализации «ваххабитского» движения в этом регионе России.

Аргументом в пользу политического манипулирования местными «борцами за веру» со стороны внешних сил выступает и их идеологическая несамостоятельность. Опора на арабских и пакистанских миссионеров, а также характер «образования», полученный местными «ваххабитами» в хаттабовском институте «Кавказ» и лагерях по подготовке диверсантов и террористов в Афганистане, Пакистане и других странах, предопределили сложное протекание процесса выработки здесь «национальных» моделей салафитского ислама. Тенденция к механическому перенесению на местную почву фундаменталистских ценностей, несущих на себе отпечаток иных социально-исторических условий, способствует высокой степени социальной конфликтности «ваххабитов» и их отчужденности от широких слоев традиционного в регионе общества. Северокавказские «ваххабиты» даже не стремятся осмыслить местные реалии, предпринимая усилия втиснуть их в рамки идей, подчерпнутых ими из произведений зарубежных салафитских авторов: Ибн Ханбалы, Ибн Таймийи, Ибн аль-Кайима, аль-Ваххаба, аль-Маудуди, С.Кутба и др. Северокавказские «ваххабитские» лидеры (Кебедов, Тагаев, Басаев, Удугуев, Яндарбиев и др.) не создали, да и не в состоянии создать, ни одного стоящего произведения, которое позволило бы говорить о появлении у местных «ваххабитов» собственной политической идеологии, соответствующей современным реалиям. Общие рассуждения о необходимости «освобождения», введения шариата и т.п. не могут компенсировать отсутствие социально-политической программы у движения, которое заявляет претензии на власть в регионе³⁵⁰. Сказанное позволяет утверждать, что на практике военно-политическая активность северокавказских «ваххабитов» лишена созидательного содержания и не выходит за рамки минимальных целей, преследуемых

³⁵⁰ Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 48.

внешними силами – дестабилизировать ситуацию в регионе и ослабить влияние России на Северном Кавказе.

Глава 5. Исламский радикализм в современных этнополитических процессах на Северном Кавказе

5.1. Генезис и этапы эволюции ислама на Северном Кавказе

Распространение ислама на территории нынешней России началось с Северного Кавказа. Уже в 642 г. арабы-мусульмане, пройдя через территорию современного Азербайджана, вступили на землю Дагестана. Противником монотеизма здесь, как и на большей части оккупированных к тому времени арабами земель, были языческие верования, обнаружившие поразительную живучесть, даже столкнувшись со столь сильным и энергичным противником, как ислам. В итоге, по мнению А.В.Малашенко, начавшаяся 1400 лет назад исламизация Северного Кавказа полностью не завершена и поныне³⁵¹.

Эта мировая монотеистическая религия исторически на Северный Кавказ была привнесена извне, не имея здесь собственных корней. Ислам в регионе насаждался, главным образом, опираясь на мощь внешних сил – арабов, персов, монголов или турок³⁵². Впрочем, распространению ислама способствовали и такие причины, как простота обращения, освобождение новообращенных мусульман от налогов, которые накладывались арабами на завоеванное население. Те, кто принимал ислам, освобождались от подушной, а иногда и поземельной подати. Вскоре арабы развернули там также миссионерскую деятельность. При этом исламизация восточной части Северного Кавказа, по естественным причинам, шла с юга на север. В результате к исламу последовательно приобщились живущие там этносы: в VII-X вв. – лезгины, табасараны, рутульцы, в XI-XIII вв. – агулы и лакцы, к концу XIV в. мусульманами стали даргинцы, ногайцы и ряд других этносов, в XIII-XV вв. – кумыки и аварцы, к концу XV в. – чеченцы-аккинцы и андо-цезские народы³⁵³.

³⁵¹ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 18.

³⁵² Шихсаидов А. Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ [Швеция]. 1999. № 4 (5). С. 109.

³⁵³ Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 1998. Вып. 1.

Что касается времени распространения ислама среди вайнахских народов (чеченцев и ингушей), то на этот счет существует несколько взаимоисключающих точек зрения. Одни настаивают на VII в., когда с исламом эти народы знакомили арабы, другие считают, что исламизация началась во второй половине XVI в., когда в ислам стали добровольно переходить чеченские тейпы, обосновавшиеся в долинах крупнейших рек – Сулака, Сунжи, Аксай³⁵⁴.

Так, авторы авторитетного энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи» считают, что раньше других ислам приняло население Ичкерии – юго-восточной части Чечни, в верховьях рек Аксай и Хулхулау (приток реки Сунжа), последними – жители ингушского селения Гвилети, расположенного в верховьях Дарьяла (1861 г.). Ими, согласно данным археологии, ряда письменных источников, в распространении ислама на территории Чечни и Ингушетии выделяются несколько этапов: VIII-IX вв. – период арабо-хазарских войн, XI-XII вв. – через исламизированные верхи половцев, XIII-XIV вв. – через Золотую Орду, конец XIV в. – нашествие войск Тимура, конец XV – первая половина XVI в. – из Дагестана, Кумыкии, Кабарды, Крымского ханства, Турции, Ирана. В XVI в. сложилась местная письменность на основе арабской графики. Укоренение ислама происходило в конце XVIII – первой половине XIX в., когда развернулась народно-освободительная война под руководством имама *шейха* Мансура, затем – *шейха* Абдул-Кадыра (Абд ал-Кадира, 1822 г.), *шейхов* Авко и Мухаммада Майртупского и *имама* Яуха/Ауха/Гаука (1825 г.), а позже дагестанских *имамов* – Гази Мухаммада, Гамзат-бека, Шамиля (1828-1859)³⁵⁵.

Другие исследователи, в частности А.В.Авксентьев, считают, что вайнахи «вплоть до конца XVII – начала XVIII вв. придерживались древних языческих верований... Благоприятную почву мусульманская идеология находит здесь лишь в конце XVIII в., а дата принятия ислама в некоторых местах относится к еще бо-

С. 31.

³⁵⁴ Зелькина А. Ислам в Чечне до российского завоевания // Чечня и Россия, общества и государства. М., 1999. С. 40.

³⁵⁵ Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. С.106.

лее поздним временам»³⁵⁶. Вместе с тем, этот автор отмечает, что мусульманские миссионеры «из Дагестана в Чечню стали активно проникать с XVI в. На равнине ислам утвердился быстрее, чем в горах, где еще долго сохранялись древние верования и пережитки некогда значительно распространенного здесь христианства»³⁵⁷.

Расширение зоны влияния ислама в Чечне и Ингушетии шло преимущественно мирным путем, поскольку он постепенно приспособивался к местным традициям и обычаям, нормам обычного права (адата), социальному устройству вольных обществ, где общественная жизнь протекала в форме горской демократии.

При Шамиле и его наибах, использовавших ислам и религиозный фанатизм в военно-политических целях, влияние ислама значительно возросло. Однако, по утверждению авторитетного знатока истории Чечни и Ингушетии А.А.Саламова, ислам в Ингушетии окончательно утвердился под влиянием учения Кунта-хаджи Кишиева, проповедовавшего суннитский суфизм шафиитского толка в форме тариката кадирийя, лишь в третьей четверти XIX в.³⁵⁸

В отношении исламизации родственных тюркских народов центральной части Северного Кавказа – карачаевцев и балкарцев - так же, как и в случае с вайнахами, нет единой точки зрения. В своей книге «Ислам на Северном Кавказе» А.В.Авксентьев утверждает, что «ислам в Карачае стал прививаться лишь в последней четверти XVII в.», а окончательно у балкарцев и карачаевцев «утвердился только в начале XIX в., хотя еще в течение многих десятилетий среди этих народов были живы прежние, домусульманские верования»³⁵⁹. Н.Г.Волкова в своей статье о балкарцах, опубликованной в энциклопедии «Народы России», пишет: «Исламизация социальной верхушки балкарцев началась со второй половины XVIII в. В Балкарии появляются исламские проповедники, в основном, из Дагестана. Однако еще в XIX в. верования балкарцев представляли собой сложный синтез христианства, ислама и

³⁵⁶ Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1973. С. 9.

³⁵⁷ Там же. С. 10.

³⁵⁸ Сборник статей Чечено-Ингушского НИИ при СМ ЧИ АССР. Грозный, 1964. С.161.

³⁵⁹ Авксентьев А.В. Указ. соч. С. 33.

дохристианских традиций»³⁶⁰. Автор статьи о карачаевцах в этой же энциклопедии И.М.Шаманов указывает, что ислам здесь «утвердился в конце XVIII в.»³⁶¹

Вместе с тем, в последние годы появляются источники, в которых границы исторической фиксации ислама в Карачае и Балкарии, отодвигаются вглубь – начиная от XV в., и вплоть до VIII-IX вв.³⁶². Некоторые авторы прямо или косвенно отмечают, что исламизация карачаево-балкацев началась чуть ли не в период существования здесь Аланского царства и высказывают предположение, что этот процесс мог идти уже в X- XII вв.³⁶³ Темирбулатов-Хатуев Р. утверждает, что «можно считать доказанным, что в XVII в. ислам был распространен в Карачае и уже тогда карачаевцы имели свою письменность, основанную на арабской графике»³⁶⁴.

Исламизация центральной и западной частей Северного Кавказа напрямую связана с влиянием Турции. Турецкое проникновение в приморские районы Северного Кавказа относится к концу XV, а в глубинные – к началу XVI в. В середине XVI в. началась исламизация народов Северо-Западного Кавказа, которая в этом и последующем веках осуществлялась усилиями крымских ханов. Однако мусульманское духовенство долгое время 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, вынужденно приспособив свою деятельность к местным адатам. Неудивительно поэтому, что среди адыгейцев, кабардинцев и черкесов ислам под влиянием турецкой экспансии окончательно укоренился только в конце XVIII в., а кое-где даже к началу XIX в., что подтверждает известный кабардинский мыслитель Ш.Ногмов³⁶⁵. По мнению авторитетного кавказоведа Л.И. Лаврова, ислам суннитского толка проник к абазинам от ногайцев и крымских татар. «Мы не знаем,- продолжает он,- когда внедрилась эта религия в абазинский быт, но очевидно, это могло произойти в тече-

³⁶⁰ Балкарцы // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 105.

³⁶¹ Карачаевцы // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 186.

³⁶² Лайпанов Б. Ислам в истории и самосознании карачаевского народа // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001. С.177.

³⁶³ Гадло А.В., Кузнецов В.А. Алания X-XIII веков // Византийский временник. М., 1977. Том 38. С. 206-214; Темирбулатов-Хатуев Р. Сколько лет Исламу в Карачае? // Знамя Ислама. 1997. № 1.

³⁶⁴ Темирбулатов-Хатуев Р. Указ соч.

³⁶⁵ Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1982. С. 45.

ние XVII и XVIII вв.»³⁶⁶. Однако адыгские народы так и не стали ортодоксальными мусульманами, как это имело место в других регионах Северного Кавказа. Это «объясняется тем, что до проникновения мусульманской религии у них глубокие корни пустило обычное право (Адыгэ хабзэ), которое уже продолжительное время обслуживало давно сложившиеся феодальные отношения. ...исламу не было позволено вторгаться в те сферы жизни и быта, которые традиционно и довольно успешно регулировались обычным правом»³⁶⁷. Мусульманская религия у адыгов и сегодня занимает подчиненное обычному праву положение³⁶⁸.

Что касается осетин, то по некоторым данным, которые идут вразрез с версией, принятой в официальной осетинской историографии, часть аланов (прародителей осетин), как и в случае с карачаевцами и балкарцами, обратилась в ислам еще в VII в.³⁶⁹ В конце XIV в. обратить в ислам аланов пытался хан Тимур (1336-1405 гг.)³⁷⁰. По мнению других авторов, ислам к осетинам пришел из Кабарды только в XVII-XVIII вв. и распространился преимущественно среди высшего сословия. Народные же массы, в основном христиане, веками сохраняли языческие верования и связанные с ними обряды³⁷¹.

Таким образом, сегодня в отечественной историографии отсутствует всеми признанная периодизация появления и развития ислама среди северокавказских этносов. Одновременно А.В.Малашенко четко подметил, что невозможно назвать столетие, когда Северный Кавказ стал по преимуществу мусульманским, поскольку процесс исламизации был асинхронным³⁷². В Дагестане ислам окончательно утвердился в конце XVI в., что было связано с переходом в него большинства местных феодалов. В Кабарде ислам стал доминирующей конфессией среди местной феодальной элиты на рубеже XV и XVI вв., хотя к началу XVII в. «основная масса адыгов» продолжала «придерживаться своих

³⁶⁶ Кавказский этнографический сборник Труды института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. М., 1955. Т.26. С. 35.

³⁶⁷ Калмыков Ж.А. Установление русской администрации в Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1995. С. 84.

³⁶⁸ Ляушева С.А. Этнокультурные аспекты ислама у адыгов // Ислам у адыгов Северного Кавказа. Майкоп, 2001. С.18.

³⁶⁹ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. С. 20.

³⁷⁰ Там же.

³⁷¹ Авксентьев А.В. Указ. соч. С. 21-22.

³⁷² Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. С. 20.

древних полужыческих, полухристианских верований»³⁷³. «Ислам выступал для адыгов не как альтернатива, а как дополнение, лишнее подтверждение правильности их народной этики и морали»³⁷⁴. В XVIII в. вошедшая в 1774 г. по российско-турецкому Кючук-Кайнарджийскому договору в состав Российской империи Кабарда (обе ее части – Большая и Малая) была уже мусульманской. На территории Чечни и Ингушетии ислам утвердился к началу XIX в.³⁷⁵

В итоге на Северном Кавказе возобладал ислам суннитского направления, поскольку незначительное количество шиитов проживает только в южных районах Дагестана. В регионе утвердились два мазхаба, или суннитских толка: ханифизм и шафиизм, которые по сравнению с двумя другими, маликизмом и ханбализмом, считаются более мягкими и либеральными. Шафиитский толк распространен среди чеченцев, ингушей и дагестанских народов, кроме кумыков и ногайцев. Ханифизму следуют этносы, проживающие в западной и центральной частях Северного Кавказа, а также кумыки и ногайцы. Подчеркнем также, что степень исламизированности северокавказских этносов различна: она неуклонно понижается с востока на запад. Другими словами, наиболее исламизированными являются народы Дагестана, наименее – адыгской группы (адыгейцы, кабардинцы, черкесы и др.). На востоке Кавказа ислам глубже укоренился в сознании людей, в их поведенческих нормативах.

Кроме того, на Северо-Восточном Кавказе (Дагестан, Чечня и Ингушетия) получил распространение суфизм, который проник первоначально в Дагестан еще в раннем средневековье. Уже с XI в. суфийские общины действовали в Дербенте. Об этом свидетельствует монументальный энциклопедический труд Абу Бакра Мухаммада ад-Дербенди «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик» («Базилик истин и сад тонкостей»)³⁷⁶. Отсюда суфизм распространялся по территориям, населенным другими дагестанскими этносами, а также вайнахами, и в течение нескольких столетий завоевал среди них достаточно прочные

³⁷³ Документальная история образования многонационального государства Российского. М., 1998. Кн. 1: Россия и Северный Кавказ в XVI-XIX веках. С. 27.

³⁷⁴ Ханаху Р.А., Цветков О.М. Религия и кавказская война в контексте исследования менталитета адыгов // Наука, религия, гуманизм. М., 1996. С. 154.

³⁷⁵ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. С. 20-21.

³⁷⁶ Ханбабаев К.М. Суфизм в Дагестане // Ислам и политика на Северном Кавказе. Сборник научных статей. / Северо-Кавказское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ. Вып. 1 / Отв. ред. В.В.Черноус. Ростов н/Д, 2001. С. 49.

позиции. В восточной части региона с конца XVIII - начала XIX вв. действует накшбандийский, со второй половины XIX в. – кадирийский и с начала XX в. – шазилийский (только в Дагестане – И.Д.) суфийские тарикаты. На западе же Кавказа суфизму не удалось закрепиться, чем многие специалисты и объясняют общую относительную слабость ислама в этом субрегионе.

В начале XIX в. ислам на Северном Кавказе уже имел прочные позиции, а мусульманское духовенство представляло серьезную политическую и идеологическую силу. Только в Чечне в этот период насчитывалось около 300, в Кабарде – более 100, а в Дагестане не менее полутора тысяч мечетей³⁷⁷. В это же время в регионе под флагом ислама усиливается движение горцев против царизма. Начало активному военному сопротивлению российской экспансии было положено в 1785 г. чеченцем Ушурмой, ставшим известным под именем шейха Мансура. Его борьба против России проходила под религиозными лозунгами. Для обращения в ислам горцев он нередко прибегал к насилию, вплоть до разрушения непокорных селений и истребления их жителей. Таким образом, джихад против российских завоевателей здесь происходил одновременно с исламизацией и способствовал ее нарастанию³⁷⁸.

В условиях Кавказской войны (1818-1864) роль ислама в общественно-политической жизни северокавказских народов усиливается. Воины дагестанских вождей Гази-Магомеда, Гамзат-бека, а с 1834 г. знаменитого имама Шамиля, сражаясь под зелеными знаменами ислама, вели священную войну – джихад (или газават). Как подчеркивает отечественный историк Н.А.Смирнов, «история кавказского газавата, а также практических применений предписаний Корана о войне с неверными – русскими и покорившимися им мусульманами – может служить наглядным примером того, как при помощи религиозной идеологии можно держать в повиновении народные массы»³⁷⁹. Таким образом, суфийский орден накшбандийя в конкретных исторических условиях региона приобрел оттенок воинствующего тариката и стал идеологией движения так называемого «мюридизма». «Важнейшей особенностью кавказского тариката, придававший ярко вы-

³⁷⁷ Авксентьев А.В. Указ. соч. С. 37.

³⁷⁸ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. С. 28.

³⁷⁹ Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. М., 1963. С. 171.

раженный политический оттенок,- отмечал Н.А.Смирнов,- было совмещение под его религиозным флагом высшего, с точки зрения ислама, познания пути человека к богу с проповедью газавата, т.е. религиозной войны против неверных за торжество ислама. Если ранее бывшие направления тариката обычно выставляли на первый план идеи, касающиеся внутреннего мира человека, то кавказский тарикат главным своим требованием сделал газават»³⁸⁰.

Вместе с тем следует отметить, что даже в разгар национально-освободительной борьбы имама Шамиля в Дагестане существовал тарикатский мюридизм с его мюршидами-шейхами. Таким образом, восточнокавказские мюриды в период кавказской войны в XIX в. разделились на два разряда: мюридов наибских и мюридов по тарикату. Наибские мюриды появились при Шамиле – при прежних имамах их не было. Создать этот институт Шамиля побудила необходимость иметь в своем распоряжении верных людей для безотлагательного выполнения мероприятий, связанных с исключительным его положением. Все познания наибских мюридов в книжной мудрости ограничивались чтением Корана, все достоинства заключались в отсутствии физических недостатков, препятствующих владению оружием. За свою службу при наибе мюрид получал от него все необходимое для существования и участия в войне. Иногда наибы содержали и семью мюрида. У самого Шамиля это было правилом³⁸¹. Они, как порождение газавата, исчезли вместе с газаватом и имамом. Но мюриды по тарикату существовали и в дальнейшем, прямого отношения к газавату, одной из крайних форм вооруженного исламского радикализма, они не имели.

Как верно отмечает проф. Н.А.Смирнов, «кавказский мюридизм представлял собой совершенно самостоятельное явление, возникшее в своеобразных исторических условиях Кавказа XIX века»³⁸². Такая точка зрения в методологическом отношении представляется верной, ибо любое религиозное, тем более религиозно-политическое учение, даже если его основные принципы занесены извне, только тогда быстро привьется и тем более разовьется на той или иной территории, если оно будет иметь хорошо удобренную социально-экономическую и

³⁸⁰ Там же. С. 142.

³⁸¹ Абдурагимов Г.А. Кавказская Албания - Лезгистан. СПб, 1995. С. 220.

³⁸² Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. С. 141.

идейно-политическую почву. Свидетельством этому являются не только многочисленные примеры из истории религиозно-политических течений разных направлений и разных стран, но и тот факт, что тарикатизм и мюридизм не нашли сколько-нибудь значительного числа сторонников на Северо-Западном Кавказе. Борьба горцев этой части Кавказа против царизма не была связана с мюридизмом. Здесь были отличные от Дагестана, Чечни или Ингушетии социально-политические условия, в результате чего у адыгских (адыгейцы, кабардинцы, абазинцы, черкесы и др.) и тюркских народов (балкарцы, карачаевцы) тарикатизм и мюридизм не прижились, хотя пропагандисты этого религиозно-политического учения пытались распространять их и здесь. То же можно сказать и о других тюркских народах Северо-Восточного Кавказа – кумыках и ногойцах – которые также не приняли тарикатизм и мюридизм, а исповедуют суннизм в форме ханифитского мазхаба.

Другой суфийский тарикат кадирийя, получивший на Кавказе название зикризма (кавказский вариант кадирийского тариката), возник в Чечне и Дагестане только в конце XIX в. в результате проповеднической деятельности чеченца шейха Кунта-хаджи Кишиева. В хронологическом отношении зикризм на Кавказе явление позднее, кроме того, он не сыграл столь яркую идейную роль, которую выполнил тарикат накшбендийя, поэтому и занимает соответствующее место в истории развития ислама на Северном Кавказе.

Кульминацией исламизаторских усилий XIX в. стала попытка создания имамом Шамилем исламского государства. Создавая имамат, Шамиль ввел схожую с раннеисламской налоговую систему с упором на закят и харадж – благотворительный и поземельный налоги, ввел шариат, на котором был основан созданный им низам – свод законов и предписаний, регламентирующих устройство и порядок в обществе, поведение мусульманина. В нем, в частности, были изложены положения о набах (наместниках Шамиля), о функциях муфтиев и кадиев, о порядке проведения пятничных молитв (джумов) и другие важные вопросы жизни мусульманского общества. В разделе об обязанностях кадиев говорилось, чтобы «каждый законовед, муфтий и кадий, был готов по первому же зову имама выступить с войсками в поход против неверных. Если же он не в со-

стоянии сражаться руками, то пусть сражается языком: настаивает, предостерегает, побуждает верующих к тому, что Бог обещал сражающимся»³⁸³.

Подобно шейху Мансуру, Шамиль ставил своей целью не просто отпор российской экспансии, но утверждение на Северо-Восточном Кавказе исламских норм организации общества, введение шариата. Как и Мансур, он нередко силой навязывал шариат горцам. Поскольку Шамиль повсеместно стремился утвердить шариат, царское правительство в целях ослабления влияния мусульманского духовенства в народе в противовес шариату стали выдвигать адаты (обычаи), поддерживая практику судопроизводства с учетом местных обычаев, действуя по принципу «адат против шариата».

Военные действия на Северном Кавказе растянулись на несколько десятилетий, и их завершение в 1864 г. отнюдь не означали полного замирения края. Возникает «мухаджирство» - вынужденный исход сотен тысяч людей, даже целых народов в Османскую империю. Турция поощряла мусульманскую миграцию и даже засылала на Северный Кавказ «миссионеров» из числа духовных лиц, которые именем ислама призывали местное население покидать «дар аль-куфр» («мир неверия») и переселяться в «дар аль-ислам» («мир ислама»). Однако мухаджирство не привело к ослаблению позиций ислама в регионе.

Поражение горцев в войне, переход от организованной, массовой формы борьбы к индивидуальной и групповой, получившей название «абречество», привели к оформлению в начале 80-х годов XIX в. дочерних образований накшбендийского и кадирийского тарикатов – вирдовых братств. Эти братства превращаются в замкнутые группы, скрыто от властей под руководством наставников проповедовавшие свое учение и выполнявшие религиозные обряды.

Вместе с тем, во время войны, а особенно после ее завершения, царское правительство заигрывало с мусульманским духовенством, чтобы привлечь его на свою сторону. В этих целях военным властям на Кавказе, в частности, вменялось: «Начальник не должен вести себя открыто против духовенства: он должен избегать беседы с ним о религии... но если обстоятельства поставят его в необхо-

³⁸³ Авксентьев А.В. Указ. соч. С.37.

димось говорить с эфендиями и муллами о религии, то следует для успокоения их согласиться с ними во многом даже против собственного убеждения»³⁸⁴. Чиновники Кавказской военной администрации добивались, чтобы мусульманское духовенство среди местного населения проводило нужную им идеологическую работу. В результате уже в 60-х гг. XIX в. мусульманское духовенство было вмонтировано в колониальную систему управления Кавказским краем, поскольку полностью зависело от царской администрации. Постепенно оно было традиционализировано, поставлено на службу царизму, в основной своей массе ревностно укрепляя позиции администрации.

В этой связи с 1905 г. традиционное народное право постепенно вытесняется из системы управления, а официальную поддержку получает принцип «шариат против адата». Последнее объясняется тем, что народные обычаи (адаты) оказались не меньшим, чем законы шариата, препятствием на пути утверждения российских государственных порядков, они так же резко противоречили существующему законодательству и правовым нормам империи³⁸⁵.

Тем не менее, после водворения на Северном Кавказе русской государственности, в основном, прекратились межплеменные и межродовые распри, были запрещены рабовладение и работорговля, отменена смертная казнь, введено местное и городское самоуправление, выборность судей и т.д.

Повседневный образ жизни мусульман не претерпел резких изменений. Была сохранена (в тех немногих местах, где она существовала до прихода русских) традиционная система образования (мектебы и медресе). Более того, поощрялось открытие новых исламских духовных школ. На Кавказе их насчитывалось до 2000. По количеству открывавшихся мусульманских учебных заведений Россия тогда, пожалуй, опережала даже зарубежные мусульманские страны. Тенденция эта замедлилась лишь при нарастании государственно-политического кризиса в начале XX в., но, в основном, сохранилась до 1917 г.³⁸⁶ Издавалась мусульманская литература, в том числе и на русском языке. Поощря-

³⁸⁴ ЦГА России, ф. 866, оп. 1, д. 21. С. 16.

³⁸⁵ Матвеев В.А. Государственно-политическая централизация и местное самоуправление на северокавказских рубежах России до 1917 года // Российский выбор. 1998. № 1. С.41.

³⁸⁶ Матвеев В.А. Исторические познания как фактор геополитических свершений // Научная мысль Кавказа. 1998. № 4. С.25.

лось строительство новых мечетей, количество которых до 1917 г. неуклонно возрастало. Так, в начале XX в. в центре ислама на Северном Кавказе - Дагестане - действовало 800 мечетей, а в десятках медресе и сотнях мектебов обучалось несколько тысяч дагестанцев³⁸⁷. В 1912 г. в Кабарде и Горских обществах (нынешней Балкарии) было 66 школ-медресе, в которых обучался 151 человек. К 1914 г. их количество увеличилось до 97 с контингентом учащихся до полутора тысяч человек³⁸⁸.

Необходимо подчеркнуть, что хотя царское правительство и способствовало мессианской деятельности Русской православной церкви, но вместе с тем не стремилось к притеснению мусульман, проживавших в империи, терпимо относилось к их религиозным убеждениям. Политика русских правителей в отношении мусульман отличалась осмотрительностью и терпением. Более того, центральная власть демонстрировала свою заботу о поддержании «магометанской веры». Император Николай I накануне поста в 1833 г. издал специальное постановление, в котором говорилось: «По указу его императорского величества, самодержца всероссийского, все мусульмане России должны выполнять все требования своей религии, строго выполняя ее догматы. Вероотступников наказывать следующими тремя способами: первый раз – розгами, второй раз – палками и третий раз – нагайками»³⁸⁹.

Следуя этой же линии, царь Николай II в "Высочайшем Манифесте" от 26 февраля 1903 г. предоставил "всем подданным нашим инословных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной"³⁹⁰. В результате такой политики в отношении российских мусульман обнаружилась следующая тенденция: с наступлением экстремальных для России обстоятельств, в отличие от других империй, на ее окраинах, например в 1905-1907 гг., не отмечалось стремления к обособлению. На эту особенность в 1910 г. обратил внимание Л.Штернберг, автор общего обзора "Инородцы", включившего в себя описание трех крупнейших универсалистских образований: Австро-

³⁸⁷ Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998. С. 250.

³⁸⁸ История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней / Гл. ред. Т.Х. Кумыков. М., 1967. С. 423.

³⁸⁹ Добромислов А.И. Ташкентъ въ прошлом и настоящемъ: Ист. очеркъ. Ташкент, 1912. С. 64.

³⁹⁰ Независимая газета. 1991. 9 июля.

Венгерского, Германского и Российского. Л.Штернберг отмечает, что среди российских мусульман "мы не видим никаких сепаратистских тенденций..., все они проникнуты твердым убеждением, что только в единении с народами России... каждая народность обретет свое поправное право...". Подметил он и то, что "происходившее сближение мусульман всех областей России преследовало интересы чисто духовные..., в центре сближения опять-таки стояла Россия...". На основе изученных документов Л.Штернберг приходит к заключению, что "ни в один момент русской истории связь инородцев с Россией не была столь крепка духовно, как в годы освободительного движения"³⁹¹.

С конца XIX в. ситуация внутри мусульманства России и вокруг него претерпела существенную эволюцию. Возник и постепенно набрал силу процесс исламского реформаторства, получившего наименование джадидизма. Основной целью деятельности реформаторов-джадидов было стремление утвердить в России «новометодную систему образования», с помощью которой молодое поколение мусульман должно было ознакомиться с достижениями европейской науки, приобщившись, таким образом, к происходящим в стране и мире социальным, экономическим и политическим переменам. «Джадиды выступили против конфессионального образования, застывшего в средневековой схоластике... Они потребовали ввести обучение родному и русскому языку, литературе, математике, истории, географии и другим светским наукам»³⁹². Однако на большей части Северного Кавказа джадидизм не получил столь широкого распространения, как в центре России и Таврии. По целому ряду причин реформаторские тенденции здесь оказались менее продвинуты³⁹³.

После событий 1905-1907 гг. исламское движение в России получило официальный статус. Были созданы различного рода всероссийские исламские организации, принимавшие участие в общественно-политической жизни российского общества.

Например, известным было Всероссийское мусульманское общество, которое на периодически созывавшихся съездах обсуждало и проблемы полити-

³⁹¹ Цит. по: Матвеев В.А. Исторические познания как фактор геополитических свершений. С. 27.

³⁹² Мирза-Ахмедова П., Рашидова Д. Джадиды: кто они? // Звезда Востока [Ташкент]. 1990. № 9. С. 137.

³⁹³ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. С. 34.

ческого характера. В частности, на III Всероссийском мусульманском съезде, проходившем в 1906 г. в Нижнем Новгороде, рассматривался вопрос об урегулировании мирными средствами конфликта, возникшего в Карабахе между мусульманами-азербайджанцами и армянами-христианами. В резолюции съезда по этому вопросу говорилось: "С глубоким огорчением Всероссийский мусульманский съезд выслушал сообщение о продолжающихся столкновениях армян с мусульманами Закавказья. К большому сожалению, в некоторых пунктах Закавказья столкновения между армянами и мусульманами приняли особо острый характер, как, например, в городе Шуше с уездом и в Нагорном Карабахе"³⁹⁴. Съезд обратился к наместнику царя на Кавказе графу Воронцову-Дашкову с просьбой "принять меры к прекращению розни между двумя народами, веками жившими в мире"³⁹⁵.

Однако в условиях наступившей в 1917 г. общегражданской нестабильности российская державность утратила свою концептуальную определенность. Тем не менее, прежнее восприятие России как общего для всех Отечества в самосознании российских народов продолжало устойчиво сохраняться еще какое-то время³⁹⁶. Об этом свидетельствует, например, одно из обращений представительства духовенства к мусульманам Северного Кавказа в 1920 г.: "Дети наши наравне с русскими учились в русских школах. Двери российских высших учебных заведений, как и военные, так и гражданские были открыты... Россия для нас не мачеха, а любящая мать и, помня это, мы должны довериться ей, ибо она поведет нас по правильному пути, как вела и до сих пор"³⁹⁷. А дагестанские ученые Магомедов Р.М. и Магомедов А.Р. уже в наши дни подчеркивают, что "старшее поколение, жившее при царизме... и те, кто еще дожил до наших дней, говорили нам, современникам, о своей жизни до первой мировой войны, как о самом благополучном и спокойном периоде своей жизни"³⁹⁸. Сказанное выше позволяет согласиться с тем, что "выстроенная, в конце концов, империя оказалась устой-

³⁹⁴ Бакинский рабочий. 1991. 22 нояб.

³⁹⁵ Там же.

³⁹⁶ Матвеев В.А. Исторические познания как фактор геополитических свершений. С. 30.

³⁹⁷ Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917-1918 гг.). Горская Республика (1918-1920 гг.): Док. и матер. Махачкала, 1994. С. 359.

³⁹⁸ Магомедов Р.М., Магомедов А.Р. Сохранить многонациональное единство наших народов // Научная мысль Кавказа. 1995. №1. С.63.

чивой в силу социальной и этнической... интеграции имперских народов"³⁹⁹.

Вместе с тем, после февральской революции 1917 г. представители кавказской интеллигенции создали съезд горских народов, на рассмотрение которого был вынесен вопрос о создании суверенного северокавказского государства. На этом съезде (1-10 мая 1917 г.) был сформирован Временный Центральный Комитет Союза объединенных горцев Северного Кавказа (с ноября 1917 г. – «Горское правительство»). Избранный комитет возглавили 17 представителей различных народностей⁴⁰⁰. При этом лидировали две партии – социалистов, выступавших за революционные преобразования, и шариатистов, лидеры которых видели главную задачу в том, чтобы на Северном Кавказе было учреждено исламское государство по типу шамилевского имамата. Особую активность в вопросе реализации идеи об имамате проявили Н.Гоцинский и шейх Узун-Хаджи. В результате в августе 1917 г. на втором съезде горских народов, состоявшемся в ауле Анди (Дагестан), имамом Дагестана и Чечни был избран шейх Н. Гоцинский, который в союзе с шейхом Узуном-Хаджи начал создание религиозной монархии в составе Чечни и Дагестана. Осенью 1919 г. шейх провозгласил Чечню и северо-западную часть Дагестана "Северо-Кавказским Эмиратом"⁴⁰¹.

В ходе Октябрьской революции 1917 г. и последовавшей за ней гражданской войны, приведших к коренной ломке существовавшего в империи строя, в районах традиционного распространения ислама в России наблюдается постепенная эволюция т.н. "исламского фактора", изменение отношения официальных властей к мусульманству. Причем, взаимоотношения ислама и советской власти никогда не были равными. Отечественные исследователи выделяют несколько периодов этих взаимоотношений⁴⁰².

Первый, охватывающий 7-8 лет после установления советской власти, характеризуется поиском компромисса с исламом как с мировоззрением и

³⁹⁹ Кургинян С., Бялый Ю., Подкопаева М. «Южная угроза» и ее связь с обострением политического кризиса в России // Россия XXI. 1996. № 11-12. С.11.

⁴⁰⁰ Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана. С. 4-5, 394.

⁴⁰¹ Тишков В., Беляева Е., Марченко Г. Чеченский кризис // Генеральный проект «Россия в третьем тысячелетии». М., 1995. С. 7.

⁴⁰² См. об этом: Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. С. 42-67; Одинцов М.И. Государственно-церковные отношения в истории советского общества // Религия, общество и государство в XX веке. М., 1991. С. 53-57.

социально-культурной системой, желанием установить союзнические отношения с мусульманскими народами в деле борьбы с внутренним врагом – белым движением, а также для реализации стратегической цели по распространению на Востоке мировой революции.

В известном обращении В.И.Ленина от 20 ноября 1917 г. «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» говорилось, что мусульмане «должны быть хозяевами своей страны», «сами должны устроить свою жизнь по своему образу и подобию», а их «верования и обычаи... национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными»⁴⁰³. К тому же заинтересованные в укреплении своей власти большевики не предъявляли кавказским мусульманам никаких особых требований, на первых порах довольствуясь их лояльностью новому режиму. В результате в 1917-19 гг. большая часть кавказцев не видела в советской власти противника, и многие имамы, накшбандийские и кадирийские авторитеты заняли выжидательную, почти сочувственную позицию в отношении большевиков. Более того, в тот период даже возникает движение «красных шариатистов», состоявшее из представителей духовенства, готовых к сотрудничеству с советской властью. Это движение получило распространение на Северном Кавказе – в Дагестане, Кабарде и Чечне, где воссозданные шариатские суды действовали особенно активно. Однако уже в 1920 г. шариатисты отошли от большевиков, сменив примиренческий лозунг «Да здравствует советская власть, шариат и объединение народов» на радикально-исламистский: «Если большевика зарезать, умыться его кровью, то кровь большевика заменит зидез» (омовение перед намазом)⁴⁰⁴.

Усилившиеся сепаратистские тенденции поощрялись традиционными геополитическими противниками России – Германией, Великобританией и Турцией. Их цель состояла в отрыве Северного Кавказа и Закавказья от России и создании подконтрольных государственных образований. Следствием этого стало провозглашение 11 мая 1918 г. на Батумской конференции Горской

⁴⁰³ Ленин В.И. Обращение "Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока" // Полн. собр. соч. Т. 53. С. 190.

⁴⁰⁴ Бабич И. Соотношение политической, религиозной и этнической идентичности в современном кабардино-балкарском обществе // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе / Под ред. М.Б.Олкотт и А.В.Малашенко. М., 1998. С. 161.

республики и ее признание Турцией и Германией. Более того, в Турции даже было создано Северо-Кавказское политическое общество⁴⁰⁵. 13 мая 1918 г. горское правительство направило ноту в Народный комиссариат иностранных дел РСФСР об отделении Горской Республики от России, которая была опротестована советскими властями, после чего горское правительство обратилось к Турции оказать помощь для борьбы с советской властью на Северном Кавказе. Это позволило одному из видных советских функционеров Г.К.Орджоникидзе так характеризовать горское правительство: «...это было правительство, созданное турецкими агентами, и все время его местопребыванием была гостиница «Ориант» в Тифлисе... Только после занятия Петровска и Баку турками оно осмелилось перекочевать в Темир-Хан-Шуру (современный Буйнакск – И.Д.), но не смело двигаться дальше»⁴⁰⁶.

Позиции горского правительства изначально не были прочными, они еще более ослабли в результате вторжения на Северный Кавказ Добровольческой армии А.И.Деникина, не признававшего никаких прав за сепаратистами. В ответ на его решение о роспуске горского правительства парламент Горской Республики 17 февраля 1919 г. принял резолюцию, в которой указывалось, что ультиматум Деникина будет рассматриваться как покушение на самоопределение горских народов Кавказа, о чем их правительство постарается довести до сведения всех великих держав и государственных образований на территории бывшей Российской империи⁴⁰⁷. В результате, хотя первоначально часть мусульманского духовенства поддержала Деникина, к лету 1919 г., когда части Добровольческой армии заняли практически всю территорию Дагестана, исламские авторитеты и сторонники горской независимости, вступив в коалицию с большевиками, восстали с требованием освобождения от деникинского «колониального ярма»⁴⁰⁸. Осенью 1919 г. деникинцы были разгромлены, на Северном Кавказе была установлена большевистская власть.

Однако Турцией и Великобританией в 1920 г. была предпринята еще одна безуспешная попытка отколоть от России Дагестан и создать там независимое

⁴⁰⁵ Бутбай М. Воспоминания о Кавказе: Записки турецкого разведчика. Махачкала, 1993. С. 6.

⁴⁰⁶ Орджоникидзе Г.К. Статьи и речи. М., 1956. Т. 1. С. 88.

⁴⁰⁷ Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана. С. 11.

⁴⁰⁸ Емельянова Н.М. Мусульмане Кабарды. М., 1999. С. 67.

государство, главой которого предполагалось сделать внука имама Шамиля – Саид-бея⁴⁰⁹.

После окончания гражданской войны на Северном Кавказе и создания на его территории нескольких национально-государственных образований (Дагестан и Горская автономия), исходя из объективных реалий того времени, большевиками на территориях этих субъектов, в качестве временной меры, было оставлено шариатское судопроизводство. Предпринимались даже попытки встроить его в советскую политико-правовую систему, в начале 20-х годов советская администрация даже финансировала деятельность шариатских судов⁴¹⁰. В 1926 г. по всему краю функционировали 1644 мечети⁴¹¹. В 1925/26 учебном году на Северном Кавказе насчитывалось 743 религиозные школы с 15411 учащимися в них⁴¹². На Северном Кавказе, как и во всем мире ислама, мусульманские школы делились на два типа: мектебы (низшая религиозная школа) и медресе (учебное заведение повышенного типа). В регионе медресе были только в Дагестане и кабардинском селении Баксан⁴¹³. В последующие годы их число неуклонно сокращается.

С середины 20-х годов и до начала Великой Отечественной войны доминирующей тенденцией становится противостояние власти и ислама, попытки подавить религию. Новая власть уже не нуждалась в поддержке духовных авторитетов ислама. К исламу стали относиться как к идеологическому конкуренту, враждебной большевизму общественно-политической структуре. Естественно, что в те годы ислам выступил в качестве идейного знамени вооруженной оппозиции советской власти на Кавказе. Основная масса служителей культа проводила соответствующую пропагандистско-идеологическую работу среди верующих. Учение большевиков ими было объявлено «адским наваждением, противоречащим Корану». Так, в органе Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) журнале «Революция и горец» приводится содержание одной их фетв (разъяснение), изданной северокавказским муфтием, где прямо говорилось:

⁴⁰⁹ Малащенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. С. 39.

⁴¹⁰ Там же. С. 40.

⁴¹¹ Емельянова Н.М. Указ соч. С. 69.

⁴¹² Меликов С. Истинное лицо "слуг Аллаха". Орджоникидзе, 1987. С. 55.

⁴¹³ Там же.

«Учение большевиков идет вразрез с предписаниями Корана, так как все, что разрешено делать большевиками, запрещено Кораном. Бог велел верить в загробную жизнь, они же ничему этому не верят... За то, что большевики не признают ни божьих, ни человеческих законов, они приравниваются к язычникам»⁴¹⁴. Поэтому в этом же журнале подчеркивается: «...главным нашим идеологическим противником является мулла, ибо он не только пропагандирует религиозные учения, но и организует под их флагом контрреволюцию».

Власти реагируют жестко: уже в конце 20-х годов на Северном Кавказе отмечается процесс свертывания системы религиозного образования, прекращения деятельности шариатских судов. В 30-е годы в рамках «борьбы с антисоветскими элементами» прошли аресты шейхов и мулл, были закрыты почти все мечети, а религиозная литература реквизировалась или уничтожалась⁴¹⁵. В Кабардино-Балкарии и Адыгее после репрессий 30-х годов не осталось ни одной мечети. Американская газета "Интернэшнл геральд трибюн" так писала о том периоде: "...традиционные исламские институты в среднеазиатских и кавказских республиках были Москвой разрушены, клир был низведен до небольших групп"⁴¹⁶. Научные исследования по исламу в СССР свелись в основном к изучению его зарубежной истории.

В результате начавшихся преследований и репрессий в отношении духовенства и верующих всех религий и развернувшейся кампании атеизма влияние и роль ислама в Советском Союзе пошли на убыль. В ходе этой кампании практически была разгромлена исламская классическая культура, ликвидирован и без того тонкий слой духовной элиты, уничтожена система духовного образования. Однако северокавказскому исламу все же удалось сохранить свои основные черты, он остался важным фактором регуляции отношений в обществе. Таким образом, "после малоуспешной попытки культурно-атеистической ассимиляции исламских народов в первый период становления Красной империи, этот ассимиляционный процесс был приторможен и главным скрепляющим "клеем" страны оказалась надстроенная над традиционными культурами совет-

⁴¹⁴ Революция и горец. 1929. № 4. С. 77.

⁴¹⁵ Кудрявцев А.В. Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. М., 1994. С. 155.

⁴¹⁶ International Herald Tribune. 1990. June 15.

ская идеология"⁴¹⁷.

В результате разрушить ислам в СССР не удалось: он стал быстро адаптироваться к новым условиям и активно действовать на бытовом уровне в виде исполнения мусульманских обычаев, традиций, брачных обрядов и т.д. Центрами консолидации верующих мусульман стали подпольные молельные дома. Более того, зачастую в народном понимании национально-этническое зачастую ассоциировалось с исламом, принадлежностью к исламскому миру, причастностью к исламской умме.

Очередной мощный удар по мусульманским народам Северного Кавказа был нанесен в военные годы: некоторые из них (чеченцы, ингуши, балкарцы и карачаевцы) были репрессированы и депортированы в Среднюю Азию и Казахстан; другие (осетины, лакцы и аварцы) были насильственно переселены на территории выселенных народов. Именно таким образом в регионе закладывалась «бомба замедленного действия», которая взорвалась в 90-х годах XX в.

Необоснованная, в целом, депортация целых народов все же, по мнению советского руководства, имела под собой определенные основания. Гитлеровское командование самым активнейшим образом использовала исламский фактор, имея в виду то обстоятельство, что права мусульман на Кавказе были серьезно ущемлены. В этой связи планировалось использовать горцев-мусульман как средство завоевательной политики фашистов. На первом этапе предполагалось создать из представителей северокавказских мусульманских народов специальные батальоны. Гитлер в тот период подчеркивал: «...Я считаю формирование чисто кавказских батальонов предварительно рискованным делом, но не вижу опасности в создании чисто мусульманских частей»⁴¹⁸. Однако нацистами мусульмане Северного Кавказа рассматривались лишь в качестве временных попутчиков, инструментом для достижения геополитических целей. Так, в одном из документов Рейха подчеркивается: «Нам нужно хорошо вооружить местных бандитов, передать им важные объекты до прихода германских войск, которые они и сохранят для нас. Когда Грозный, Малгобек и

⁴¹⁷ Кургинян С. и др. «Южная угроза» и ее связь с обострением политического кризиса в России // Россия XXI. 1996. № 11-12. С.11.

⁴¹⁸ Верг А. Россия в войне 1841-1945 гг. / Авт. пер. с англ., вступ. ст. и редакция д.и.н. Е.А.Болтина. М., 1967. С. 419.

другие районы будут в наших руках, мы сможем захватить Баку и установить на Кавказе оккупационный режим, ввести в горы необходимые гарнизоны, и, когда в горах наступит относительное спокойствие, всех горцев уничтожить»⁴¹⁹.

Определенная часть горцев в годы войны действительно сотрудничала с немцами. Муллы-коллаборационисты провозгласили Гитлера «великим имамом Кавказа». При немцах на Северном Кавказе издавалось пять газет, одна из которых «Газават» вела эффективную пропаганду среди бойцов мусульманских вооруженных формирований. Эпиграфом «Газавата» было: «Аллах – над нами, Гитлер рядом с нами»⁴²⁰.

В этой связи после изгнания немцев с Кавказа советским правительством был рассмотрен вопрос о поддержке горскими народами фашизма. Было учтено и то, что на сторону немцев перешло много партийных и советских работников, в их числе – члены бюро и инструкторы ВКП(б), секретари первичных партийных организаций, председатели колхозов, учителя и директора школ⁴²¹.

Вопрос о роли и значении исламского фактора на Северном Кавказе в годы войны, разумеется, нуждается во всестороннем и непредвзятом изучении и осмыслении. Однако нельзя не согласиться с мнением А.В.Малашенко о том, что за относительно короткое время военных действий в регионе, в период его оккупации «здесь имело место своего рода возрождение ислама, что, безусловно, наложило отпечаток на последующие события»⁴²².

В послевоенный период фиксируется очередной этап взаимоотношений ислама и власти, характеризующийся некоторой либерализацией религиозной политики. Отмечался процесс возрождения исламского движения в Советском Союзе; повсеместно открывались мечети и медресе. В 1943 г. были созданы три духовных управления мусульман, в том числе и ДУМ Северного Кавказа (с центром в дагестанском Буйнакске, позже – в Махачкале). Сказанное объясняется усилением религиозности населения в ходе войны, в том числе мусульманского, с чем власти не могли не считаться⁴²³. Далее, в годы войны

⁴¹⁹ Попутько П., Христианин Ю. Именем ВЧК. Ставрополь, 1982. С. 280.

⁴²⁰ Вагабов М. Россия в исторических судьбах народов Дагестана // Дагестанская правда. 2000. 9 февр.

⁴²¹ Бугай Н.Ф., Гонов А.М. Кавказ: народы в эшелонах (20-60-е гг.). М., 1998. С. 161.

⁴²² Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. С. 44.

⁴²³ Саидбаев Т.С. Ислам и общество. М., 1975. С. 170.

апелляция к религиозным чувствам способствовала консолидации советского народа. И, кроме этого, по нашему мнению, таким образом проявилось воздействие национально-освободительных движений, возникших во многих мусульманских странах Азии, Ближнего и Среднего Востока, которые поддерживались советским руководством.

Однако уже в начале 50-х и вплоть до середины 80-х годов отмечается новое ужесточение позиции властей по отношению к мусульманству. Одним из главных направлений в атеистической работе стала борьба против религиозных традиций в быту, целью которой было стремление разделить национальную и бытовую традиции, которые в исламе тесно переплетены. Среди части партийного аппарата и ангажированных исследователей в тот период бытовало мнение, что на Северном Кавказе исламскими традициям можно противопоставить традиции семейных, родственных и земляческих отношений. Это диктовалось требованиями «приблизить средства и формы интернационалистского и атеистического воспитания к специфике семейно-родственной и земляческой среды»⁴²⁴.

Однако видимого успеха очередной виток атеистической пропаганды не принес, связь адептов веры со своей религией оказалась прочнее, чем полагали инициаторы кампании. Американский исламовед А.Бенигсен следующим образом отмечает главные причины неудач советских властей на поприще борьбы с исламом: «При сравнении мусульман с прочими советскими гражданами со всей очевидностью вырисовывается факт, поражающий даже самого невнимательного наблюдателя, все слои мусульманского общества выказывают желание сохранить, хотя бы символически, присутствие религии во всех выражениях общественной и частной жизни. В этом состоит коренное различие между мусульманами и русскими, в большинстве своем отвернувшимися от веры своих предков»⁴²⁵.

Последний этап взаимоотношений властей и ислама приходится на годы горбачевской «перестройки», он завершился в 1991 г. вместе с распадом СССР. В

⁴²⁴ Макатов И.А. Религиозное влияние в семейно-родственных отношениях и его преодоление // Вопросы научного атеизма. 1983. № 31. С. 248.

⁴²⁵ Бенигсен А. Мусульмане в СССР. Цит. по: Панорама-форум [Казань]. 1996. № 1. С. 124.

этот и предшествующий ему периоды сильное влияние на процесс возрождения ислама, особенно в среднеазиатских и закавказских республиках, оказали события 1979-89 гг. в Афганистане. Именно тогда отмечается рост в них национализма и переход ислама в СССР с позиций традиционализма на платформу фундаментализма. Тогда же под воздействием исламских ценностей Саудовской Аравии сначала в Таджикистане, а затем и в других мусульманских республиках стал активно насаждаться «ваххабизм». Как следствие этого процесса, 18 августа 1986 г. было принято последнее постановление Политбюро ЦК КПСС «Об усилении борьбы с влиянием ислама».

К началу перестройки уже можно было говорить о возрождении исламских институтов и движений в Советском Союзе. Ислам из народно-бытовой формы своего состояния начал выходить на политическую арену. Зачастую он подкреплялся набравшим силу национализмом, в частности, его наиболее радикальным течением - пантюркизмом. К моменту распада СССР в республиках Средней Азии, Закавказья, а также Северного Кавказа появились исламские организации и группировки, разделявшие воззрения исламских фундаменталистов и располагавшие вполне окрепшими связями с международным исламским движением.

Важным этапом в политизации ислама на территории бывшего Советского Союза явилось создание в июне 1990 г. всесоюзной "Исламской партии возрождения" (ИПВ) на учредительном съезде, проходившем в Астрахани. Первым председателем ИПВ был избран дагестанец Ахмедкади Ахтаев. После распада Советского Союза структуры ИПВ в России, Средней Азии и Казахстане были преобразованы в самостоятельные партии, а Ахтаев А.М. с этого периода вплоть до своей смерти в марте 1998 г. возглавлял ИПВ Дагестана.

В начальный период своей деятельности ИПВ представляла собой умеренное политическое образование, поддерживавшее идею равенства всех течений и направлений в исламе, направив острие своей деятельности в сферу культурно-религиозного просвещения единоверцев. Однако уже с 1992 г. к "Исламской партии Возрождения" стали проявлять интерес определенные политические и религиозные силы некоторых стран Ближнего и Среднего Востока, принявшие

решение использовать организационные структуры ИПВ и интеллектуальные возможности ее руководителей для насаждения в мусульманских районах России радикальной исламской идеологии. При их содействии лидеры ИПВ активизировали свою деятельность, прежде всего на Северо-Восточном Кавказе, по привлечению в свои ряды новых членов, особенно из числа жителей горных районов Дагестана и Чечни, где к тому времени уже были созданы благоприятные условия для распространения ваххабитской идеологии. В результате этого определенная часть нетрудоустроенного населения республики, в первую очередь молодежь, стала подпадать под влияние радикал-исламистов. Фактически с этого момента отмечен значительный рост здесь сторонников фундаменталистского течения в исламе.

О политизации ислама свидетельствуют слова заместителя председателя российской ИПВ Гейдара Джемала, заявившего в интервью корреспонденту газеты "Правда", что "... ислам возник как политическая сила... и его участие в политических делах общества является естественным"⁴²⁶. Он же утверждал, что "ИПВ по своим целям и задачам аналогична "партии Аллаха", совершившей "исламскую революцию" в Иране... Она создавалась в качестве оппозиционной партии, противостоящей как коммунистическому и в целом советскому истеблишменту, так и духовенству, и суфийским орденам. ...поэтому наш региональный центр разогнали в Ташкенте, поэтому отказывались регистрировать как общесоюзную организацию, покуда Союз еще существовал"⁴²⁷.

Как уже отмечалось, процесс исламского "возрождения" не обошелся без воздействия извне: "внешний" для России ислам (основные мусульманские государства Ближнего и Среднего Востока и действующие там неправительственные исламские организации и учреждения) активно способствуют процессу исламизации "мусульманских" регионов России, в том числе и Северного Кавказа. В этих целях эффективно используется институт паломничества, принявший в последние годы среди российских мусульман широкий размах; осуществляется индивидуальная обработка исламских авторитетов, лидеров исламских партий, общественно-политических движений и организаций, приглашаемых для учас-

⁴²⁶ Правда. 1993. 11 авг.

⁴²⁷ Независимая газета. 1992. 31 янв.

тия в различных религиозных форумах и исламских праздниках за границей; на учебу в зарубежных высших и средних теологических учебных заведениях приглашается мусульманская молодежь; оказывается содействие в строительстве мечетей, теологических учебных заведений (исламских университетов и институтов, медресе); направляются опытные преподаватели-теологи, оказывается содействие в обеспечении учебной литературой, техническими средствами и др.; активно действуют эмиссары, осуществляющие пропаганду политизированного ислама и т.д.⁴²⁸

В результате в перестроечный период и уже в первые постперестроечные годы отмечается резкий рост числа мусульманских общин и количества мечетей. Так, если в 1937 г. общее количество зарегистрированных мечетей в Российской Федерации не превышало сотни, в 1956 г. достигло 94⁴²⁹, в 1986 г. – 189, в 1991 г. – 870⁴³⁰, то уже на 1 января 1997 г. было зарегистрировано 2738 мусульманских религиозных объединений, из них 2587 сформировавшихся вокруг мечетей общин⁴³¹. По утверждению автора «Независимой газеты» Р.Тухватуллина, в 1995 г. в России было 5 тыс. мечетей⁴³².

Особенно интенсивно ремонт старых и строительство новых мечетей, их регистрация происходит в республиках Северного Кавказа. По данным государственной регистрации на 1997 г. в Дагестане существовало 1200 мечетей и объединений, в Ингушетии – 400, в Кабардино-Балкарии – 96, Карачаево-Черкесии – 91. В то же время, продолжают действовать и незарегистрированные мечети, поэтому реальная цифра действующих мечетей значительно выше⁴³³.

Более 800 молодых мусульман в тот период обучались за рубежом – в Саудовской Аравии, Ливии, Катаре, Египте, Турции, Сирии и т.д.⁴³⁴ Только из Дагестана в 1995 г. отправились на учебу в зарубежные исламские институты 400 человек⁴³⁵. Одновременно создаются собственные теологические учебные

⁴²⁸ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. С. 117-118.

⁴²⁹ Вклад в укрепление российской государственности: Беседа с муфтием Центрально-Европейского региона России шейхом Равилем Гайнутдином // VIP. 1996. № 17.

⁴³⁰ Михайлов Г. Ислам в России // Ислам в России и Средней Азии / Под ред. И. Ерамакова, Д. Микульского. М., 1993. С. 18-19.

⁴³¹ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. С. 75.

⁴³² Тухватуллин Р. За кого будут голосовать мусульмане? // Независимая газета. 1996. 1 июня.

⁴³³ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. С. 76-77.

⁴³⁴ Независимая газета. 1996. 1 июня.

⁴³⁵ Российская газета. 1996. 19 апр.

заведения. Так, в начале 90-х годов крупнейшим в России мусульманским вузом был Государственный исламский институт в Грозном, в котором бесплатно обучалось 420 студентов. Это был в то время единственный институт, где на двух факультетах готовили, в том числе, и специалистов по шариатскому праву. В институте работали 12 преподавателей из Иордании, Сирии, Судана, других арабских стран⁴³⁶. В годы войны 1994-96 гг. его деятельность была прервана.

Возобновилась практика осуществления паломничества к святым местам в Мекке и Медине. Свыше двух третей паломников составляли жители Северного Кавказа, в первую очередь Дагестана. Так, уже в 1990 г., когда власти стали решительно отказываться от тотального политического контроля над составлением делегаций паломников, в первом крупном «перестроечном» паломничестве участвовали 345 дагестанцев. В 1991 г. среди 1500 паломников из СССР дагестанцев насчитывалось 900 человек⁴³⁷.

Таким образом, в последние годы, предшествующие развалу Советского Союза наблюдалась тенденция политизации и радикализации ислама, что нашло свое отражение в последовавшей ожесточенной борьбе на Северном Кавказе традиционализма и салафийи (суннитского фундаментализма), материализовавшейся в движении неоваххабизма.

5.2. Традиционализм и салафизм (неоваххабизм) в регионе

Говоря о "внутреннем" исламе на Северном Кавказе, надо сразу подчеркнуть, что вести речь об исламском движении в этом регионе как монолитной общественной силе можно с большой долей условности. Последнее обусловлено тем, что это движение представлено разнородными общественно-политическими субъектами, которые отстаивают собственные интересы и цели. При этом последние несут исламскую религиозно-политическую окраску нередко номинально, тогда как сфера фактических интересов лежит в плоскости конкуренции региональных субэлитных групп⁴³⁸.

⁴³⁶ Скакунов Э.И. Чеченский конфликт // Международные исследования. 1996. № 10. С. 29.

⁴³⁷ Известия Татарстана. 1993. 10 июля.

⁴³⁸ Добаев И.П. Исламский фактор в этнополитических процессах на Северном Кавказе // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1998. №2. С. 74-76

Главным действующим актором в исламском движении, по нашему мнению, реально выступает традиционный ислам, который представляет собой совокупность традиционно-верующих мусульман, тех, кто отправляет традиционный для той или иной республики ислам на бытовом уровне, а также институционализированное мусульманское духовенство – административно-управленческий аппарат религиозных организаций – духовные управления мусульман (ДУМ).

Подавляющее большинство северокавказских этносов, за исключением осетин (большинство из них являются православными христианами, меньшинство – мусульманами-суннитами – И.Д.), исповедует ислам суннитского направления шафиитского и ханифитского толков. Для республик восточной части Северного Кавказа (Дагестан, Чечня и Ингушетия) традиционным выступает суфийский ислам в форме кадирийского, накшбандийского и с начала XX в. – шазилийского (только для Дагестана) орденов (тарикатов). Для западной и центральной частей региона, а также кумыков и ногайцев, традиционным является суннитский ислам ханифитского толка. Однако в последнее время появляются упоминания о наличии суфийских братств, относящихся к накшбандийскому тарикату, и среди карачаевцев⁴³⁹. В южных районах Дагестана проживают и шииты – азербайджанцы, имеющие собственные мечети. В этой связи можно утверждать о неоднородности традиционного ислама, как на региональном, так и субрегиональном уровнях.

Традиционный ислам явно ослаблен в связи со всеми историческими коллизиями, имевшими место в ходе пребывания мусульманских народов Северного Кавказа сначала в составе Российской империи, а затем и Советского Союза. Официальная исламская структура также понесла ощутимый урон в ходе постигшего ее кризиса, связанного с распадом существовавших в Советском Союзе духовных управлений мусульман, в том числе ДУМ Северного Кавказа. Его распад произошел на I съезде мусульман Северного Кавказа (май 1989 г.), завершившемся смещением ставшего неприемлемым для большинства

верующих муфтия Геккиева. В дальнейшем региональное единство ДУМ сохранить не удалось, вследствие чего оно раскололось по национальному признаку. В результате этого процесса на Северном Кавказе на сегодняшний день насчитывается 7 самостоятельных духовных управлений мусульман: Дагестана (муфтий – Ахмед-хаджи Абдуллаев), Чечни (Ахмед-хаджи Шамаев), Ингушетии (Магомед-хаджи Албогачиев), Северной Осетии (Дзанхот-хаджи Хекилаев), Кабардино-Балкарии (Шафиг-хаджи Пшихачев), Карачаево-Черкессии и Ставропольского края (Исмаил-хаджи Бердиев), Адыгеи и Краснодарского края (Энвер-хаджи Шумафов), не имеющих единого управления.

Следует подчеркнуть, что в рамках некоторых ДУМ также отсутствует внутреннее единство. Сказанное особенно актуально для ДУМ Дагестана (ДУМД). В этой республике на III съезде дагестанских мусульман (февраль 1992 г.) произошел раскол единого ДУМ. С марта 1992 г. начали создаваться национальные духовные управления. Было создано пять таких духовных управлений: кумыкское, даргинское, аварское (ацаевское), лакское и лезгинское. Эти зарегистрированные национальные духовные управления юридически не прекратили своего существования до сих пор, поскольку записи об их регистрации значатся в документах районных администраций. Однако на определенном этапе горизонтальные связи вновь заработали и в настоящее время в Дагестане функционирует координационный совет, объединяющий все «национальные» духовные управления Дагестана. Обязанности муфтия Дагестана, как отмечалось, в настоящее время исполняет Ахмед-хаджи Абдуллаев⁴⁴⁰.

Религиозная жизнь дагестанцев организована главным образом в сельских общинах – “джамаатах”, которые являются основной (базовой) формой социально-политической организации в рамках традиционного ислама. В настоящее время многие “джамааты” Дагестана разбиты на сторонников того или иного тарикатистского религиозного братства, возглавляемого тем или иным известным шейхом. В республике зарегистрированы, по меньшей мере, 15

⁴³⁹ Лайпанов Б. Ислам в истории и самосознании карачаевского народа // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001. С. 192.

⁴⁴⁰ Пути мира на Северном Кавказе: Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А.Тишкова. М., 1999. С.43.

мюридских братств, которые отличаются жесткой дисциплиной и преданностью мюридов (учеников, приверженцев) своему шейху, с которым их связывает духовный обет. Абсолютное большинство из них - шафииты, приверженцы тариката накшбандийя. Почти все они по своему составу моноэтнические. Взаимная неофициальная конфронтация способствует политизации деятельности мюридских братств, что сопровождается не только усилением влияния ислама в целом на светскую власть в республике, но и радикализацией позиций этих братств, в частности, и традиционного ислама, в целом. Особенностью нынешнего периода развития общества является и то, что политическое влияние тарикатистского ислама в Дагестане продолжает усиливаться.

Традиционалистами в Республике Дагестан созданы 12 исламских вузов (из них лицензированы 6), филиалов вузов – 33, исламских регулярных медресе – 136, примечетских школ - более 200. Учреждены 3 исламские политические партии, одна из которых - Исламская партия Дагестана - пользуется заметным влиянием благодаря своему лидеру – депутату дагестанского парламента С.Асиятилову, который возглавляет парламентский комитет по делам религий и общественных объединений.

За последние три года произошло резкое усиление влияния Духовного Управления мусульман Дагестана на политическую и гражданскую жизнь республики. Практически все руководство ДУМ - аварцы. После разгрома «ваххабитских» сил в августе-сентябре 1999 г. ДУМД фактически осталось единственной влиятельной духовной силой в республике, поскольку на практике оно монополизировало сферу государственно-конфессиональных отношений. Имея собственные печатные издания и доступ на телевидение и радио, ДУМД в последние годы активно вторгается в политику и оказывает влияние на различные процессы и явления в общественно-политической жизни республики.

Главным идеологом ДУМД считается шейх накшбандийского и шазилийского тарикатов Саид Чиркейский (Саид Апанди Ацаев, аварец, 1937 года рождения, из села Чиркей Буйнакского района). Он имеет более 10 тысяч мюридов, около половины которых - активные. Среди мюридов шейха - все

руководство ДУМД, многие представители высших властных структур республики. В последние годы ближайшим его сподвижником является находящийся с ним в родственных отношениях Хасмагомед Абубакаров, отец трагически погибшего муфтия Дагестана Саид-Мухаммада Абубакарова. Он возглавляет отдел “Даъвата” Духовного Управления, занимающегося распространением ислама в обществе, а также фонд им. Саид-Мухаммада-хаджи Абубакарова.

Оппозиционно настроенная по отношению к Духовному Управлению большая часть даргинского, кумыкского, лезгинского, а также определенная часть аварского духовенства, шейхи накшбандийского тариката Т.Рамазанов (гор. Хасавюрт), М-М.Бабатов (село Кяхулай), М.Карачаев, М-Г.Гаджиев, И.Ильясов (гор. Махачкала), М.Акаев (село Доргели Карбудахкентского района), С.Исрафилов (село Хурик Табасаранского р-на) и другие не признают легитимности ДУМД.

Однако, несмотря на относительную многочисленность оппозиции, сдерживающая позиция руководства республики, соответствующая деятельность государственных органов, а также определенная разобщенность и пассивность не позволяют ей оказывать серьезное противодействие ДУМД.

Законодательно обезопасив себя от любых духовных конкурентов и получив безусловную поддержку со стороны высшего руководства республики, ДУМД занято не столько укреплением духовного авторитета, сколько решительным расширением своего политико-административного влияния в республике, фактически взяло курс на “мягкую шариатизацию” Дагестана. Одновременно с созданием конфессиональных вертикальных связей ДУМД пытается провести своих сторонников в центральные и местные государственные структуры, чтобы через них проводить свою политику. Анализ деятельности ДУМД за последнее время, публикаций в контролируемой им газете “Ассалам” и выступлений в СМИ свидетельствует, что Управление взяло курс на установление тесных связей с государственными структурами и получение максимальной поддержки со стороны руководства республики. Такая политика,

по всей видимости, призвана натолкнуть потенциальных противников ДУМД как среди религиозных деятелей, так и из числа государственных чиновников, на мысль о том, что любые попытки противодействия ему, легитимному и признанному государством религиозному органу, бесполезны и, более того, направлены против линии руководства республики.

Такая ситуация вызывает все большее раздражение у духовенства, оппозиционного Духовному Управлению, что при определенных условиях в перспективе чревато нежелательными проявлениями, а главное, ослабляет ряды традиционалистов.

Таким образом, даже беглый обзор религиозной ситуации подтверждает, что сегодня в Дагестане мусульманская религия политизируется и соответственно радикализуется сверх всякой меры, оказывая мобилизующее воздействие на широкие массы верующих. Сказанное напрямую связывается с целенаправленным усилением воздействия руководителей ДУМД на ход политического процесса в республике. При отсутствии реформаторского (модернизационного) крыла, фактическом силовом подавлении фундаменталистов, на первый план вышли представители традиционного (тарикатистского) ислама. Однако и это направление, как свидетельствуют факты, не носит целостного характера, противоречия в нем нарастают по линии тарикатистско-мюридского разлома. Вовлечение широких масс верующих в имеющее место противостояние тарикатистских структур чревато самыми нежелательными социально-политическими последствиями для процессов, имеющих место в Дагестане.

Как и в Дагестане, не наблюдается внутреннего единства среди традиционалистов в Чечне и Ингушетии, где действуют более 30 вирдовых братств тарикатов накшбандийя и кадирийя, причем взаимоотношения между некоторыми из них натянуты и даже враждебны. Причины, по мнению исследователей проблемы, кроются как в идейном разногласии, так и в

искусственном порой противопоставлении их властями⁴⁴¹. Большинство равнинных чеченцев принадлежит к суфийскому братству накшбандийя, а основная масса горцев – к суфийскому братству кадирийя, последние численно преобладают. Несмотря на то, что в XIX в. доктрина тариката накшбандийя была трансформирована в идеологию «кавказского мюридизма», а учение кадирийцев вызвало к прекращению кровопролития и к миру, за прошлый (XX) век установки двух братств поменялись прямо диаметрально. Значительная часть религиозных авторитетов накшбандийя сотрудничала с атеистическими советскими властями. Из числа формальных приверженцев этого тариката назначались даже первые лица Чечено-Ингушетии, например, Д.Завгаев. Кадирийя же советскую власть не приняла, этот суфийский орден превратился в основной оплот сопротивления коммунистическому режиму. Поэтому представляется логичным, что в смутное постперестроечное время Д.Дудаев сделал ставку на горцев кадирийя. Очень быстро приверженцы этого тариката заняли ведущее положение в духовной и политической жизни Чечни. И в настоящее время кадирийцы занимают лидирующее положение в официальных мусульманских структурах. Например, нынешний муфтий Чечни Ахмад-хаджи Шамаев, как и его предшественник Ахмад-хаджи Кадыров, являются последователями вирда Кунта-хаджи, то есть кадирийцами.

Отсутствие единства среди традиционалистов, хотя и в меньшей мере, чем в восточной части Северного Кавказа, ощущается и в других республиках региона.

Для упрочения своего положения в республиках мусульманские авторитеты из числа северокавказских традиционалистов активно участвуют в выборах региональных, городских и районных глав администраций. Финансовая, организационная и пропагандистская поддержка кандидатов на местах позволяет им создавать достаточно плотный пояс влияния вокруг руководства республик.

⁴⁴¹ Акаев В.Х., Магомедов С.С. Суфийские братства в Чечне, их взаимоотношения и участие в современной общественно-политической жизни // Научная мысль Кавказа. 1996. № 3. С. 61.

Поэтому сегодня на практике региональные духовные управления мусульман, с одной стороны, стремятся добиться большей независимости от центральных организаций; с другой, они не могут не быть проводниками политики общероссийских мусульманских организаций. Последнее обусловлено тем, что без поддержки центра, с его легальными каналами мобилизации ресурсов (через банки, фонды, международные гуманитарные организации) ДУМ на местах столкнутся с жесткой конкуренцией со стороны радикальных квазиисламских организаций, которые располагают собственными вооруженными формированиями.

В последние годы, как на общероссийском, так и региональном уровнях наблюдается процесс консолидации официальных мусульманских структур. Так, по данным на 1 января 1999 г., большинство северокавказских муфтиев, кроме Чечни, входят в состав Совета муфтиев России, возглавляемого муфтием духовного управления мусульман Европейской части России шейхом Равилем Гайнутдином⁴⁴². В августе 1998 г. на съезде исламских религиозных деятелей в Назрани (Ингушетия) в целях противодействия движению неоваххабитов был организован Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК), куда вошли духовные управления всех семи республик региона⁴⁴³. Однако в связи с имевшей место разобщенностью духовных управлений мусульман, отсутствием единых жестких структур управления и наличием внутренней оппозиции в традиционных структурах представляется естественным, что и широкие массы верующих перестали иметь общие для них прежде ориентиры, то есть оказались в существенной степени дезориентированными.

Подчеркнем также, что в ходе исторического развития российский ислам, как система и иерархия, формировался именно внутри России, под воздействием ее социальных и политических институтов, был ориентирован и во многом оформлялся под влиянием Русской православной церкви. Так, иерархическая вертикаль исламского духовенства, включая и процесс его обучения, как и в

⁴⁴² См.: Ислам и мусульмане в России. М., 1999. С.206.208.

⁴⁴³ См.: Ханаху Р.А., Цветков О.М. Состояние и перспективы ислама в Адыгее // Ислам у адыгов Северного Кавказа / Ред. Р.Д.Хунагов. Майкоп, 2001. С.10.

случае с российским православием, была в основном замкнута на Россию и встроена в нее. Разумеется, данное обстоятельство имело огромное объединяющее внутривластное значение и позволяло российской, а затем и советской, администрациям контролировать процессы в нем, как, впрочем, и в других религиозных и конфессиональных образованиях. Более того, в царское и советское время государственные машины, ее институты, включая спецслужбы, одновременно защищали исламское духовенство и верующих от посягательств со стороны чуждых российской ментальности идеологий инородных религий, конфессий, течений и сект⁴⁴⁴.

Вышеизложенное свидетельствует о том, что российский ислам, на Северном Кавказе в частности, к моменту перестройки был ослаблен всем предшествовавшим историческим развитием в составе Российской империи и Советского Союза и в условиях начавшихся возрожденческих процессов попросту оказался не готов к осознанному сопротивлению чуждому и враждебному идеологическому вторжению.

Поэтому неудивительно, что в связи со временной слабостью традиционного ислама его зону воздействия попытались и все еще пытаются занять иные субъекты, как правило политизированные, можно сказать околоисламские или квазиисламские, поскольку большинство из них, строго говоря, мусульманскими не являются, но выступают под «зелеными знаменами ислама». Большинство общественно-политических движений России, называющих себя мусульманскими, посвятили свою деятельность не идее распространения религиозного сознания, но, по сути дела, политической борьбе за власть и собственное влияние в массах. Среди них можно выделить целый ряд действующих субъектов.

Первая их группа представлена институционализированными организациями, вписавшимися в существующий спектр политических влияний. Примером могут служить «Исламская партия возрождения» (ИПВ),

⁴⁴⁴ Добаев И.П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Сборник научных статей / Северо-Кавказское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ. Вып. 1. Отв. ред. В.В.Черноус. Ростов н/Д, 2001. С. 12-13.

«Исламская партия России» (ИПР), «Союз мусульман России» (СМР), общероссийские общественно-политические движения «Нур» и «Рефах», общероссийский общественно-политический блок «Меджлис» и другие.

Некоторые из них, например, ИПВ и СМР в 90-е годы были представлены в федеральных органах власти и активно использовали свой легальный статус, стремясь монопольно представлять федеральный центр в регионах. На основании такого рода представительства они хотели подчинить своему влиянию все региональные и местные исламские организации, чтобы построить управляемую сверху иерархическую вертикаль, то есть в определенном смысле пытались подменить собой традиционные духовные управления мусульман.

Однако в последние годы обе эти организации (ИПВ и СМР) практически утратили свои позиции, как на федеральном, так и региональном уровнях. Это связано не только с деятельностью лидеров этих организаций (наиболее активные члены общероссийской ИПВ, начиная с 1993-94 гг. организовали одноименные региональные партии с отчетливой этнической спецификацией, а многие и вовсе перешли на позиции неоваххабизма; лидер СМР лакец Н.Хачилаев 20-21 мая 1998 г. в Махачкале, захватив здание Госсовета, затем скрывался от правосудия на территории Чечни, а в августе 1999 г. вместе с отрядами боевиков-«ваххабитов» принял участие в вооруженном вторжении в Дагестан, имея целью превратить его совместно с Чечней в единое исламское государство – И.Д.), но и реально протекающими политическими процессами на Северном Кавказе и в России в целом.

Тем не менее, по всей видимости, время этих и аналогичных им организаций еще не прошло. Например, особое внимание привлекает тот факт, что 17 мая 2001 г. Министерством юстиции РФ была зарегистрирована Общероссийская политическая общественная организация «Исламская партия России» (ИПР). Ее лидером был избран дагестанец Магомед-хаджи Абдулкадырович Раджабов – банкир и предприниматель, председатель правления банка «Месед», в политике известен в качестве одного из сопредседателей общественно-политического движения «Нур». Это первый в новейшей истории России случай, когда, несмотря на регламент, содержащийся в Законе о политических партиях, зарегистрирована партия религиозного толка (каким бы широким ни было содержание понятия “ислам”). Заметим, что закон о политических партиях, в котором запрещается создавать партии с религиозными целями и задачами, Думой принят после регистрации Исламской партии России.

М.Раджабов открыто признает, что сверхзадача вновь созданной партии – объединить в своих рядах достаточное число сторонников и идти на выборы в Государственную Думу, чтобы обеспечить активное участие мусульман в политической жизни общества. Отношения с властью, как и с другими партиями и движениями, новая исламская партия намерена строить в конструктивном ключе и в рамках Конституции РФ. Вместе с тем не исключается возможность выступать в роли конструктивной оппозиции. Таким образом, де-факто провозглашена и де-юре закреплена роль духовенства как реальной политической силы. Исходя из этого, ошибочно всерьез принимать заверения в заведомом отсутствии у исламских лидеров России, Дагестана в частности, каких-либо притязаний на власть. Вопрос состоит в том, как именно будут строиться отношения с властью и каким образом будут управляться значительные массы верующих.

Своим духовным наставником М.Раджабов называет шейха Саида Афанди Чиркейского. Последний активно поднимает вопрос о целесообразности поддерживать дальнейшую деятельность Исламской партии России, и дает понять возможным оппонентам, что образование такой партии в глазах мусульман – дело благое и более чем естественное. Через Исламскую партию, считает он, можно решать все вопросы. Она нужна для того, чтобы объединить, собрать мусульман воедино, и если бы время не вынуждало, то не было бы необходимости называть партию именно Исламской.

Несомненно, что при создании соответствующих региональных и республиканских структур в руководящие органы Исламской партии России войдут в основном аварцы, которые и составят основную электоральную силу новой организации в пределах Дагестана. Данное обстоятельство может инициировать дальнейшую этническую поляризацию религиозной среды Дагестана, а также дискредитировать мононациональную структуру Духовного управления республики.

Второй силой, объективно противостоящей традиционалистам на Северном Кавказе, являются национальные движения и организации, такие как «Конгресс народов Кавказа» (КНК), «Общенациональный конгресс чеченского народа» (ОКЧН), «Международная черкесская ассоциация»

(МЧА), «Конгресс кабардинского народа» (ККН), «Национальный совет балкарского народа» (НСБН), «Демократический джамагат», «Бирлик», «Тенглик» и многие другие. Такие организации в условиях усиливавшейся в конце 80-х – начале 90-х гг. социально-политической нестабильности в регионе неоднократно оказывали ощутимое давление на республиканские правительства, а активное использование мусульманской риторики позволяло придать порой откровенно сепаратистским и корпоративным устремлениям идеологическое обоснование. Действительно, в те годы на первый план были выдвинуты этничность и национальное возрождение, что и декларировали лидеры первых национальных северокавказских организаций. Ярчайшим примером этого процесса стала Чечня, население которой было идеологически отравлено крайне политизированной идеей «этнической исключительности».

Но национальные движения со временем стали вырождаться в националистические, что обусловило дезинтеграционные процессы в России, названные «парадом суверенитетов», который начался в конце 80-х гг. В начале 90-х гг. эти процессы затрагивали не только общероссийский и республиканский уровни, но и региональный. Общее понимание серьезной опасности для целостности России и нежелание многих народов любой ценой поддерживать свою национальную идентификацию, а также потребность поддержания мира на Северном Кавказе привели к тому, что наиболее одиозные националистические движения были оттеснены на периферию политической жизни⁴⁴⁵. Пик этнической мобилизации в регионе был пройден.

Тем не менее, в среде национальной интеллигенции все еще остаются популярными идеи особого исламского пути развития, идет активный поиск модели государственного строительства в северокавказских республиках. В таком случае активная исламизация господствующей элиты направляет

⁴⁴⁵ Хизриева Г. Об околоисламских политических движениях в России // Конфликт-Диалог-Сотрудничество. Бюллетень № 5 Центра стратегических и политических исследований. М., 2000. С.77.

общественное внимание именно на опыт исламского государственного строительства. И здесь особо опасным представляется активный процесс исламизации экстремистских националистических и сепаратистских группировок на местах, происходящий в результате активного воздействия из-за рубежа. Такая "исламизация" позволяет рекрутировать значительные человеческие, финансовые и культурные ресурсы, использовать их на службе радикальных кругов в господствующих элитах. Поэтому нельзя исключать, что известные прежде формы общественной организации у северокавказских народов ("хасэ", "мехк кхел", "джамаат") в идеологической и пропагандистской риторике националистов и в дальнейшем будут отождествляться с традиционными формами проявления исламского коллективизма.

Третьим и основным оппонентом и антагонистом традиционного ислама в регионе выступают неоваххабитские исламские группировки, организационно оформленные в т.н. «джамааты» (общины). Каждый джамаат возглавляет *амир* – человек, осуществляющий руководство как религиозной, так и общественной жизнью такой общины. Организационно джамааты, как правило, не представляют собой единого целого, фактически автономны. Однако неоднократно предпринимались попытки их объединения как в рамках той или иной республики, так и на межреспубликанском уровне (например, создание в 1997 г. «Исламского сообщества Дагестана», «Исламской нации», «Кавказской конфедерации»; в 1998 г. – «Конгресса народов Ичкерии и Дагестана» - И.Д.)

Совокупно движение неоваххабитов на Северном Кавказе до известных событий в августе 1999 г., как и в других исламских государствах, не отличается монолитностью, а подразделялись на умеренное и радикальное направления. Конечная цель у них была одна – исламизация всего мусульманского населения и создание на территории Северного Кавказа независимого исламского государства («от моря до моря»). Однако «умеренные» больше значения придавали осуществлению мусульманской пропаганды (исламского призыва, или *даава*), стремились максимально увеличить численность своих сторонников и таким

образом прийти к власти. Они избегали открытого столкновения с властями, декларировали готовность к сотрудничеству с «официальными» религиозными авторитетами и структурами, полагая, что успех движения достигим скорее на пути разумного компромисса с режимом, нежели открытого столкновения с ним. К умеренному крылу относились молодые интеллектуалы, получившие традиционное религиозное образование, а также мусульманская интеллигенция, как правило, старшего возраста.

«Радикалы» же всегда были настроены более решительно и были готовы не только психологически, но и организационно к открытой конфронтации, вплоть до вооруженной борьбы во всех ее формах с властями. Причем эта борьба всегда представлялась и до сих пор представляется ими в качестве джихада – открытой войны с «неверными», «отступниками» и «лицемерами», среди которых отчетливо просматривается многочисленная прослойка «худших из мусульман» – тех, кто отказывается от участия в «священной войне» во имя установления власти «чистого ислама».

Наибольшего развития неоваххабизм, как и в целом исламизированность населения, достиг в восточной части Северного Кавказа, чему имеются многочисленные веские основания. Сторонники «чистого ислама» здесь не признают авторитета шейхов, во имя строгого единобожия порицают характерный для суфизма культ святых и посещение их могил, уплату баснословного калыма за невесту, дорогостоящие поминки и т.п. Одновременно сторонники этого течения резко критикуют «официальное» духовенство, обвиняя его в конформизме по отношению к светским властям.

В Дагестане движение сторонников «чистого ислама» стало складываться на рубеже 1980-90-х гг. Первыми носителями и распространителями идей ваххабизма в республике стали создатели Исламской партии возрождения (ИПВ), среди них наиболее активно проявили себя аварцы Аббас и Багауддин Кебедовы, а также первый председатель всесоюзной ИПВ аварец Ахмадкади Ахтаев. А.Ахтаев, врач по профессии, получил богословское образование в подпольной исламской школе, а Б.Кебедов, пройдя курс исламского самообразования,

открыл в Кизилюрте медресе и сам преподавал в нем основы ислама и арабский язык.

Движение неоваххабитов практически сразу обрело в республике благоприятную почву для своего развития. Разумеется, что местным «ваххабитам» помогали и продолжают помогать религиозные мусульманские центры из-за рубежа. Однако этого обстоятельства недостаточно для объяснения вскоре последовавшего довольно быстрого роста их рядов. Тот факт, что религиозный раскол коснулся не только верхушки духовенства, но захватило и население, главным образом сельских регионов, и часто проходит внутри отдельных семей, свидетельствует о том, что это не верхушечные склоки за паству, а глубинный социокультурный процесс, обусловивший серьезные политические последствия. Его корни кроются в социально-экономических реалиях республики, в невыносимой обременительности псевдотрадиционных обычаев, разочарованности в духовных наставниках из числа мулл и шейхов традиционного ислама. И покуда социально-экономическая, политическая, морально-психологическая ситуация в регионе не претерпит кардинальных изменений, для многих мусульман преодоление кризиса будет видеться именно на путях переустройства общества на исламских основах. «Никогда еще в Дагестане, - писал глава Союза мусульман России и бывший депутат Госдумы Н.Хачилаев, - размах воровства государственных и общественных средств и личного обогащения не достигал таких размахов, как сегодня... Никогда еще разрыв между богатыми и бедными не достигал таких размеров, как сегодня... Никогда еще столь цинично и нагло не попирались права простых людей, как сегодня... Я вижу только одну судебную дистанцию – Шариатскую»⁴⁴⁶.

Особенно влияние «ваххабитов» в Дагестане усилилось после ввода российских войск в Чечню в 1994 г. Восприняв боевые действия как *джихад* мусульман против неверных, многие дагестанцы поехали помогать чеченцам. «Победа» дудаевцев еще больше укрепила позиции этого течения в Дагестане. Вернувшись из Чечни, дагестанские добровольцы уже не скрывали, что хотят

⁴⁴⁶ Цит. по: Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. С.75.

превратить Дагестан в исламское государство⁴⁴⁷.

Первыми, кто обратил внимание властей и общественности на угрозы, связанные с распространением идеологии и практики движения неоваххабитов, были деятели официального исламского духовенства Дагестана. Их первые заявления по этому поводу, относящиеся к 1994-95 гг. и обращенные к высшему руководству республики, содержали резкие обвинения в адрес приверженцев «ваххабизма» и требования законодательно запретить это движение. Однако необходимо отметить, что региональная правящая элита в тот период недооценила, фактически проигнорировала угрозы, связанные с возможными негативными последствиями политизации исламского движения, что существенно отразилось на положении мусульманских традиционалистов. Авторитетнейший отечественный знаток шариата Л.Р.Сюкияйнен по этому поводу отмечает: "Я помню разговор с муфтием Дагестана Абубакаровым, который рассказывал о том, что, когда на первом этапе они обратились к властям Дагестана с просьбой защитить их от вооруженных людей, то получили недвусмысленный ответ: это религиозный спор, который надо урегулировать религиозными средствами!"⁴⁴⁸.

Тем не менее, позднее, оправившись, духовные управления мусульман, заручившись поддержкой федеральных и местных властей, сумели укрепить свои позиции. В частности, о ситуации в Дагестане в этой связи Ахмадкади Ахтаев сказал так: "Среди мусульман Дагестана легко произошел раскол. Суфии взяли духовное управление, наладили связь с властями, с населением, взяли мечети, образование. Но это на поверхностный взгляд. Выбор сделан властями, и не местными, а дальше"⁴⁴⁹.

В середине 1990 гг. неоваххабизм в Дагестане, по мнению ряда авторов, был представлен тремя течениями⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ Пути мира на Северном Кавказе. С. 47.

⁴⁴⁸ Факторы дестабилизации религиозно-политической ситуации в Дагестане // Ассаламу Галайкум. 1998. № 2.

⁴⁴⁹ Ахтаев А. Как выбить почву из-под ног экстремизма? // Знамя Ислама. 1997. № 2.

⁴⁵⁰ См., например: Добаев И.П. Исламский радикализм в контексте проблемы военно-политической безопасности на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа. 1999. №1. С. 54-58; Кудрявцев А. "Ваххабизм": проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 3 (9). С. 115-122; Максаков И. Соотношение исламских движений Дагестана // ИГ-Религии. 1998. 18 марта; Пути мира на Северном Кавказе: Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А.Тишкова. М., 1999. С. 47-49.

Первое (наиболее умеренное) из них вплоть до своей смерти в марте 1998 г. возглавлял один из крупнейших авторитетов российского политизированного ислама Ахмадкади Ахтаев (основатель всесоюзной ИПВ). Это крыло отличалось относительной терпимостью к традиционным в Дагестане суфийским братствам и представителям других религиозно-правовых школ в исламе. Общественной и политической активности не проявляло, больше внимания уделялось агитационной и просветительской деятельности. А.Ахтаев, несомненно, был одним из самых подготовленных исламских теологов и крупным авторитетом среди «ваххабитов». Став после развала Советского Союза лидером дагестанской ИПВ, он одновременно основал в республике духовно-просветительское общество «Исламийя», поднимавшее в первую очередь вопросы религиозного образования. Ахтаев в своих выступлениях неоднократно осуждал радикальные действия части мусульман, называвших другую часть "неверующими". Он и его сторонники не ставили целью захват власти, скорее демонстрировали желание участвовать в работе властных структур. А.Ахтаев пользовался авторитетом и у происламски настроенных чеченских политиков. В частности, он являлся заместителем З.Яндарбиева в созданной им организации «Кавказская конфедерация» и М.Удугова – в его движении «Исламская нация», даже занял пост главы шариатского суда в рамках этой организации. Уже после его смерти в газете "Знамя ислама" (печатный орган исламского центра «Кавказ») было сказано, что вариант ваххабизма, предлагавшийся Ахтаевым, был гораздо мягче, чем навязываемый Багаудином и Хаттабом, но их цели одинаковы: "в тактическом плане он бы намного опередил прямолинейного Багауддина", которого подводит связь с чеченскими бандитами и арабскими террористами. Там же подчеркивалось, что "смерть Ахтаева - большая потеря для Саудовской Аравии" - возможно, ему удалось бы добиться хотя бы временного объединения исламистов в Дагестане "ради общей цели захвата власти"⁴⁵¹.

Второе, более радикальное и многочисленное течение дагестанского «ваххабизма» представлял наиболее известный дагестанский радикал Багауддин

⁴⁵¹ Знамя Ислама. 1998, дек.

Кебедов (Багауддин Магомедов, Багауддин Мухаммад, Мухаммед Кизилюртовский, или мулла Багауддин), бывший руководитель Кизилюртовского центра салафитов (в этой связи его сторонники называли себя салафитами – И.Д.), многое сделавший для распространения радикального неоваххабизма в Дагестане. Главный акцент он фокусировал на необходимости осуществления джихада против «неверных» и неизбежности превращения Дагестана в исламское государство, ориентированное, прежде всего, на Саудовскую Аравию. В селе Первомайское Хасавюртовского района Дагестана, памятного по рейду С.Радужева на Кизляр в 1996 г., находился его издательский центр «Сантлада», тиражировавший ваххабитскую литературу, в том числе и экстремистской направленности.

После завершения чеченских событий 1994-96 гг. Багауддин активно организовывал ваххабитские ячейки – «джамааты» на территории Дагестана. На их основе в середине 1997 г. им создается общественно-политическая организация «Исламское сообщество Дагестана» («Джамаат аль-Исламийун», ИСД), получившая официальную регистрацию в министерстве юстиции РД. Основной целью был объявлен выход Дагестана из состава России и построение исламского государства. Для реализации этой политической цели создаются параллельные официальным собственным органам власти, которые провозглашаются единственно законными, правомочными, способными стабилизировать обстановку и преодолеть кризис путем установления «исламского порядка». Одновременно формируются военные группировки экстремистов – так называемый «Центральный Фронт освобождения Дагестана», располагавший сетью лагерей и учебных центров на территории Чечни и Дагестана, под командованием «главного штаба» ИСД, возглавлявшимся Багаудином. Однако после принятия осенью 1997 г. Госсоветом Дагестана ряда жестких мер, направленных на пресечение экстремистской деятельности «ваххабитов» (в первую очередь – принятие поправок к Закону РД «О религии»), и нападения «исламских» террористов в декабре того же года на воинскую часть в Буйнакске М.Багауддин и его ближайшие последователи были вынуждены

переехать в Чечню (по словам «ваххабитов» - совершить «хиджру»). Там в Урус-Мартане руководство ИСД активно занималось религиозно-идеологической и боевой подготовкой молодых дагестанских «исламистов», рекрутируемых в так называемую «повстанческую армию имама»⁴⁵². Дагестанские «ваххабиты» приняли самое активное участие в вооруженных действиях на территории Дагестана в августе-сентябре 1999 г. Тогда так называемой «Исламской армией Кавказа», входившей в басаевское «Объединенное командование дагестанских моджахедов», командовал М.Багауддин.

Третье, ультрарадикальное (в связи со строгим следованием ваххабитской догматике – И.Д.) течение было представлено относительно малочисленными последователями Аюба Омарова (Аюба Астраханского). Лидер этого течения в тот период времени жил в Астрахани, где создал религиозную общину, члены которой, в отличие от двух предыдущих течений, признавали себя именно «ваххабитами». В этой связи они носили бороды и, подражая пророку Мухаммеду, укороченные штаны, считая их обязательными атрибутами внешности истинного мусульманина.

В Чечне в тот период религиозно-политическая ситуация характеризовалась еще большей конфликтностью, нежели в Дагестане, между мусульманскими традиционалистами, представленными суфийскими тарикатами накшбандийя и кадирийя, их вирдовыми братствами и «ваххабизмом». В отличие от Дагестана, чеченский неоваххабизм имеет свои особенности, связанные с последствиями военных действий 1994-96 гг., участием в них зарубежных «моджахедов» и организацией ими религиозно-пропагандистских и боевых центров подготовки, а также с начавшейся осенью 1999 г. контртеррористической операцией, о чем речь пойдет в следующей главе.

Несмотря на заявления бывшего руководства Ингушетии об отсутствии условий для деятельности в этой республике адептов «чистого ислама», сторонники неоваххабизма имеются и здесь.

⁴⁵² Тагаев М. Наша борьба, или повстанческая армия имама. Киев, 1997.

Это движение также в значительной степени охватило и некоторые другие народы региона. Так, корни этой проблемы в Карачаево-Черкесии уходят в 1991 г., когда фиксируются первые попытки раскола мусульман республики. В то время в Малокарачаевском районе группы молодежи, далекой от религии, предпринимают попытки организовать структуры, противостоящие Духовному управлению мусульман Ставропольского края (ДУМСК). Без всяких законных оснований были образованы Оргкомитет мусульманских общин по строительству медресе в селе Учккен, Совет имамов Малокарачаевского района, Имамат Карачая. Возможность создания подобных организаций и их статус не определялись уставом ДУМСК. Они претендовали на независимость от Духовного управления, присваивали себе его полномочия. Лидерство в оппозиционном движении в это время принадлежало Исламской партии возрождения, возглавляемой Мухаммедом Биджиевым (Биджи-уллу)⁴⁵³. Деятельность ИПВ была тщательно продумана, организована, хорошо обеспечена, получая материальную помощь из-за рубежа. Издавалась газета «Ислам Ньюю» тиражом в 20 тыс. экземпляров. Публикации в этом издании наглядно свидетельствуют об истинных целях приверженцев «чистого ислама». Здесь открытым текстом звучал призыв к расколу республики, авторы противопоставляли себя властям и официально действующему ДУМ⁴⁵⁴.

Однако в декабре 1991 г. на внеочередном съезде мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополя действия радикалов были признаны незаконными, после чего М.Биджиев первоначально перебрался в Малокарачаевский район, а затем в 1993 г. и вовсе покинул Карачаево-Черкесию. По нашему мнению, М.Биджиева и его сторонников в начале 90-х можно было бы отнести к умеренно-радикальному крылу исламистов. Жесткая радикализация движения была осуществлена уже его преемниками.

Так, его сторонники продолжили свою деятельность по созданию параллельного Духовному управлению мусульман религиозно-политического центра.

⁴⁵³ Кратов Е.В. Религиозный фактор в социально-политических конфликтах (на примере Карачаево-Черкесской Республики) // Социально-политическая ситуация на Кавказе: история, современность, перспективы. М., 2001. С. 89.

⁴⁵⁴ Ислам Ньюю. 1992. № 5, 6.

В Совет Министров КЧР с просьбой о регистрации устава религиозно-просветительского общества под разными наименованиями («Аль-исламия», «Вахид») неоднократно обращалась группа мусульман-членов ИПВ из Учкекена. После официальных мотивированных отказов в регистрации членами этой группы было незаконно захвачено здание медресе, выделенного администрацией Малокарачаевского района Президиуму ДУМКЧиС. Было сформировано руководство этого медресе из числа своих сторонников. Руководителем медресе после отъезда Биджиева стал имам одной из местных мечетей Р.Х.Борлаков, который позже перебрался в Чечню, где участвовал в боевых действиях против федеральных сил в составе незаконных вооруженных формирований. Однако в середине 90-х он на территории КЧР осуществлял «исламский призыв», для чего первоначально посетил несколько арабских стран, где нашел финансовых «спонсоров». В этой связи медресе стало действовать на средства зарубежных исламских организаций, там учили чтению Корана, арабскому языку, теологии. Значительное место уделялось физической и военной подготовке, активно приобреталось оружие. Вплоть до 1999 г. медресе действовало незаконно, являясь центром исламских радикалов в КЧР.

Основными местами сосредоточения радикальных групп были Малокарачаевский район, г. Карачаевск, Карачаевский район. Их деятельность отмечалась также в Усть-Джегутинском и Хабезском районах. Общая численность «ваххабитской» общины фиксировалась официальными властями на уровне 300- 500 человек⁴⁵⁵. Необходимо подчеркнуть, что формально заявляя о своей принадлежности к традиционному исламу, они занимали гиперкритическую позицию по отношению к официальным исламским структурам республики. Взяв на вооружение разработанную С.Кутбом идеологию «пути спасшейся группы», радикалы в своих проповедях выступали за введение шариатских законов, подчеркивая «неисламский характер» ДУМКЧиСК, как «прогнившей и коррумпированной структуры, которая дружит

⁴⁵⁵ Мы объявляем преступникам террор // День Республики. 2000. 25 июля.

с властью и не заботится о бедных»⁴⁵⁶. Активно использовался фактор «возрождения чистого ислама», который бытовал среди населения в то время. Для большинства простых мусульман, не разбирающихся в тонкостях религиозных вопросов, отличие между традиционалистами и неоваххабитами заключалось лишь в способе реализации возрожденческих принципов. Причем в большинстве случаев предлагаемые радикалами пути оказывались более доступными населению в материально-финансовом плане, поскольку Духовное Управление брало плату за исполнение обрядов, в то время как «ваххабиты» открывали мечети на собственные деньги, а порой и просто обходились без них, одновременно занимаясь вопросами религиозного просвещения⁴⁵⁷.

Учитывая, что поведение радикально настроенных неоваххабитов, членом так называемого «исламского джамагата» зачастую отличалось безапелляционностью, самоуверенность и несдержанностью, все это нередко приводило к конфликтам с другими мусульманами, часто - пожилого возраста. Дело доходило до того, что некоторые «борцы за чистоту ислама» ратовали за насильственную исламизацию населения республики под угрозой смерти, ими распространялись видеофильмы, содержащие призывы к вооруженному джихаду, разжигающие русофобию. Хорошо поставленная работа с каждым членом экстремистской группы в совокупности с щедрой материальной поддержкой давала существенные результаты, которые не могли не тревожить руководство республики. Несмотря на широкое неприятие населением экстремистских идей, радикальные мусульманские группы представляли достаточно сплоченные образования, беспрекословно подчинявшиеся своему лидеру и готовые в любой момент с оружием в руках поддержать своих единомышленников.

Об основных направлениях деятельности членом неоваххабитских джамаатов свидетельствует документ, попавший в руки правоохранительных органов, в котором, в частности, упоминается о необходимости «поставить

⁴⁵⁶ Известия. 2002. 13 мая.

⁴⁵⁷ Левшуков Р.А. Религиозный экстремизм в Карачаево-Черкесской Республике // Ислам на Северном Кавказе. Ростов н/Д, 2001. С. 99.

ультиматум преступным группировкам..., взять под охрану коммерсантов, тех, которые ведут бизнес незаконно, и побудить к исламу и закяту (налогу) в пользу бедных, также к работе на пути Аллаха», похищения членов семей «у людей, которые едят народное имущество на должностях неверного государства..., у людей, ненавидящих религию Аллаха в делах» и т.д.⁴⁵⁸

В середине 90-х гг. джамааты, подчиненные преемнику Р.Борлакова - Х.Салпагарову, существовали практически во всех населенных пунктах Карачаево-Черкесии. Все члены джамаатов давали клятву верности. Смысл ее заключался в том, что в назначенный день и час они возьмут в руки оружие и подчинятся любому приказу, который поступит от амира. На судебном процессе весной 2002 г., на котором предстали религиозные экстремисты, вынашивавшие планы переворота в Карачаево-Черкесии, прозвучало обвинение в том, что «члены этих организаций ставили своей целью создание т.н. исламского государства на Северном Кавказе». По данным прокуратуры, большинство обвиняемых, пройдя обучение в лагерях в Чечне, затем были направлены домой для "ведения религиозной пропаганды и подготовки к участию в террористических действиях на Северном Кавказе"⁴⁵⁹.

В этой связи в последние годы руководством республики были приняты соответствующие меры по локализации «ваххабитского» движения, которые принесли определенные результаты. Так, на сегодняшний день в Карачаево-Черкесии нет ни одной мечети, находящейся под контролем экстремистов. Однако утверждать, что проблема полностью решена, по нашему мнению, преждевременно.

Ваххабитские организации созданы и действуют также в Кабардино-Балкарии. Так, наличие представителей этого движения зафиксировано в Нальчике, населенных пунктах Эльбрусского и Чегемского районов. По утверждению республиканской газеты «Советская молодежь», наиболее ярко проявления вахха-

⁴⁵⁸ Известия. 2002. 13 мая.

⁴⁵⁹ Пятигорск. 2002. 15 мая.

бизма ощущаются в Эльбрусском районе. Более полусотни молодых людей подвержены его влиянию, чему способствует тяжелое социально-экономическое положение, падение уровня жизни, безработица, криминализация общества, ослабление государственной власти. Как подчеркивает газета, «под влияние ваххабизма попадают самые различные люди, но в основном те, кто не определился в жизни, у кого имеются различные проблемы, были нелады с законом». Приводятся слова президента КБР В. Кокова о том, что «пример Чечни и дагестанские события должны стать поучительными, и каждый, кто дорожит судьбой своего народа, должен понять, что ваххабизм на самом деле – это смертельное зло»⁴⁶⁰.

На примере КЧР и КБР видно, что больше всего приверженцев идеологии ваххабизма здесь среди родственных тюркских народов – карачаевцев и балкарцев, что, видимо, можно объяснить чувством ущемленности, возникшем у них в результате сталинских репрессий и неудовлетворенности результатами реабилитации. Впрочем, по сравнению с Дагестаном и Чечней, уровень «ваххабизации» населения на порядок ниже.

Среди черкесских народов исламский фундаментализм получил наименьшее развитие. Видимо, немаловажную роль играет тот факт, что хотя сравнительно поздно утвердившийся здесь ислам во многом изменил уклад общественной и домашней жизни адыгов, смягчил суровые нравы, в основном искоренил языческие верования и предрассудки, но не сделал адыгов ортодоксальными мусульманами. Коран не смог вытеснить сложившиеся правила поведения (Адыгэ хабзэ). Очевидно, причиной этого послужила сфера традиционных ценностей адыгов и их соотношение с собственно мусульманскими ценностями. Многие из того, что было уже выработано традиционным адыгским обществом, закреплено в культуре, вошло в повседневную жизнь, нередко на бытовом уровне ассоциируется с исламом. Кроме того, исторически мусульмане-адыги исповедуют самый умеренный толк в суннитском исламе – ханафитский. Он отличается веротерпимостью, творческим осмыслением коранических норм и уважением к местным традициям, что было свойственно и раннему исламу. «Исламисты» же про-

⁴⁶⁰ Советская молодежь. 1999. 16 нояб.

поведуют буквалистский подход к истолкованию Корана и крайнюю нетерпимость не только к представителям других вероисповеданий, но и к своим единоверцам-мусульманам, отошедшим, по их мнению, от исполнения предписаний Аллаха. Подобные идеологемы не находят широкой поддержки среди адыгских народов. Кроме того, отсутствие исламских тарикатов, безусловно, является одной из причин того, что население западной части Северного Кавказа является менее исламизированным и соответственно более приверженным к своим собственным этническим традиционным нормативам.

Ситуация с «ваххабизацией» северокавказских регионов резко изменилась после известных событий в августе 1999 г. в Дагестане и в связи с проведением антитеррористической кампании в Чечне. Практически во всех республиках Северного Кавказа были приняты «антиваххабитские» законы, в результате чего достаточно огульно, без разбора, на адептов неоваххабизма было оказано массированное разноплановое давление. Были ликвидированы их оплоты – т.н. «ваххабитские анклав» в Дагестане и Чечне, они лишились мечетей, культурных центров, официальных газет и других средств массовой информации, подверглись жесткому административному воздействию. В результате эти люди практически были загнаны в подполье. Тем самым государство, его структуры способствовали тому, что ныне существующее неоваххабитское движение реально полностью перешло к радикализму, как во взглядах, так и на практике.

Развернув «антиваххабитскую» кампанию, власти практически всех республик уже в конце 2001 г. поспешили продекларировать, что в республиках Северного Кавказа проблема религиозного экстремизма, долгое время остававшаяся актуальной, якобы потеряла остроту. Деятельность экстремистских религиозно-политических объединений, согласно рапортам чиновников с мест, «практически парализована», а «попытки экстремистов распространить свое влияние среди населения полностью провалились»⁴⁶¹.

Такой подход, когда желаемое выдается за действительность, явно не

⁴⁶¹ См., например: Кратов Е.В. Указ соч. С. 92.

соответствует реалиям и наносит большой вред делу блокирования этого опасного социально-политического явления. Загнанные в подполье неоваххабиты, тем не менее, существуют, действуют. Однако их деятельность стала более конспиративной, а идеологическая позиция – исключительно экстремистской. Поэтому не стоит удивляться новым взрывам, поджогам, убийствам, похищениям людей и другим фиксируемым экстремистским акциям, причастность к которым неоваххабитов зачастую очевидна. Более того, отмечается процесс привлечения новых adeptов в ряды радикалов, даже там, где этого и вовсе не ожидалось, например, среди некоторой части мусульман-осетин в Республике Северная Осетия-Алания.

Таким образом, наиболее характерным для современно исламского движения на Северном Кавказе, протекающим на фоне широкомасштабной реисламизации, является его общая политизация и радикализация, наличие в нем квазиисламских структур. Главной же особенностью выступает острое соперничество, противоборство традиционного ислама и салафийи (неоваххабизма).

Глава 6. Крайние формы проявления исламского радикализма в северокавказском регионе и национальные интересы России

6.1. «Исламские» экстремизм и терроризм на Северном Кавказе

«Исламский радикализм» (исламинизм), как идеологическая доктрина и основанная на ней политическая практика, реализуется в деятельности различного рода исламистских организаций, образующих в своей совокупности радикальное исламское движение⁴⁶². Это движение выступает частью более широкой тенденции реисламизации общества и политизации ислама, фиксируемой в последние десятилетия во многих регионах мира, в том числе и в России. Иначе говоря, исламизм проявляется как крайняя, агрессивная часть

⁴⁶² Об исламском радикализме см. подробнее: Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. Ростов н/Д, 2000; Он же. Политические институты исламского мира: идеология и практика. Ростов н/Д, 2001; Он же. Исламский радикализм: социально-философский анализ. Ростов н/Д, 2002.

политизированного ислама. В свою очередь «исламский экстремизм» и «исламский терроризм» понимаются нами как частные, наиболее негативные проявления радикализма.

Теоретическое определение понятия «экстремизм», а также классификация его разновидностей, тем более относящихся к религиозной сфере, к исламу в частности, до сих пор вызывает серьезные затруднения в отечественной и зарубежной науке⁴⁶³. Одну из первых и удачных попыток дать определение этому явлению сделали ученые Российского института стратегических исследований. «Исламский экстремизм» ими понимается как использование различными исламистскими группировками, ставящими своей целью захват политической власти, таких методов борьбы, которые выходят за рамки законных с точки зрения международного права⁴⁶⁴.

Отечественный исследователь И.Севостьянов считает, что «главным действующим лицом в исламском экстремизме является агрессивное мессианство конфессионально-политического толка, нацеленное на слом гражданских обществ мусульманского и сопредельного ему пространств, внешнюю экспансию в форме панисламизма, обострение коллизий вдоль линии соприкосновения религий, прежде всего ислама и христианства». Он также полагает, что «исламский экстремизм обслуживает интересы радикальной части исламского мира, используется клерикальными, политическими, экономическими кругами и порой государственными структурами для различного рода «разборок» на мусульманском пространстве и за его пределами». Севостьянов в этой связи выделяет наиболее характерные черты исламского экстремизма: непримиримость к гражданскому светскому обществу и стремление к его замене исламским, устроенным по шариату; недопустимость раздельного существования религии и государства, мечеть и государство должны

⁴⁶³ См., в частности, об этом: Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. Махачкала, 1999; Грачев А.С. Тупики политического насилия. Экстремизм и терроризм на службе международной реакции. М., 1982; Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. Ростов н/Д, 2000. С. 13-14; Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. М., 1990; Морозов И.Л. Левый экстремизм в современном обществе: особенности стратегии и тактики // Полис. 1998. № 3; Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. Научный отчет РИСИ / Под. общ. ред. Е.М.Кожокина. М., 1995 и др.

⁴⁶⁴ См.: Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. С. 14.

быть вместе; отрицание единства глобальной цивилизации наряду с противопоставлением исламской зоны остальному миру; нетерпимость к международному праву, отрицание таких его ключевых положений, как территориальная целостность, незыблемость государственных границ, и т.д.; опора на методы дестабилизации ради достижения своих целей при использовании, где возможно, легальных путей к власти; готовность союзничать со всеми силами, в первую очередь с национализмом, сепаратизмом и все в большей мере с социальным популизмом⁴⁶⁵.

По мнению исследователя «исламского фактора» в современной России С.А.Мелькова, основными направлениями самореализации исламского экстремизма в современных условиях являются: нагнетание межрелигиозной розни в международных отношениях, культивирование отчуждения между мусульманской и другими цивилизациями, прежде всего христианской; радикализация мусульманского массива и смещение его к агрессивным подходам во внутренней жизни и во внешней политике; дестабилизация социально-политической ситуации на мусульманском и сопредельном ему участках постсоциалистического пространства; поддержание затяжных конфликтов по линии соприкосновения цивилизаций; взаимодействие с силами международного терроризма⁴⁶⁶.

Исследование проблем, связанных с исламским терроризмом, в свою очередь выступающим частью исламского экстремизма, также далеко от завершения⁴⁶⁷. Общим в мировой теории и практике является понимание того, что терроризм – крайняя форма проявления насилия в сфере политических отношений, когда на карту ставится человеческая жизнь. За каждой подобной

⁴⁶⁵ См.: Севостьянов И. "Исламский фундаментализм" и исламский экстремизм - это совсем не одно и то же // Международная жизнь. 1996. № 5. С. 32-33.

⁴⁶⁶ Мельков С.А. Исламский фактор и военная политика России. М., 2001. С. 14-15.

⁴⁶⁷ См. о терроризме: См. о терроризме: Белая книга российских спецслужб. М., 1996. С. 124; Витюк В., Эфилов С. «Левый» терроризм на Западе. История и современность. М., 1987; Гаджикович Р. Терроризм и пропаганда // Сб. ИНИОН «Актуальные проблемы Европы. Проблема терроризма. М., 1997; Корни и психология террора // Дуэль. 1999. № 14; Ляхов Е.Г. Терроризм и межгосударственные отношения. М., 1991; Ляхов Е.Г., Попов А.В. Терроризм: национальный, региональный и международный контроль. М., Ростов н/Д, 1999; Chalk P. West European terrorism and Counter-terrorism. London, 1996; Combs C. Terrorism in the twenty-first century. New Jersey, 1997; Jenkins B. International Terrorism: A New Mode of Conflict. Los Angeles, 1975; Lapeure Edison Gonsales.

акцией всегда стоит попытка решения каких-то совершенно определенных политических задач. Терроризм приобретает все большее политическое звучание, поскольку он подрывает систему власти, ослабляет государственные и общественные институты, вызывает хаос, беспорядки в обществе, выходит на международный уровень, представляя опасность для мирового сообщества. Он направлен на расширение влияния определенных сил в обществе, ликвидацию или подчинение деятельности их политических оппонентов, а в итоге – на захват и установление политической власти⁴⁶⁸.

Среди различных видов терроризма отечественными и западными исследователями выделяется религиозный, связанный с борьбой приверженцев одной религии или секты в рамках одного государства с адептами другой религии, либо с попыткой подорвать и низвергнуть светскую власть и утвердить власть религиозную, либо с тем и иным одновременно⁴⁶⁹. Однако, как правило, в чистом виде религиозный терроризм практически не встречается, но переплетается с другими видами терроризма – политическим, этническим, социальным и т.д.

Составной, но достаточно автономной частью религиозного терроризма выступает терроризм исламский. Известный отечественный терролог Е.Г.Ляхов, в частности, подчеркивает, что немаловажным отличием терроризма 90-х гг. от терроризма 70-х гг. является его усиливающаяся исламизация, а наиболее питательной средой проявления терроризма в наши дни становится уже не идеология, а национальные, этнические и религиозные интересы, в частности исламский фундаментализм⁴⁷⁰.

В настоящее время в мире существуют сотни исламистских террористических организаций и группировок. По оценкам западных спецслужб, в 1968 г. их было 13, а в 1995 г. уже около 100, причем общее число активных членов, способных совершить террористические акты, к этому времени

Violencia y terrorismo. Montevideo, 1995; Shafritz G., Gibbons E., Scotte E. Almanac of modern terrorism. N.Y., 1991; Yonah A. Middle terrorism: Current Threats and Future Prospects. N.Y., 1994 и др.

⁴⁶⁸ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. С. 18-19.

⁴⁶⁹ См. , в частности: Белая книга российских спецслужб. С. 130; Lapeure Edison Gonsales. Violencia y terrorismo. С. 110-115.

составляло не менее 50 тысяч человек⁴⁷¹. Ю.П.Кузнецов считает, что «в целом исламский экстремизм несет ответственность за 80% террористических актов в мире и в конце XX в. на мировой арене действовали почти 150 исламских организаций террористической направленности»⁴⁷². А авторитетнейший российский исследователь проблем радикализма в исламе, профессор А.А.Игнатенко, в свою очередь, называет цифру 200⁴⁷³.

Среди наиболее одиозных террористических группировок, действующих в современном мире можно назвать: египетские «Ал-Гамаат ал-исламийа» и «Ал-Джихад», алжирские «Фронт исламского спасения» и «Вооруженную исламскую группу», пакистанские «Джамаат ал-фукра» и «Харакат ал-ансар», палестинские «Хамас» и «Исламский джихад», ливанский «Хезболлах», международные «Ал-Каида» и «Мировой фронт джихада», среди северокавказских – многочисленные исламистские «джамааты» и т.д.

Истоки современного исламского терроризма, прежде всего в центре мусульманского мира - на Ближнем и Среднем Востоке - следует отнести ко времени завершения создания здесь колониальной и полуколониальной систем, т.е. к окончанию первой мировой войны. Тогда азиатская часть Османской империи была поделена между странами Антанты на основе подписанного в 1916 г. в Петербурге тайного "соглашения Сайкс-Пико"⁴⁷⁴. Уже тогда были заложены предпосылки возникновения исламского терроризма, к важнейшими из которых в период до начала 80-х годов можно отнести следующие⁴⁷⁵:

- Возникновение организаций, оппозиционных колониальным властям, прибегавших к методам террора (например, создание в 1929 г. в Египте первой современной фундаменталистской организации «Братья-мусульмане»).

⁴⁷⁰ См.: Ляхов Е.Г. Терроризм и межгосударственные отношения. С. 37.

⁴⁷¹ См.: Полонский В., Григорьев А. Джихад всему миру // Общая газета. 1995. № 17.

⁴⁷² Кузнецов Ю.П. Террор как средство политической борьбы экстремистских группировок и некоторых государств. СПб., 1998. С. 31.

⁴⁷³ См.: Мельков С.А. Указ. соч. С. 15.

⁴⁷⁴ Луцкий В. Новая история арабских стран. Изд. 2. М., 1996. С. 341.

⁴⁷⁵ См.: Добаев И.П. Исламский терроризм как политическая практика // Насилие в современной России: Мат. науч. конф. Ростов н/Д, 1999. С. 10-23.

- Изменение в ходе колонизации параметров исторически сложившихся границ между странами региона (в результате территориальные претензии в настоящее время предъявляются Саудовской Аравией - к Кувейту и Йемену, Сирией - к Турции, Ираком – к Кувейту и Ирану и т.д.).

- Колонизация Палестины международными сионистскими организациями и последовавшими после образования в 1948 г. государства Израиль арабо-израильскими войнами, до сих пор далекая от своего решения проблема ближневосточного урегулирования.

- Усиление, начиная с 20-х годов XX в., экспансии США на Ближнем и Среднем Востоке.

Дальнейшее распространение исламской экстремистской идеологии и террористической практики по всему миру в конце XX в. было связано с рядом факторов международного и регионального характера:

- Во-первых, растущие экономические трудности в странах мусульманского мира в сочетании с такими проблемами, как безработица, особенно среди молодежи, высокая рождаемость, ухудшающееся медицинское обслуживание, рост преступности и коррупции создают благодатную почву для исламских группировок, стремящихся изменить социальный и политический порядок.

- Во-вторых, распространение экстремизма в исламском мире связано с исламской революцией в Иране (1979 г.) и провозглашением там Исламской республики. Исламское руководство Ирана на государственном уровне декларировало «экспорт исламской революции» в качестве одного из принципов своей внешней политики и осуществило некоторые мероприятия в этом направлении, стимулировав возникновение массовых религиозно-политических вооруженных группировок в Кувейте, ОАЭ, Ливане, Египте и Судане, а также в зоне Палестинской автономии. Создание в Иране исламского теократического государства, помимо идейного стимулирования исламского экстремизма, значительно расширило его финансово-материальную и организационную базу.

- В-третьих, распространение крайних форм исламизма связано с войной в Афганистане и пребыванием там советского воинского контингента (27 декабря 1979 г. - 15 февраля 1989 г.). В мощную мобильную военную силу исламского экстремизма превратились подготовленные с помощью спецслужб США и Пакистана мусульманские боевики, принимавшие участие в боевых действиях против марионеточного режима и советских войск в Афганистане. Именно тогда американцами была разработана и запущена в действие так называемая «Программа-М», предусматривавшая перенос исламистского движения из Афганистана на территории мусульманских республик бывшего Советского Союза. После вывода советских войск из страны, лишившись значительной части финансово-материальной поддержки со стороны США и Саудовской Аравии, зарубежные «моджахеды» были вынуждены вернуться в свои страны. Их появление там привело к существенному усилению исламистских движений, дестабилизирующих обстановку.

- В-четвертых, расширение сферы влияния исламского экстремизма связано с распадом социалистической системы и развалом Советского Союза, образованием на его территории независимых государств. Начавшийся в этих странах процесс исламизации сопровождался усилением влияния идей исламского экстремизма, их внедрением в местные мусульманские общины. В результате мгновенного по историческим меркам распада СССР с предшествовавшим ему банкротством идей социализма во многих государствах Ближнего и Среднего Востока (Египет, Ирак, Сирия, Ливия, Афганистан и др.), идеологический вакуум там, а затем и в мусульманских регионах России быстро стал заполняться исламом, зачастую радикальным.

Все это обусловило сложное и неоднозначное протекание в нашей стране процесса исламизации, начавшегося в конце 80-х на гребне горбачевской «перестройки» и набравшего силу в смутное постперестроечное время. Особенно масштабно на территории России процесс политизации ислама происходил и все еще происходит на Северном Кавказе, где уже в начале 90-х годов активно стала распространяться идеология ваххабизма. Рост

экстремистских и террористических тенденций стал здесь в наибольшей степени ощущаться первоначально в ходе «самоопределения» «суверенной» Чечни, а затем в результате последовавших военных операций на территории этой республики.

К числу других факторов, способствующих распространению исламского экстремизма можно отнести чрезмерную милитаризацию регионов исламского мира, в том числе и оружием массового поражения, имеющие место там перманентные пограничные столкновения, локальные вооруженные конфликты, возникающие на этнической и религиозной основе, участие в которых принимают и экстремистские, террористические организации и т.д.

Следует также отметить такой немаловажный фактор, как покровительство и субсидирование радикальных исламских движений из-за рубежа (например, финансирование Саудовской Аравии «Братьев-мусульман» и других экстремистских движений на территории Египта в 50-е и 60-е гг.; нынешняя поддержка чеченских сепаратистов многими государствами через возможности различных неправительственных фондов и организаций и т.д.).

На усиление экстремистских тенденций ощутимое воздействие оказывают и перманентно имеющие место в мусульманском мире кризисные ситуации. В этих случаях политическая и международная нестабильность работают на повышение рейтинга сторонников «очищенного от западной скверны» исламского общества, а радикальная исламская идеология превращается в наиболее доступный и приемлемый способ обретения идентичности. Так происходило во время кризисов в Персидском заливе в 90-е гг., в ходе арабо-израильского конфликта, гражданских войн в Афганистане, Сомали, Йемене, Алжире, Боснии и т.д. Именно тогда радикальный ислам представал как альтернатива утратившим свою привлекательность и влияние коммунистическим идеям, а также концепциям национализма и панарабизма.

Следующим фактором, укрепляющим возможности исламских радикалов, выступает неуклонное проникновение исламизма во всех его формах на Запад и в США. Дело в том, что либеральная политика многих западных стран, прежде

всего Англии, Германии, Франции и США, позволила экстремистам из стран Ближнего и Среднего Востока создавать здесь своего рода форпосты для обеспечения своей деятельности по всему миру и расширения влияния.

Исламские экстремисты населяли эти страны по каналам иммиграции и получения политического убежища. Они успешно пользовались преимуществами демократических и либеральных норм в этих странах, чтобы организовать и сформировать за рубежом эффективные террористические структуры для последующего их использования. Политические реалии этих стран создали им возможности эффективно направлять и финансировать нелегальную деятельность своих последователей не только в этих странах, но и за их пределами. Терпимая политика Запада и США обеспечивала им безопасное пребывание в этих странах, а доступ к мощным коммуникационным системам и возможность быстрого и непосредственного перевода финансовых потоков позволили укрепить их материальную независимость, сделали их структуры мощными и почти неуязвимыми.

Кроме того, их действия до некоторых пор не считались противоправными в силу того, что они, как правило, были направлены не против стран их пребывания, а государств исхода или других стран. Такая ситуация сохранялась вплоть до 11 сентября 2001 г., когда ряд американских объектов в Вашингтоне и Нью-Йорке были подвергнуты мощнейшей атаке мусульманских террористов. Вслед за ней началась массированная контртеррористическая операция США и их союзников на территории Афганистана против боевиков движения «Талибан» и «Аль-Каиды». Однако, как известно, структуры международных террористов не разрушены, их лидеры продолжают действовать, находясь на нелегальном положении, а потому исходящая от них угроза не снята с повестки дня.

Чудовищная акция международного терроризма в США не стала для специалистов, исследующих проблемы исламизма, в том числе в его крайних проявлениях, особой неожиданностью. Сказанное актуально для российских ученых, занимающихся проблемой, поскольку наша страна уже во второй половине 90-х гг. XX в. столкнулась на части своей территории,

преимущественно на Юге России, с агрессией этнорелигиозного терроризма. Здесь он до сих пор подпитывается финансами, оружием, инструкторами, боевиками и т.д., поступающими из международных экстремистских и террористических организаций исламистского или националистическо-исламистского толка. К сожалению, мировая общественность, а также некоторые общероссийские структуры, с недоверием отнеслись к предупреждениям России о том, что она стала жертвой агрессии со стороны международного терроризма, который стремится расширить зону своего влияния, превратить ряд регионов нашей страны в полигон институционального строительства в духе идей исламского экстремизма. Складывавшаяся во второй половине XX в. система международной и национальной безопасности, была ориентирована на сферу исключительно международных отношений и оказалась не готовой, в известном смысле беззащитной перед вызовами и угрозами, инспирируемыми внесистемным игроком на мировой арене – международным терроризмом.

Особенность современного терроризма, с которым столкнулась Россия, прежде всего на Северном Кавказе, по нашему мнению, заключается в сращивании на основе идеологии радикального ислама религиозного, этнического и криминального терроризма, поддерживаемого аналогичными международными структурами. Чтобы лучше понять этот феномен, рассмотрим некоторые этнокультурные, этнопсихологические, этноконфессиональные особенности, элементы политической культуры горских народов Кавказа, особенно чеченцев, и механизмы их синтеза, эксплуатирующиеся в деятельности современных террористических групп.

Исторически на Северном Кавказе уже фиксировались определенные формы этнорелигиозного экстремизма и терроризма: наездничество (набеговая система); похищения людей с целью продажи или получения выкупа; абречество; вооруженный сепаратизм и призывы к джихаду (после завершения Кавказской войны); политический бандитизм (20-е – 30-е гг. XX в.); этнический коллаборационизм, создание и участие на стороне фашистской Германии

горских воинских формирований⁴⁷⁶. Аналогичные явления в регионе вновь фиксируются с начала 90-х гг. XX в., вплоть до настоящего времени.

До присоединения к России в конце XVIII – первой половине XIX вв. ядро традиционной культуры (включая потестарную) горских народов Северного Кавказа составляли морально-этические кодексы, формирование которых связано с феноменом наездничества или, так называемой, набеговой системой⁴⁷⁷.

Экономика горских народов основывалась на сочетании скотоводства и земледелия с другими производящими отраслями. Однако производящее хозяйство в горных природно-ландшафтных условиях не могло удовлетворить все потребности местного населения, особенно молодежи. Как подчеркивают авторы труда «Кавказская война» М.М.Блиев и В.В.Дегоев, именно слабость экономической базы здесь привела к гипертрофии набеговой системы⁴⁷⁸. Действительно, набеги жителей горных селений на равнину, Грузию, казачьи станицы и русские крепости зачастую играли дополняющую экономическую роль. Однако некоторые исследователи, изучающие феномен «института наездничества», в частности у адыгских народов, не признают за ним значительной экономической роли, а обуславливают его укоренение в традиционной культуре горцев Черкесии, главным образом, постоянной внешней напряженностью, феодальной междоусобицей и другими факторами, делающими необходимым существование специальных механизмов поддержания высокой военной мобильности⁴⁷⁹. Но в любом случае, идет ли речь о «набеговой системе» или «институте наездничества», экономических или иных причинах этого в принципе одного и того же явления, оно имело место, было развито в большей или меньшей мере у целого ряда народов Кавказа (адыгов, дагестанцев, осетин,

⁴⁷⁶ Новиков Д.В. Этнорелигиозный экстремизм на Северном Кавказе: методы противодействия (политико-правовой аспект): Автореф. дис. ... канд. полит. наук. Ростов н/Д, 2002. С. 16-19.

⁴⁷⁷ Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. Майкоп, 1997. С. 75.

⁴⁷⁸ См.: Блиев М.М., Дегоев В.В. Кавказская война. М., 1994. С. 583.

⁴⁷⁹ См., например: Мирзоев А.С. Институт наездничества «ЗекГуз» у адыгов (черкесов) в XVIII – первой половине XIX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1998. С. 25.

чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев, абхазов) и оказывало заметное влияние на их ментальность, формирование культурного архетипа⁴⁸⁰.

Наездничество и горские набеги фиксируются с XIII – XIV вв., но правилом они становятся только с XVII в.⁴⁸¹ В XVII – начале XIX вв. у многих народов Дагестана, а также чеченцев, ингушей, адыгов, тушин и др. набеги становятся своего рода промыслом: захватывалось продовольствие, скот, пленные для работорговли или выкупа и т.д.⁴⁸². Часть пленников продавали на сторону, другая оседала в хозяйствах «наездников» в качестве рабочих рук, «иногда составляя для всей дружины объект коллективной эксплуатации»⁴⁸³.

В то же время набеги совершались не только ради военной добычи, но были одной из форм социализации горской молодежи⁴⁸⁴. В практике создания военных отрядов для совершения набегов Ю.Ю. Карпов усматривает косвенное использование социальных связей, характерных для мужских союзов, которые выступали автономной частью горских общин⁴⁸⁵.

Набеги были хорошо организованы, носили систематический характер, модели сбора военных отрядов и организации набегов были очень сходными у различных горских народов. У них выработался своеобразный культ наездничества, оказавший влияние на формирование горского менталитета, правил поведения, воинской доблести и т.п.⁴⁸⁶.

В годы Кавказской войны (1818 – 1864 гг.), которая горцами велась под исламскими лозунгами газавата, этические кодексы горцев подверглись сильной эрозии, что сказалось на характере наездничества, которое зачастую

⁴⁸⁰ Пляскин В.П. Военные аспекты государственной национальной политики России на Кавказе (1864-1917 гг.). Ростов н/Д, 2002. С. 16.

⁴⁸¹ Мегреладзе Д.Г. Из истории грузинско-дагестанских взаимоотношений // Мацне. 1967. № 6; Гамрекели В.Н. Социально-экономическая почва развития "лекианоба" в XVIII в. // Мацне. 1972. № 1.

⁴⁸² Цит. по: Блиев М.М., Дегоев В.В. Кавказская война. М., 1994. С. 110.

⁴⁸³ Робакидзе А.И. Некоторые черты горского феодализма на Кавказе // Советская этнография. 1978. № 2. С. 21.

⁴⁸⁴ См., в частности об этом: Бларамберг И. Историческое, топографическое, этнографическое и военное описание Кавказа. Нальчик, 1999. С. 343; Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974. С. 163; Клингер И. Нечто о Чечне // Кавказ. 1856. № 97.

⁴⁸⁵ Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С. 127.

⁴⁸⁶ Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. Майкоп, 1997; Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. Нальчик, 1999 и др.

превращалось в откровенный разбой⁴⁸⁷. Особенно это касается абречества – террористической формы народно-освободительной борьбы, получившей развитие на Северном Кавказе в результате военного поражения горских народов. Практически идейная форма абречества была неотделимой от обычных разбоев (абреки убивали представителей царской администрации, грабили банки, поместья, захватывали в плен помещиков, состоятельных людей с целью получения выкупа), однако зачастую прикрывалась исламскими лозунгами⁴⁸⁸.

Ислам имеет исключительное значение в духовной жизни всех северокавказских народов, в том числе и для чеченцев, для которых он неоднократно выполнял социально мобилизующую роль, особенно в переломные исторические периоды. Среди них можно выделить национально-освободительные движения под руководством имама Мансура (1785-1791 гг.), имама Шамиля (1834-1859 гг.), восстания и абречество (1866-1916 гг.), революцию и гражданскую войну (1917-1920 гг.), депортацию (1944-1957 гг.), кампании по «восстановлению конституционного порядка» (1944-1996 гг., октябрь 1999 г. – по настоящее время).

Как верно подметила М.Броксат, «все северокавказские войны велись как джихад против неверных: вначале – царской России, затем – Деникина (1918-1919 гг.), наконец, против большевиков. Большевики считались еще хуже своих предшественников, поскольку были безбожниками («бидин»). Вопреки советской атеистической пропаганде, кавказские мюршиды (учителя священного закона) не были ни дураками, ни тупыми религиозными фанатиками; никто из них, будь то Шамиль или Узун Хаджи, не воспевали прошлое и не намеревались вернуть страну назад. То, что Шамиль боролся с дагестанской феодальной знатью и старался заменить «адат» - правила обычая – нормами шариата, как более современной концепцией закона, лучше всего иллюстрирует это»⁴⁸⁹. Лозунгами джихада пытаются облечь свое движение и орудующие сегодня в регионе

⁴⁸⁷ См., например: Кешев А.Г. Характер адыгских песен // Избранные произведения адыгских просветителей. М., 1980. С. 126.

⁴⁸⁸ Марченко Г.В. Россия на Кавказе. Военно-исторический аспект национальной политики в Северокавказском регионе в 20-90 годы XX в. Ростов н/Д, 1999. С. 7.

⁴⁸⁹ Броксат М. Северный Кавказ - это Афганистан? // Мусульманский Курьер. 2000. № 13. Апр.

откровенные националисты, сепаратисты и даже просто криминальные элементы, преследующие собственные политические цели.

Современная ситуация в северокавказских республиках характеризуется ростом значимости ислама во всех сферах жизнедеятельности общества, что в целом характерно в последнее десятилетие для всех «мусульманских» регионов России. Однако в Чечне в связи с сепаратистскими тенденциями, берущими отсчет с начала 90-х, а также длительными военно-политическими кампаниями по «восстановлению конституционного порядка», произошла более резкая и ущербная по сравнению с другими регионами исламизация социума с привнесением в республику идей и практики крайнего религиозного радикализма. Они начали проникать сюда уже в конце 80-х годов.

Сторонников фундаменталистского ислама в Чечне, как и в остальных республиках Северного Кавказа, стали называть «ваххабитами». Распространению идеологии и практики ваххабизма здесь способствовало не только явное ослабление позиций традиционного ислама в советский период, распад в постсоветский период единого управления, но и позиция чеченских властей. Пришедшее к власти в Чечне в начале 90-х гг. сепаратистски настроенное руководство не только не препятствовало, но всячески способствовало укреплению позиций исламских радикалов. Уже тогда в Грозном был открыт центр ваххабитов, который распространял религиозную литературу, организовывал коллективные моления, проповедовал идеи своего учения через средства массовой информации. Его распространение в Чечне стало возможным, так как дудаевцы заявляли, что они строят исламское государство, которое нуждалось в единой идеологии. В качестве таковой и должен был выступить ваххабизм.

Однако распространение идеологии этого крайне политизированного мусульманского течения в Чечне нельзя объяснить лишь прихотью некоторой части националистически настроенной элиты и отдельных лидеров, так же как и только внешними факторами. Среди последних можно обозначить финансовую помощь международных исламских организаций фундаменталистского толка,

идеологическую обработку эмиссарами этих организаций чеченских паломников во время хаджа и чеченских студентов, обучающихся в зарубежных исламских университетах, распространение массовыми тиражами салафитской литературы и деятельность мусульманских проповедников в регионе. Все эти факторы, несомненно, сыграли свою роль, однако существует немало причин внутреннего характера, которые делают ваххабизм привлекательным в глазах определенной части населения, прежде всего религиозной молодежи, которая составляет важнейший сегмент социальной базы этого движения. Сказанное особенно касается той части молодежи, которая не просто ищет в религии ответы на важнейшие проблемы бытия, но и горит желанием немедленно приступить к «исправлению» общества.

Этому в существенной степени способствует ваххабитская доктрина, которая отличается рационализмом и доступностью, обладает четкой, почти неопровержимой внутренней логикой. Декларируя строгое следование буквальным положениям Корана и Сунны, ваххабиты порой весьма умозрительно реконструируют, словно «заново изобретают» модель «чистого ислама» (особенно ее социально-политические аспекты) на базе избирательного подхода к священным текстам. Тем не менее, этот своеобразный рационализм ваххабитов позволяет преодолевать элитарность и замкнутость суфизма, как бы «модернизировать» ислам, очистив его от мистики, суеверий и патриархальных традиций, против которых восстает сознание современного человека⁴⁹⁰.

Другой привлекательной чертой ваххабитской идеологии является ее способность транслировать протест против традиционных форм социальной организации. Ваххабизм можно рассматривать как идеологическую оболочку процесса социальной модернизации и выделения индивида из системы клановых связей, до сих пор цементирующих чеченское общество. Быстрое социально-имущественное расслоение людей в последние годы, смещение морально-нравственных ориентиров и нарушение процесса социализации наиболее болезненно сказывается на молодежи, порождая у них протест против

⁴⁹⁰ Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С.27.

устоявшихся, традиционных форм социальной организации. Суфийские братства, органически вплетенные в систему традиционных связей, оказались не способны сыграть роль выразителя подобного протеста. Ваххабитское же требование строгого поклонения одному лишь Аллаху объективно освобождает индивида от власти патриархальных тейповых (родовых) традиций, обеспечивая высшую религиозную санкцию свойственного особенно молодежи стремлению к самостоятельности и самоопределению в рамках новых, современных форм социальной солидарности. Не менее важно и то, что ваххабитские общины, в отличие от вирдовых братств, представляют собой организованную, нередко вооруженную, силу, способную не просто обеспечить своим членам чувство социальной защищенности, но и реальную защиту в условиях разгула преступности и анархии. Помимо этого, духовный эгалитаризм ваххабитов, проповедующих равенство верующих перед Аллахом, естественным образом сочетается в их учении с призывами к социальному равенству и справедливости. Таким образом, ваххабитская идеологическая доктрина с ее акцентом на социально-политическую активность индивида служит эффективным средством мобилизации на борьбу против несправедливости и беззакония. Салафиты символизируют новый, «исламский порядок», тогда как тарикатисты, несмотря на аналогичные призывы к введению шариатского устройства общества, воспринимаются частью «старого порядка», старой системы⁴⁹¹.

Мощный импульс радикализации исламского фундаментализма на Северном Кавказе придали события в Чечне (1994-96 гг.) и последующая ее "суверинизация". Мероприятия по "восстановлению конституционного порядка" в Чечне повлекли за собой тяжелейшие последствия для России и российской государственности. Тейпово-вирдовое чеченское общество, в мирное время раздираемое противоречиями, в военном противостоянии с федеральным центром сумело сплотиться посредством идеи мусульманского единства. Эта же идея во многом стала определяющей для многих сотен "воинов джихада" из

⁴⁹¹ Макаров Д.В. Там же. С.27-29.

Пакистана, Афганистана, Турции, различных арабских государств, принявших участие в чеченской кампании.

В эти годы несколько крупных террористических акций, осуществленных под руководством известных полевых командиров, резко изменили ситуацию, заведя в тупик "наведение конституционного порядка". Речь идет, прежде всего, об акциях 1995 г. в Буденновске, возглавлявшейся Ш.Басаевым, и 1996 г. в Кизляре и в Первомайском под руководством С.Радуева. Сопровождавшиеся исламской символикой и риторикой, эти беспрецедентные террористические акции привели к хасавюртовскому, а затем и московскому соглашениям.

Ставка на ваххабизм как интегрлистское фундаменталистское учение лидерами чеченских сепаратистов была окончательно сделана после окончания военных действий в 1994-96 гг. Однако последовавшая «ваххабизация» Чечни была осуществлена не без воздействия со стороны прибывших в Чечню в первую военную кампанию многочисленных зарубежных «моджахедов». Характерной вехой этого процесса явилось формирование весной 1995 г. на территории республики отряда иностранных наемников под названием «Джамаат Ислами», которым командовал иорданец чеченского происхождения Хабиб Абд аль-Рахман Хаттаб⁴⁹².

В 1996 г. при помощи чеченской общины в Иордании в районе селения Сержень-Юрт Шалинского района Чечни был создан учебный диверсионно-террористический центр – «Кавказский институт исламского призыва» («Кавказский институт – Да'ва»), который фактически являлся филиалом международной экстремистской организации «Братья-мусульмане»⁴⁹³. Первоначально его возглавлял иорданский шейх Абу Сальман, имевший псевдоним «Фатх». Деятельность «института» финансировала находящаяся в Саудовской Аравии организация «Международная исламская помощь».

Институт «Да'ва» представлял собой специализированный лагерь,

⁴⁹² Абд аль-Рахман Хаттаб, 1961 г.р., по происхождению - иорданский чеченец. Он стал первым в Иордании добровольцем, отправившимся в Афганистан в составе батальона, сформированного палестинцем Абдаллахом Аззамом на средства «Лиги исламского мира», где принимал участие в боевых операциях против советских войск в провинции Нангархар. Во время нахождения в Афганистане имел контакты с находившимися там сотрудниками ЦРУ США. (Intelligence Newsletter. 1999. N 364. Aug.26. P.7.).

готовивший диверсантов и террористов. Здесь обучались потенциальные «моджахеды» в возрасте от 17 лет и старше. В течение двух месяцев они изучали идейные положения радикального исламского фундаментализма и проходили специальную военную подготовку. Затем некоторая часть из них направлялась на стажировку в зарубежные мусульманские страны. «Институт» имел свои представительства в Баку и Киеве, вербовавшие наемников, которые затем направлялись в Сержень-Юрт для прохождения спецподготовки⁴⁹⁴. На базах в Чечне в 1996-1999 г.г. были подготовлены сотни террористов.

В «институте» А.Хаттаб лично обучал будущих боевиков методам ведения «партизанской войны» в Чечне и проведению разведывательно-диверсионных акций в других регионах России. Из числа его «учеников» было сформировано ядро «Дагестанской исламской армии», готовившейся к свержению конституционного строя в Дагестане. Будущих террористов А.Хаттаб призывал к ненависти к русским. Инструктируя их, он рекомендовал: «... всех патриотически настроенных русских обвинять в фашизме. Тех же, кто из них захочет встать под святое знамя пророка, необходимо вязать кровью»⁴⁹⁵.

В результате усиленной исламизации населения уже к 1996 г. на территории Чечни, а также и Дагестана, были созданы своего рода территориальные плацдармы со сформированной инфраструктурой, обеспечивающей его культурную, идеологическую и в перспективе политическую экспансию – т.н. «ваххабитские анклавы». Наряду с хаттабовским «Да'ва», наибольшую известность в республике приобрел ваххабитский «Урус-Мартановский джамаат» во главе с «амиром» Умаром бен-Исмаилом. Спецификой этих анклавов являлось то, что они содержались на «спонсорские» деньги, поступающие из-за рубежа, и изначально являлись средствами геополитической экспансии со стороны мусульманского мира. Именно из этих анклавов должны были поступать мощные импульсы, направленные на полную ваххабизацию не только Чечни, но и всего Северного Кавказа.

⁴⁹³ Челноков А. Ваххабиты в Тобольске // Совершенно Секретно. 1999. №10.

⁴⁹⁴ Middle East International. 1995. Sept.2. P.17.

⁴⁹⁵ Труд. 1999. 7 апр.

Однако официальное руководство ЧРИ в этот период также берет курс на построение исламского государства, но основанного не на ваххабизме, а на традиционных для республики религиозных ценностях. Президент А.Масхадов в выступлении по республиканскому телевидению в апреле 1998 г. заявляет, что в Чечне будет построено независимое исламское государство, в котором нормы шариата будут возведены в ранг закона (еще ранее создаются «исламские» институты – «шариатский суд», «шариатская гвардия» и др.).

Однако против Масхадова и поддержавших его мусульманских традиционалистов немедленно выступили «фундаменталисты» во главе с Ш.Басаевым, М.Удуговым, З.Яндарбиевым, Э.Хаттабом и другими поборниками «чистого» ислама. После непродолжительного разыгрывания антиваххабитской карты, преследовавшей пропагандистские цели, в стан «ваххабитов» переходит и террорист номер два С.Радиев. В своей речи перед выпускниками одной из диверсионных школ 14 марта 1997 года он так озвучивает планы чеченских экстремистов: «Ваша задача – сеять смертельный ужас среди тех, кто продал Аллаха, они каждый час должны чувствовать холодную руку смерти. ...Ваша задача – внедриться во властные структуры, административные и финансовые органы России. Ваша задача – дестабилизация обстановки, экономики, финансов. ...Создавайте базы, подбирайте людей, ждать долго не придется. ...На территории национальных республик сейте национальную рознь, стравливайте националов и русских, любую беду сваливайте на русских. ...Необходимо занимать лидирующее место в мафиозных структурах...»⁴⁹⁶.

Несмотря на то, что последователей учения аль-Ваххаба в Чечне было меньше, чем в Дагестане, там они представляли реальную боевую силу, стремившуюся вырвать власть из рук Масхадова. После кровопролития у грозненского телецентра и гудермесской резни (в середине июля 1998 г. в Гудермесе ваххабиты выступили против сил министерства шариатской безопасности: «Исламский полк особого назначения» под командованием Хаттаба вступил в бой с шариатской гвардией – *И.Д.*) указом президента

⁴⁹⁶ Кузьминов А. Граница на замке. Чечня готовится к агрессии? // Совершенно Секретно. 1998. №2.

республики ваххабизм был объявлен вне закона, несколько ваххабитских миссионеров-иностранцев были выдворены из республики, а ваххабитские вооруженные отряды подлежали расформированию. Однако они не подчинились приказу и продолжали наращивать свою мощь.

В одном из своих телеобращений к населению Чечни по грозненскому телевидению зимой 1999 г. Масхадов, разоблачая сущность ваххабизма как крайне реакционного течения в исламе, заявил: «Эта идеология сюда привносится искусственно. ...Самое страшное – нас разделяют по вере. И так везде, где побеждает исламизм. Делят по вере, в результате чего начинаются гражданские войны... Сумели вдолбить в головы определенной части населения идеологию ваххабизма... Они говорят, что только они избранники Аллаха, и только они на истинном пути. А все остальные – их враги... Приезжают из арабских стран, уверяя, что они алимы-богословы. Берут в руки Коран... и находят в нем положения о том, что якобы можно похищать людей, ...людьми можно торговать. ...Их призывы немедленно начать войну в Дагестане ставят целью стравить Чечню и Дагестан...»⁴⁹⁷.

Однако в отличие от президента Масхадова, пытавшегося заняться укреплением внутренних структур нового квазинезависимого чеченского государства, радикальные проваххабитски настроенные полевые командиры поддерживали курс не только на исламизацию собственно Чечни, но и на экспорт «чеченской революции» в Дагестан. Одновременно ими решалась и иная задача, позволяющая направить вовне негативную энергию межчеченского противостояния различных группировок, увязнувших в борьбе за власть и передел сфер влияния. В этих целях идет активнейший процесс консолидации чеченских и дагестанских «ваххабитов», прежде всего, путем создания совместных «ваххабитских» религиозно-политических институтов: в конце августа 1997 г. в Грозном состоялся учредительный съезд общественно-политического движения «Исламская нация» во главе с М.Удуговым. Среди целей этого движения было провозглашено содействие «реальному объединению

⁴⁹⁷ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. С. 143.

народов Кавказа» и «восстановление Дагестана в его исторических границах» (т.е. его объединение с Чечней). Аналогичную задачу - добиваться объединения двух народов в едином исламском государстве с перспективой включения в это государство остальных республик Северного Кавказа – поставил перед собой и «Конгресс народов Ичкерии и Дагестана» (КНИД) под председательством Ш.Басаева, созданный по инициативе «Исламской нации» в апреле 1998 г. По существу КНИД превратился в военно-политическую организацию, силовое обеспечение деятельности которой осуществлялось т.н. «исламским миротворческим батальоном» под командованием Хаттаба.

На усиление позиций чеченских «ваххабитов» повлиял также переезд в январе 1998 г. на территорию Чечни Генерального штаба и военной инфраструктуры ваххабитского дагестанского «Джамаата» во главе с его лидером – М.Багаутдином (М.Кебедовым), что произошло после нападения 23 декабря 1997 г. боевиков Хаттаба на российскую воинскую часть в Буйнакске. В свою очередь, пребывание представителей дагестанского «Джамаата» в Чечне оказало мощное радикализующее воздействие на сторонников «чистого» ислама в Дагестане. С марта 1998 г. штаб М.Багаутдина располагается в Урус-Мартане, там же находятся его отборные боевики, численность которых постоянно растет. Укрепляется взаимодействие чеченских и дагестанских «ваххабитов», целью которых по-прежнему остается построение единого исламского дагестанско-чеченского государства. Для этого они пытаются «разогреть» ситуацию в Дагестане до состояния неуправляемости, чреватого взрывом. Наблюдается вмешательство во внутренние дела Дагестана: из Чечни все чаще раздаются требования, например, по восстановлению Ауховского района, невмешательству государства в дела мусульман «Кадарской зоны» и т.д.

Одновременно в республике отмечается невиданный разгул преступности: процветают нелегальный нефтяной промысел, похищения и торговля людьми превращаются в доходное предприятие. В декабре 1998 г. осуществляется зверское убийство трех англичан и одного новозеландца. Масхадов, режим которого весьма неустойчив, объявляет кампанию по борьбе с преступностью и

одновременно издает указ о частичной мобилизации народного ополчения. В своем выступлении в декабре 1998 г. по национальному телевидению чеченский президент возлагает ответственность за ситуацию в Чечне на «деструктивные силы», осевшие в Урус-Мартане: «Их руководители, прикрываясь религиозными лозунгами, выполняют задания иностранных спецслужб и любыми методами добиваются дестабилизации обстановки в республике. Для этой цели они получают извне большие деньги и теперь им необходимо за них отчитаться. ...Главная задача наших врагов состоит в том, чтобы, используя религиозный, межтейповый фактор, направить ситуацию по афганскому варианту».

В этот же период времени лидер КНИД Ш.Басаев в интервью чеченской газете «Аль-Каф» заявляет, что в рамках «Конгресса» создано вооруженное формирование – «Исламская миротворческая бригада», которая может вмешаться в любой конфликт на Кавказе с «целью разъединения сторон». Комментируя события, происходившие в тот период времени в Дагестане, он подчеркивает: «Руководство КНИД не позволит русской оккупационной армии творить беспредел в братской мусульманской стране, а своих братьев в беде оставлять мы не намерены»⁴⁹⁸.

Вслед за этим в январе 1999 г. Хаттабом из числа зарубежных добровольцев начал формироваться «иностранный легион». По заявлению Хаттаба в ходе интервью корреспонденту «Вестник КНИД», «...создание иностранного легиона продиктовано сегодняшней обостряющейся обстановкой на Кавказе, в первую очередь в Чечне. Именно в интересах безопасности исламского государства, а также за торжество исламских идей во всем мире, будут действовать бойцы иностранного легиона, и, уверяю вас, за эти идеи наши моджахеды готовы отдать свои молодые жизни»⁴⁹⁹.

В феврале 1999 г. в результате жестокой борьбы с «ваххабитской» оппозицией Масхадов уступает нажиму и вводит в республике «шариатское» правление, а также своим указом образует консультативный орган при

⁴⁹⁸ Аль-Каф. 1998. Ноябрь.

⁴⁹⁹ Вестник КНИД. 1999 Янв.

президенте по политическим, экономическим и правовым вопросам – т.н. «шуру». Его противники, немедленно заявив о нелегитимности светского поста президента в исламской Чечне (т.е. о нелегитимности Масхадова), создают собственную «шуру», куда входят известные полевые командиры, сторонники ваххабизации республики. По замыслу идеолога сепаратистов З.Яндарбиева, предполагалось, что в дальнейшем из своего состава эта «шура» изберет «легитимного» главу государства, который будет ей подотчетен.

В последующий период внутричеченское противостояние нарастает: в конце марта 1999 г. чеченские власти закрывают телеканал «Кавказ»; в результате оппозиция попадает в информационную блокаду. «Исламисты» пытаются наладить телевидение из своего идеологического центра в Урус-Мартане, куда вывозится телевизионное оборудование телеканала «Кавказ».

Тем не менее, ваххабиты все более активизируются, ими осуществляется серия террористических акций в отношении руководства республики и других известных государственных функционеров (покушения на А. Масхадова, В. Арсанова, генерального прокурора М. Магомадова, убийство заместителя министра шариатской госбезопасности Ш. Увайсаева и группы сотрудников этого министерства и т.д.). Отмечается концентрация боевых отрядов ваххабитов в Грозном и его окрестностях, а также активная подготовка «моджахедов» в диверсионно-террористических лагерях Хаттаба.

17 апреля 1999 г. в Грозном проходит очередной съезд КНИД, который констатирует невозможность захвата радикалами власти в Чечне в связи с укреплением позиций Масхадова. Чтобы не провоцировать возможную гражданскую войну в республике, принимается решение основную активность перенести на территорию Дагестана. В апрельском номере яндарбиевской газеты «Кавказская Конфедерация» «амир Урус-Мартана» Бен-Исмаил и «амир Исламского джамаата Дагестана» М.Багаутдин обратились с призывом к молодежи Кавказа «принять участие в джихаде», вступив в созданную ими «Исламскую армию Кавказа» (ИАК). Молодым людям внушается мысль о том,

что «нам – мусульманам – необходимо за свою дорогую религию воевать и начать джихад»⁵⁰⁰.

Таким образом, вторжение в Дагестан отрядов «ваххабитов» оказывается делом предрешенным, что и происходит 2 августа 1999 г. Тогда на территорию Цумадинского и Ботлихского районов Дагестана вторглись вооруженные боевики из Чечни, захватившие ряд населенных пунктов. Руководило операцией т.н. «Объединенное командование дагестанских моджахедов» (ОКДМ) во главе с Ш.Басаевым. Основные силы «ваххабитов» были сведены в три группировки – «Исламскую армию Кавказа» (М.Багаутдин), «Дагестанскую повстанческую армию Имама» (М.Тагаев) и «Миротворческие силы межджиса народов Ичкерии и Дагестана» (Э.Хаттаб). По замыслам руководства ОКДМ, объявившего вторжение первым этапом по «освобождению» Дагестана под кодовым названием «Имам Кази-Магомед», на территории РД их должны были поддержать местные сторонники «чистого ислама», экстремистски настроенная часть чеченцев-аккинцев и некоторые другие силы. Однако этого не произошло: вторжение боевиков вызвало рост нетерпимости дагестанского населения к различным проявлениям исламского экстремизма. Именно негативная реакция на вторжение со стороны подавляющего большинства населения республики и международной общественности стала одной из основных причин, по которой от участия в вооруженной борьбе отказались дагестанские «исламисты». Население Дагестана, особенно приграничных с Чечней районов, крайне негативно отнеслось к действиям боевиков и оценило их как бандитские. И это становится понятным, поскольку ваххабиты не только призывали к вооруженному джихаду против неверных, но и против мусульман, которые не разделяют их интерпретации ислама. Такая постановка вопроса и дала им возможность идейно обосновать ведение вооруженной борьбы, террористические акты, как против федеральной власти, так и против властей Дагестана, мусульманского духовенства, простых дагестанцев.

После неудачного завершения первого этапа по «освобождению»

⁵⁰⁰ Кавказская Конфедерация. 1999. Апр.

Дагестана руководство «ваххабитов» объявило о начале второго этапа операции под кодовым названием «Имам Гамзат-бек» (этот имам в свое время основные усилия джихада направил против соотечественников, поддерживавших царизм), цели и задачи которого официально не разглашались. В сентябре 1999 г. руководством «Объединенного командования дагестанских моджахедов» прорабатывались варианты нового вторжения в Дагестан, которым не суждено было сбыться в связи с начавшейся в октябре того же года антитеррористической операцией российских войск непосредственно на территории Чечни. В ходе осуществляемой военной кампании ваххабитский анклав в Чечне были уничтожены, а «джамааты» рассеяны.

Агонизируя, в этот же период исламисты совершают крупные террористические акции в Москве и Волгодонске, потрясшие своей бессмысленной жестокостью население страны и мировую общественность. Так, в статье «Кто такие исламисты?», опубликованной в алжирской газете «Ле Матэн», осуждаются эти акты вандализма, указываются их непосредственные организаторы – Ш. Басаев и Хаттаб. Автор статьи, проводя параллель между алжирскими и чеченскими террористами, подчеркивает, что «чеченские и алжирские исламисты под лозунгом борьбы за идеалы ислама и построения исламского государства ведут жестокую борьбу с применением всех имеющихся средств и возможностей без разбора, опираясь в первую очередь на террор», а «...источником финансовой подпитки является Усама бен Ладен». Автор также указывает, что «все экстремистские течения в исламе едины, имеют общую сущность – террор, и их нельзя разделять»⁵⁰¹.

Сегодня противостоящее законным властям сепаратистское движение в Чечне не представляет собой единого целого. Достаточно условно его можно классифицировать по следующим основным направлениям: националистическое (А.Масхадов, Р.Гелаев и др.), ваххабитское (Х. аль-Валид, Ш.Басаев и др.) и криминально-бандитское (представлено многочисленными полевыми

⁵⁰¹ Qui sont ces islamistes? // LE MATIN. Sept. 14.

командирами небольших по численности банд). В руководстве чеченских сепаратистов отмечаются глубокие и практически непреодолимые противоречия, в основе которых лежит борьба за власть и ресурсы (внутренние и внешние). Как свидетельствует практика, идеи «независимости» и «исламизации» Чечни, выдвигаемые некоторыми лидерами банддвижения, не находят широкой поддержки среди масс населения. Большинство диверсионно-террористических акций осуществляется не из-за идейных убеждений, а в результате финансовых подпиток, зачастую поступающих в республику из-за рубежа. Неоднократно фиксировались случаи фальсификации «акций сопротивления», прикармливания финансовых средств, выделяемых для ведения «джихада» как крупными полевыми командирами (А.Масхадов, Р.Гелаев и др.), так и среднего звена. Между различными группировками существуют разногласия и взаимное недоверие, неприязнь. Например, «гелаевцы» крайне негативно относятся к «ваххабитам» и не желают координировать с ними свои усилия.

«Ваххабиты», хотя они также не являются какой-то монолитной силой, представляют собой наиболее боеспособные формирования, прежде всего в связи с финансовой и иной подпиткой из-за рубежа и присутствием в их рядах значительной группы зарубежных «моджахедов» из многих стран Ближнего и Среднего Востока. Вместе с тем, как подчеркивают многие исследователи, чеченских последователей «чистого» ислама (Ш.Басаев, М.Удугов, З.Яндарбиев и др.) неправомерно называть ваххабитами, поскольку это оскорбительно для мусульман тех стран, где ваххабитская идеология является доминирующей, а ислам ваххабитской направленности - традиционным (Саудовская Аравия, Кувейт, ОАЭ и др.). Скорее их можно отнести к сепаратистам, националистам и даже криминальным бандитам, что роднит их с другими группами чеченского банддвижения. Сказанное позволило исследователю радикального ислама на Северном Кавказе Д.В.Макарову охарактеризовать происходившее и все еще происходящее в Чечне как «ваххабизацию» радикальных националистов⁵⁰².

⁵⁰² Макаров Д.В. Радикальный исламизм на Северном Кавказе: Дагестан и Чечня // Конфликт – Диалог – Сотрудничество (Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе). М., 1999. №1. С.42-58.

Таким образом, рассмотренный выше материал позволяет сделать вывод о том, что исламский радикализм, как, впрочем, и его крайние формы, не является основным, главным звеном, обуславливающим региональный сепаратизм. Однако он в существенной степени усиливает действие ключевых, в первую очередь социально-экономических и политических факторов.

Существенным выступает и то обстоятельство, что исламский фактор в регионе зачастую используется в качестве идеологической и организационной оболочки при реализации практических интересов вовсе не исламских сил и субъектов политического и социального действия. Речь идет о заурядных сепаратистах, националистах, мафиозных структурах и кланах, криминалитете. Причем, «исламский экстремизм» и «исламский терроризм» зачастую подпитывается архаичными формами социального поведения горских народов, такими как «наездничество», абречество, обычай кровной мести. Все эти факторы в невиданной степени укрепляют позиции исламизма, одновременно используя его идеологические конструкции для оправдания своей политической практики и мобилизации верующих на джихад против «неверных»..

Иными словами, отличительной особенностью религиозно-политического терроризма в регионе выступает то обстоятельство, что он теснейшим образом переплетается и блокируется с терроризмом национально-этнической направленности, который нередко использует «исламское» прикрытие. Растеканию терроризма способствует также криминализация региона и особенно Чечни, где терроризм в 1996-1999 гг. фактически получил государственный статус. Тогда террористические акты совершались открыто и оставались безнаказанными. Государственные структуры занимали позицию невмешательства. В результате Чечня превратилась в убежище террористов, в том числе и международных, что стало главной причиной осуществления на ее территории контртеррористической операции. Другими отличительными чертами терроризма на Северном Кавказе являются: невиданный масштаб милитаризации, участие большого количества оснащенных самыми

современными средствами людей в вооруженных и террористических акциях, нарастающая интернационализация региональных конфликтов и т.д.

В настоящее время исламский терроризм рассматриваются многими западными и российскими политологами в качестве одной из главных и реальных угроз существующему мировому порядку⁵⁰³. Видимо, такая угроза сохранится и в обозримом будущем. Связи мирового радикального исламского движения с мафией и одиозными режимами некоторых государств могут привести к обладанию ими оружия массового поражения, которым отдельные исламистские группировки, несомненно, воспользуются⁵⁰⁴.

Острота проблемы противодействия распространению исламского экстремизма, наносящего ущерб безопасности России, предопределяет выработку соответствующих государственных мер. Они должны учитывать опыт организации работы по противодействию экстремистам, как в мусульманских, так и западных странах. Однако в этом деле основные усилия должны быть направлены на решение социально-экономических проблем, создающих благодатную почву для распространения радикальных идей и привлечения в свои ряды новых сторонников. Таковую задачу только силовыми методами решить невозможно. Этот вывод и должен стать основополагающим для России, побуждающим ее элиты и конкретных лидеров разработать и задействовать комплекс научно обоснованных мер по противодействию разрушающему напору исламистов.

6.2. Практические действия по блокированию исламского радикализма

В последнее десятилетие на Северном Кавказе в наиболее полном и законченном виде сформировались как системные, так и внесистемные факторы, способствующие развитию антироссийских центробежных тенденций. В силу

⁵⁰³ См., например: Katzman Kenneth. Terrorism: Middle Eastern Groups. GRS. Report for Congress. 1995. 9 Aug. P. 25; Sivan E. Radical Islam // Medieval Theology and Modern Politics. New Haven, 1985; Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. С. 165-169 и др.

⁵⁰⁴ Nashif Taysir. Nuclear Warfare in the Middle East: Dimensions and Responsibilities. N.Y., 1984. P. 75.

этого, даже в случае успешного осуществления в Чечне широкомасштабных войсковых операций против незаконных вооруженных формирований экстремистов, проблема развития сепаратистских тенденций как таковая остается неразрешенной, что в свою очередь приводит к своеобразной консервации здесь социально-политической напряженности.

Наиболее значимыми в плане воздействия на социально-политическую обстановку в регионе являются социально-экономические, политические, конфессионально-мировоззренческие и этнодемографические факторы. Системное и целенаправленное воздействие на них со стороны органов государственной власти создает объективные предпосылки для успешной защиты национальных интересов России.

Отмеченные виды факторов находятся в многомерной взаимозависимости, параметры которой изменяются достаточно быстро, что и определяет иерархию, степень значимости и даже содержание самих факторов. Динамика таких изменений обусловлена активностью (определенными стратегиями действия) региональных политических субъектов, к которым относятся элитные группы, политические партии и движения, а так же формы самоорганизации самодеятельного населения, в той мере, в какой оно сформировало механизмы представительства своих интересов.

Содержание конфессиональных факторов, создающих предпосылки к развитию сепаратизма, определяется в первую очередь политизацией ислама и конкуренцией его различных направлений за влияние в обществе⁵⁰⁵.

Существующие сегодня духовные управления мусульман в целом, хотя и в разной степени, поддерживают укрепление российской государственности. Однако дробление созданного еще в советские времена единого Духовного управления мусульман Северного Кавказа на субрегиональные муфтияты не только ослабило их влияние на верующих, но и объективно сузило возможности

⁵⁰⁵ Добаев И.П. Формы борьбы с религиозным экстремизмом на Юге России // Современное общество на Юге России: основные тенденции развития. Ростов н/Д, 2001. С. 141-146.

взаимодействия с ними при проведении единой политики, направленной на защиту национальных интересов страны.

В субрегиональных муфтиятах в настоящее время отчетливо прослеживается этно-политическая составляющая. Для верующих важное значение сегодня имеет не только общественно-просветительская и религиозная деятельность муфтия, но и его этническая принадлежность, а также политико-идеологическая платформа.

В целом можно констатировать, что духовное и политико-мировоззренческое лидерство сегодня официальным служителям культа не принадлежит. В то же время в значительной степени выросло влияние некоторых вирдов и мюридских братств суфийских тарикатов в Чечне и Дагестане. Рост влияния тарикатов и их мобилизационные возможности в отношении верующих определяются использованием традиционных форм самоорганизации населения. Тарикатистские общности опираются на так называемые "братства". Последние представляют собой фратриальные объединения (у дагестанцев – джамааты, у чеченцев - тукхумы и тейпы, у карачаевцев и балкарцев - "большие фамилии", у адыгов - "братства"), восходящие к адатной культуре и существенно ограничивающие влияние традиционного ислама.

И, наконец, политизированные квазиисламские организации, а также ультрарадикальные религиозно-политические объединения - прежде всего, так называемые «вахаббиты», имеющие широкие международные связи. Неоваххабиты на деле выступают оплотом антироссийских и сепаратистских сил в регионе.

Несмотря на то, что за исключением традиционного ислама, представленного ДУМами, большая часть исламских и околоисламских организаций настроена негативно по отношению к России, их противодействие национальным интересам РФ в существенной степени ослаблено ожесточенной конкуренцией за политико-идеологическое влияние в широких слоях населения.

В свое время в результате такой конкуренции утратило былое влияние официальное духовенство. Сложившаяся к середине 90-х гг. ситуация привела к

тому, что резко возросло влияние квазирелигиозных политизированных объединений, например, Союза Мусульман России, Партии Исламского Возрождения в Дагестане, вирдов в Чечне (особенно кадирийского направления), а также «вахаббитских» организаций в РД и ЧРИ, в меньшей степени оно имеет место в РИ, РСО-А, КБР и КЧР. Как представляется, пик влияния последних приходится на 1996-98 гг. В эти же годы среди мусульман возникают противоречия на религиозной почве (конфликты между последователями традиционных течений ислама на Северном Кавказе и формирующимися общинами фундаменталистского толка). Это ярко проявилось, например, во время столкновений вахаббитов с суффитами в мае 1997 г. в селении Чабан-Махи Буйнакского района РД.

Однако, ориентация на вооруженное противостояние органам федеральной власти и последовавшие за этим силовые акции правительства, а также социально-политическая нестабильность, рост преступности, пауперизация населения на территориях, подконтрольных вахаббитам, дискредитировали ультрарадикальные организации в целом. В результате этого на сегодняшний день возникла своего рода тупиковая ситуация, когда среди достаточно пестрого спектра исламских политико-идеологических течений бесспорно лидирующих организаций нет. Тем не менее, следует признать, что авторитет федерального центра от этого практически не вырос. Это связано с тем, что на смену радикальным религиозно-политическим объединениям приходят националистические организации, активно использующие мусульманскую риторику и атрибутику.

Продолжавшаяся в течение последнего десятилетия ожесточенная борьба религиозных организаций за влияние на широкие слои граждан привела к тому, что в настоящее время население отчетливо дифференцируется по религиозно-идеологическим предпочтениям. То есть, сокращение социальной базы в целом для каждого из конкретных направлений от традиционалистов до ультрарадикалов, с одной стороны, сопровождается консолидацией оставшихся - с другой. Сегодня можно утверждать, что социальная база каждого из

направлений становится хотя и менее многочисленной, зато более однородной, сплоченной (а значит и более управляемой со стороны их лидеров), чем прежде. При этом чем более маргинализована та или иная социальная группа, тем более популярными в ней становятся радикальные формы религиозности. Это во многом объясняет, в частности, почему так быстро распространяется неовахаббизм в КБР и КЧР, хотя прежде население этих республик не отличалось особой религиозностью. Дело заключается в том, что реальная безработица среди трудоспособного населения в возрасте до 35 лет достигает 70 %, республиканская система социальной защиты и адаптации населения к ситуации социально-экономического кризиса практически недееспособна. В этих условиях «вахаббитские» общины, предоставляя как материальную помощь, так и социально-психологическую поддержку своим членам, становятся все более популярными (преимущественно среди балкарской и карачаевской молодежи).

Таким образом, внутриконфессиональная конкуренция, борьба за общественное влияние дестабилизируют обстановку в национальных республиках региона. Дифференциация населения по религиозным предпочтениям, по сути дела, формирует социальные общности однородные по религиозно-мировоззренческим характеристикам, которые зачастую крайне враждебно воспринимают политику федерального центра, направленную на укрепление российской государственности. Если при этом учесть экономические параметры, дестабилизирующие обстановку, то можно утверждать, что хотя конфессиональные факторы и не определяют однозначно негативные тенденции, они все же существенно усиливают действие социально-экономических факторов. Возникает своеобразный резонанс стратегий социально-экономического поведения и религиозно-идеологических предпочтений, несовместимых с развитием современного российского федерализма, либерально-рыночных отношений, гражданского общества и т.д.

На фоне влияния социально-экономических и политических факторов, объективно способствующих развитию сепаратистских тенденций, формируется высокий потенциал социальной напряженности в самых широких слоях

населения. При этом социально-политическая напряженность приобретает синкретический характер. На практике это означает, что становится невозможным снять или хотя бы ослабить ее мерами (даже самыми широкомасштабными) только военного, экономического или политического характера. Стабилизировать ситуацию и блокировать развитие сепаратизма сегодня можно только системой долгосрочных мер многопрофильной направленности. Очевидно, что это требует колоссальных ресурсных затрат и четкой координации действий по всем направлениям.

Рассматривая многочисленные факторы, детерминирующие развитие в регионе нежелательные политические процессы, следует признать, что порознь они выделяются в аналитических целях, тогда как в реальной действительности имеет место своеобразный синтез всех четырех видов, в котором каждый фактор усиливает действие других.

При этом социально-экономические и политические факторы (в том числе происходящий явно политизированный процесс «исламского возрождения», наличие серьезных социально-экономических и политических проблем, а также широкомасштабная финансовая помощь радикалам, как из-за рубежа, так и за счет внутренних ресурсов исламистов) выступают в качестве ключевых, то есть таких, позитивное изменение параметров которых позволяет блокировать или свести к минимуму отрицательное воздействие второстепенных, среди которых выделим этнодемографические и конфессионально-мировоззренческие. В то же время минимизация отрицательного воздействия последних - скажем, путем роста влияния духовенства, лояльного к федеральной власти, будет недостаточным для того, чтобы оказать значимое позитивное воздействие на политико-идеологические предпочтения и экономическое поведение широких слоев населения. Другими словами, активизацию радикального исламского движения в регионе, как и в мире в целом, обуславливают ключевые факторы, дестабилизирующие обстановку.

В этой связи, по нашему мнению, стратегическим направлением борьбы с радикальным исламским движением является нейтрализация «ключевых»

факторов, способствующих его активизации. Рассматривая их, следует иметь в виду, что процесс «исламского возрождения» носит, как уже нами отмечалось, в основном объективный характер. Поэтому любое излишне прямолинейное силовое воздействие на него не только бесперспективно, но может привести к негативным последствиям. Кроме того, он используется исламистами только в сочетании с другими факторами. С учетом изложенного, главный упор в стратегии противодействия исламским радикалам необходимо делать на решение проблем по перекрытию каналов финансирования радикальных исламских организаций и движений, особенно экстремистской направленности; урегулированию имеющихся и недопущению возникновения новых политических конфликтов; улучшению социально-экономической ситуации в регионе. Последняя мера играет главную роль в противодействии исламским радикалам, так как она не только существенно сужает социальную базу исламистов, но и способствует урегулированию политических конфликтов, многие из которых возникают из экономических противоречий.

Однако решение политических и социально-экономических проблем и достижение большинством населения материального благополучия в реальных условиях северокавказского региона представляется довольно отдаленной перспективой. В этой связи могут возникнуть сомнения относительно возможности достижения поставленной цели по локализации движения исламистов. Разумеется, такое направление развития событий не может быть принято нами, что заставляет искать пути выхода из сложившейся ситуации. Поэтому, решая ключевые проблемы, не стоит игнорировать второстепенные, в частности, конфессиональные, поскольку они усиливают действие основополагающих факторов. При этом следует учитывать, что наибольшую опасность для российской государственности представляют крайние формы исламизма – «исламский» экстремизм и, соответственно, «исламский» терроризм (экстремизм и терроризм, осуществляемые под прикрытием ислама). Именно в отношении этих явлений и должны быть направлена мощь государства и институтов гражданского общества.

Иначе говоря, нынешние реалии страны и региона требуют выработки комплекса эффективных мер, направленных если не на полную ликвидацию, то хотя бы на эффективное противодействие религиозному экстремизму и терроризму и их блокирование. Для этого надо обеспечить ряд условий и требований. Среди них – снижение уровня экстремизма, особенно террористических проявлений исламистов путем дискредитации их идеологии и организационного ослабления, предотвращение самой возможности прихода радикалов к власти в какой-либо из республик региона, создание условий для постепенной трансформации радикального движения в более умеренное, религиозно-реформистское.

Напомним в этой связи, что **«исламский экстремизм»** определяется нами как *идеология и социально-политическая деятельность, направленные на полную исламизацию (шариатизацию), как минимум, мусульманских сообществ и государств, а также межгосударственных отношений. При этом борьба за реализацию такого проекта выходит (или может выходить) за рамки законности с точки зрения международного права, а также юридических норм той или иной страны.* Исходя из такого понимания феномена **«исламский экстремизм»** и принимая во внимание то, что так называемый «исламский терроризм» выступает частным случаем экстремизма, можно выстраивать направления по их блокированию. Поскольку эти явления состоят из двух компонентов (идеологическая доктрина и соответствующая ей практическая деятельность), то представляется целесообразным практическую деятельность по противодействию им осуществлять в этих двух направлениях.

По нашему мнению, залогом успеха станет только комплексный подход к решению стоящих перед государством и обществом задач. Только системное и целенаправленное воздействие на все подсистемы радикального исламского движения со стороны органов государственной власти может создать объективные предпосылки для успешной защиты национальных интересов России. Речь идет о выстраивании практических мер по блокированию исламского радикализма, прежде всего его крайних форм, которые условно

могут быть разделены на четыре вида: институционально-правовые, политико-организационные, социально-экономические и административно-силовые.

Институционально-правовые меры направлены на создание многоуровневой системы регулятивов деятельности общественных субъектов, которые существенно сужают исламистские тенденции, сокращая социальную базу поддержки исламистов. Речь идет о необходимости завершения процесса по созданию пакета нормативных актов, включая и подзаконные, которые четко бы определяли процедуру правовой квалификации «исламского» экстремизма по трем основным направлениям: посягательство на конституционные основы государства (принцип территориальной целостности), посягательство на национальные интересы страны, посягательство на конституционные права и свободы граждан.

Первое направление по своему политико-правовому содержанию должно четко определять, что пропаганда, побуждение и практические действия исламистов, направленные на пересмотр, как внешних границ, так и существующего административно-территориального деления РФ, выходящие за рамки порядка и процедуры, установленных федеральным законодательством, квалифицируются как преступление против основ государственного строя.

Следует подчеркнуть, что на этом направлении деятельности федеральный центр демонстрирует явную медлительность по сравнению с северокавказскими субъектами. Так, еще в августе 1996 г. Народным Собранием (Парламентом) Ингушетии был принят закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях», предусматривавший запрещение деятельности религиозных организаций, если их деятельность противоречит республиканскому законодательству.

16 сентября 1999 г. Народным Собранием (Парламентом) Республики Дагестан был принят закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан», в котором «создание и функционирование ваххабитских и других экстремистских организаций» признается «противоречащим Конституции РД» и «угрожающей

территориальной целостности и безопасности республики», а потому законодательно запрещено⁵⁰⁶.

Аналогичные законы в 2000 г. приняты в Чечне и Карачаево-Черкесии. Так, закон КЧР «О противодействии политическому и религиозному экстремизму на территории Карачаево-Черкесской Республики» был принят в апреле 2000 г. Одновременно президентом КЧР В.М.Семеновым был подписан Указ «О создании рабочей группы и формировании межведомственного банка данных по противодействию политическому и религиозному экстремизму». В программу борьбы с преступностью в этой республике на 1999-2000 гг. были включены совместные мероприятия по предупреждению и пресечению деятельности общественных объединений и религиозных организаций, направленных на разжигание межнациональной и религиозной розни. Итоги работы по противодействию экстремизму неоднократно рассматривались на правительственном уровне, принимались соответствующие решения. В частности, в сентябре 2000 г. было принято постановление Президиума НС КЧР о ходе выполнения республиканского закона «О противодействии политическому и религиозному экстремизму на территории Карачаево-Черкесской Республики»⁵⁰⁷.

В других субъектах Федерации (РСО-А, КБР и Адыгее) вопрос с «исламским фактором» не стоит так остро, как в восточной части региона. Тем не менее, власти и этих республик уделяют пристальное внимание проблеме.

Таким образом, на законодательном уровне первыми начали борьбу с религиозным экстремизмом северокавказские регионы, федеральный центр явно медлил с принятием аналогичного общероссийского закона, хотя потребность в нем ощущалась все последние годы. Принятие Государственной Думой РФ закона «О противодействии политическому экстремизму», по всей видимости, снимет проблему. Однако этот закон, расширяя правовое пространство

⁵⁰⁶ Закон Республики Дагестан «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» // Собрание Законодательства Республики Дагестан. Махачкала, 1999. 30 сент.

⁵⁰⁷ 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 сент.

противодействия политическому экстремизму, тем не менее, содержит ряд формулировок, допускающих неоднозначные толкования, что в случае применения его в судебной практике может привести к различным юридическим казусам.

Улучшению качества правового поля, по нашему мнению, будет способствовать и реализация федеральной целевой программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактики экстремизма в Российском обществе (2001 – 2005 годы)»⁵⁰⁸. Программа предусматривает внедрение в социальную практику норм толерантного поведения, эффективное противодействие проявлениям экстремизма в обществе, гибкое опережающее реагирование на изменение социально-политической ситуации в России, создание основы для снижения социальной напряженности. Она предусмотрена к осуществлению в три этапа. Задачей первого этапа (2001 г.) являлась разработка методологических и научно-методических основ профилактики экстремизма и формирования толерантного сознания, создание благоприятных предпосылок для реализации Программы, привлечение внимания к этой проблеме органов государственной власти, общественных объединений, работников системы образования. На втором этапе (2002-2003 гг.) предусматривается создание и экспериментальное внедрение механизмов профилактики экстремизма и формирования толерантного сознания, создание организационной базы широкомасштабного использования разработанных механизмов в ряде субъектов Российской Федерации. Задачей третьего этапа (2004-2005 гг.) является активное применение механизмов профилактики экстремизма и формирования толерантного сознания.

Далее, как представляется, на общероссийском уровне необходимо реализовать проект светского (нерелигиозного) характера Российского государства. Как показывает практика деятельности различных экстремистских исламских институтов, она обязательно сопровождается конфессиональной (или

⁵⁰⁸ Постановление Правительства РФ от 25 августа 2001 г. № 629 «О федеральной целевой программе «Формирование установок толерантного сознания и профилактики экстремизма в российском обществе (2001 – 2005 годы)» // Собрание законодательства Российской Федерации. 2001. № 36. Ст. 3577.

этно-конфессиональной) нетерпимостью, уничтожением и подавлением иноверия, сепаратистскими устремлениями, иначе говоря, насилием, зачастую в форме террористической деятельности.

В этой связи и необходима деконфессионализация политики, т.е. создание законодательных и институциональных условий, которые бы исключали вовлеченность религии в политическую сферу. Причем, речь идет не только об исламе, но и обо всех конфессиях, распространенных в России. Одновременно назрела задача деконфессионализации оборонной сферы.

Очевидно, что нельзя потворствовать исламскому радикализму и экстремизму не только на государственном, но и на мировом уровне. Речь идет о том, что активно проводившаяся великими державами в последние десятилетия политика «двойных стандартов» привела к парадоксальной ситуации. Несмотря на реально существующую международную правовую базу, терроризм постоянно развивается, поскольку «продолжает пользоваться определенной благосклонностью сильных мира сего, когда они бывают заинтересованы в том или ином сценарии развития ситуации в разных уголках земного шара»⁵⁰⁹. В этой связи в нынешних условиях, прежде всего, необходимо изменить «правила игры» в отношении этого явления на международном уровне. Целесообразно было бы в рамках ООН и других авторитетных международных структур принять решение о недопустимости инспирирования «исламского фактора» (что неоднократно практиковали, в частности, американские и израильские спецслужбы). Более того, всем участникам «антитеррористической кампании» необходимо отказаться от порочной практики использования «двойных стандартов» («плохой» Усама бен Ладен и «хорошие» чеченские «повстанцы» и т.д.).

Второе направление по своему политико-правовому содержанию должно касаться связей региональных субъектов с зарубежными экстремистскими и террористическими организациями. Суть его необходимо свести к тому, что несанкционированные соответствующими органами государственной власти

⁵⁰⁹ Авакян Г. От боевых организаций к общественно-политическим (на примере ASALA) // Терроризм в современном обществе – факторы, аспекты, тенденции: Мат. межд. конф. Кишинев, 2001. С. 1.

контакты с организациями, которые в международных политико-правовых и дипломатических документах квалифицируются как террористические или экстремистские, в российском законодательстве также должны рассматриваться как пособничество терроризму.

Тогда, установленные контакты и связи политических партий, общественно-политических организаций и движений с такими структурами как «Братья-мусульмане», «Боз курт» и т.д. могут быть использованы как основание для приостановки их деятельности с возможностью последующего запрещения их дальнейшей деятельности в судебном порядке.

Правовыми методами следует также предупреждать саму возможность аккредитации в стране и регионах представительств зарубежных радикальных исламских организация, активность здесь исламских эмиссаров, преподавательской деятельности в духовных учебных заведениях России иностранцев, неконтролируемого направления на учебу за границу будущих служителей мусульманского культа и т.д.

Третье направление связано с процедурно-нормативной защитой традиционных мусульманских институтов и верующих-традиционалистов в субъектах Федерации. В нормотворческой деятельности необходимо, прежде всего, ориентироваться на традиционные институты мусульман и широкие массы верующих-традиционалистов, которые должны почувствовать нормативную защиту своих интересов со стороны государства.

Прежде всего, на законодательном уровне следует исключить саму возможность возникновения политизированных форм любой религии, в том числе и ислама. Для этого необходимо последовательно реализовывать существующее законодательное ограничение, запрещающее создание конфессиональных политических партий, общественно-политических организаций и движений в соответствии с действующим федеральным законом «Об общественных объединениях»⁵¹⁰. Сегодня этот закон нарушается, и в России

⁵¹⁰ Федеральный закон от 19 от 1995 г. № 82-ФЗ «Об общественных объединениях» (с изм. и доп. от 17 мая 1997 г., 19 июля 1998 г., 12 марта, 21 марта 2002 г.) // Собрание законодательства Российской Федерации. 1995. № 21. Ст. 1930.

реально существуют исламские политические партии. Кроме того, в федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях»⁵¹¹ необходимо четче прописать положение о том, что духовенство не имеет право участвовать в деятельности политических партий. В федеральный закон «О выборах депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации»⁵¹² необходимо внести положения, запрещающие формирование избирательных объединений на конфессиональной основе. Нельзя допускать даже самой возможности создания в законодательных структурах различного уровня фракций и депутатских групп по религиозному признаку⁵¹³. Все эти меры призваны оградить традиционалистов от политизации и, соответственно, от радикализации.

Политико-организационные меры. Их содержанием выступает поддержка лояльных федеральному центру и официальным республиканским властям традиционных исламских структур, формирования условий для их укрепления и модернизации, а также проведение различного рода политико-организационных мероприятий «антиваххабитской» направленности.

В настоящее время на общероссийском уровне существует Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России, Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ.

Что касается северокавказских республик, то и там созданы соответствующие структуры по связям с религиозными организациями. В Дагестане – это комитет Народного Собрания по межнациональным отношениям, внешним связям, делам общественных объединений и религиозных организаций; в Ингушетии – постоянная комиссия в Народном Собрании по межнациональным отношениям, международным делам и связям с общественными и религиозными организациями; в Кабардино-Балкарии –

⁵¹¹ Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» (с изм. и доп. от 26 марта 2000 г., 21 марта 2002 г.) // Собрание законодательства Российской Федерации. 1997. № 39. Ст. 4465.

⁵¹² Федеральный закон от 24 июня 1999 г. № 121-ФЗ «О выборах депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации» (с изм. и доп. от 12 апреля, 10 июля 2001 г., 21 марта 2002 г.) // Собрание законодательства Российской Федерации. 1999. № 26. Ст. 3178.

⁵¹³ См. об этом: Исламизм: глобальная угроза? Серия: Научные доклады. М., 2000. № 2. С. 16-17.

Комитет по межнациональным отношениям, в функции которого входит поддержание связей с религиозными организациями и т.д.⁵¹⁴

Однако, как верно подчеркивает исследователь из Ингушетии И.М.Сампиев, «против идеи можно бороться только идеей большей духовной силы, и здесь важнейшую роль играют духовные лидеры традиционного ислама и их авторитет»⁵¹⁵. Разумеется, необходимо использовать потенциал традиционалистов, прежде всего, официального мусульманского духовенства в борьбе с распространением исламизма в России. Для усиления эффективности этой деятельности надо, прежде всего, поддержать их усилия в деле модернизации российского ислама, формирования отечественного мусульманского богословия и правоучения. Это позволит ликвидировать тот дефицит богословской и правоучительской литературы, который в настоящее время компенсируется поступлением произведений зарубежных авторов, в которых нередко проталкиваются экстремистские идеи (аль-Ваххаб, аль-Маудуди, С.Кутб, аль-Умар и многие другие). Необходимо подчеркнуть, что подрывная исламистская литература, содержащая прямые или завуалированные призывы к насильственному изменению конституционного строя Российской Федерации, возбуждающая межрелигиозную и межнациональную рознь, попадает в страну не только из-за рубежа, но значительная ее часть публикуется непосредственно на территории России (зачастую в Москве и Московской области). В этой связи заслуживает государственной поддержки проводимая рядом исламских централизованных организаций (ДУМ Дагестана, Совет муфтиев России) экспертиза и оценка всей исламской литературы, поступающей из-за рубежа и издаваемой в стране. В одних случаях такая литература должна изыматься из оборота на основании соответствующих законов, в других – не рекомендоваться к прочтению мусульманами (например, на основе решения Совета муфтиев России).

⁵¹⁴ Игнатов В.Г., Хоперская Л.Л. и др. Технологии управления этнополитическими процессами в Северо-Кавказском регионе. Ростов н/Д, 1999. С. 17.

⁵¹⁵ Сампиев И.М. О некоторых аспектах противостояния религиозному экстремизму в Северо-Кавказском регионе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов н/Д, 2001. С.83.

Представляется целесообразным принять меры по подготовке религиозных российских кадров, сочетающих знание исламского вероучения, светских дисциплин и одновременно являющихся носителями идей российского патриотизма. Такие кадры могли бы более активно участвовать в просветительской деятельности, в доступном для различных категорий слушателей виде излагая доктринальные толкования ключевых тем и понятий, используемых в риторике сепаратистских и радикальных религиозных организаций (например, «кафир», «такфир», «джихад» и т.д.). Речь идет о том, что для организации противодействия экстремистским идеологиям необходимо, прежде всего, сосредоточить усилия на выявлении сути их отступлений от исламской традиции и компрометации на этой основе такого рода взглядов в глазах мусульман и приверженцев других религиозных верований. В частности, говоря о «неверных», или «врагах ислама», (отступники, многобожники, лицемеры), идеологи экстремизма значительно расширяют круг их участников: сюда сразу попадают не только **все** немусульмане, но и те «правоверные», которые не придерживаются идеологической линии экстремистов. То же можно сказать и о концепции джихада: радикалами решительно отмечается его деление на «большой» (усилия по самосовершенствованию) и «малый» (вооруженная борьба), говорится только о джихаде «*в форме меча*», причем зачастую даже игнорируется его оборонительная составляющая. И таких противоречий с «эталонным» исламом в идеологических конструктах мусульманских экстремистов немало.

В программы культурно-просветительских циклов необходимо также включать те положения ислама, которые характерны и для других мировых религий. При этом можно будет показать, что в этих религиях (например, в исламе, христианстве, буддизме) много общих этико-мировоззренческих норм. В то же время, следует делать акцент на схожести во всех этих религиях риторики и организационной практики радикальных организаций и тоталитарных сект.

По нашему мнению, для систематизации и унификации религиозного образования, выработки богословских ответов на вызовы времени,

лицензирования и назначения на должности имамов и преподавателей духовных учебных заведений, оптимальной организации сотрудничества с единоверцами за рубежом, противостояния исламскому радикализму и экстремизму как теории и политической практике, необходимо решение задачи по созданию единой, общероссийской централизованной организации мусульман как в рамках страны, так и Северного Кавказа, что, несомненно, укрепит ряды традиционалистов.

Представляется целесообразным также шире проводить конференции, собрания, съезды, в ходе которых осуществлять мероприятия по противодействию исламскому политическому экстремизму; доводить решения этих форумов до широких слоев общественности.

Примеров такой работы немало. Так, участники прошедшей в ноябре 1999 г. в Нальчике международной конференции «Ислам – религия мира» призвали объединить усилия «как мусульман, духовенства, так и светских органов власти в борьбе с ваххабизмом»⁵¹⁶.

Эта работа требует грамотного ее освещения в СМИ. С одной стороны, как правильно подчеркнул президент КБР В.Коков, «абстрактное раздувание «исламской угрозы» противопоказано России»⁵¹⁷, а с другой – необходимо информировать население об опасности развития и растекания политизированного ислама и актуальности мер по противодействию ему. Необходимо освещать как опасность и возможные катастрофические последствия развития религиозного экстремизма и сепаратизма, так и активно пропагандировать опыт борьбы с этими явлениями в западных странах. Весомым аргументом может служить террористическая атака на цели в США 11 сентября с.г., реакция на это со стороны мирового сообщества. Особенно интересен здесь опыт борьбы Израиля против регионального этноконфессионального экстремизма и терроризма.

Кроме того, следует обращать внимание аудитории на борьбу против экстремизма собственно в исламских странах, например, в Алжире, Египте,

⁵¹⁶ Аккиева С. Международная конференция «Ислам – религия мира» // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 1999. № 28. С. 43.

⁵¹⁷ Там же.

Иордании, Ираке, Марокко, Судане, Тунисе, Турции и т.д.. Так, в Ираке и Турции многие годы идет борьба с экстремистскими группировками курдов, в Египте – против «Братьев-мусульман» и других ультрарадикальных НРПО, там жестко ограничивается деятельность религиозных экстремистов и террористов. Другими словами, в общественном мнении необходимо продолжить формирование убеждения, что политической практикой ультра-радикалов всегда является экстремизм и терроризм.

Вместе с тем, следует подчеркнуть, что никоим образом нельзя «раскручивать» в СМИ исламистские организации и учреждения, создавая им какой бы то ни было позитивный образ. Нельзя также предоставлять любую трибуну лидерам и участникам экстремистских организаций и групп, как в агитационно-пропагандистских, так и других целях.

Блок **социально-экономических мер** в деле противодействия религиозному экстремизму включает в себя действия, направленные на подрыв и ликвидацию экономической базы радикалов. Как известно, эта база состоит из двух составляющих: содействия из-за рубежа и использования внутренних источников. Реализация на практике этих мер играет главенствующую роль, поскольку существенно ограничивает финансово-экономические возможности экстремистов и, соответственно, сужает их социальную базу.

Что касается финансовой и иной подпитки экстремистов из-за рубежа, которая осуществляется, как правило, через соответствующие неправительственные структуры (фонды, НРПО и т.д.), то необходимо постоянно работать над совершенствованием банка данных в отношении такого рода структур (численность, цели, задачи, руководители, вооружение, методы деятельности и т.п.). Одновременно следует укреплять и расширять международное сотрудничество в противодействии исламскому экстремизму. Среди мер, которые могли бы реально быть приняты, - запрет финансирования экстремистских и террористических организаций и международные санкции за нарушение запрета, эмбарго на поставки оружия и боеприпасов экстремистским группировкам; мониторинг распространения оружия массового поражения

(ядерного, химического и бактериологического) с жесткими международными санкциями в отношении государств, виновных в передаче подобного оружия или технологии его производства экстремистским группировкам и т.д.

Представляется необходимым также продолжить практику взаимодействия и координации усилий со спецслужбами других заинтересованных стран в деле накопления данных в отношении экстремистских НРПО и совместного противодействия их дестабилизирующей деятельности.

Среди внутренних источников подпитки радикалов можно назвать незаконный нефтяной и газовый промысел, чисто криминальные доходы (рэкет, похищения людей, контрабанда оружия и наркотиков, финансовые махинации в виде подделок авизо, фальшивомонетничество и т.д.), что особенно характерно для Чечни.

Следует иметь в виду, что влияние исламистских организаций основано на том, что вокруг них сформировался своеобразный «буферный слой», образованный легальными субъектами хозяйственной и общественно-политической деятельности, с помощью которых сепаратисты задействуют в своих интересах финансово-экономические, информационные и инфраструктурные ресурсы. Так, в течение 1999 г. Управлением Федеральной Службы налоговой полиции совместно с государственной налоговой инспекцией Карачаево-Черкесской Республики проводилась проверка законности приобретения собственности, экономической деятельности коммерческих структур, принадлежащих общественным объединениям и движениям экстремистской направленности, либо оказывающих им финансовую поддержку. В результате было выявлено 11 предприятий, руководителями которых являлись лица, исповедывавшие радикальный ислам и оказывавшие поддержку экстремистам. Среди них: КФХ «Джан-Киши», КФХ «Агропрод», ТОО «Компания Консалтинг Лимитед», ИЧП «Шешекей», МП «Континент», МП «Джумхуриат», ПТМП «Алания», МП «Бумеранг», АОЗТ «АДС», МП «Джудуз», КЧ филиал ГНПП «Мегасофт». Владельцем двух предприятий являлся разыскиваемый за совершение террористических актов в Москве и

Волгодонске Гочияев А.Ш. УБЭП МВД КЧР была проведена проверка финансово-хозяйственной деятельности этих предприятий, их деятельность была прекращена. Как представляется, в дальнейшем правоохранные структуры должны наращивать свою активность в этом направлении.

Административные-силовые меры призваны решительно пресекать даже попытки деятельности исламских экстремистов. Региональные власти северокавказских субъектов федерации активнее всего задействуют именно административный ресурс. Так, еще в июле 1998 г. бывший президент Ингушетии Р.Аушев сделал следующее распоряжение: «Министерству внутренних дел РИ во взаимодействии с УФСБ РФ по РИ принять необходимые меры по пресечению деятельности на территории республики организаций и лиц, пропагандирующих идеи ваххабизма», «...всем иностранцам-преподавателям духовных учебных заведений, миссионерам выразить признательность за оказанную помощь и попросить их до 10 августа покинуть пределы республики»⁵¹⁸.

Частным случаем административных выступают силовые меры, которые призваны осуществлять непосредственное воздействие на вооруженные формирования исламских боевиков («ваххабитов», националистов и др.) путем разоружения, либо физического уничтожения террористических групп силами Министерств обороны и внутренних дел, а также спецслужб.

Помимо собственно силовых мер в отношении «исламских» экстремистов и террористов, представляется важным усилить оперативную деятельность и профилактическую практику в отношении экстремизма и терроризма. Речь идет о необходимости профилактики тех групп, которые пока еще не реализовали террористические устремления, но в идеологии которых заложены принципы нетерпимости по отношению к людям, которых они рассматривают в качестве «неверных», а также содержатся прямые призывы к изменению

⁵¹⁸ Цит. по: Дзадзиев А. «Нет» - ваххабизму! // Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 1998. № 22.

конституционного строя России. Именно такова, например, идеология радикального «северокавказского ваххабизма».

Для этого, например, правоохранными органами Карачаево-Черкесии созданы специальные оперативные группы и подразделения, которые непосредственно занимаются проведением профилактических и оперативно-розыскных мероприятий по выявлению и пресечению экстремистских проявлений в общественных и религиозных организациях. При паспортно-визовой службе МВД создан временный оперативный отдел по контролю за регистрацией прибывающих в эту республику граждан.

Как представляется, эту работу надо осуществлять и в дальнейшем. Кроме того, административными мерами можно приостанавливать деятельность СМИ, издательств, фондов и банков, связанных с религиозными ультра-радикалами. Отсутствие же активного противодействия экстремизму со стороны органов власти и государственных служащих всех уровней должно соответствующим образом квалифицироваться с применением надлежащих санкций.

Разумеется, подобного рода работа не должна превращаться в «охоту на ведьм» или ограничивать права и свободы мусульман и их контакты с зарубежными единоверцами, препятствовать деятельности иностранных благотворительных организаций в России и т.д.

Как свидетельствует широкая мировая практика борьбы с радикальным исламским движением, одни лишь репрессивные меры не только не способны поставить точку в деятельности исламистов, но и ведут к росту экстремизма с их стороны. Да и собственный опыт репрессивного подавления этнорелигиозного экстремизма на Северном Кавказе в бытность Российской империи и Советского Союза свидетельствует о том, что запрет и силовое подавление антиправительственной деятельности на этнорелигиозной почве не преодолевает социальные девиации, а лишь консервирует их.

Ориентация современного федерального и регионального законодательства на репрессивные методы подавления этнорелигиозного экстремизма эффективна лишь при борьбе с вооруженными проявлениями экстремизма. Использование

репрессивного законодательства против радикальных исламских организаций и носителей радикального сознания, выдвигающих альтернативные современной российской модели проекты государственно-правового устройства, но не прибегающих к насилию для их реализации, объективно превращает государственно-правовую политику в один из факторов расширения социальной базы этнорелигиозного экстремизма⁵¹⁹.

В этой связи в основе тактики противодействия мусульманским радикалам должен лежать принцип дифференцированного подхода к двум главным его течениям: с одной стороны, привлечение «умеренных» исламистов к участию в политической борьбе, интегрирование в сферу экономики, органов управления государства и т.п. при сохранении контроля со стороны властей за проводимой ими деятельностью, а с другой стороны – применение репрессивных мер против исламских экстремистов и террористов.

Разумеется, предложенный набор мер не является раз и навсегда заданной величиной, но может варьироваться в зависимости от конкретных задач и условий. В то же время, он представляется довольно эффективным в деле противодействия исходящим от движения исламских радикалов угрозам. Гибкий подход к проблеме их деятельности, несомненно, будет способствовать снижению напряженности в обществе и сдерживанию активности исламистов в течение периода, необходимого для решения стоящих перед нашей страной и регионом реформационных задач.

Заключение

Ситуация в современном мире, характеризующаяся модернизацией обществ, сопровождается утратой традиционных форм жизни, что приводит к радикализации религиозного наследия. При этом сегодня практически во всех религиях, в том числе и в исламе, наблюдается усиление фундаменталистских тенденций, стремление отыскать в священных писаниях обоснование

⁵¹⁹ Новиков Д.В. Указ. соч. С. 9.

непримиримости даже к самым незначительным нововведениям, различным толкованиям одних и тех же религиозных догм. Следует подчеркнуть, что религия в обществе всегда выступала и продолжает выступать не только как вера, но и как идеологический инструмент, средство воздействия на людей, способ управления их восприятием окружающего мира и поведением. Естественно, что эти особенности религии нередко используются в политических целях для обоснования земных, социальных решений, что в свою очередь порождает радикальные религиозные движения, которые нередко носят «еретический» и сектантский характер.

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что наблюдающаяся в настоящее время тенденция к активизации деятельности радикального исламского движения в той или иной степени охватило многие мусульманские и немусульманские страны. Его деятельность постоянно расширяется, представляя собой угрозу миру. Оно проникло даже в те регионы, где мусульманское население составляет меньшинство, его активность распространяется и на Россию. В этой связи осмысление природы и сущности исламского радикализма имеет не только общетеоретический интерес, но и прагматическую значимость.

Исламский радикализм (исламизм), как и его крайние проявления (экстремизм и терроризм), является сложным социально-политическим явлением, имеющим глубокие исторические, культурные, философские и собственно религиозно-догматические корни. Стержневой религиозно-философской категорией ислама, особенно его фундаменталистского и традиционного течений, выступает осознанное абсолютное единобожие, постулирующее предопределенность поступков человека Богом и, соответственно, ничтожность его бытия вне связи с общиной. Значимой в системе социально-религиозных отношений считается исключительно мусульманская община. Именно мусульманская умма является «общиной избранных», вне ее невозможно нормальное бытие мусульманина, заключающееся в беспрекословной покорности Богу и выполнении его

предписаний, нашедших свое отражение в божественном законе правоверных – шариате.

В радикальном исламе эти принципы гиперболизируются. Главной мировоззренческой ценностью в восприятии мусульманина-радикала выступает замкнутая община единоверцев, обособленная от других социальных групп, уверенная в том, что именно она является богоизбранной «общностью спасенных», члены которой обретут счастье в раю, в то время как другие попадут в ад. Но в таких группировках зачастую акцент делается не столько на морально-этической и духовной стороне вопроса, сколько на его сугубо политико-организационном аспекте. Указанные братства мусульман-радикалов представляют собой особый тип организации, где насаждается строжайшая дисциплина, культивируется ярко выраженное единоначалие. Такие принципы организационного строительства находят свое отражение в процессе «ихванизации» («ихванизм» - религиозно-политическое движение воинов-фанатиков, инициированное в начале XX в. будущим королем Саудовской Аравии Абд аль-Азизом с целью образования единого государства – И.Д.) радикального исламского движения. «Ихванизация» нередко превращает общины радикалов в военизированные религиозно-политические организации (иногда вырождающиеся в тоталитарные секты) – так называемые «джамааты» во главе с единоначальниками – амирами.

Специфическое мировоззренческое отношение адептов радикального исламского движения к миру отливается в идеологические конструкты, тождественные по своему содержанию независимо от конкретно-исторических условий, которые провозглашают необходимость бескомпромиссного противостояния миру «неверных» вовне и миру «неистинной веры» внутри ислама. Построенные на их основании идеологемы (до конкретного исламиста основные элементы идеологий доводятся в упрощенной для восприятия форме архетипических идеологем – И.Д.) используются как в доктринальном обосновании действий, так и в религиозно-мировоззренческой мотивации

практической деятельности членов радикальных религиозных организаций на международной арене.

Широкое распространение в массовом сознании исламистских идеологических доктрин объясняется, по нашему мнению, их целостностью и непротиворечивостью, а также относительной когнитивной простотой. Когнитивно простая картина мира, представленная теоретиками радикализма, является двухцветной, легкой для восприятия, поскольку в ней четко прописаны объекты «симпатии и антипатии». Социальные группы, объединенные такими идеологиями, отличаются высокой сплоченностью и массовым характером, прекрасной управляемостью. Для их носителей внутренне обусловленным качеством выступает четкая маркировка людей на «своих» и «чужих». Причем в «чужие» попадают не только все немусульмане, но и те собственно мусульмане, которые не считаются «своими», в связи с чем им навешиваются ярлыки «неверных» (то есть «многобожников», «лицемеров», либо «отступников»). Такими мусульманами-чужаками считаются все те, кто не разделяет мировоззренческих ценностей и политико-идеологических установок исламистов.

Культивированию радикальной идеологии среди членов исламистских группировок, безусловно, способствуют труды теоретиков исламизма, наиболее известными среди которых считаются пакистанец аль-Маудуди и египтянин С. Кутб, которые в своих сочинениях развили идеи средневековых салафитских авторов (Ибн Ханбала, Ибн Таймийя и др.). Вершиной мировоззренческих изысков идеологов радикального ислама стала антинаучная, человеконенавистническая доктрина «Симпатии и антипатии», которой руководствуются в практической деятельности современные экстремисты и террористы, использующие ислам в качестве прикрытия для совершения гнуснейших преступлений. Те, кто взрывал жилые дома в Москве и Волгодонске в 1999 г., и те, кто уничтожил тысячи невинных людей в ходе беспрецедентной атаки на цели в Нью-Йорке и Вашингтоне 11 сентября 2001 г., были носителями идейных установок авторов доктрины «Симпатии и антипатии». При этом сами

экстремисты не считают себя террористами, представляя свою разрушительную деятельность как *джихад* (священная война за веру), а себя - *моджахедами* (моджахед: борец за веру, участник священной войны – *джихада* – И.Д.).

Тем не менее, вряд ли стоит убеждать читателя в том, что как социально-политическая практика исламизм представляет собой инструмент в руках конкретных политических сил, средство и одновременно способ давления на политику для достижения определенных целей. В своих крайних формах (экстремизм и терроризм) деятельность исламских радикалов выходит за рамки дозволенного с точки зрения права, серьезно дестабилизирует ситуацию, как на региональном, так и международном уровнях.

Вместе с тем, следует подчеркнуть, что помимо эндогенных существуют и экзогенные факторы, объективно способствующие радикализации исламского движения в современном мире. Среди них едва ли не главную роль играет зримо набирающий обороты процесс однополярной глобализации, призванный трансформировать традиционные общества в техногенные, такие, какие сложились в странах Запада, прежде всего, в США. Курс на такого рода глобализацию является явной угрозой гармоничному развитию человечества, традиционных конфессий и национальных культур. Глобализация по-американски разрушает традиционный жизненный уклад, подрывает основы веры, внедряет в общество нормы и штампы, несовместимые с исламскими представлениями о благочестии, негативно влияет на молодое поколение, отрывая его от веры отцов, от нравственных и культурных корней.

Глобализация, осуществляемая в интересах западной (атлантистской) цивилизации, включающей в себя Северную Америку и Западную Европу, не может быть принята представителями других цивилизаций, прежде всего, исламской, так как эти две цивилизации равно претендуют на мировое господство. И если первая из них в ее нынешнем виде сформировалась к XVIII - XIX вв., то ислам именно в наши дни бурно переживает свое «второе рождение», что, безусловно, связано с ростом экономического могущества и международного влияния мусульманских стран.

Такой подход к проблеме позволяет понять один из существенных мотивов нынешней глобальной активизации ислама: информационной и материальной мощи и экспансии современного Западного мира сопутствует существенное ослабление его духовного потенциала. Исламское «контрнаступление», начавшееся в 70-х гг. XX в., есть, в сущности, выражение протеста сакральной культуры Священного писания (Коран, по мнению мусульман, представляет собой последнюю священную книгу единого для всех людей Бога - Аллаха, ниспосланную «печати пророков» Мухаммеду – И.Д.) против обмирщенной культуры аудиовизуальных средств. Кроме того, этот протест налагается и даже резонирует с неприятием большинством населения планеты несправедливого перераспределения жизненных благ в пользу «золотого миллиарда», представляющего собой все тот же Запад, западно-христианскую цивилизацию.

Начиная с эпохи средневековья (серия «крестовых походов» - И.Д.) и практически по настоящее время фиксируется период глобального натиска христианско-европейских обществ на исламский мир. Нынешняя инверсия этого макроисторического движения, фиксируемая на мусульманском Востоке в виде антиамериканизма и антизападничества, представляет собой некое восстановление исторической справедливости, компенсацию вековых обид. В этой связи в отношениях с христианским Западом мусульмане отнюдь не считают себя агрессорами. По их мнению, они уже тысячу лет испытывают нажим со стороны христианской цивилизации и считают необходимым дать отпор, что и реализуется, в том числе, в специфической деятельности адептов современного радикального исламского движения.

Вместе с тем, культивируемая концепция «исламской угрозы» является удобной ширмой для реализации Западом своих глобальных целей, направленных на сталкивание между собой своих геополитических конкурентов. Именно этим объясняется, по нашему мнению, стремление определенных кругов США и их партнеров по НАТО переориентировать экспансию исламского экстремизма на поликонфессиональную Россию с таким расчетом, чтобы она оказалась на переднем крае противостояния христианской и мусульманской

цивилизаций. Предпринимаются попытки навязать нашей стране незавидную роль своеобразного громоотвода от «исламской угрозы», втянуть ее в военно-политическую конфронтацию с мусульманскими государствами, с различными исламскими течениями.

Однако для России в силу целого ряда причин противопоказано противостояние исламскому миру, с которым она исторически связана. Внутри страны мусульманское население является второй по численности, после православно-христианской, религиозной группой. Являясь поликонфессиональной страной с многочисленной мусульманской общиной, Россия непосредственно граничит с исламскими республиками бывшего Советского Союза и мусульманскими государствами Ближнего и Среднего Востока. Кроме того, концептуальная близость духовных ценностей ислама и православия, в отличие от западного христианства, дает основание говорить о межцивилизационном контакте и диалоге, культурном взаимопроникновении, а не о конфронтации и вражде в духе сценария «столкновения цивилизаций» С.Хантингтона.

Разумеется, эти контакты и культурное взаимопроникновение возможны лишь со здоровыми силами исламского сообщества, которые, прежде всего, представлены традиционным и модернизирующимся исламом. И ничего не может быть общего с радикальными исламистами, делающими ставку на силу, пренебрегающими нормами международного права при достижении своих далеко идущих политических целей. Государство, его институты, несомненно, должны противодействовать экстремизму на религиозной основе, но это противодействие в рамках действующего законодательства должно быть направлено против ультра-радикалов, тех, кто организует террористические акты, провоцирует вооруженные столкновения, но не против ислама как такового.

Безусловно, понимание сущности радикализма, его эндогенных и экзогенных оснований, позволит эффективно противодействовать этому явлению и обеспечить национальные интересы России. Преодоление религиозного

экстремизма возможно на путях устранения причин, порождающих конфликты, изменения способов разрешения возникающих разногласий и, прежде всего, отказа от применения в этих целях безадресного и неадекватного насилия и принуждения. Борьба с терроризмом на религиозной почве – сложнейшая социально-философская и политико-правовая задача. Силовой вариант ее решения способен дать позитивные результаты лишь на кратковременный период. Силой религиозные взгляды изменить невозможно, насилие лишь укрепляет их, обостряя присущую им политическую устремленность. Для кардинального оздоровления ситуации нужна кропотливая и прицельная работа по выявлению и ликвидации факторов, детерминирующих религиозно-политический экстремизм и терроризм, а также той питательной среды, на которой они произрастают.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Нормативные источники

- Конституция Российской Федерации: Официальный текст с историко-правовым комментарием. М., 1999.
Конституция (Основной Закон) Российской Федерации – России. М., 1992.
Конституции республик в составе Российской Федерации: (Сборник документов) / Под ред. Н.А. Михалевой. М., 1995.
Концепция государственной национальной политики Российской Федерации // Вертикаль власти. Региональная и национальная политика, принципы местного самоуправления. Документы. Комментарии. Разъяснения. Выпуск № 15. М., 1996.
Концепция государственной национальной политики Российской Федерации на Северном Кавказе. М., 1998.
Федеративный закон от 11 июля 2001 г. № 95-ФЗ «О политических партиях» (с изм. и доп. от 21 марта 2002 г.) // Собрание законодательства Российской Федерации. 2001. № 29. Ст. 2950.
Федеральный закон от 17 июня 1996 г. № 74-ФЗ «О национально-культурной автономии» (с изм. от 21 марта 2002 г.) // Собрание законодательства Российской Федерации. 1996. № 25. Ст. 2965.
Федеральный закон от 13 декабря 1996 г. «Об оружии» // Собрание законодательства Российской Федерации. 1996. № 51.
Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изм. и доп. от 26 марта 2000 г., 21 марта 2002 г.) // Собрание законодательства Российской Федерации. 1997. № 39. Ст. 4465.
Федеральный закон от 19 мая 1995 г. № 82-ФЗ «Об общественных объединениях» (с изм. и доп. от 17 мая 1997 г., 19 июля 1998 г., 12 марта, 21 марта 2002 г.) // Собрание законодательства Российской Федерации. 1995. № 21. Ст. 1930.
Постановление Правительства РФ от 25 августа 2001 г. № 629 «О федеральной целевой программе «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001-2005 годы)» // Собрание законодательства Российской Федерации. 2001. № 36. Ст. 3577.
Закон Республики Дагестан «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» // Собрание Законодательства Республики Дагестан. Махачкала, 1999. 30 сент.
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 сент.

2. Литература

На русском языке

- Абдуллаев М.А.* Актуальные проблемы критики и преодоления ислама. Махачкала, 1975.
- Абдуллаев М.А.* Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана-Хаджи и его родословная. Махачкала, 1998.
- Абдурагимов Г.А.* Кавказская Албания – Лезгистан. СПб, 1995.
- Абутамам, Мамонов В.Е., Пацына В.Л., Шмайлов А.Н.* Жизнеописание Пророка Мухаммада. Харьков, 1994.
- Авксентьев А.В.* Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1973.
- Авцинова Г.И.* Политический радикализм в России: концептуальные подходы к понятию и пути нейтрализации // Вестник Московского университета. Серия 12. Социально-политические исследования. 1995. №№ 3-4.
- Авцинова Г.И.* Политический радикализм как одна из российских традиций // Власть. 1996. № 3;
- Агаев С.Л.* Иран в прошлом и настоящем. М., 1981.
- Агаев С.Л.* Иран: рождение республики. М., 1984.
- Агрономов А.И.* Джихад. Священная война мухаммедан. Казань, 1877.
- Адъги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974.
- Акаев В.Х.* Место суфизма в исламе // Россия и мусульманский мир. Бюллетень реферативно-аналитической информации ИВ РАН № 9. М., 2000.
- Акаев В.Х.* Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия // Центральная Азия и Кавказ (Швеция). 1999. № 4.
- Акаев В.Х.* Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. Конфронтация и компромисс. Махачкала, 1999.
- Акаев В.Х.* Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994.
- Акаев В.Х., Магомедов С.С.* Суфийские братства в Чечне, их взаимоотношения и участие в современной общественно-политической жизни // Научная мысль Кавказа. 1996. № 3.
- Акжиева С.* Международная конференция “Ислам – религия мира” // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 1999. № 28.
- Акопов Л.В.* Контроль в управлении государством. Ростов н/Д, 2002.
- Александров И.А.* Исламская основа саудовского общества и государства // Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее. М., 1999.
- Александров И.А.* Монархии Персидского залива: этап модернизации. М., 2000.
- Алиев С.М.* Современное исламское возрождение и его особенности (на примере Афганистана, Ирана и Турции) // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. М., 2001.
- Аль-Бахнасауи С.* Ислам и нация (Стенограмма основного доклада на международной конференции “Роль мусульман в духовном возрождении России”). М., 1999.
- Аль-Газали А. Х.* Воскрешение наук о вере: Избранные главы. М., 1980.
- Аль-Маудуди А.А.* Ислам сегодня. М., 1992.
- Аль-Маудуди А.А.* Образ жизни в исламе. М., 1993.
- Аль-Маудуди А.А.* Основы ислама. М., 1993.
- Аль-Умар А.Х.* Религия истины – Ислам. М., 1997.
- Аль-Фаузан С.* Дружба и непричастность в исламе. Баку, 1997.
- Аль-Фаузан Ф.* Книга единобожия. Махачкала, 1997.
- Аль-Хашими М.А.* Личность мусульманина. Пер. с араб. М., 2001.
- Аляутдинов Ш.* Путь к вере и совершенству. 2-е изд., расшир. и перераб. / При участии и под ред. М.Заргишиева. М., 2001.
- Ан-Навави М.* Сады благонравных. Пер. с араб. Махачкала, 1993.
- Ан-Наим А.А.* На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право). Пер. с англ. / Отв. ред. Д.Фурман. М., 1999.
- Антес П.* Ислам в современном мире (пер. с нем.) // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001.
- Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
- Артемьев И.* Россия и мусульманский мир // Пантюркизм и национальная безопасность России: Тез. докл. межд. науч. конф. М., 1994.
- Арухов З.С.* Концепция джихада в раннем исламе. Дис. канд. философ. наук. Махачкала, 1995.
- Арухов З.С.* Экстремизм в современном исламе. Махачкала, 1999.
- ат-Таласи Мохаммад.* Кавказ и исламский Халифат // Исламская нация. 1998, янв.

- ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман (Ибн Абд аль-Ваххаб)*. Книга единобожия. М., 1999.
- Ахмадуллин В., Мельков С.* Государственно-исламские отношения в России. М., 2000.
- Ахтаев А.* Как выбить почву из-под ног экстремизма? // Знамья Ислама. 1997. № 2.
- Ахтаев А.* Суфий должен быть политиком // Ат-таухид. 1994. № 1. С. 16.
- Ашмави Омар*. Под знаком полумесяца. Свет и тени ислама // Ислам Минбэре. 1999.
- № 10. Окт.
- Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М., 1984.
- Айзенштадт Ш.* Международные контакты: культурно-цивилизационное измерение // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 10.
- Аятолла Хаменеи*. Свет исламской революции. Речи и выступления Руководителя Исламской Республики Иран. М., 2000.
- Бабаджанов Б.* Среднеазиатское духовное управление мусульман: предистория и последствия распада // Многомерные границы Центральной Азии / Под ред. М.Б.Олкотт и А.Малашенко. М., 2000.
- Бабич И.Л.* Соотношение политической, религиозной и этнической идентичности в современном кабардино-балкарском обществе // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе / Под ред. М.Б.Олкотт и А.В.Малашенко. М., 1998.
- Бабич И.Л.* Эволюция правовой культуры адыгов (1860-1990-е годы). М., 1999.
- Бабкин С.Э.* Религиозный экстремизм в Алжире. М., 2001.
- Багауддин М.* Намаз: 2-е изд. М., 1999.
- Багауддин Мухаммад*. Чистота Единобожия // Аль-Вахдат. 1991. 1 сент. С. 1, 4.
- Бартольд В.В.* Ислам. Петроград, 1918.
- Бартольд В.В.* Культура мусульманства. М., 1998.
- Башамил М.А.* Как мы понимаем единобожие. Махачкала, 1997.
- Бгажноков Б.Х.* Адыгская этика. Нальчик, 1999.
- Безыменский Л.* Разгаданные загадки третьего рейха. 1941-45 гг. М., 1984.
- Белая книга российских спецслужб. М., 1996.
- Белокреницкий В.* Элементы «большой игры» в войне Запада против терроризма // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 6 (18).
- Беляев А.Е.* Мусульманское сектанство. М., 1957.
- Беляев И.* Ислам, религия и политика // Диалог. 1990. № 6.
- Бен-Баз, Абдуль Азиз бен Абдулла*. Необходимость соблюдения сунны Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) и признание безбожниками тех, кто ее отвергает. Эр-Рияд, 2000.
- Бенингсен А.* Мусульмане в СССР. М., 1996.
- Бережной С.Е., Добаев И.Л., Крайнюченко П.В.* Ислам в современных республиках Северного Кавказа. Ростов н/Д, 2002.
- Бертельс А.Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
- Бларамберг И.* Историческое, топографическое, этнографическое и военное описание Кавказа. Нальчик, 1999.
- Блиев М.М., Дегоев В.В.* Кавказская война. М., 1994.
- Бобровников В.О.* Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // Этнографическое обозрение. 1997. № 5.
- Бобровников В.О.* Исламофобия и религиозное законодательство в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2(10).
- Бобровников В.О.* Исламская трансформация колхозов Аварии (Нагорный Дагестан) // Восток. 1998. № 5.
- Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие: Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002.
- Богданов В.* Югославский вариант для Украины // Российская газета. 2001. 28 апр.
- Большаков О.Г.* История Халифата. 1. Ислам в Аравии (570-633). М., 2000.
- Большаков О.Г.* История Халифата. 2. Эпоха великих завоеваний (633-656). М., 2000.
- Большаков О.Г.* История Халифата. 3. Между двух гражданских войн (656-696). М., 1998.
- Борисов А.Б.* Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта (XX век). М., 1991.
- Босин Ю.В.* Роль и соотношение исламского и этнического факторов во внутриафганском конфликте // Ислам и политика. М., 2001.
- Босин Ю.В.* Этнический фактор во внутриафганском конфликте (исторический анализ) // Восток. 1999. № 5.
- Броксат М.* Северный Кавказ - это Афганистан? // Мусульманский Курьер. 2000. № 13.
- Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М., 1973.
- Бугай Н.Ф., Гонов А.М.* Кавказ: народы в эшелонах (20-60-е гг.). М., 1998.

- Бутбай М.* Воспоминания о Кавказе: Записки турецкого разведчика. Махачкала, 1993.
- Вагабов М.В.* Ислам и семья. Махачкала, 1973.
- Вагабов М.* Россия в исторических судьбах народов Дагестана // Дагестанская правда. 2000. 9 февр.
- Васильев А.М.* Египет и египтяне. М., 1986.
- Васильев А.М.* История Саудовской Аравии. М., 1999.
- Васильев А.М.* "Пуритане ислама?" М., 1967.
- Васильев Л.С.* История Востока. В 2 т. М., 1998.
- Васильев Л.С.* История религий Востока. М., 1983.
- Ваххабиты, XVIII - XX века. Историческое исследование / Сост. *С.А.Шумов, А.Р.Андреев.* М., 2002.
- Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
- Великая Н.Н.* Доисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов: Автореф. дис. ... канд ист. наук. Грозный, 1985.
- Верт А.* Россия в войне 1841-1945 гг. / Авт. пер. с англ., вступ. ст. и редакция д.и.н. Е.А.Болтина. М., 1967.
- Витюк В., Эфиров С.* "Левый" терроризм на Западе. История и современность. М., 1987.
- Вклад в укрепление российской государственности: Беседа с муфтием Центрально-Европейского региона России шейхом Равилем Гайнутдином // VIP. 1996. № 17.
- Волков Ю.Г.* Государственная и региональная идеологии в процессе модернизации общества на Юге России / Современное общество на Юге России: основные тенденции развития: Сборник докладов всерос. науч. конф. Ростов н/Д, 2001.
- Волков Ю.Г., Попов А.В.* Проблемы формирования идеологий регионального уровня. Ростов н/Д, 2000.
- Гаджиев Г.А.* Домонотеистические верования и обряды народов Дагестана: рудименту язычества традиционной духовной культуре дагестанцев: Автореф. дис. докт. ист. наук. Махачкала, 1992.
- Гаджиев К.С.* Геополитика Кавказа. М., 2001.
- Гаджикович Р.* Терроризм и пропаганда // Актуальные проблемы Европы. Проблема терроризма. М., 1997.
- Гадло А.В., Кузнецов В.А.* Алания X-XIII веков // Византийский временник. М., 1977. Том 38.
- Галиуллин М.* Исламский фактор в мирном урегулировании в Чечне // Россия и мусульманский мир. Бюллетень реферативно-аналитической информации ИВ РАН № 9. М., 2000.
- Гаммер М.* Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана (пер. с англ.). М., 1998.
- Гамрекели В.Н.* Социально-экономическая почва развития "лекианоба" в XVIII в. // Мацне. 1972. № 1.
- Гарданов В.К.* Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967.
- Гареева Г.И.* Исламский фундаментализм и опыт государственного строительства в Пакистане // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. М., 2001.
- Гайнутдин Р.* Ислам: вера, милосердие. М., 1997.
- Гайнутдин Р., Муртазин М.* В молитве спасение. М., 2001.
- Гегель Г.* Философия духа // Гегель Г. Соч. М., 1956. Т. 3.
- Гегель Г.* Философия религии. В 2 т. М., 1976.
- Гольдциер И.* Исламская и европейская философия. СПб., 1912.
- Гольдциер И.* Лекции об исламе. СПб, 1912.
- Горошков Н., Червоная С.* Пантюркизм и панисламизм в российской истории и историографии // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001.
- Грачев А.С.* Тупики политического насилия. Экстремизм и терроризм на службе международной реакции. М., 1982.
- Григорян С.Н.* Из истории Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.). М., 1960.
- Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам: очерки истории (600–1258 гг.). М., 1988.
- Гюлен М.Ф.* Сомнения, порожденные веком. Пер. с турецкого. Измир, 1999.
- Давидович В.Е., Жданов Ю.А.* Сущность культуры. Ростов н/Д, 1979.
- Данилов В.И.* Исламское движение и политический кризис в Турции 90-х годов // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001.
- Данилов В.И.* О некоторых исторических предпосылках политических устремлений турецкого офицерства в современной Турции // Проблемы истории Турции. М., 1978.
- Данилов В.И.* Турция и постсоветская Центральная Азия // Азия и Африка сегодня. 1994. № 2.
- Джемаль Г.* Упущенная возможность на закате советской истории // НГ-Религии. 2000. 28 июня.
- Дзадзиев А.* "Нет" - ваххабизму! // Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 1998. № 22.
- Дегоев В.В.* Большая игра на Кавказе: история и современность. М., 2001.
- Дельмаев Х.В.* Сущность и социальная роль исламской концепции джихада. Дис. ...канд. философ. наук.

М., 1987.

Демидов А.И. Политический радикализм как источник правового нигилизма // Государство и право. 1992. № 4.

Денисова Г.С. Этнический фактор в политической жизни России 90-х годов. Ростов н/Д, 1996.

Денисова Г.С., Радовель М.Р. Этносоциология. М., 2000.

Де Пау Ф. Политика Турции в Закавказье // Спорные границы на Кавказе / Под ред.

Б. Коппитерса. М., 1996.

Добаев И.П. Ваххабизм как социально-политический феномен в Саудовской Аравии и на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа. 2001. № 3.

Добаев И.П. Геополитика Турции на Кавказе // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1999. № 1.

Добаев И.П. Исламский радикализм в контексте проблемы военно-политической безопасности на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа. 1999. № 1.

Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. Ростов н/Д, 2000.

Добаев И.П. Исламский радикализм в современных этнополитических процессах на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ (Швеция). 2000. № 6 (12).

Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. Ростов н/Д, 2002.

Добаев И.П. Исламский радикализм: природа и сущность // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2002. № 3.

Добаев И.П. Исламский терроризм как политическая практика // Насилие в современной России: Тез. докл. всерос. науч.-практ. конф. Ростов н/Д, 1999.

Добаев И.П. Исламский фактор в этнополитических процессах на Северном Кавказе // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1998. №2.

Добаев И.П. Исторические и доктринальные корни исламского радикализма, его современные проблемы и течения // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 2 (14).

Добаев И.П. К вопросу о типологии радикального исламского движения // Центральная Азия и Кавказ. – 2002. - № 3 (21).

Добаев И.П. Механизмы социальной и политической мобилизации в радикальном исламе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Северокавказское обозрение. Вып. №1 / Под ред. В.В.Черноуса. Ростов н/Д, 2001.

Добаев И.П. Неправительственные религиозно-политические организации исламского мира // Мировая экономика и международные отношения. 2002. № 4.

Добаев И.П. Пантюркизм как идеологическое обоснование политики Турции в отношении Кавказа // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2001. № 3.

Добаев И.П. Политические институты исламского мира: идеология и практика. Ростов н/Д, 2001.

Добаев И.П. Радикальные политические институты исламского мира: этапы эскалации насилия // Центральная Азия и Кавказ. – 2001. - № 6 (18).

Добаев И.П. Северный Кавказ: традиционализм и радикализм в современном исламе // Мировая экономика и международные отношения. 2001. № 6.

Добаев И.П. Традиционный ислам и салафий в этнополитических процессах Чечни // Современное положение Чечни. Сборник научных статей / Северо-Кавказское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ. Вып. 4. / Отв. ред. В.В.Черноус. Ростов н/Д, 2001.

Добаев И.П. Формы борьбы с религиозным экстремизмом на Юге России // Современное общество на Юге России: основные тенденции развития. Ростов н/Д, 2001.

Добротмыслов А.И. Ташкентъ въ прошлом и настоящемъ: Ист. очеркъ. Ташкент, 1912.

Документальная история образования многонационального государства Российского. М., 1998. Кн. 1: Россия и Северный Кавказ в XVI-XIX веках.

Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.

Дружиловский С.Б. Исламская модель развития как альтернатива вестернизации восточного общества // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001.

Дружиловский С.Б. О теории и практике исламского правления в странах Среднего Востока (Иран, Афганистан, Турция) // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. М., 2001. .

Дугин А.Г. Основы геополитики. М., 1999.

Емельянова И.М. Мусульмане Кабарды. М., 1999.

Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. М., 1989.

Жданов Ю.А. Солнечное сплетение Евразии. Майкоп, 1999.

Житич Н. Хаттаб в поход собрался?.. // Вечерний Ростов. 1999. 15 июня.

Заргарян Р. Турецкая модель "нового мирового порядка" // Обозреватель – Observer. 1996. № 6.

Зареванд. Турция и пантюранизм. Париж, 1930. С. 27.

- Зелькина А. Ислам в Чечне до российского завоевания // Чечня и Россия, общества и государства. М., 1999.
- Зину Мухаммад ибн Джамиль. Исламская Акида (вероучение, убеждение, воззрение) по священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммада. Баку, 1997.
- Емельянова Н.М. Мусульмане Кабарды. М., 1999.
- Емельянова Н. Тайное и явное в северокавказском исламе (на примере Кабардино-Балкарии и Северной Осетии) // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 6 (18).
- Ермаков И., Микульский Д. Ислам в России и Средней Азии. М., 1993.
- Ибрагим М.А.-Л. Установление законов Аллаха. Махачкала, 1997.
- Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. 1516-1574. Изд. 2-е, дополненное. М., 2001.
- Игнатенко А.А. Зеленый Интернетционал. Всемирное исламистское движение в преддверии XXI века приобретает парадоксальные формы // "НГ-религии". 1999. 24 марта.
- Игнатенко А.А. Исламский радикализм как побочный эффект холодной войны // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 1 (13).
- Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм, часть 1. Еретическое течение в Исламе // www.russ.ru. 2001. 14 сент.
- Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм, часть 2. Особенности учения "единобожников" // www.russ.ru. 2001. 17 сент.
- Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм, часть 3. Социально-политические последствия распространения ваххабизма в мире //www.russ.ru. 2001. 19 сент.
- Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. М., 2001.
- Игнатенко А.А. Халифы без халифата. М., 1988.
- Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8).
- Игнатов В.Г., Понедельков А.В. и др. Профессионализм административно-политических элит. Москва – Ростов н/Д, 2002.
- Игнатов В.Г., Хоперская Л.Л. и др. Технологии управления этнополитическими процессами в Северо-Кавказском регионе. Ростов н/Д, 1999.
- Идрис Абдуллах. Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане. 2000. № 1(4).
- Идрис Шах. Суфизм. М., 1994.
- Имам Хомейни. Путь к свободе. Речи и завещание. 2-е изд. М., 1999.
- Имам Хомейни. Религиозное и политическое завещание. М., 1999.
- Ионова А.И. Концепция личности в современном исламе // Вестник РАН, 1993. № 1.
- Ионова А.И. Современный ислам и панисламизм // Вопросы научного атеизма. 1989.
- Ирмияева Т.Ю. История мусульманского мира. От Халифата до Блистательной Порты. Челябинск, 2000.
- Ислам в России: традиции и перспективы: Мат. всерос. науч.-прак. конф. «Ислам в России: традиции и перспективы» 4-5 декабря 1997 г. М., 2000.
- Ислам в СНГ. Сб. ИВ РАН / Отв. ред. А.В.Малащенко. М., 1998.
- Ислам и мусульмане в России. Сборник статей / Под общ. ред. М.Ф.Муртазина, А.А.Нуруллаева. М., 1999.
- Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М.Прозоров. М., 1998, 1999, 2001. Вып. 1-3.
- Исламизм: глобальная угроза? // Научно-исследовательский институт социальных систем. Серия: Научные доклады. № 2. М., 2000.
- Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. Научный отчет Российского института стратегических исследований / Под. общ. ред. Е.М.Кожокина. М., 1995.
- Исмаил У. Мы надеемся освободить мечеть в Иерусалиме // Калам. 1999. 25 марта.
- История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней / Гл. ред. Т.Х. Кумыков. М., 1967.
- История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.). М., 1988.
- Йонсон Лена. Политический ислам и конфликты в Евразии // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4(5).
- Кавказский этнографический сборник // Труды института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. М., 1955. Т.26.
- Каддафи Муаммар. Зеленая книга. М., 2000.
- Калмыков Ж.А. Установление русской администрации в Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1995.
- Капитонов К.А. Отец террора // Независимая газета. 2000, 10 февр.

- Капустин Н.С.* Научная школа “Религиозный синкретизм” // Научные школы Ростовского государственного университета. Ростов н/Д, 2000.
- Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
- Керимов Г.М.* Ислам и его влияние на общественно-политическую жизнь народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1982.
- Керимов Г.М.* Проблемы войны и мира в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 31. М., 1983.
- Керимов Г.М.* Шариат. Закон жизни мусульман. М., 1999.
- Кешев А.Г.* Характер адыгских песен // Избранные произведения адыгских просветителей. М., 1980.
- Кирабаев Н.С.* Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М., 1987.
- Киреев Н.Г.* Антитеррористическое законодательство в Турции // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001.
- Киреев Н.Г.* Государство и ислам в Турции // Ислам и исламизм / Под. общ. ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999.
- Киреев Н.Г.* К оценке религиозной ситуации в Турции в 90-е годы // Ислам и политика. М., 2001.
- Кириллова Е.А.* Очерки радикализма в России XIX века. Философско-исторические концепции 40-60-х годов. Новосибирск, 1991.
- Кисриев Э.Ф.* Ваххабиты объявлены вне закона // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 1999. № 28.
- Кисриев Э.Ф.* Движение «ваххабитов» в Дагестане // Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах / Ежегодный доклад. М., 1999.
- Кисриев Э.Ф.* Ислам в Дагестане на политической сцене // Бюллетень № 3 Владикавказского центра этнополитических исследований ИЭА РАН. Владикавказ, 1999.
- Клингер И.* Нечто о Чечне // Кавказ. 1856. № 97.
- Коран / Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1990.
- Кореняко В.* Ваххабизм без посредников // Газета. Ru (www.gazetta.ru/karamaxi.shtml). 2000. 25 апр.
- Корни и психология террора // Дуэль. 1999. № 14.
- Коровиков А.В.* Исламский экстремизм в арабских странах. М., 1990.
- Кратов Е.В.* Религиозный фактор в социально-политических конфликтах (на примере Карачаево-Черкесской Республики) // Социально-политическая ситуация на Кавказе: история, современность, перспективы. М., 2001.
- Крымский А.Е.* Ваххабиты. М., 1912.
- Кудряцев А.* “Ваххабизм”: проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 3 (9).
- Кудряцев А.* Ислам и государство в Чеченской Республике // Восток. 1994. № 3.
- Кудряцев А.В.* Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. М., 1994.
- Кузнецов Ю.П.* Террор как средство политической борьбы экстремистских группировок и некоторых государств. СПб., 1998.
- Кузьминов А.* Граница на замке. Чечня готовится к агрессии? // Совершенно Секретно. 1998. №2.
- Курбанов Г.* Кому же объявлена война? // Дагестанская правда. 2001. 1 марта.
- Кургиян С., Бялый Ю., Подкопаева М.* “Южная угроза” и ее связь с обострением политического кризиса в России // Россия XXI. 1996. № 11-12.
- Кургиян С., Мамиконян М., Подкопаева М.* Четвертый Рим или вторая орда? // Завтра. 1998. 20 янв.
- Куртов А.* Турция и тюркоязычные государства Центральной Азии: любовь по расчету? // Россия и Турция на пороге XXI века: на пути в Европу или в Евразию? / Под. ред. И.Кобринской. М., 1997.
- Кутб С.* Будущее принадлежит исламу. Эта религия. Вехи на пути Аллаха. Махачкала, 1997.
- Кутб С.* Ценности исламского представления. Баку, 1997.
- Лавров Л.И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- Лавров Л.И.* Этнография Кавказа. Л., 1982.
- Ланда Р.Г.* Борьба алжирского народа против европейской колонизации (183-1918). М., 1976.
- Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. М., 1995.
- Лайпанов Б.* Ислам в истории и самосознании карачаевского народа // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001.
- Левин З.И.* Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988.
- Левин З.И.* Мусульманское реформаторство и политика // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999.
- Левин З.И.* Общественная мысль на Востоке. Постколониальный период. М., 1999.

- Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX – XX вв. М., 1993.
- Левиуков Р.А.* Религиозный экстремизм в Карачаево-Черкесской Республике // Ислам на Северном Кавказе. Ростов н/Д, 2001.
- Ленин В.И.* Обращение “Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока” // Полн. собр. соч. Т. 53.
- Леусенко Д.А.* Христос и Мухаммед (К вопросу о месте арабо-мусульманской культуры в философско-историческом мышлении Гегеля) // Исторические этюды. Выпуск 3 / Под ред. И.М.Узнародова. Ростов н/Д, 1998.
- Лившиц В.* Политическая ситуация в Таджикистане // Россия и мусульманский мир. 1993. № 1.
- Логинов В.* Неготный западный феномен // Свободная мысль. 1993. № 4.
- Лорд Кинросс.* Расцвет и упадок Османской империи. Пер. с англ. / Под ред. М.С.Мейера. М., 1999.
- Лукоянов А.К.* Игры в “ваххабизм” // Ислам и политика. М., 2001.
- Луцкий В.* Новая история арабских стран. Изд. 2. М., 1996.
- Лысенко Н.* Стратегия нашей борьбы // Пантюркизм и национальная безопасность России: Тез. докл. межд. науч. конф. М., 1994.
- Лягушева С.А.* Религиозное и национальное в традиционной культуре // Известия ЦСИ МГТИ. Философия, социология, политология. Майкоп, 1999.
- Лягушева С.А.* Этнокультурные аспекты ислама у адыгов // Ислам у адыгов Северного Кавказа. Майкоп, 2001.
- Ляхов Е.Г.* Терроризм и межгосударственные отношения. М., 1991.
- Ляхов Е.Г., Попов А.В.* Терроризм: национальный, региональный и международный контроль. М., Ростов н/Д, 1999.
- Магомедов Р.М., Магомедов А.Р.* Сохранить многонациональное единство наших народов // Научная мысль Кавказа. 1995. №1.
- Макаров Д.* Радикальный исламизм на Северном Кавказе: Дагестан и Чечня // Конфликт-Диалог-Сотрудничество (Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе). М., 1999. № 1.
- Макаров Д.В.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000.
- Макаров О.Л.* Досье «Востока»: Усама Бен Ладен // Восток. 2001. № 1.
- Макатов И.А.* Религиозное влияние в семейно-родственных отношениях и его преодоление // Вопросы научного атеизма. 1983. № 31.
- Максаков И.* Соотношение исламских движений Дагестана // НГ-Религии. 1998. 18 марта.
- Максименко В.И.* Фундаментализм и экстремизм в исламе. Предисловие // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожкина и В.И.Максименко. М., 1999.
- Максуд Р.* Ислам. М., 2000.
- Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998.
- Малашенко А.В.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.
- Малашенко А.В.* Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // Независимая газета. “НГ-Религии”. 1997. 25 дек.
- Малашенко А.* Религиозный фундаментализм в контексте глобальных перемен // Глобальные социальные и политические перемены в мире: Мат. рос.-амер. семинара (Москва, 23-24 окт. 1996 г.). М., 1997.
- Мальшева Д.Б.* Братья-мусульмане как идейно-политическая сила в арабском мире // Идеино-политические течения в арабских странах. Реферативный сборник ИНИОН. М., 1983.
- Мальшева Д.* Проблемы безопасности на Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 1 (3).
- Мамытова Э.* Исламский фундаментализм и экстремизм в странах Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 5 (11).
- Мамакаев М.А.* Чеченский тайп в период его разложения. Грозный, 1973.
- Мамедова Н.М.* Исламское государство: соотношение государственных и идеологических приоритетов // Иран: ислам и власть. М., 2001.
- Марченко Г.В.* Россия на Кавказе. Военно-исторический аспект национальной политики в Северокавказском регионе в 20-90 годы XX в. Ростов н/Д, 1999.
- Массэ А.* Ислам: Очерк истории. М., 1982.
- Матвеев В.А.* Исторические познания как фактор геополитических свершений // Научная мысль Кавказа. 1998. № 4.
- Матвеев В.А.* Исторический опыт противостояния сепаратизму на Северном Кавказе и современность. Часть 1 // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2002. № 3.
- Мегреладзе Д.Г.* Из истории грузинско-дагестанских взаимоотношений // Мацне. 1967. № 6.
- Медведко Л.И., Германович А.В.* Именем Аллаха... Политизация ислама и исламизация политики. М., 1988.
- Медников Н.А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов (по арабским источникам).

СПб, 1903.

Меликов С. Истинное лицо “слуг Аллаха”. Орджоникидзе, 1987.

Мельков С.А. Исламский фактор и военная политика России. М., 2001.

Мельков С.А. Исламский фактор и его влияние на военную политику России: Автореф. ...дис. докт. полит. наук. М., 2002.

Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996.

Микульский Д. Исламский фундаментализм вчера и сегодня // Заря Востока. 1992. № 1.

Милованов Е.Ю. «Анклавизация» территорий Северо-Кавказского региона: содержание процесса и проблемы исследования // Насилие в современной России: Тез. докл. науч. конф. Ростов н/Д, 1999.

Милославская Т.П. Начальный этап деятельности ассоциации “Братьев-мусульман” // Религии мира. История: Ежегодник. М., 1982.

Милославский Г.В. Иноверцы в религиях писания // Ислам и исламизм / Под общей ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999.

Мирза-Ахмедова П., Рашидова Д. Джадиды: кто они? // Звезда Востока [Ташкент]. 1990. № 9.

Мирский Г. Исламский фундаментализм и международный терроризм // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 6 (18).

Михайлов Г. Ислам в России // Ислам в России и Средней Азии / Под ред. И. Ерамакова, Д. Микульского. М., 1993.

Молдалиев О. Исламизм и международный терроризм: угроза ислама или угроза исламу? // Центральная Азия и Кавказ. 2002. № 3 (21).

Морозов И.Л. Левый экстремизм в современном обществе: особенности стратегии и тактики // Полис. 1998. № 3.

Морозов Ю.В., Лутовинов В.И. Агрессивный экстремизм под прикрытием ислама: авантюра в Дагестане, ее последствия и уроки // Вызовы безопасности и защита геополитических интересов России. М., 1999.

Морозов Ю.В., Сивков К.В. Стратегические подходы к реализации геополитических интересов России в XXI веке // Вызовы безопасности и защита геополитических интересов России. М., 1999.

Мужухоев М.Б. К эволюции верований народов Центрального Кавказа в период средневековья. Грозный, 1983.

Мур. К., Зиндани А.-М., Ахмед М. Коран и современная наука. М., 1997.

Муртазин М. Мусульмане и Россия: к войне или миру? // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 1 (7).

Мусаев Б. Религиозный экстремизм – угроза безопасности Узбекистана // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 5 (11).

Мюллер А. История ислама от основания до наших дней. М., 1989.

Мюллер М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Наедин-Раевский В. Турция и российские автономии // Россия и Турция на пороге XXI века: на пути в Европу или в Евразию? / Под ред. И.Кобринской. М., 1997.

Народы России. Энциклопедия. М., 1994.

Наумкин В.В. Аравия в конце 20-х годов: успехи централизаторской миссии Ибн Сауда (по российским дипломатическим архивам) // Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее. М., 1999.

Никитенко Е., Пиков Н., Шиловский С. Дуга нестабильности // Независимая газета. 1996, 4 дек.

Ниязи Хамза Мустафа. Источники Корана. М., 1993.

Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1982.

Нухаев Х.-А. Давид и Голиаф, или российско-чеченская война глазами варвара. Баку, 1999.

Нухаев Х.-А. Исламская традиция и «новый мировой порядок». Баку, 2001.

Нухаев Х.-А. Цивилизация и варварство: последний раунд борьбы. Баку, 2002.

Одинцов М.И. Государственно-церковные отношения в истории советского общества // Религия, общество и государство в XX веке. М., 1991.

Олимова С. Политический ислам в обществе и государстве: диалог или конфронтация? // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 6 (18).

Олкотт М.Б., Удалова-Зварт Н. Наркотрафик на великом шелковом пути: безопасность в Центральной Азии. М., 2000.

Орджоникидзе Г.К. Статьи и речи. М., 1956. Т. 1.

Основные положения социальной программы российских мусульман / Совет муфтиев России. Ярославль, 2001.

Паноракис Каарс. Турецкие метаморфозы // Пантюркизм и национальная безопасность России: Тез. докл. межд. науч. конф. М., 1994.

Петросян Ю.А., Юсупов А.Р. Город на двух континентах. Византий. Константинополь. Стамбул. М., 1981.

- Плешов О.В.* Исламизм и номинальная демократия в Пакистане // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокреницкий и А.З.Егорин. М., 2001.
- Пляскин В.П.* Военные аспекты государственной национальной политики России на Кавказе (1864-1917 гг.). Ростов н/Д, 2002.
- Поздняков Э.А.* Нация. Национализм. Политика // Национализм: теория и практика / Сборник статей под ред. Э.А.Позднякова. М., 1994.
- Поздняков Э.А.* Философия политики. М., 1994.
- Полонская Л.Р.* Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития // Азия и Африка сегодня. 1994. № 11.
- Полонский В., Григорьев А.* Джихад всему миру // Общая газета. 1995. № 17.
- Поляков К.И.* Влияние внешнего фактора на радикализацию ислама в России в 90-е годы XX в. (на примере арабских стран) // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. А.Малашенко и М.Б.Олкотт. М., 2001.
- Поляков К.И.* Исламский фундаментализм в Судане. М., 2000.
- Попуть ко П., Христианин Ю.* Именем ВЧК. Ставрополь, 1982.
- Программы по изучению шариатских наук. М., 1999.
- Прошина Е.М., Добин А.В.* Ислам и политика // Ежегодник СЗАГС. СПб., 1999.
- Пути мира на Северном Кавказе: Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А.Тишкова. М., 1999.
- Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16-20 сентября 2002 г.). В 3 т. Ростов н/Д, 2002.
- Рашковский Е.Б.* Ислам: от племенных обществ – к постиндустриальной эпохе // Восток. 2001. № 1.
- Ренан Эрнест.* Очерки по истории религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996.
- Робакидзе А.И.* Некоторые черты горского феодализма на Кавказе // Советская этнография. 1978. № 2.
- Роль и место ислама в современном Афганистане. Кабул, 1986.
- Роль мусульманских организаций в решении социальных проблем: Мат. Третьего всерос. сем. руков. духовн. упр. мусульман / Отв. ред. и сост. С.А.Мельков, М.Ф.Муртазин. М., 2000.
- Роузентал Ф.* Торжество знания: концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
- Ротарь И.* Война и мир в исламе. М., 1999.
- Ротарь И.* Под зеленым знаменем ислама. Исламские радикалы в России и СНГ. М., 2001.
- Рябов М.В.* Ислам как атрибут социума // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокреницкий, А.З.Егорин. М., 2001.
- Рябцев В.Н.* Конфликтологическая работа на Кавказе в аспекте этнонациональных отношений: проблемы и перспективы. Ростов н/Д, 1999.
- Сагадеев А.* Джихад // Наука и религия. 1986. № 6.
- Сагадеев А.* Исламский фундаментализм: что же это такое? // Азия и Африка сегодня. 1994. № 6.
- Сагадеев А.* "Исламский фундаментализм": жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульм. мир: Бюллетень реферативно-аналитической информации. 1993. № 10.
- Саидбаев Т.С.* Ислам и общество. М., 1975.
- Сампиев И.М.* О некоторых аспектах противостояния религиозному экстремизму в Северо-Кавказском регионе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов н/Д, 2001.
- Санаи М.* Исламская революция, международное право и диалог цивилизаций // Исламская революция в Иране: прошлое, настоящее, будущее. М., 1999.
- Сборник статей Чечено-Ингушского НИИ при СМ ЧИ АССР. Грозный, 1964.
- Севортян Р.Э.* Армия в политическом режиме стран современного Востока. М., 1973.
- Севостьянов И.* "Исламский фундаментализм" и исламский экстремизм - это совсем не одно и то же // Международная жизнь. 1996. № 5.
- Сейранян Б.Г.* Египет в борьбе за независимость. 1945-1952. М., 1970.
- Сиван Э.* "Радикальный ислам": причины и последствия террористического насилия // Internationale Politik. 1997. № 8.
- Сикоев Р.Р.* Талибы строят исламский эмират // Ислам и политика. М., 2001.
- Скакунов Э.И.* Чеченский конфликт // Международные исследования. 1996. № 10.
- Смирнов Н.А.* Мюридизм на Кавказе. М., 1963.
- Смирнов Н.А.* Реакционная сущность движения мюридизма и Шамиля на Кавказе. М., 1952.
- Современное кавказоведение. Справочник персоналий. Ростов н/Д, 1999.
- Солдатова Г.У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
- Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917-1918 гг.). Горская Республика (1918-1920 гг.): Док. и матер. Махачкала, 1994.
- Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М., 1982.

- Степанянц М.Т.* Реформаторство как антитеза традиционности // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 1993.
- Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М., 1978.
- Суриков А., Баранов А.* Ваххабиты как потенциальная угроза // Правда-5. 1998. 5 февр.
- Сюкияйнен Л.Р.* Есть ли у шариата перспективы на Северном Кавказе // НГ-Религии. 1997. 27 февр.
- Сюкияйнен Л.Р.* Ислам против ислама. Об исламской альтернативе экстремизму и терроризму // Центральная Азия и Кавказ. 2002. № 3 (21).
- Сюкияйнен Л.Р.* Найдется ли шариату место в российской правовой системе? // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под. ред. А.Малашенко и М.Б.Олкотт. М., 2001.
- Сюкияйнен Л.Р.* Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997.
- Тагаев М.* Наша борьба, или повстанческая армия имама. Киев, 1997.
- Тахери А.* Священный террор // Ближний и Средний Восток: зарево исламского фундаментализма. М., 1988.
- Тегин Ю.А.* Идеологическая концепция ассоциации “Братьев-мусульман” как орудия реакции (критический анализ). Дис. ...канд. философ. наук. М., 1983.
- Темирбулатов-Хатуев Р.* Сколько лет Исламу в Карачае? // Знамя Ислама. 1997. № 1.
- Тиле Корнелис.* Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996.
- Титоренко В.* Ислам и интересы России // Международные отношения. 1995. № 1; *Тыссовский Ю.* Исламский фундаментализм // *Modus vivendi*. 1993. № 11.
- Тишков В.А.* Вперед, назад или в никуда? (Северный Кавказ: проблемы и политика) // Вестник миротворческой миссии на Северном Кавказе. Пятигорск, 1998.
- Тишков В.А.* Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. М., 2001.
- Тишков В.А.* Стратегия противодействия экстремизму // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 1999. № 23.
- Тишков В., Беляева Е., Марченко Г.* Чеченский кризис // Генеральный проект “Россия в третьем тысячелетии”. М., 1995.
- Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
- Томара М.* Истоки ваххабизма. М., 1930.
- Торнау Н.* Изложение начал мусульманского законовещения. СПб., 1850.
- Тойнби А.Дж.* Постигание истории. Пер. с англ. М., 1996.
- Тримингэм Д.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
- Трошев Г.Н.* Моя война. Записки окопного генерала. М., 2001.
- Тульский М.* Саудовские спецслужбы в борьбе за создание мирового исламского халифата // www.russ.ru. 2001. 24 сент.
- Турция между Европой и Азией. Итоги европеизации на исходе XX века / Отв. ред. *Н.Г.Куреев*. М., 2001.
- Тухватуллин Р.* За кого будут голосовать мусульмане? // Независимая газета. 1996, 1 июня.
- Умаров Иса.* Ислам является религией мира тогда, когда он у власти // Знамя джихада. 2000. № 5.
- Умнов А.Ю.* Исламский фундаментализм на Среднем Востоке // Вестник Московского университета. Сер. 13, Востоковедение. 1994. № 3.
- Умнов А.Ю.* Религия возвращения // Ближний Восток и современность. М., 1996.
- Умнов А.Ю.* Религия возвращения // Ближний Восток и современность. М., 1996. С. 187-188; 237-242.
- Уразова Е.И.* Некоторые особенности и перспективы социально-экономического и политического развития Турции // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001.
- Фадеева Л.И.* Мусульманские нормы и западные институты: Зия Гёк Альп // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. М., 1999.
- Факторы дестабилизации религиозно-политической ситуации в Дагестане // Ассаламу Г'алайкум. 1998. № 2.
- Фильштинский И.М.* История арабов и халифата (750-1517 гг.). М., 1999.
- Формы национального движения в современных государствах: Австро-Венгрия, Россия, Германия / Под ред. *А.И.Кастелянского*. СПб, 1910.
- Фурман Д.* Послесловие к кн. *Ан-Наим Ахмед Абдуллахи*. На пути к исламской реформации. М., 1999.
- Хайдар Баш Махалат.* Ислам: секрет становления. Пер. с турецкого. Ярославль, 2000.
- Ханаху Р.А.* Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. Майкоп, 1997.
- Ханаху Р.А., Цветков О.М.* Состояние и перспективы ислама в Адыгее // Ислам у адыгов Северного Кавказа / Ред. Р.Д.Хунагов. Майкоп, 2001.
- Ханаху Р.А., Цветков О.М.* Религия и кавказская война в контексте исследования менталитета адыгов // Наука, религия, гуманизм. М., 1996.

Ханбабаев К.М. Суфизм в Дагестане // Ислам и политика на Северном Кавказе / Северо-Кавказское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ. Вып.1 / Отв. ред. В.В.Черноус. Ростов н/Д, 2001.

Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1976.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1.

Хайретдинов Д. Ислам в Осетии: Информационный материал Исламского Конгресса России. М., 1997.

Хачилаев Н. Наш путь к газавату. [Б.м.] [Б.г.]

Хачилаев Н. Реформаторство необходимо // ИГ-Религии. 1997. 24 июля.

Хизриева Г. Об околоисламских политических движениях в России // Конфликт – Диалог - Сотрудничество. Бюллетень № 5 Центра стратегических и политических исследований. М., 2000.

Хоперская Л.Л. Современные этнополитические процессы на Северном Кавказе. Ростов н/Д, 1997.

Хрестоматия по исламу. Пер. с арабского. М., 1994.

ЦГА России, ф. 866, оп. 1, д. 21.

Центральный Государственный архив Октябрьской революции, высших органов власти и органов государственного управления СССР (ЦГАОР СССР). См.: ф. 7445 “Международный трибунал над главными немецкими преступниками в г.Нюрнберге”. оп. 1, д. 1711.

Челноков А. Ваххабиты в Тобольске // Совершенно секретно. 1999. № 10 (125).

Черноус В.В. Становление самоидентификации народов Северного Кавказа и геополитические утопии на Кавказе // Кавказ: проблемы геополитики и национальные интересы России: Науч. чтения. Ростов н/Д, 1998.

Чуфрин Г.И. О политике Ирана и Турции в отношении стран Центральной Азии // Новая Евразия: отношения России со странами Ближнего Зарубежья. М., 1994.

Шакирла М. Экстремистские течения в Исламе // Нурул Ислам. 1998,

Шарипова Р.М. Панисламизм сегодня: идеология и практика Лиги исламского мира. М., 1986.

Шевелев В.Н. Модернизация исламских обществ: социально-философский аспект. Ростов н/Д, 1996.

Шевелев В.Н. Модернизация исламских обществ: социально-философский анализ: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. Ростов н/Д, 1997.

Шиллинг Е.М. Малые народы Дагестана. М., 1993.

Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. М., 2000.

Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане. VII- XV вв. Махачкала, 1969.

Шихсаидов А.Р. Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4 (5).

Шихсаидов А.Р., Гаджиев М.Г., Давудов О.М. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996.

Шоров М.А. Ислам на Юге России: геокультурологический аспект: Автореф. дис. ... канд. географ. наук. Краснодар, 2002.

Шпажников Г.А. Религии стран Западной Азии. М., 1976.

Шохуморов С. Исламизм: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2(10).

Экономическое и финансовое управление мусульманскими религиозными организациями: реалии и перспективы: Мат. Четвертого всерос. сем. руков. духовн. упр. мус. / Сост. С.А.Мельков, М.Ф.Муртазин. М., 2001. Энциклопедия “Религии мира”. М., 1996. Т. 6, ч. 2.

Эрлер Г. Америка – единственная супердержава. Россия на пути к себе // Сотрудничество в Европе: перспективы и вызовы развитию: Мат. рос.-герм. семинара (Москва, 12 июля 2001 г.). М., 2001.

Эткин М. Ваххабизм и фундаментализм: термины-“страшилки” // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 1(7).

Юнусова А. Ислам в контексте современных этнополитических процессов в России // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. М., 2001.

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

Яковлев А.И. Социально-политические реформы на родине ислама и Дом Саудов // Ислам и исламизм / Под общ. ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко; Рос. ин-т стратегич. исслед. М., 1999.

Яндарбиев З. Чечения – битва за свободу. Львов, 1996.

Яндаров А.С. Мюрдизм – учение политическое // Кавказская война: спорные вопросы и новые подходы. Махачкала, 1998. С. 15.

Ярлыкапов А.А. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень № 3 Владикавказского центра этнополитических исследований ИЭА РАН. Владикавказ, 1999.

Ярлыкапов А.А. Национальное и религиозное в ногайской степи // Конфликт-Диалог-Сотрудничество (Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе). М., 1999. № 1.

На восточных языках

- Абдо Мухаммад*. Тафсир ал-Кур'ан ал-карим. Каир, 1983 (на араб. яз.).
 Ал-'Акида ат-тахаввийа. Комментарийи и примечания Насир ад-Дин ал-Албани. Ал-Матаб ал-ислами. Бейрут, 1404/1984 (на араб. яз.).
Аль-Алайаний Али Нафайй. Ахдаф ал-джихад ва гайатуху. Эр-Рийад, 1411 (на араб. яз.).
Аль-Ашмави Мухаммад Саид. Аль-ислам ас-сийаси (Политический ислам). 3-е изд. Каир, 1992 (на араб. яз.).
Аль-Аш'ари Абу-л-Хасан 'Али б. Исма'ил. Китаб макалат ал-ислабийин ва-хтилаф ал-мусаллин. Ат-таб'а ас-санийа. Висбаден, 1963 (на араб. яз.).
Аль-Айсами Шибли. Уруба, аль-ислабийи ва замалийи. Багдад, 1986 (на араб. яз.).
Аль-Багдади 'Абд ал-Кахир б. Тахир. Ал-Фарк байна-л-фирак. Каир, б/г (на араб. яз.).
Аль-Банна Хасан. Рисалат аль-му'тамар аль-хамис. Каир, б/г (на араб. яз.).
Аль-Бути, Мухаммад Сайид Рамадан. Хаказа фа-л-над'у ила-л-ислам. Дамаск, б/г (на араб. яз.).
Аль-Джаузи Ибн ал-Дин Мухаммад ибн Бақр. Заад ал-ми ад фи хадйа хайр ал-ибад. Бейрут, 1412/1991 (на араб. яз.).
Аль-Кадурри Мухаммад ибн Абдаллах. Ал-Джихад фи сабилиллах. Джидда, б/г (на араб. яз.).
Аль-Кардави Юсеф. Аль-Ихван аль-муслимун 70 аман фи ад-дава ва ат-тарбия ва аль-джихад («Братья-мусульмане»: 70 лет призыва, воспитания и священной войны). Каир, 1999 (на араб. яз.).
'Аммара, Мухаммад. Ал-Фарида ал-гайба. 'Ард ва хивар ва такиййим. Каир, 1980 (на араб. яз.).
Ан-Навави М. Рияд ас-салихин (Сады благонравных). Каир, 1993 (на араб. яз.).
Ас-Сууты Дж. Аль-джами' ас-сагыр (Малый сборник). Бейрут, 1990 (на араб. яз.).
ат-Тантави Мухаммад. ас-Сарайа ал-харбийя фи-л-аср ан-набави. Каир, б/г (на араб. яз.).
Вахба Тауфик Али. Ал-Харб фи-л-ислам ва фи-л-муджтама ал-дували ал-му асыр. Каир, 1393 (г.х.) (на араб. яз.).
Дафтари Фархад. Тарих ва акаед-е исмаилия (История и вера исмаилитов). Тегеран, 1375/1996 (на перс. яз.).
Ибн-Таймийя. Минхадж ас-Сунна ан-набавийя (Метод пророческой Сунны). В 9-ти томах. Эр-Рияд, 1986 (на араб. яз.).
Кемаль Хадж Саид Джавади. Ихван аль-мусульмин дар эстехан-е тарих: Х.Банна – С.Кутб («Братья-мусульмане» на карте истории: от Хасана аль-Банна до Сейида Кутба). Тегеран, 1979 (на перс. яз.).
Кутб Сейид. Мукавват ат-тасаввур аль-ислабийи (Ценности исламского представления). Каир-Бейрут, 1986 (на араб. яз.).
Мансур А.Х. Панджшер дар дауран-е джахад (Панджшер в годы джихада). Кабул, 1994 (на дари яз.).
 Нузха аль-муттакин. Шарх рияд ас-салихин (Прогулка праведников. Комментарий к книге Ан-Навави «Сады благонравных»). В 2-х т. Бейрут, 2000 (на араб. яз.).
Табатабаи, Сейид Мохаммад Хосейн. Баррасиха-йе эслами (Исламские исследования). Тегеран, 1976 (на перс. яз.).
Хусейн Мухаммад. Аль-Иттиджахат аль-ватания фи-ль-адаб аль-мысри аль-хадис. Каир, 1956 (на араб. яз.).
Dr. Istar Tarhanli. Musluman Toplum. "Laik" Devlet. Turkiye'de Diynaet isleri Baskanligi. Istanbul, 1993.
Gokalp Z. Turkculugun esaslari. Istanbul, 1963.
Guner A.O. Verim ekonomisi. Istanbul, 1977.
 Islam'i anlamaya dogru. Istanbul, 1996.
Kara Mustafa. Din, hayat, sanat acisindan tekkeler ve zaviyeler. Istanbul, 1980.
Ozmen Aslan. 2000 yilinda Turkiye. Istanbul, 1991.
 Refah partisi programi. Ankara, 1983.
Turkes A. Temel gorusler. Istanbul, 1977.
 Ulku Ocagi dergisi. Ankara, Ekim, 1997.

На западных языках

- Abdel-Malek A.* La Pensee politique arabe contemporaine. Paris, 1970. С. 73.
Abdullah M.S. Geschichte des Islams in Deutschland. Grar, Wien, 1981.
Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. L., 1933.
Ayman Al-Yassini. Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia. L., 1985.
Bahadur K. The Jama'at-i-Islami of Pakistan. New Delhi, 1977.
Banna al H. Five Tracts of Hasan al-Bannah. L., 1978.
Briere C., Carre O. Islam, guerre a l'Occident? P., 1983.
Binder Leonard. Religion and politics in Pakistan. Berkley, Los Angeles, 1960.

- Brzezinski Z.* The Grand Chessboard. American Primacy and its Geostrategic imperatives. N. Y., 1997.
- Brzezinski Z.* Die einzige Weltmacht. Amerikas Strategie der Vorherrschaft. Weinheim-Berlin, 1997.
- Burgat F. L.* 'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud (Tunisie, Algerie, Libue, Maroc). Paris, 1988.
- Choueiri Youssef.* Islamic Fundamentalism. Boston, 1990.
- Die Geheimakten des französischen Generalstabes. Doc. N19. Berlin, 1941.
- Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. Austin, 1982.
- Esposito J.L.* The Islamic Threat. N. Y., 1992.
- Ferguson G.* War and Peace in the world's religions. L., 1977.
- Graham Fuller.* De puissantes forces modernisatrices // Le Monde diplomatique. 1999. Sept.
- Ibn' Asakir's* apology // The Theology of al-ash'ari. Beirut, 1953.
- Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962.
- Jansen J.J.G.* The dual nature of Islamic fundamentalism. L., 1997. Vol. XVII.
- Jenkins B.* International Terrorism: A New Mode of Conflict. Los Angeles, 1975.
- Katzman Kenneth.* Terrorism: Middle Eastern Groups. GRS. Report for Congress. 1995.
- 9 Aug.
- Khadduri Majid.* The Islamic Conceptor of Justice. Baltimore, 1984.
- Landau-Tasseron Ella.* The "cyclical reform": a study of the mujaddid tradition // Studia Islamica. Paris, 1989.
- Vol. LXX .
- Lapeure Edison Gonsales.* Violencia y terrorismo. Montevideo, 1995.
- Lewis Bernard.* The Middle East and the West. N.Y., 1966.
- Mardin S.* Religion et laicite en Turquie. In: Atatürk: Founder of a Modern State. L., 1981.
- Maududi A.A.* Islamic law and constitution. Lahore, 1960.
- Maududi A.* Jihad in Islam. Lahore, 1980.
- McDonough S.* The Authority of the Past. A study of Three Muslim Modernists. Chambersburg, 1970.
- Mitchel R.* The Society of the Muslim Brothers. L., 1969.
- Nashif Taysir.* Nuclear Warfare in the Middle East: Dimensions and Responsibilities. N.Y., 1984.
- Neumann M.* What's left? Radical politics and the radical psyche. N.Y., 1988.
- Oleott Martha Brill.* Central Asia's Catapult to Independence // Foreign Affairs. Summer 1992.
- Peters Rudolf.* Jihad in Mediaeval and Modern Islam. Leiden, 1977.
- Rahman F.* Islam and Modernity. Chicago, London, 1982.
- Refah Party 1-st Congress. Ankara, 1985.
- Roy O.* Afghanistan, islam et modernite politique. Paris, 1985.
- Schmidt A.P.* Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Data Bases and Literature. New Bronswik, 1983.
- Schwartz W.* Gihad unter Musterheiten. Studien Zum Musterheiten problem in Islam. Wiesbaden, 1980.
- Simon S., Benjamin D.* America and the New Terrorism // Survival. 2000. Vol. 42. N 1.
- Sivan E.* Radical Islam // Medieval Theology and Modern Politics. New Haven, 1985.
- Shepard W.* The Faith of a Modern Muslim Intellectual. The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin. Delhi, 1982.
- The Islamic Quarterly. The Islamic Cultural Center. London, 1979. January-March. Volume XXIII (Number 1).
- Trainer F.E.* Reconstructing radical development theory // Alternatives. Social transformation and humane governance. 1989. October. Vol. XIV. N 4.
- Turkish Nationalism and Western Civilization. N.Y., 1959.
- 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.
- Yonah A.* Middle terrorism: Current Threats and Future Prospects. N.Y., 1994.
- Watt W.M.* Muhammad at Mecca. L., 1953.
- Watt W.M.* Muhammad at Medina. Oxford, 1956.

3. Периодические издания

- «Азия и Африка сегодня», Москва.
- «Аль-вахдат», Москва.
- «Аль-каф», Грозный.
- «Ассалам», Махачкала.
- «Ассаламу Гиалайкум», Махачкала.
- «Ат-Таухид», Москва.

«Бакинский рабочий», Баку.
«Балкария», Нальчик.
«Великий Джихад», б/м (ЧР).
«Вестник КНИД», Грозный.
«Вестник МГУ», Москва.
«Вопросы философии», Москва.
«Вопросы экономики», Москва.
«Восток» (Афро-азиатские общества: история и современность), Москва.
«Голос джихада», б/м (ЧР).
«Дагестанская правда», Махачкала.
«День Республики», Черкесск.
«Звезда Востока», Ташкент.
«Знамя джихада», Аргунское ущелье (ЧР).
«Знамя Ислама», Махачкала.
«Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки», Ростов н/Д.
«Ислам Минбэре», Москва.
«Ислам Ньюю», (КЧР).
«Исламская нация», Грозный.
«Исламский Вестник», Махачкала.
«Исламские новости», Махачкала.
ИТАР-ТАСС.
«Ичкерия», Джохар (ЧР).
«Кавказская конфедерация», Грозный.
«Кавказская хроника», Грозный.
«Калам», Грозный.
«Мансур», Джохар (ЧР).
«Маршо», Урус-Мартан (ЧР).
«Международная мусульманская газета», Москва.
«Мировая экономика и международные отношения», Москва.
«Московский комсомолец», Москва.
«Мусульмане», Москва.
«Мусульманская газета», Москва.
«Мусульманский курьер», Москва.
«НГ-Религии», Москва.
«Научная мысль Кавказа», Ростов н/Д.
«Независимая газета», Москва.
«Новая народная газета», Черкесск.
«Нурул Ислам», Махачкала.
«Революция и горец», Ростов н/Д (1928-1932 гг.).
«Религиоведение», Москва.
«Российская газета», Москва.
«Россия и мусульманский мир» (бюллетень реферативно-аналитической информации), Москва.
«Северный Кавказ», Нальчик.
«Сердало», Назрань.
«Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов» (издание Института этнологии и антропологии РАН), Москва.
«Совершенно Секретно», Москва.
«Советская Адыгея», Майкоп.
«Тхьам», Майкоп.
«Центральная Азия и Кавказ», Лулеа (Швеция).
«Шапсугия», Лазаревское-Сочи.
«Анис» («Друг»), Афганистан.
«Кэйхан» («Космос»), Иран.
«Нэгах-э сэввом» («Третий взгляд»), Иран.
«Парс» («Персия»). М.: Изд-ие посольства ИРИ в РФ.
«Толу-йи афган» («Афганский восход»), Афганистан.
«Хакикат-и инкилаб-и саур» («Правда апрельской революции»), Афганистан.
«Этэлаат» («Известия»), Иран.

Intelligence Newsletter.
International Herald Tribune.
International Politic.
Le Matin, Алжир.
Le Mond.
Le Figaro.
Middle East International.
Milliyet, Турция.
Sabah, Турция.