

**ЦЕНТР СИСТЕМНЫХ РЕГИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
И ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ИШК при РГУ и ИСПИ РАН**

Южно-Российское обозрение
Выпуск 17

С.Е.Бережной, И.П. Добаев, П.В.Крайнюченко

**ИСЛАМ и ИСЛАМИЗМ
на ЮГЕ России**

Под общей редакцией Ю.Г. Волкова

Ростов-на-Дону
Издательство СКНЦ ВШ
2003

ББК 86,38
Б - 42

Редакционная коллегия серии:
Акаев В.Х., Арухов З.С., Волков Ю.Г.,
Добаев И.П. (зам. отв. ред.),
Попов А.В., Черноус В.В. (отв. ред.),
Ненашева А.В. (отв. секретарь).

Рецензенты:

Мельков С.А., Ляушева С.А., проф. д.ф.н. Шевелев В.Н.,

При поддержке СМИ «Кавказский узел» (<http://kavkaz.memo.ru>) общества «Мемориал» и Института «Открытое общество» в рамках проекта «Развитие независимого аналитического ресурса северо-кавказского сообщества».

Б 42 **С.Е.Бережной, И.П. Добаев, П.В.Крайнюченко.**
Ислам и исламизм на Юге России / Под общ. ред. Ю.Г.Волкова. –
Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ, 2003. – _ с.
ISBN5-87872-144-9

В научном издании освещаются проблемы, связанные с исламом и исламизмом на Юге России, дается характеристика исламского движения во всех 13 субъектах Южного федерального округа. Издание адресовано регионоведам, религиоведам, политологам, государственным служащим, всем тем, кто интересуется проблемами ислама и исламизма на Юге России.

Д- 01(03) 2003. Без объявл.

ББК

ISBN5-87872-144-9

© Центр системных региональных исследований
и прогнозирования ИППК при РГУ

Предисловие

На общем фоне происходящего на постсоветском пространстве исламского возрождения, характеризующегося реисламизационными процессами, роль и значение ислама неуклонно усиливается. Особенно характерен этот процесс для российского Юга. Образованный три года назад Южный федеральный округ (ЮФО), безусловно, является самым полиэтничным и поликонфессиональным регионом России. Хотя доминирующей религией в ЮФО выступает православие¹, в большинстве республик Северного Кавказа, за исключением Адыгеи и Северной Осетии-Алании, численность мусульманского населения преобладает над верующими, являющимися приверженцами других религий.

Вследствие этнодемографических и миграционных процессов, ставших особо значимыми в последние 10-15 лет, и в других субъектах ЮФО фиксируется осязаемое изменение этно-конфессионального баланса. Вследствие этого значительно увеличились диаспоры северокавказских этносов и, соответственно, численность мусульманских общин, практически во всех краях и областях Юга России. Тем не менее, до сих пор отсутствовало научное издание, посвященное исламу в рамках Южного федерального округа.

В 2002 г. издательством СКНЦ ВШ был опубликован научный труд «Ислам в современных республиках Северного Кавказа», подготовленный творческим коллективом в составе аспиранта Ростовского государственного университета С.Е. Бережного, заместителя директора Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ и ИСПИ РАН, доктора философских наук И.П. Добаева и доцента Пятигорского филиала Северо-Кавказской академии государственной службы, кандидата исторических наук П.В. Крайнюченко². Указанная коллективная монография,

¹ См. об этом: Православие в исторических судьбах Юга России / Отв. ред. В.В.Черноус. Ростов н/Д, 2003.

² Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. Ростов н/Д, 2002.

изданная небольшим тиражом, получила многочисленные положительные отзывы исследователей-кавказоведов, регионоведов и исламоведов. Поступили пожелания и заявки на возможное ее переиздание. Однако авторский коллектив, значительно расширяя географические рамки исследования, предлагает новое, по сути, научное издание «Ислам и исламизм на Юге России», адресованное как специалистам, так и всем тем, кто интересуется проблемами современного ислама.

Несомненной заслугой авторов является то, что исламизм (другие названия – радикальный ислам, или исламский радикализм) рассматривается ими как самостоятельный социально-политический феномен, не отождествляемый собственно с великой мировой монотеистической религией Ислам – религией умеренности, милосердия, толерантности и справедливости, а также исключительно с каким-либо его направлений (суннизм, шиизм), течений (традиционализм, фундаментализм, модернизм) или толками. Исламизм в монографии определяется как крайняя, агрессивная часть политизированного ислама, «основным поставщиком и главным распространителем терроризма»³. Заслуживает внимания классификация исламизма на умеренно-радикальное и ультра-радикальное течения. На этом основании предлагается комплекс мер по их блокированию: если с умеренными радикалами возможно определенное позитивное сотрудничество государства и его институтов, то к экстремистам и террористам, прикрывающимся исламом, следует применять более жесткие и решительные действия.

Таким образом, авторы подводят читателя к мысли, что сам Ислам не несет в себе угроз и вызовов российской государственности, политическому и общественному порядку в стране и ее регионах. Ислам никогда не был и в наши дни не является фактором дестабилизации общественно-политической ситуации, сепаратизма, порождения разнообразных конфликтов. Напротив,

³ Сиван Э. Радикальный ислам: причины и последствия террористического насилия // Internationale Politik. 1997. № 8. С. 1.

российский традиционный ислам, являющийся частью общероссийского культурного наследия, представляет собой фактор, способный стабилизировать ситуацию в сложных с этно-конфессиональной точки зрения регионах страны, на российском Юге в частности. Ислам несет в себе огромный гуманистический потенциал, использовать который всем ветвям власти следует разумно и деликатно. Определенный спад влияния политического ислама, который наблюдается в последние годы, представляет нам всем уникальную, по сути, возможность использования стабилизирующего потенциала Ислама на Юге России.

Авторский коллектив выражает признательность обществу “Мемориал”, по гранту которого стало возможным выполнение данного исследования.

Ю.Г. Волков
доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки
Российской Федерации

ГЛАВА 1. ИСЛАМ И ИСЛАМИЗМ НА ЮГЕ РОССИИ

1.1. Ислам и квазиисламские организации на Юге России

Говоря об исламе на Юге России, 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 групп⁴.

Главным действующим субъектом 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).

Наиболее сложно и динамично исламское движение развивается в республиках Северного Кавказа. В остальных шести субъектах Южного федерального округа (Краснодарский и Ставропольский края, Астраханская, Волгоградская, Ростовская области и Республика Калмыкия) его воздействие, хотя и ощутимо, все же не выступает определяющим. В этой связи в этом параграфе речь пойдет о ситуации именно в северокавказских республиках.

подавляющее большинство северокавказских этносов, за исключением осетин (большинство из них являются православными христианами, меньшинство – мусульманами-суннитами – И.Д.), исповедует ислам

⁴ 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

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 карачаевцев⁵. 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-Черкесии и Ставропольского

⁵ Лайпанов Б. Ислам в истории и самосознании карачаевского народа // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. - М., 2001. - С. 192.

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 Абдуллаев⁶.

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 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

⁶ Пути мира на Северном Кавказе: Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А.Тишкова. - М., 1999. - С.43.

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 мобилизирующее 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 властями⁷. Большинство равнинных чеченцев принадлежит к суфийскому братству накшбандийя, а

⁷ 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.

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 взывало 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 приняли, 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.

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 по-

литики 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 Гайнутдином⁸. 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 региона⁹. 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 случае с российским православием, была в основном замкнута на Россию и встроена в нее. Разумеется, данное обстоятельство

⁸ См.: Ислам и мусульмане в России. - М., 1999. - С. 206, 208.

⁹ 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.

имело огромное объединяющее внутривластическое значение и позволяло российской, а затем и советской, администрациям контролировать процессы в нем, как, впрочем, и в других религиозных и профессиональных 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 сект¹⁰.

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 околосламские 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»

¹⁰ 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.

(ИПВ), «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 гг. 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 жизни¹¹. 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 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

¹¹ Хизриева Г. Об околоисламских политических движениях в России // Конфликт-Диалог-Сотрудничество. Бюллетень № 5 Центра стратегических и политических исследований. - М., 2000. - С.77.

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 отличалось монолитностью, а подразделялось 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», 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»¹².

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 превратить Дагестан в исламское государство¹³.

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

¹² Цит. по: Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - С.75.

¹³ Пути мира на Северном Кавказе. - С. 47.

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!"¹⁴.

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"¹⁵.

В середине 1990 гг. неоваххабизм в Дагестане, по мнению ряда авторов, был представлен тремя течениями¹⁶.

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,

¹⁴ Факторы дестабилизации религиозно-политической ситуации в Дагестане // Ассаламу Гіалайкум. - 1998. - № 2.

¹⁵ Ахтаев А. Как выбить почву из-под ног экстремизма? // Знамя Ислама. - 1997. - № 2.

¹⁶ 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.

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 Багауддином 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"¹⁷.

Второе, более радикальное и многочисленное течение дагестанского «ваххабизма» представлял наиболее известный дагестанский радикал Багауддин 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.Радиева 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

¹⁷ Знамя Ислама. – 1998. - Дек.

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 собственными органы 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 Багауддином. 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 перебраться 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»¹⁸. 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

¹⁸ Тагаев М. Наша борьба, или повстанческая армия имама. - Киев, 1997.

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.

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 Учкекен, 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)¹⁹. 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 ДУМ²⁰.

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. 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

¹⁹ 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.

²⁰ Ислам Ньюю. - 1992. - № 5, 6.

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 человек²¹. 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 с властью и не заботится о бедных»²². 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

²¹ Мы объявляем преступникам террор // День Республики. - 2000. - 25 июля.

²² Известия. - 2002. - 13 мая.

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 просвещения²³.

Учитывая, что поведение радикально настроенных неоваххабитов, членов 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 членов неоваххабитских джамаатов свидетельствует документ, попавший в руки правоохранительных органов, в котором, в частности, упоминается о необходимости «поставить 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.²⁴

В середине 90-х гг. джамааты, подчиненные преемнику Р.Борлакова - Х.Салпагарову, существовали практически во всех населенных пунктах

²³ Левшуков Р.А. Религиозный экстремизм в Карачаево-Черкесской Республике // Ислам на Северном Кавказе. - Ростов н/Д, 2001. - С. 99.

²⁴ Известия. - 2002. - 13 мая.

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"²⁵.

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 ваххабизма 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 поучительны-

²⁵Пятигорск. – 2002. - 15 мая.

ми, и каждый, кто дорожит судьбой своего народа, должен понять, что ваххабизм на самом деле – это смертельное зло»²⁶.

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 проповедуют 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

²⁶ Советская молодежь. - 1999. - 16 нояб.

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 массивное 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»²⁷.

Такой подход, когда желаемое выдается за действительность, явно не 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 фиксируемыми

²⁷ См., например: Кратов Е.В. Указ соч. - С. 92.

экстремистским акциям, причастность к которым неоваххабитов зачастую очевидна. Более того, отмечается процесс привлечения новых адептов 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, а шире – на всем Юге России, является его общая политизация и радикализация, наличие в нем квазиисламских структур. Главной же особенностью выступает острое соперничество, противоборство традиционного ислама и салафийи (неоваххабизма).

1.2. Неоваххабизм – идеология религиозно-политического экстремизма и терроризма

В узком и точном смысле слова термин «ваххабизм» означает учение, сформулированное в XVIII в. арабийским 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 отношение²⁸.

Ваххабизм выступает частью более широкого течения в суннитском исламе – салафизма (суннитского фундаментализма). Как и салафизм, ваххабизм не является исключительно радикальным явлением в исламе, что

²⁸ Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм, часть 1. Еретическое течение в Исламе // www.russ.ru. - 2001. - 14 сент.

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

При этом, вслед за авторитетным отечественным исследователем Ю.Г. Волковым, под идеологией в целом мы понимаем не только «определенные системы философских, художественных, нравственных, правовых, политических, экономических, социальных знаний... о мире и роли человека в нем, которые организуют, регулируют, интегрируют и направляют деятельность индивидов во всех сферах жизни общества», но и лежащие в основе этих систем ценностные пласты²⁹. Одновременно идеологическая власть повелевает и управляет практической деятельностью индивидов, а также координирует и направляет функционирование государственной, политической, экономической форм власти общества³⁰.

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

²⁹ Волков Ю.Г. Идеология. - СПб., Ростов н/Д, 1996.

³⁰ 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.

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 местами как причина и следствие, как цель и средство. Такое тесное переплетение той и другой особенно характерно там, где идеология принимает форму идеологии государственной, вследствие чего вообще размывается грань между политикой в лице государства и государственной идеологией³¹.

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 адептов 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

³¹ Поздняков Э.А. Философия политики. - М., 1994. - С. 244.

конституированием в исламе доктринальных направлений радикального толка, позволяет выявить общезначимые механизмы социальной мобилизации в целом и политической ее составляющей в частности³². 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 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.

³² 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.

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 - фикха³³.

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

³³ Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). - М., 1987.

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-практическом 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)³⁴.

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

³⁴ Александров И.А. Исламская основа саудовского общества и государства // Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее. - М., 1999. - С. 45-46.

Мухаммеду. 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 бида', 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 иджитхада 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 ханбализм. Однако если будет доказано, что какая-то ханбалитская интерпретация не соответствует Корану или Сунне, она должна быть запрещена³⁵.

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 отправлений 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 еретические³⁶.

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

³⁵ См. изложение ваххабитской доктрины: Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими (Ибн Абд аль-Ваххаб). Книга единобожия. - М., 1999; Auman 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.

³⁶ См., напр.: Ибн-Таймийя. Минхадж ас-Сунна ан-набавийя (Метод пророческой Сунны). В 9-ти томах. - Эр-Рияд, 1986.

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 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 запрещено³⁷.

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

³⁷ The Islamic Quarterly. The Islamic Cultural Center. - London, 1979. - January-March. - Volume XXIII (Number 1). - P. 148-149.

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 организаций³⁸.

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

³⁸ Идрис Абдуллах. Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане. - 2000. - № 1(4). - С. 36.

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. Сторонники этой версии³⁹ утверждают, что если необходимость перехода к общеисламским ценностям и сбалансированной политической тональности была ясна еще на заре саудовского королевства, то с 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) начинал 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

³⁹ 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.

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 ваххабизма⁴⁰.

Сторонников этого подхода настораживает стремление саудовских

⁴⁰ См.: Курбанов Г. Кому же объявлена война? // Дагестанская правда. - 2001. - 1 марта; Суриков А., Баранов А. Ваххабиты как концептуальная 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 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 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, контролировавшейся 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 террористические⁴¹.

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

⁴¹ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. - Ростов н/Д, 2000. - С. 52-60.

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 содержание 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 идеям⁴². Вот что пишет о типично ваххабитском подходе к Корану и Сунне современный ваххабитский автор: «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»⁴³.

Из приведенного примера усматривается, что методика аргументации ваххабитов заключается 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

⁴² Игнатенко А.А. Еретическое течение в Исламе.

⁴³ Мухаммад ибн Джамиль Зину. Исламская Акида (вероучение, убеждение, воззрение) по Священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммеда. - М., 1998. - С. 4.

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 Сунны.

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 исламского правоведения (фикх), теологии (калям), философии (фальсафа), теоретического суфизма (тасаввуф), 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, теологического, философского, либо суфийского понимания текстов Корана и Сунны.

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, входят⁴⁴:

- иудеи и христиане (люди Писания, ахль аль-китаб)⁴⁵. В «Книге единобожия», автором которой является сам вероучитель аль-Ваххаб, со ссылкой на высказывание пророка Мухаммеда, говорится: «Когда у них

⁴⁴ Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм, часть 2. Особенности учения «единобожников» // www.russ.ru. - 2001. - 17 сент.

⁴⁵ Программы по изучению шариатских наук. - М., 1999. - С. 89.

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!»⁴⁶. «Явными врагами Ислама» называет христиан и иудеев, а особенно их проповедников, салафитский автор аль-Умар, поскольку «их раздражает совершенство, благородство и широта распространения Ислама»⁴⁷. 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»⁴⁸.

Вместе с тем, ни в одной из ваххабитских книг, изданных на русском языке, где речь идет о «неверии» иудеев и христиан, не приводится коранический 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»⁴⁹;

- мусульмане-вероотступники (муртадд), совершившие «самомалейшее отступление» от принципа единобожия. Такими «отступлениями» у ваххабитов считаются и возвеличивание праведников, и 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 действий⁵⁰. Такие люди, по мнению идеологов салафизма, «больше всех наносят вред Исламу», поскольку «они способны на совершение таких больших грехов,

⁴⁶ Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими (Ибн Абд аль-Ваххаб). Книга единобожия. - М., 1999. - С. 119.

⁴⁷ Абдуррахман Бин Хаммад Аль-Умар. Религия истины Ислам. - М., 1997. - С. 53.

⁴⁸ Там же. - С. 53-54.

⁴⁹ Коран, 2:62.

⁵⁰ См.: М.С. ат-Тамими. Указ соч.; Аль-Фаузан Ф. Книга единобожия. - Махачкала, 1997; Башамил М.А. Как мы понимаем единобожие. - Махачкала, 1997.

как ложь, обман, невыполнение, зависть», в результате чего «иноверцы могут подумать, что Ислам разрешает все эти преступления»⁵¹.

К беда' 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.»⁵².

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»⁵³. Известны также высказывания Пророка о том, что «кровь, имущество и честь мусульманина являются запретными и неприкосновенными для всех мусульман»⁵⁴. Однако ваххабиты утверждают, что любое, самое малейшее отступление от единобожия превращает мусульманина в «неверного»: «Любое сомнение или колебание (относительно принципа единобожия – И.Д.) лишает неприкосновенности имущество и жизнь человека»⁵⁵;

- так называемые «лицемеры» (мунафикун)- те мусульмане, которые «выказывают приверженность к исламу и скрывают неверие»⁵⁶.

Иными словами, «неверным» ваххабиты могут объявить любого мусульманина, заподозренного ими в «лицемерии». Так, бывший верховный

⁵¹ Аль-Умар. Указ. соч. - С. 53.

⁵² Коренько В. Ваххабизм без посредников // Газета. Ru (www.gazetta.ru/karamaxi.shtml). - 2000. - 25 апр.

⁵³ Цит. по: Мец А. Мусульманский ренессанс. - М., 1996. - С. 203.

⁵⁴ См.: Нузха аль-муттакин. 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).

⁵⁵ См.: Ат-Тамими М.С. Указ соч. - С. 69.

⁵⁶ Программы по изучению шариатских наук. - С. 7, 53-61.

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»⁵⁷.

В то же время улемы-традиционалисты, опираясь на хадисы Сунны, в от-

личие от ваххабитов, отмечают, что лицемер – это тот, кто обещает, но не исполняет обещанного; лжет; подводит доверившегося ему⁵⁸. 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»⁵⁹. 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»⁶⁰.

- 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 Ислама»⁶¹. В этот список входят также «антирелигиозный секуляризм, угнетательский капитализм, марксистский социализм, атеистическое масонство»⁶². Иудаизм и вовсе «стоит за спиной всех и за каждой разрушительной доктриной, подрывающей мораль и духовные

⁵⁷ 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.

⁵⁸ См.: Ас-Суюты Дж. Аль-джами' ас-сагыр [Малый сборник]. - Бейрут, 1990. - С. 209 (хадис №3473); Ан-Навави М. Рияд ас-салихин [Сады благонравных]. - Каир, 1993. - С. 527 (хадис №1541).

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Там же. - С. 44.

⁶¹ Фаузан аль-Фаузан. Указ. соч. - С. 64.

⁶² Зину. Указ соч. - С. 131.

ценности», к таким идеологическим течениям также относятся «масонство, мировой сионизм и бабувизм»⁶³.

- отвергающие шариат в качестве единственно возможного источника права. «Неверие, - утверждает аль-Фаузан, - правление и суждение не на основе ниспосланного Аллахом»⁶⁴. «Неверием» объявляется и любая человеческая законотворческая и нормотворческая деятельность: предоставление права законотворчества кому-либо, кроме Аллаха, по мнению радикалов, противоречит исламу⁶⁵.

В противоположность обвиняемым ими в «неверии» и «многобожии», ваххабиты называют себя «спасенной группой», то есть такой, которая «избегнет на Страшном Суде адского пламени»⁶⁶ и попадет в рай. Более того, приверженцы этого течения утверждают, что «спасенная группа» представляет собой меньшинство в умме – сообществе правоверных⁶⁷. По мнению А.А.Игнатенко, «в этом случае реально выделяется миноритарный характер ваххабитов (то, что они составляют меньшинство) и сектантский характер их движения»⁶⁸.

Исходя из вышеуказанных мировоззренческих посылок, идеологами радикального ваххабизма (шире – радикального салафизма) основательно разработана человеконенавистническая, лженаучная концепция «Симпатии и антипатии» (Аль-валяя ва-ль-бараа)⁶⁹. Ее суть излагается, в частности, в книге 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

⁶³ Там же. - С. 68.

⁶⁴ Фаузан аль-Фаузан. Указ. соч. - С. 58.

⁶⁵ Ибрагим М.А.-Л. Установление законов Аллаха. - Махачкала, 1997.

⁶⁶ Зину. Указ. соч. - С. 120-121.

⁶⁷ Там же. - С. 121.

⁶⁸ Игнатенко А.А. Особенности учения единобожников. - С. 4.

⁶⁹ Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. - М., 2001. - С. 14.

одной стороны заслуживает любви, а с другой стороны – ненависти⁷⁰.

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 единобожнику, который не допускает никаких запрещенных шариатом действий»⁷¹. 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 единобожникам, 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.)»⁷². Истинный единобожник, 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.

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

⁷⁰ См.: Салех бин Фаузан аль-Фаузан. Дружба и непричастность в исламе. - Баку, 1997.

⁷¹ Цит. по: Кореняко В. Указ. соч.

⁷² Ибн Абд аль-Ваххаб. Книга единобожия. - С. 70.

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 милости⁷³.

В отношении каждого, «кто нарушает Закон Аллаха», согласно

⁷³ Салех бен Фаузан аль-Фаузан. Указ. соч. - С. 95-96.

требованиям религиозных радикалов, «следует питать ненависть, относиться с враждой, вести с ними Джихад словом и сердцем по мере сил и возможностей»⁷⁴. 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 отрубая 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 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,

⁷⁴ Коренько В. Указ. соч.

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 обстоятельством 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»⁷⁵.

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. А побуждающим мотивом религиозного терроризма выступает именно ваххабитско-салафитская проповедь джихада, снявшая общечеловеческий моральный запрет на убийство невинных людей, определяемых «врагами ислама».

1.3. Практические действия по блокированию крайних форм исламского радикализма на Юге России

«Исламский радикализм» (исламизм), как идеологическая доктрина и основанная на ней политическая практика, реализуется в деятельности различного рода исламистских организаций, образующих в своей совокупности радикальное исламское движение⁷⁶. Это движение выступает

⁷⁵ Зину. Указ. соч. - С. 99.

⁷⁶ 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.

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 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 науке⁷⁷. 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 права»⁷⁸.

Исследование проблем, связанных с исламским терроризмом, в свою очередь выступающим частью исламского экстремизма, также далеко от завершения⁷⁹. Тем не менее, 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 акцией всегда стоит попытка решения каких-то

⁷⁷ 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.

⁷⁸ См.: Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. - С. 14.

⁷⁹ См. о терроризме: 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 // 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. - L., 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. 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.

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 власти⁸⁰.

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 одновременно⁸¹. 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.

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 составляло не менее 50 тысяч человек⁸². 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

⁸⁰ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. - С. 18-19.

⁸¹ См., в частности: Белая книга российских спецслужб. - С. 130; Lapeure Edison Gonsales. Violencia y terrorismo. - С. 110-115.

⁸² См.: Полонский В., Григорьев А. Джихад всему миру // Общая газета. - 1995. - № 17.

направленности»⁸³. А авторитетнейший российский исследователь проблем радикализма в исламе А.А.Игнатенко в свою очередь, называет цифру 200⁸⁴.

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». Так, в докладе госдепартамента США "Черты международного терроризма", подготовленном по итогам 2002 г., отмечается, что, по меньшей мере, три военизированных формирования, действующие на территории Чечни, непосредственно связаны с международными исламскими террористами и используют террористические методы. К разряду террористических группировок причислены "Разведывательно-диверсионный батальон чеченских мучеников "Риядус-Салихийн", "Исламский полк специального назначения" и "Исламская интернациональная бригада". Первую из них возглавляет лидер чеченских боевиков-неовахабитов Шамиль Басаев, включенный министерством финансов США в число международных террористов. Второй руководил Мовсар Бараев, известный по событиям в Москве, связанным с захватом заложников на Дубровке. Третьей командует араб Абу аль-Валид, преемник международного террориста Хаттаба. В составе этих группировок действуют десятки иностранных - в основном арабских – «моджахедов», осуществляющих теракты против российских войск и мирного населения Чечни. Они финансируются международными террористическими организациями, в том числе сетью "Аль-Каида» Усамы бен-Ладена.

⁸³ Кузнецов Ю.П. Террор как средство политической борьбы экстремистских группировок и некоторых государств. - СПб., 1998. - С. 31.

⁸⁴ См.: Мельков С.А. Указ. соч. - С. 15.

Действительно, Россия во второй половине 90-х гг. XX в. на части своей территории, преимущественно на Юге России, столкнулась 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. 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, набравшем силу 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. Данный вывод основывается на том, 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» нередко 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 конструкты для оправдания своей политической практики и мобилизации верующих на джихад против «неверных».

Среди наиболее значимых факторов, детерминирующих развитие в северокавказском регионе сепаратистских и иных нежелательных политических процессов, следует отметить социально-экономические,

политические, конфессиональные и этнические. Отдельно они выделяются в аналитических целях, однако в реальной действительности имеет место их своеобразный синтез. 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, основополагающих. Следует подчеркнуть, что хотя конфессиональные и этнические факторы не являются ключевыми, они существенно усиливают действие социально-экономических и политических факторов. В свою очередь, основополагающие факторы определяют динамику активности этноконфессиональных.

Стратегическим направлением борьбы с радикальным исламским движением, безусловно, является нейтрализация «ключевых» факторов, способствующих его активизации. Однако, решая ключевые проблемы, не стоит игнорировать второстепенные, в частности этноконфессиональные, поскольку они усиливают действие основополагающих факторов.

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, установленные федеральным законодательством, квалифицируется 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 «угрожающим территориальной целостности и безопасности республики», а потому законодательно запрещено⁸⁵.

⁸⁵ Закон Республики Дагестан «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» // Собрание Законодательства Республики Дагестан. - Махачкала, 1999. - 30 сент.

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»⁸⁶.

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 ощущается все последние годы. Принятие Государственной Думой РФ закона «О противодействии политическому экстремизму»⁸⁷, по всей видимости, снимет проблему. Однако этот закон, расширяя правовое пространство для противодействия политическому

⁸⁶ 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.

⁸⁷ Федеральный закон от 25 июля 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности» // Российская газета. – 2002. – 30 июля.

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)»⁸⁸. 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

⁸⁸ 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.

конфессиональной (или этно-конфессиональной) нетерпимостью, уничтожением и подавлением иноверия, 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 экстремизму не только на государственном, но и на мировом уровне. Речь идет о том, что, несмотря на существующую международную правовую базу, «терроризм продолжает здравствовать и даже пользоваться определенной благосклонностью сильных мира сего, когда они заинтересованы в том или ином сценарии развития ситуации в разных уголках земного шара»⁸⁹. Именно политика «двойных стандартов», которую в последние десятилетия активно реализовывали великие державы, и стала одной из причин активизации экстремистских тенденций в мире. Поэтому 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» в международных отношениях («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

⁸⁹ Авакян Г. От боевых организаций к общественно-политическим (на примере ASALA) // Терроризм в современном обществе – факторы, аспекты, тенденции: Мат. межд. науч. конф. - Кишинев, 2001. - С. 1.

экстремистскими и террористическими организациями. Суть его необходимо свести к тому, что несанкционированные соответствующими органами государственной власти 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 аккредитацию в стране и регионах представительств зарубежных радикальных исламских организаций, активность здесь исламских эмиссаров, преподавательскую деятельность в духовных учебных заведениях России иностранцев, неконтролируемое направление 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»⁹⁰. Сегодня этот закон нарушается, и в России реально существуют исламские политические партии. Кроме того, в федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях»⁹¹ 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»⁹² необходимо внести положения, запрещающие формирование избирательных объединений на конфессиональной основе. Надо в законодательном порядке не допустить самой возможности создания в Государственной Думе России фракций и депутатских групп по религиозному признаку⁹³. 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

⁹⁰ 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.

⁹¹ 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.

⁹² 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.

⁹³ См. об этом: Исламизм: глобальная угроза? Серия: Научные доклады. - М., 2000. - № 2. - С. 16-17.

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 – Комитет по межнациональным отношениям, в функции которого входит поддержание связей с религиозными организациями и т.д.⁹⁴

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»⁹⁵. 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 правоведения. Это позволит ликвидировать тот дефицит богословской и правоведческой 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)

⁹⁴ Игнатов В.Г., Хоперская Л.Л. и др. Технологии управления этнополитическими процессами в Северо-Кавказском регионе. - Ростов н/Д, 1999. - С. 17.

⁹⁵ 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.

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.

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» экстремизму; доводить решения этих форумов до широких слоев общественности. Одновременно вести поиск союзников на местах (среди властных структур, элит разного уровня, силовых ведомств республик/краев, родовых старейшин и религиозных авторитетов).

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»⁹⁶.

Эта работа требует грамотного ее освещения в СМИ. С одной стороны, как правильно подчеркнул президент КБР В.Коков, «абстрактное раздувание «исламской угрозы» противопоказано России»⁹⁷, а с другой – необходимо информировать население об опасности развития и растекания

⁹⁶ Аккиева С. Международная конференция «Ислам – религия мира» // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. - М., 1999. - № 28. - С. 43.

⁹⁷ Там же.

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, 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 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 «Джулдуз», 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, которая 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»⁹⁸.

⁹⁸ Цит. по: Дзадзиев А. «Нет» - ваххабизму! // Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. - М., 1998. - № 22.

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 конституционного строя России. Именно такова, например, идеология радикального «северокавказского ваххабизма».

Для этого, например, правоохранительными 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 единовѣрцами, 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.

ГЛАВА 2. ИСЛАМСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В СОВРЕМЕННЫХ РЕСПУБЛИКАХ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

2.1. Ислам в Республике Дагестан

История появления ислама на Северном Кавказе начинается в Дагестане. Распространение ислама прошло здесь в два этапа в VII-X и X-XV вв. Первый этап приходится на ожесточенные арабо-хазарские войны, в ходе которых правители арабского Халифата предпринимали многочисленные завоевательные походы на территорию Дагестана, но прочно закрепиться они смогли лишь в южной части Страны Гор. Наиболее ранние походы арабов в Дагестан относятся к первой половине VII в. Как сообщает крупнейший историк ат-Табари (умер в 923 г.), в 22 году хиджры, то есть в 642-643 г. н. э. «совершилось завоевание ал-Абваб (Дербента – С.Б.)»⁹⁹. В последующем город переходил из рук в руки, подчиняясь то арабам, то хазарам, пока в начале VIII в. здесь окончательно не закрепились арабы. Начиная с этого времени, Дербент превращается в крупнейший на Кавказе центр ислама, опорный пункт для распространения ислама и арабомусульманской культуры на всем Северном Кавказе. Первая половина VIII в. – это время непрерывных вторжений арабов на территорию Дагестана. Эти походы привели к вытеснению хазар в районы Нижнего Поволжья. Завоевания арабов сопровождались насаждением ислама среди покоренных народов. Однако, несмотря на опустошительные набеги, жестокое опустошение многих территорий массового распространения ислама в этот период не происходит. Результаты археологических раскопок показывают, что в VII-X в. погребения по мусульманскому обряду в Дагестане единичны¹⁰⁰. Лишь район Дербента долгое время был арабским форпостом на

⁹⁹ Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. – Махачкала, 1996. – С.202.

¹⁰⁰ Шихсаидов А.Р. Когда и как дагестанцы стали мусульманами // Религия вчера и сегодня. - Махачкала, 1969. – С. 96.

дагестанской земле и уже к середине X в. он стал мусульманским городом, которым управляла местная мусульманская династия. Здесь проживало и многочисленное арабское население. Со второй половины X в. начинается новый этап в исламизации Дагестана. Это период ослабления и начала распада Арабского Халифата, который был уже не в состоянии диктовать свою волю с позиций силы. Вместе с тем, происходит упрочение торговых и культурных контактов со странами Ближнего Востока, добившиеся фактической самостоятельности местные правители начинают благоволить распространению ислама в своих владениях для усиления собственной власти. В X в. ислам распространяется в южном Дагестане среди лезгин и табасаранов.

С середины X в. по XV в. наступает переломный этап в истории распространения ислама в Дагестане. Ряд благоприятных условий внутреннего и внешнего характера способствовали окончательному утверждению ислама. В регион активно проникает суфизм, который становится опорой исламизации. Возникшие ещё в VIII в. в различных областях Дагестана пограничные посты арабов, эволюционировали в «суфийские центры обучения и практики» (ал-маракиз ал-исламиийя). Дербент в этот период является уже крупным духовным центром, где сложилось устойчивые традиции фикха, хадисоведения, суфийской и исторической литературы. В XIII в. здесь уже было несколько медресе¹⁰¹. Рукопись дербентского философа XI в. Мухаммеда ибн Мусы (Дербенди) «Райхан аль-хакаик ва бустан ад-декаик» («Базилик истин и сад тонкостей») свидетельствует о том, что в Дагестане были написаны оригинальные трактаты, внесшие определенную лепру в развитие суфизма. Значительную роль в распространении ислама сыграли тюркские племена (турки-сельджуки, монголы, войска Тимура). После принятия верхушкой Золотой Орды ислама, Дагестан оказался включен в состав обширного исламского государства, включавшего в себя не только весь Северный Кавказ, но и

¹⁰¹ Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р. Указ. соч. – С. 335.

Поволжье и Центральную Азию. Восточный Кавказ играл значительную роль в жизни Золотой Орды. В лице ордынской правящей верхушки мусульманское духовенство нашло поддержку политическую поддержку. В этот период ислам становится своеобразным знаменем борьбы ряда местных мусульманских государств (например, Кази-Кумухского шамхальства) против "неверных" соседних племен. В конце XIV в. ислам среди лакцев приобрел важное значение в борьбе кумухского шамхала против «неверных» из соседних областей. В XII-XIV вв. ислам закрепляется среди даргинцев в Кайтаге и Зирихгеране (Кубачи). В Аварии распространение ислама столкнулось не только с домонотеистическими религиозными верованиями, но и с христианством, имевшем в ряде мест прочные позиции. Лишь к XV в. в Дагестане ислам вытеснил прочие религиозные верования и занял их место. В конце XV в. с принятием ислама дидойцами в основном завершается процесс распространения ислама в Дагестане¹⁰². Однако исламу не удалось полностью вытеснить местные обычаи, значительную роль продолжали играть пережитки домонотеистических верований. В Дагестане вплоть до начала XX в. параллельно существовал суд по адату и шариату. По шариату решались все дела касающиеся религии, семейных отношений, наследования и некоторых гражданских исков. Уголовные дела, общественные постановления и дела по изменению собственности продолжали решаться по адатам¹⁰³.

Начиная XVI в с., преобладающее влияние на развитие ислама в Дагестане начинают оказывать Османская империя и Персия. Оно сказывалось не только в стремлении включить Дагестан в состав этих государств, но и привело к распространению суфийского тариката накшбандийя. Тарикат - метод мистического познания, зародился в X-XI вв. на Ближнем Востоке. Организационно тарикатское движение опиралось на институт «учитель-ученик». Центральной фигурой был наставник, которому

¹⁰² Религии и религиозные организации в Дагестане. - Махачкала, 2001. - С. 27.

¹⁰³ Ахмедов Д.Н. Адаты и ислам // Религия вчера и сегодня. - Махачкала, 1969. - С. 76.

беспрекословно подчинялся ученик (мюрид), как единственному проводнику по пути познания истины. На базе этих отношений постепенно сформировалась иерархическая система религиозных школ, которые получили название суфийских орденов. К XVI-XVII вв. отношения «наставник-ученик» сменились связью «святой-послушники».

Орден накшбандийя был основан XIV в. в Бухаре. Его адепты отрицали чрезмерный аскетизм, придерживались молчаливых, созерцательных радений, большое внимание уделялось духовному общению между мюридом и муршидом. В 30 гг. XVII в. последователи накшбандийя-муджхаддийя проникает в страны Ближнего Востока. В 1811 г. шейх Халид ал-Багдади организует собственную ветвь – халидийя. Через его последователей, шейхов Исмаила Кюрдемирского и Хас-Мухаммеда Ширванского последователем тариката накшбандийя- халидийя становится Мухаммад ал-Яраги, крупнейший идеолог накшбандийского тариката на Северо-Восточном Кавказе¹⁰⁴. Суфизм, который с одной стороны способствовал углублению влияния ислама, с другой накладывался на традиционное деление общества, сливаясь с его социальной организацией¹⁰⁵. В Дагестане, где власть местных правителей опиралась преимущественно на традиционные нормы и обычаи, которые ислам не приветствовал, вспыхивающие выступления против местных феодалов зачастую принимали оттенок борьбы за чистоту следования законам шариата. Начиная с XVII в., предводителями такого движения являются суфийские шейхи, которые противостояли так называемому официальному духовенству.

Орден накшбандийя сыграл огромную роль в истории Дагестана. Его проповедь на Северном Кавказе совпала с усилением в регионе колониальной экспансии России. Тарикат накшбандийя (мюридизм) получил почти тотальное распространение в Дагестане. Накшбандийские имамы –

¹⁰⁴ Религии и религиозные организации в Дагестане. - Махачкала, 2001. - С. 30.

¹⁰⁵ Милославский Г.В. Мусульманский север и Россия: предпосылки межкультурного взаимодействия // Ислам в СНГ. - М., 1998. - С. 32-33.

Гази Мухаммед (1828-1832), Хамзат-Бек (1833-1834) и Шамиль (1834-1859) возглавили освободительное движение горцев и для достижения полновластия шариата объявили священную войну (газават), в первую очередь против неправедных мусульман и поддерживающих их «неверных». Мюридизм наложил свой отпечаток на восприятие духовенства и суфийских шейхов – в Дагестане духовное лицо, но и судья, военный и политический лидер. После поражения Шамиля суфизм в Дагестане сохранил лидирующие позиции. Царское правительство не стремилось разрушить сложившийся уклад, а использовало эти отношения в управлении покоренным краем. До революции 1917 г. в Дагестане было около 2000 мечетей, которым принадлежало свыше 13700 десятин вакуфной земли, действовало порядка 740 духовных школ, духовенство составляло около 4 процентов населения области¹⁰⁶.

Советская власть, после кратковременного союза в начале 20-годов с некоторыми представителями мусульманского духовенства, перешла к репрессиям по отношению к исламу, закрытию мечетей и медресе. Впервые вопрос о отделении церкви от государства и школы был поставлен в 1921 г., когда областная партийная конференция издала соответствующее постановление. К 1926 г. в Дагестане были закрыты все шариатские суды, а вскоре и окончательно упразднены¹⁰⁷. Началась практика закрытия мечетей и изъятия вакуфного имущества. Духовенство встретило это организацией массовых выступлений верующих, которые подавлялись органами госбезопасности как контрреволюционная деятельность. В этот период было уничтожено религиозное образование. Лишь с началом Великой Отечественной Войны власть пошла на некоторые послабления в отношении религии. В мае 1944 г. в Буйнакске состоялся съезд представителей мусульманских объединений Северного Кавказа, на котором был разработан

¹⁰⁶ Османов А.И. Переход к НЭПу в Дагестане и некоторые его особенности // Вопросы истории социалистического строительства в Дагестане. - Махачкала, 1976. - Вып. 2, - С. 75.

¹⁰⁷ Летифов А.П. Возникновение и развитие советской национальной государственности народов Дагестана. - Махачкала, 1968. - С. 60.

и утвержден устав внутреннего устройства официальной мусульманской организации Духовное Управление Мусульман Северного Кавказа (ДУМСК). К 1951 г. в Дагестане действовало 26 мечетей. Тем не менее, период 60-80 гг. ознаменовался новым давлением на ислам и верующих. Суфийский ислам в Дагестане, впитавший в себя многие местные обычаи и верования, пережил советскую власть. В республике оставалось традиционно высоким влияние суфийских орденов с их многочисленными ответвлениями. Для большинства населения представляется весьма важным следование бытовым традициям ислама, особенно в обрядовой сфере. В сельской местности основой сохранения устойчивости и массового влияния ислама явились джамааты - местные сельские общины, слившиеся в советский период с колхозной организацией. Здесь традиционно было сильно влияние религиозных лидеров. Духовные авторитеты зачастую входили в состав правления колхоза, разбирали по шариату и местному адатному (обычному) праву конфликтные ситуации¹⁰⁸. Однако антирелигиозная политика привела к уничтожению высокого «интеллектуального» ислама. Практически исчезли мусульманские богословы и факихи, вооруженные как глубокими знаниями ислама, так и арабского языка, без которых невозможно авторитетное и компетентное суждение. За советский период в Дагестане появился дефицит глубокого религиозного образования. Вместе с тем, несмотря на осуществленные репрессивные меры, в мусульманских школах ряда селений Дагестана (особенно в аварских, даргинских, а также кумыкских районах) тайно велось религиозное обучение.

Перестройка породила в Дагестане мощное движение за возрождение ислама. В 1987-1988гг. по республике прокатилась волна выступлений верующих, требовавших прекратить гонения на религию, разрешить строительство мечетей. В 1989г. было распущено Духовное управление мусульман Северного Кавказа, на его месте собственно в Дагестане образовалось несколько мелких – этнических по своему характеру

¹⁰⁸ Независимая газета. – 2001. – 8 августа.

религиозных организаций: Аварское, Кумыкское, Лакское духовные управления и Даргинский казият (г.Избербаш). На первом "неформальном" мусульманском съезде (Астрахань, июнь 1990г.) была создана Исламская Партия Возрождения (ИПВ) – первая в СССР политическая партия, провозгласившая главной целью защищать право мусульман «жить по законам Аллаха». Закон «О свободе совести и религиозных организациях», принятый в 1990 г. Верховным Советом СССР и одноименный закон, принятый Верховным Советом Республики Дагестан (май 1991), открыли новый этап в процессе возрождения ислама в стране. После принятия этих законов были вновь открыты многие культовые сооружения. Процесс реисламизации проходил, в основном, в сфере ритуальной практики и культа (открытие новых мечетей и реставрация действующих, массовые посещения святынь, соблюдение религиозных обрядов). В республике действует 1606 мечетей, из них джума мечетей центральных мечетей населенных пунктов) - 973, квартальных мечетей – 571, молитвенных домов - 69. Насчитывается более 2400 имамов и муэдзинов. Религиозное образование представлено 16 исламскими вузами и 45 их филиалами, в которых обучается около 2 тыс. человек; 132 медресе (количество учащихся более 5 тысяч человек) и 245 начальных примечетских школ по чтению Корана, в которых учится более 3000 человек. В 90 гг. в республике были созданы три исламские политические партии, некоторые из которых, например, «Исламская партия Дагестана» пользовалась заметным влиянием.

На волне реисламизации легализовались суфийские тарикаты, наблюдался повышенный интерес к «святым местам». Следует отметить, что современный тарикатизм в Дагестане не ассоциируется с систематическим и глубоким мистическим знанием, как источник исламской мысли он находится в упадке¹⁰⁹. Зато это компенсируется активностью шейхов, бурной реконструкцией инфраструктуры тарикатов, ростом числа мюридов. По наблюдениям исследователей, особенности современного дагестанского

¹⁰⁹ Малащенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М., 2001. - С. 61.

суфизма проявляются в том, что некоторые шейхи модернизируют идеологию суфизма: выступают в роли шейхов не одного, а нескольких тарикатов. Кроме того, суфийские общины имеют, в основном, мононациональный характер¹¹⁰. Исламское возрождение в Дагестане имеет еще одну особенность – процесс реисламизации был этнически ориентирован. Наиболее интенсивно ислам возрождал свои позиции в северно-западных районах, особенно среди аварцев, даргинцев, кумыков, гораздо слабее – среди лезгин, лакцев, табасаранцев.

По уровню жизни населения Республика Дагестан значительно отстает от многих субъектов РФ. Резкое падение промышленного производства, развал сельского хозяйства, падение нравственности, массовая, угрожающих размеров безработица, появление многотысячного отряда деклассированных элементов, резкая поляризация общества, огромная пропасть между властью и основной массой населения способствовали развитию негативных процессов в обществе. Многие политические силы стремились использовать исламские лозунги в своих целях. В этих условиях актуальность получила идея объединения дагестанских мусульман, сначала на уровне интеграции духовных организаций. В сентябре 1994 г. было восстановлено Духовное управление мусульман Дагестана (до 21 августа 1998г. муфтием был Сайидмухаммад-хаджи Абубакаров, затем – Ахмад-хаджи Абдуллаев). Была разработана новая структура “по вертикали”, рассчитанная на постоянные организационные сближения Духовного управления с духовенством «нижнего звена». Председатель Духовного управления мусульман Дагестана избирается Советом алимов. В мае 1995 г. ДУМД и Совет алимов постановили создать советы (шура) мечетей при всех джума-мечетях республики; создать районные советы духовенства, состоящие из имамов Советов мечетей каждого населенного пункта; создать Верховный Совет духовных авторитетов при ДУМД из представителей районных советов

¹¹⁰ Ханбабаев К.М. Суфизм в Дагестане // Ислам и политика на Северном Кавказе. - Ростов-на-Дону, 2001.

духовенства. Таким образом, была создана нетрадиционная для Дагестана иерархическая система организации духовных учреждений.

Изменяющиеся социально-экономические отношения, утрата старых идеологических ориентиров на фоне ухудшающегося материального положения большей части населения делали привлекательными в глазах людей различные реформистские идеи и движения. Не обошли стороной эти трансформации и ислам. Изменения к лучшему многие связывали не просто с возрождением роли ислама в жизни дагестанского общества, а с возвращением «к корням», основам ислама. Процесс появления исламского фундаментализма (салафизм или салафийя) был порождён глубокими социокультурными сдвигами внутри общества, неспособностью традиционного ислама удовлетворить формирующиеся в нём новые интеллектуальные, духовные и социальные интересы и потребности. Развитию фундаменталистских взглядов активно способствовали и международные исламистские организации, развернувшие активную деятельность в республике. Возникшие в конце 80 – начале 90-х гг. разнородные идейные группы и течения призывали к созданию идеального мусульманского общества, функционирующего по Корану и законам шариата. Они выступали за «очищение» существующего ислама, обвиняли в продажности и сервизме официальных служителей культа, пропагандировали образ жизни в соответствии со своим пониманием Корана и Сунны. Однако подавляющее большинство ревнителей веры не имело серьёзного богословского образования, в результате чего внешним сторонам культа придавалось излишне большое значение. С лёгкой руки их оппонентов ревнители «чистоты ислама» получили прозвище «ваххабитов», хотя сами отрицали такое наименование.

В 90-е г. салафизм превратился в Дагестане в яркий социокультурный феномен. Общины (джамааты) «ваххабитов» появились во многих сёлах и городах республики. Их члены отличались от большинства мусульман даже по внешнему виду. Социальной базой салафитов явились те группы

населения, которые в ходе произошедших в обществе изменений и трансформаций, оказались выбитыми из привычной социальной ниши, частично оторвались от традиционной культуры и стремились восполнить это обращением к первоосновам ислама. По этой причине среди членов и руководителей исламских фундаменталистских организаций оказалось много представителей интеллигенции и молодёжи. Не последнюю роль играла значительная спонсорская поддержка со стороны зарубежных исламских организаций. На деньги из-за рубежа в республике была создана целая сеть учебных заведений разного уровня. На начальном этапе своей деятельности «ваххабиты» резко выступали против господствовавшего атеизма, против «девальвации исламских ценностей» со стороны старшего поколения мусульманского духовенства и суфизма в Дагестане¹¹¹.

Распространение фундаментализма в Дагестане достаточно быстро встретило сопротивление со стороны традиционалистов. Антагонизм возрожденцев-радикалов и традиционалистов-суфиев состоял в том, что первые объявляли всё не соответствующее Корану и Сунне «недозволенными новшествами» (бида), и даже проявлением многобожия. Под эту категорию попадали суфийские братства, культ святых, почитаемые места и многие местные обычаи. Свой вклад в раздувание этой вражды вносили многочисленные иностранные проповедники, которые негативно и зачастую на дилетантском уровне относились к местной исламской традиции. Как следствие, отмечались случаи оскорбления верующих, попытки разрушения суфийских святынь (мазаров), осквернения надгробных памятников. В свою очередь, сторонники суфизма были не менее враждебны к «ваххабитам», обвиняя их в неуважении к вековым обычаям. В ряде населённых пунктов республики произошли столкновения, вызванные стремлением «ваххабитов» назначать своих имамов в мечети, читать в них свои проповеди. Противоречия между «ваххабитами» и сторонниками тарикатов в конце 90-х годов в Дагестане зачастую перерастали в

¹¹¹ Ханбабаев К.М. Указ. соч. - С. 36.

столкновения, в том числе с применением оружия, как это произошло в так называемой «Кадарской зоне». В итоге карамахинские «ваххабиты» изгнали из сел представителей официальной Махачкалы, местную милицию и создали в 1998г. в Кадарской зоне фактически независимую исламскую «республику-джамаат», жители которой руководствовались нормами шариата. Здесь возникли курсы религиозного просвещения и физической подготовки, где обучались сторонники религиозного экстремизма из Дагестана и других регионов России. Община радикальных мусульман Карамахи - Чабанмахи входила в состав религиозного движения "Мусульманский Джамаат", возглавляемого амир Багауддином¹¹².

Вторжение чеченских бандформирований в Дагестан в августе 1999г. явилось поворотным моментом в противостоянии «ваххабитов» и сторонников тарикатского ислама. Подавляющее большинство дагестанцев решительно выступило против «освободителей». Значительная часть религиозных деятелей отказались признать вторжение джихадом, даже при том, что многие из тех, кто выступил против бандитов, находились в оппозиции власти. Очевидно, что первопричиной этого является то, что фундаментализм и тарикатизм находятся в различном положении относительно существующего в Дагестане социально-политического порядка, основанного на клановых связях. Поэтому тарикатское духовенство может выступать против одной из фракций в политической элите, но не против системы как таковой. Отвергая суфизм, салафизм, тем самым, отвергает и весь традиционный социальный порядок. После поражения бандформирований исламский фундаментализм, под общим клише «ваххабизма», стал восприниматься в общественном сознании как антипатриотическая идеология. Республиканские власти в союзе с традиционным духовенством добились существенной победы, был уничтожен очаг фундаментализма в Кадарской зоне, закрыты все радикальные религиозные организации, благотворительные фонды, которые

¹¹² Независимая газета. – 1999. – 18 ноября.

обвинялись в финансировании экстремистов. Ещё в ходе боевых действий Народное Собрание Республики Дагестан, под воздействием Духовного Управления Мусульман Дагестана и связанных с тарикатистским духовенством политиков, подготовило проект закона «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан». 16 сентября 1999г. он был единогласно принят с первого чтения. Закон явился важной вехой в создании современной картины отношений власти и религии в республике.

В настоящее время религиозное население Дагестана по идеологическим показателям можно развести на два полюса - это традиционалисты и фундаменталисты. После разгрома религиозных экстремистов Духовное Управление Мусульман Дагестана заняло положение наиболее влиятельной силы в спектре исламских организаций республики. На встрече муфтия Дагестана Ахмад-хаджи Абдулаева и группы представителей иностранных посольств, духовный лидер сообщил, что с ДУМД добровольно сотрудничают около 70% имамов мечетей¹¹³. Духовное управление имеет собственные печатные издания и доступ на телевидение и радио, активно вторгается в политику и оказывает влияние на различные процессы и явления в общественно-политической жизни республики. Происходит укрепление «исламской прессы» в Дагестане, которая в своих публикациях уделяет большое внимание актуальным вопросам политической жизни республики. Духовным Управлением взят курс на установление тесных связей с государственными структурами и получение максимальной поддержки со стороны руководства республики. Это должно натолкнуть потенциальных противников ДУМД на мысль, что любые попытки противодействия ему - легитимному и признанному государством религиозному органу - бесполезны и направлены против линии руководства республики.

Усилился контакт духовенства с властными структурами. Ряд политических лидеров республики оказывают всемерную моральную и

¹¹³ Дагестанская правда – 2001. - 8 марта.

материальную поддержку ДУМД и его духовным авторитетам. В конце апреля 2001г. в Духовном Управлении состоялась встреча руководителей ДУМД с его представителями по районам. Представителями Духовного Управления было заявлено о необходимости наладить тесную связь между представителями ДУМД и органами управления на местах, т.е. с местными администрациями, директорами школ и другими учреждениями¹¹⁴. На инаугурации одного из глав местной администрации муфтий Дагестана Ахмад-хаджи Абдулаев заявил, что «низкий уровень нравственности и социального развития говорит нам о том, что у нас не хватает богобоязненных чиновников, вследствие этого наше общество чувствует острую нужду в духовном наставлении. А богобоязненный, праведный правитель - это самое большое счастье для народа. Да сделает Всевышний всех чиновников Дагестана богобоязненными и достойными предков наших»¹¹⁵.

Почти на всех встречах с участием духовенства затрагивается вопрос о социальных проблемах в дагестанском обществе. Тема участия духовенства в борьбе с распространением наркотиков и оказания благотворного влияния на моральный климат в обществе обозначается фактически на каждом совещании лидеров духовенства с представителями администрации. В тоже время, духовенство считает свои полномочия для решения подобных проблем недостаточными и выступает за расширение своих прав по вмешательству в общественную жизнь. На состоявшемся 29 апреля 2001г. в Махачкале в Духовном управлении мусульман Дагестана заседании Совета алимов, муфтий Дагестана Ахмад-хаджи Абдулаев, выступивший перед собравшимися, подчеркивая серьезность проблемы наркомании, отметил, что, так как у духовенства нет никаких рычагов воздействия, то данной проблемой пусть занимаются правоохранительные органы и органы власти. Дабы, как сказал муфтий, «действия алимов не были неправильно истолкованы и

¹¹⁴ Ассалам. – 2001. - 1 марта.

¹¹⁵ МК Дагестан. - 2001г. – 1 июня.

приравнены к "ваххабитским замашкам". Выступившие вслед за Ахмад-Хаджи Абдулаевым алимы все были солидарны во мнении со своим духовным лидером».¹¹⁶

ДУМД пытается внедрить "свои" духовные кадры в различные районы республики для создания прочной конфессиональной вертикали. Параллельно Духовное управление стремится иметь своих сторонников в центральных и местных административных структурах. Более всего заметны попытки установить контроль за религиозным образованием. В настоящее время оно представлено 17 вузами, 44 филиалами этих вузов; 132 медресе и 245 начальными примечетскими школами по чтению Корана, в которых обучаются все возрастные категории населения – от детей 7 лет до людей пожилого возраста. Всего во всех исламских учебных заведениях республики обучается около 14 тысяч человек: в вузах – около 3 тыс., в филиалах более 2 тыс., в медресе более пяти тысяч человек, в начальных школах – более трех тысяч человек.

Духовное Управление введено в состав экспертного совета при министерстве юстиции Республики Дагестан, что даёт этой организации возможность влиять на решение комиссии о выдаче лицензий на право преподавательской деятельности. Активно лоббируется идея назначать на должности имамов только тех, кто закончил исламский институт им. Сайфулла Кади в с.Комсомольское Кизилюртовского района или такой же институт в г.Буйнакске. Духовное Управление настаивает на принятии министерством образования Дагестана решения направлять выпускников названных институтов в светские вузы республики в качестве преподавателей арабского языка. Однако влияние ДУМД не абсолютно. Более того, Духовное Управление по существу мононациональная организация, где ведущие посты занимают представители аварского этноса. Муфтий Дагестана Абдулаев в интервью прессе признал, что большинство руководителей ДУМД аварцы по

¹¹⁶ Махачкалинские известия. – 2001. - 4 мая.

национальности¹¹⁷. Оппозицию ДУМД составляют этнорелигиозные традиционалисты. В некоторых неаварских районах республики уже были трения по поводу попыток Духовного Управления "продвигать" своих имамов. В кумыкских районах местное население вместе со своим "национальным" духовенством выступило против попытки смены имамов. К их числу относится определенная категория аварского, даргинского, кумыкского и лезгинского духовенства. Они не признают легитимности ДУМД. Обвинения оппозиции сводятся к следующему: Духовное управление прошло регистрацию в Министерстве юстиции Республики Дагестан с нарушением законодательства; ее состав мононационален (абсолютное большинство - аварцы); за 9 лет его деятельности сменились четыре муфтия, но ни разу не был созван съезд мусульман Дагестана; пользуясь представленными законом Республики Дагестан от 16 сентября 1999 г. «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» административными полномочиями Духовное управление ведет политику дискриминации оппозиционного ему духовенства, обвиняя его в пособничестве «ваххабизму»; Духовное управление, как монопольный организатор хаджа, пользуясь отсутствием какого-либо контроля над расходом средств, незаконно наживается за счет дагестанских паломников.

Духовное управление, официально считающееся главным органом религиозной власти, практически не контролирует всех процессов в мусульманской общине. Более того, в силу преобладания в руководящих структурах религиозной иерархии представителей одной национальности, этнический фактор все более усугубляется. Народности тяготеют к своим религиозным лидерам, которые уже достаточно политически ангажированы. В религиозной жизни республики «национальные» шейхи становятся главными фигурами, вокруг которых идет объединение мусульман. По официальным данным, число мюридов шейха Саид-Афанди Чиркейского

¹¹⁷ Молодёжь Дагестана. – 2001. - 16 марта.

составляет 10 тыс. человек. Считается, что именно он оказывает влияние на политику ДУМД. У шейха Багауддина Рамазанова, проживающего в г.Кизилюрте, порядка 3 тысяч мюридов¹¹⁸. Лишь незначительное количество верующих в Дагестане не считают себя чьими-то последователями. Большинство шейхов находятся в постоянном противоборстве друг с другом. Религиозные лидеры реально стали серьёзной политической силой в Дагестане. Местная власть не может не считаться с их влиянием на общество.

Другой идеологический полюс дагестанского общества составляют фундаменталисты. Это движение неоднородно и делится на несколько групп, расходящихся по своим религиозным и политическим программам. Среди них нужно выделять сельские общины и объединения городских мигрантов, которые, в свою очередь, распадаются на сторонников влиятельного идеолога движения имама Багаутдина Магомедовича Кебедова (или Баха ад-дина Мухаммеда) родом из дагестанского с. Сантлада; общину радикально настроенного астраханского имама Айуба (Ангуты), происходящего из с.Кваната; последователей наиболее умеренного среди фундаменталистов А. Ахтаева из с. Губден¹¹⁹. По некоторым данным, фундаменталисты составляют около 3% населения Дагестана¹²⁰. Удар по их позициям в 1999г. ослабил, но не уничтожил это движение в Дагестане. В нём можно выделить несколько течений: от бытового, сторонники которого строго придерживаются четких предписаний в быту и личном поведении, до политических сект, чья идеология предусматривает установление теократической власти, используя силу оружия. Их идеи встречают понимание и отклик, в частности, среди оставшейся без работы и надежд на будущее молодежи, у беднейшего крестьянства отдаленных регионов Дагестана. В народе находит отклик осуждение роскоши и стяжательства, привлекает идея равенства, этика братства и единства всех мусульман,

¹¹⁸ Независимая газета. – 2001. - 7 авг.

¹¹⁹ Бобровников В.О. Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // Этнографическое обозрение. – 1997. - № 5.

¹²⁰ Независимая газета. – 2001. - 8 августа.

социальной гармонии, т.е. идеи, которые были популярны и в советские времена и потому вдвойне одобряются.

Вторая категория приверженцев «ваххабизма» - зажиточные обитатели нескольких крупных джамаатов, расположенных недалеко от промышленных и транспортных центров. Сохранившиеся и в коммунистические времена устои традиционной жизни, высокая степень религиозности, успехи, достигнутые в нынешних условиях благодаря предприимчивости и трудолюбию, способствовали радикализации фундаменталистских настроений, которые укрепились в противодействии западной культуре и олицетворяющим её коррумпированным чиновникам. Многие общины «ваххабитов» – в городах Кизилюрте и Астрахани, селениях Первомайское, Карамахи, Чабанмахи и Кадар, – состояли главным образом из состоятельных средних слоев населения. В постсоветское время главным источником их существования была транзитная торговля между Ираном, Азербайджаном и Южной Россией¹²¹.

Третью группу «ваххабитов» составляют интеллектуалы. В нее входят отдельные знатоки исламского права и теологии, молодые выпускники исламских университетов Востока и небольшая часть светской интеллигенции, обретшая в новом для себя религиозном течении смысл существования. Новая исламская молодежь не признает Духовное Управление, далека от почитания местных суфийских традиций, проявляет скрытый нигилизм по отношению к государственному строю и общественному устройству республики.

По-прежнему значительное влияние на обстановку в Дагестане продолжают оказывать события в соседней Чечне. Сложная обстановка сохраняется в приграничных с Чечней районах республики. Здесь находится значительная часть экстремистов, тесно связанная как с бандформированиями на территории Чечни, так и с оппозицией, в том числе

¹²¹ Бобровников В.О. Исламофобия и религиозное законодательство в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - №2(8).

и религиозной, внутри республики. По данным правоохранительных органов, в ходе обсуждения событий августа-сентября 1999 г. «ваххабиты», якобы, признали ошибочность попыток введения в Дагестане шариатского правления вооруженным путем. В итоге было принято решение нести «истинный ислам» в массы методами убеждения, без антиконституционных призывов. По возвращении на прежние места проживания исламисты возобновляют пропагандистскую работу среди населения. Основные тезисы, которые они при этом используют, - это повсеместная коррупция во властных органах Дагестана, резкий социальный и имущественный контраст между различными группами населения, отсутствие улучшения жизни простого народа, правовой нигилизм. Усиления сотрудничества муфтията и «официального» духовенства с властями, воспринимается исламистами как политическая деятельность суфийских шейхов и дает им лишний повод для критики существующей в Дагестане модели ислама. Ситуацию усугубляет нежелание ортодоксальных традиционалистов вступать в конструктивные дискуссии с последователями фундаментализма. Физическое уничтожение очагов «ваххабизма» в Дагестане не уничтожило глубинных причин этого явления. Многие религиозные радикалы даже в местах заключения продолжают активное распространение своих взглядов, сплачивая вокруг себя новых сторонников. Как отмечают публицисты, «о так называемых «ваххабитах» не слышно потому что власть стала сильнее: она сносит каждую высунувшуюся из подполья голову радикала»¹²².

В настоящее время важнейшим фактором политизации ислама в Дагестане является создание политических структур, которые активно используют исламскую идеологию для участия в выборах органов исполнительной и законодательной власти. В 2001 была зарегистрирована Общероссийская политическая общественная организация «Исламская партия России» (ИПР). Её лидером стал М.А.Раджабов – банкир и предприниматель, председатель правления банка «Месед». Своим духовным

¹²² Независимая газета. - 17.10.2002.

наставником М.Раджабов называет шейха Саида Афанди Чиркейского. Последний активно поднимает вопрос о целесообразности поддержать факт создания «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. Последовательно выдерживая параллель с коммунистической партией и, отвергая ее цели и методы как разрушительные, прежде всего, для ислама, шейх вместе с тем считает возможным прямое заимствование основных коммунистических лозунгов, связанных с декларированием благ для народа. В 2002 г. при перерегистрации ИПР не смогла перерегистрироваться в партию, поскольку законодательство не допускает создание политической партии по признакам конфессиональной принадлежности. В этой связи партия получила новое название «Истинные патриоты России». В то же время попытки руководителей ИПР политизировать ислам в республике не встретили одобрения среди духовенства, в том числе и руководства ДУМД, которые не приветствовали вступления в партию верующих. Тем не менее, на ИПР начинают ориентироваться политические силы, ратующие за внедрение шариатских порядков и установление в республике теократической власти. Исламский компонент представлен в деятельности дагестанского отделения Народной партии РФ, возглавляемого Г.Омаровым. Действуя в унисон с руководством партии, которое активно сотрудничает с Русской Православной Церковью, дагестанское отделение активно участвует в религиозной жизни мусульман России и Дагестана, сотрудничает с влиятельными зарубежными исламскими организациями. Таким образом, в Дагестане ислам все активнее выступает как идеология политической борьбы.

Традиционный ислам в Дагестане политизирован не менее фундаментализма. Преодоление социально-экономического и духовного

кризиса в республике требует от религиозных лидеров дать свой ответ на основные проблемы современности. В этой связи нельзя не обратить внимание на радикализацию позиций духовенства в ряде районов Дагестана. нередки случаи вмешательства в частную и общественную жизнь граждан (запрет концертов, кинофильмов, посещения светских школ и др.) Исследователи обращают внимание на то, что в Дагестане распространены опасения, что политизация ислама приведет к его радикализации, распространению на территорию республики экстремистских идей. К исламским ценностям апеллируют многие политические, общественные и, разумеется, конфессиональные силы. Политический ислам в Дагестане приобретает свои оттенки, есть свои «левые» и есть свои «правые». Первые напевают на идеи социальной справедливости содержащейся в проповеди пророка и записанные в шариате. Другие подчёркивают незыблемость частной собственности как основы исламского общества. Ортодоксальное духовенство достаточно откровенно декларирует свои взгляды на будущее устройство дагестанского общества. Выступая против политического и религиозного экстремизма, духовенство всё настойчивей озвучивает тезис, что будущее республики следует рассматривать очищенным от «сугубо» светских норм и законов. Духовные лидеры активно работают в образовательных учреждениях государственного подчинения, ведут масштабную пропагандистскую кампанию в средствах информации, откликаются на призывы поддержать на предстоящих выборах того или иного кандидата или политическую партию, движение.

Таким образом, можно отметить несколько важных моментов в современной роли ислама в Дагестане. Подавляющее большинство мусульман республики придерживаются традиционного ислама, на который оказывает огромное влияние суфизм. Ислам рассматривается в аспекте национально-культурной самоидентификации народа. Создание на основе религии некой наднациональной идеологии, превращение дагестанцев в часть «всемирной мусульманской уммы», за что ратуют фундаменталисты

Северного Кавказа, выглядит среди многочисленных исламских сил на Кавказе достаточно аномально. Тем не менее, ряды фундаменталистов склонны скорее расти, нежели редеть. После событий 1999г., в попытке не упустить из-под контроля процессы в мусульманских общинах республики, власти сделали ставку на создание исламской организации, которая бы монопольно контролировала религиозную сферу. За прошедший период властям, в союзе с духовенством удалось сделать достаточно много. Поставлен заслон на пути распространения агрессивного экстремизма, прикрывающегося исламскими лозунгами, взята под контроль миссионерская деятельность на территории республики, издание религиозной литературы, вопросы организации паломничества и обучения за рубежом. В средствах массовой информации с привлечением руководителей органов государственной власти, религиозных деятелей, широкой общественности организовываются выступления, передачи и публикации, осуждающие религиозный экстремизм. В республике отмечается устойчивый процесс глубокого научного исследования причин появления «ваххабизма» и религиозного экстремизма в Дагестане и на Северном Кавказе. Изданы и продолжают издаваться монографии, диссертации, регулярно проводятся научно-практические конференции с участием известных ученых, политиков, общественных деятелей и религиозных авторитетов. Большое внимание уделяется проблемам религиозного образования и оборота религиозной литературы. Сейчас в республике идет становление системы религиозного образования. Соответствующими государственными структурами ведется работа по регулированию этого процесса. Развитие ислама в Дагестане демонстрирует, что он превратился в важнейший компонент жизни республики и его значение в будущем будет только усиливаться.

2.2. Место ислама в преодолении чеченского кризиса

В 90-е годы в условиях нарастания кризисных явлений Чечня столкнулась не просто с феноменом исламского фундаментализма, развитие получил экстремизм, активно спекулирующий на исламе. Исламский фундаментализм, как феномен общественной жизни в мусульманском обществе, который связан с деятельностью общественно-политических течений, социально-экономических, культурно-просветительских и элитных группировок, использующих в своей практике лозунги, призывающие к построению государства на основе принципов раннего, времён пророка Мухаммеда и первых халифов, ислама и их неуклонное соблюдение¹²³, явление в Чечне новое. Анализ исторического прошлого позволяет выявить причины способствовавшие всплеску исламизма и экстремизма в 90 годы.

Окончательная исламизация Чечни – достаточно позднее явление. Народные предания относят первые проповеди ислама среди вайнахов к VIII-IX вв., однако, по мнению учёных, ислам стал утверждаться в Чечне в XV-XVI в. по мере спуска на плоскость, где в этот период доминировали мусульмане-кабардинцы¹²⁴. Поэтому длительное время новая религия господствовала в центральной и восточной частях равнинной Чечни. В горных районах языческие верования оказались более устойчивыми. Начало широкому распространению ислама среди вайнахов положила проповедь шейха Мансура, который действовал в конце XVIII в. Ситуация изменилась в середине XIX столетия, в период существования теократического государства - имамата Шамиля, когда движение сопротивления горцев российской экспансии трактовалось с религиозной позиции, что способствовало более глубокому укоренению ислама. Движением, непосредственно объединившим религиозные и антиколониальные устремления горцев, стал суфийский орден (тарикат) накшбандийя. На Северный Кавказ идеология накшбандийя проникла из Курдистана уже в

¹²³ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. - Ростов-на-Дону, 2000. - С. 7.

¹²⁴ Гадаев В.Ю. За частоколом мюридских проповедей. – Грозный, 1987. - С. 5-7.

опосредованном виде. Дагестанские (преимущественно аварские) и чеченские шейхи ведут цепочку преемственности от мауланы Халида аль-Багдади (1776-1828г.), курда из Сулеймании. Основанная аль-Багдади ветвь получила известность как братство халидийя; его организационная специфика сложилась в ходе вооружённых выступлений курдов в XIX в., когда шейхами становились военные вожди и территориальные группы внутри братства соответствовали внутриплеменному делению¹²⁵. Одним из основных постулатов накшбандийцев было превосходство шариата над любым мистическим опытом. Дагестанский шейх Мухаммад аль-Яраги, адепт халидийской общины ордена накшбандийя и мюршид (духовный лидер) Северного Кавказа, видел в шариате единственную гарантию независимости исламской уммы и считал своей прямой обязанностью следить за строгим выполнением законов шариата в личной и общественной жизни мусульман. В своих проповедях он соединял призывы к газавату (священной войне с неверными) и религиозному очищению. Газават в его понимании был составной частью шариата: «только те, кто соблюдают шариат и поднимают свой меч против неверных, спасутся в ином мире»¹²⁶. На Северном Кавказе накшбандийский тарикат получил название мюридизма. В конце Кавказской войны в Чечне распространяется тарикат кадирийя, за которым в науке закрепилось название зикризма, основанный шейхом Кунта-Хаджи Кишиевым¹²⁷. К началу XX в., несмотря на невоинственный характер проповедей, зикристы преследовались властями и вынуждены были действовать в условиях подполья. Последователи накшбандийя, напротив, в массе адаптировались к новым условиям и из них по преимуществу формировались кадры официального (признаваемого властями) духовенства.

¹²⁵ Милославский Г.В. Мусульманский север и Россия: предпосылки межцивилизационного взаимодействия // Ислам в СНГ. - М., 1998. - С. 32-33.

¹²⁶ Зелькина А. Ислам в Чечне до российского завоевания // <http://www.chechenia.narod.ru>.

¹²⁷ Акаев В.Х., Магомадов С.С. Суфийские братства в Чечне // Научная мысль Северного Кавказа. - 1996. - №3. - С. 61.

Таким образом, во второй половине XIX в. в Чечне произошло окончательное закрепление ислама в качестве господствующей идеологии. Исламизации вайнахов способствовал мюридизм, объединивший горцев перед лицом внешней опасности. К началу XX в. суфийский ислам был представлен в Чечне тарикатами накшбандийя и кадирийя; каждый из которых включал в себя несколько ответвлений – вирдов, внутри которых почитали «своего» шейха (устаза). В условиях Чечни суфийская организационная структура наложилась на традиционное чеченское общество, способствуя, тем самым, разделению чеченских тейпов по признаку принадлежности к тому или иному тарикату. Это не препятствовало осознанию чеченцами себя единым этносом, но способствовало традиционному соперничеству между тейпами.

В 20 гг. XX в. мусульманское духовенство и мюридские лидеры подверглись репрессиям, что напрямую отразилось на росте антисоветской деятельности вирдовых братств. В период депортации чеченцев в Казахстан в 1944-1957 гг., именно суфийские братства явились основой сохранения духовной культуры народа. После восстановления ЧИАССР в 1957 г. партийные и советские органы развернули в республике масштабную антирелигиозную кампанию. В ходе борьбы с религией имело место преследование целого ряда религиозных авторитетов, деятельность суфийских братств перешла на нелегальный характер. В республике не существовало «официального» ислама и до 80 гг. не было ни одной официально действующей мечети. Антирелигиозная работа имела следствием сосредоточение культовой практики исключительно внутри вирдовых братств. В местной атеистической литературе отмечалось, что в связи с успехами в борьбе с религией, мюридизм в Чечено-Ингушетии принял новую форму функционирования – так называемую малую мюридскую общину. Её характеризовало объединение родственных семей на основе следования сильно вульгаризированным установкам ислама, в сочетании с освященными религией патриархально-бытовыми отношениями.

Деятельность большинства руководителей мюридских общин далеко выходила за рамки религии. Авторы отмечали, что подобная община способна влиять и на тех членов семьи, которые «уже не считаются верующими».¹²⁸ Отмечалось, что служители культа в массе неграмотны или малограмотны в знании арабского языка, и не в состоянии изучить источники мусульманской идеологии. Все их теологические познания ограничиваются преданиями и местной богословской литературой. Исследователи фиксировали, что молодое поколение, в большинстве получившее образование, не устраивает примитивное толкование или голое отрицание достижений науки и явлений окружающей действительности¹²⁹. В то же время духовные потребности населения, и, прежде всего молодёжи, – в родственном и национально-земляческом общении, в коллективном сопереживании носят традиционно-исламский оттенок, что активно использовалось духовными лидерами. Среди духовенства и активистов мюридских групп широкое распространение получило мнение, что отход значительной части верующих от исламской обрядности чреват национальной трагедией. В исследованиях по состоянию мюридизма в советское время отмечалось, что к его проявлениям относятся пережитки национальной исключительности: проповедь превосходства одной религиозной группы над другими, религиозный национализм, замкнутость, конфронтация и т. д. Отмечалась жесткость некоторых мюридов в следовании религиозным запретам и предписаниям: порицание ношения европейской одежды, пищевые запреты, отказ от ношения «ненациональных» имен и т. д.¹³⁰

К середине 80-х годов ислам в Чечено-Ингушетии приобрёл следующие черты:

¹²⁸ Умаров С.Ц. Мюридизм с близкого расстояния // Наука и религия. - 1979. - № 10.

¹²⁹ Гадаев В.Ю. Указ. соч. - С. 16.

¹³⁰ Мугадиев З.Д. Северокавказский мюридизм: истоки и современность: авт. канд. дисс. – Ленинград, 1989. - С. 16-17.

- отрыв от мировой исламской богословской мысли, вульгаризация ислама;
- падения влияния служителей культа на значительную часть населения;
- этнизация ислама, отождествление судьбы этноса с сохранением ислама на основе симбиоза норм адата и шариата внутри вирдов и мюридских групп.

С началом перестройки в Чечне начался процесс реисламизации. Несмотря на то, что доминировали лозунги национального возрождения, они включали в себя сильную исламскую компоненту. Новые лидеры Чечни использовали ислам как идеологию. Д.Дудаев и его сообщники продолжили дело последнего советского руководителя Чечено-Ингушетии Д.Завгаева, который за два года построил в Чечено-Ингушетии более 200 мечетей, надеясь этим обеспечить новую общественную консолидацию вокруг старой партийной элиты¹³¹. В политических целях использовалось не распространение основ духовного учения, а ритуальные исполнения зикра, театральные формы отправления намаза на съездах чеченских тейпов и обличения оппонентов как отступников. Другой внешней приметой «укрепления» религиозности стало создание специальных комнат для молитвы в учреждениях, организациях и учебных заведениях. Они использовались редко и далеко не все из-за отсутствия коммунальных удобств, а также привычки совершать молитвы на работе. Обязательным считалось участие в коллективной молитве в мечети для многих высокопоставленных чиновников¹³².

Сторонники суверенитета Чечни апеллировали к исламскому прошлому чеченского народа, находя в нём оправдание своих взглядов. Прежде всего, это выразилось в апологетизации имени шейха Мансура (первого широко известного чеченского проповедника ислама), начавшего в

¹³¹ Савельев А. «Параллельный ислам» - идеология бандитизма // <http://www.pravoslavie.ru>.

¹³² Юсуфов М. Ислам в социально-политической жизни Чечни // Центральная Азия и Кавказ. - 2000. - №2(8).

конце XVIII в. движение за укрепление влияния шариата во имя сплочения мусульман Чечни. В составе исполкома Объединённого конгресса чеченского народа (ОКЧН) большим влиянием пользовалась партия «Исламский Путь» (ИП), рассматривающая политическую независимость Чечни, как необходимое предварительное условие для перехода республики на «основы ислама». Взгляды лидеров ИП оказали большое влияние на бойцов формировавшейся национальной гвардии, что горячо приветствовалось многими представителями низового духовенства и активистами ряда мюридских групп.

По мере обособления от федерального центра и нарастания конфронтации с Москвой, усиливались исламские призывы в речах чеченских политиков. Действия российских властей, направленные на стабилизацию ситуации в республике, приводили к ответным резким заявлениям, обильно насыщенным исламской риторикой. 8 ноября 1991г., в день введения федеральным центром чрезвычайного положения на территории Чеченской Республики, появился указ Д.Дудаева, где он призывал «превратить Москву в зону бедствия во имя нашей свободы от куфра (неверия)»¹³³. На следующий день состоялась торжественная присяга президента, которая сопровождалась клятвой на Коране, произнесённой в присутствии духовенства. В эти дни несколько тысяч молодых людей, собранные в Грозном, приняли обет газавата против посягательства на независимость Чечни. На тот момент концепция чеченской государственности, выдвинутая в ноябре 1990г. на 1 съезде чеченского народа (в июне 1991г. прошла его вторая сессия, переименовавшая его в ОКЧН), предусматривала будущее развитие Чечни в рамках демократического, светского государства. Вместе с тем, ислам должен был занимать лидирующие позиции в деле сплочения нации и преодоления наследия «государственного атеизма». По словам Д.Дудаева, «на данном

¹³³ Кудрявцев А.В. Ислам и государство в ЧР // Восток. - 1993.- № 3. - С. 65.

этапе, любой руководитель, который не приносит присягу на Коране, не имеет права в новой структуре вступать в должность»¹³⁴.

Процесс исламизации чеченского общества во многом был вызван стремлением политических лидеров Чечни укрепить свою социальную опору. Идеологи национально-политической независимости стремились опереться, прежде всего, на молодежь, маргинальные элементы и старшее поколение. Люди старшего поколения пережили депортацию и некоторые из них не скрывали свою неприязнь к советской власти, были предрасположены к решительным действиям. В то же время многие специалисты различных отраслей народного хозяйства, творческие и научные работники не одобряли выбор радикального пути, стремление к исламизации всей общественно-политической жизни. Во внутренней политике исламский компонент ограничивал возможность влияния оппозиции, представителей «массовых профессий», научно-творческой интеллигенции на ход общественных событий. Все республиканские совещания глав администраций населенных пунктов проводились с приглашением мулл, имамов мечетей, кадиев. Религиозные деятели, активисты, вовлеченные в общественный процесс, стремились стать влиятельной силой, тесно связанной с институтами новой власти¹³⁵.

Чеченский лидер стремился поставить единение чеченцев-мусульман в борьбе с «имперской Россией» в противовес традиционному соперничеству вирдов внутри чеченского общества. Основную массу сторонников Дудаева составили зикристы, и заявление президента о принадлежности к вирду Кунта-Хаджи обеспечило ему поддержку со стороны этого братства. Единению мусульман Чечни, по его мнению, должно было также способствовать возрождение архаических институтов чеченского общества, например Мехк-Кхел (Совет страны). Этот институт, берущий своё начало в языческие времена, а позднее подвергшийся влиянию ислама, решал

¹³⁴ Там же. - С. 66.

¹³⁵ Юсуфов М. Указ. соч.

важнейшие вопросы жизни народа. По некоторым данным, даже при советской власти действовала «параллельная юрисдикция» кхелов. В них родовые авторитеты вместе с традиционным духовенством выступали как носители традиционной морали, и в массовом сознании считались защитниками и хранителями шариата. Возрождение Мехк-Кхела должно было способствовать внедрению в чеченское общество установок, навязываемых радикальными националистами, маскировавшими их под решения «традиционного» органа власти. В октябре 1991г. группа старейшин во главе с Сейид Ахмадом Адизовым создала общественно-политическую организацию, провозгласив её «Мехк-Кхелом». В декабре она была зарегистрирована Национальным комитетом по правовой реформе. «Мехк-Кхел» получил статус «государственного совещательного органа». Он стал одним из проводников исламизации Чечни. 6 февраля 1992г. в Грозном состоялся «съезд представителей Совета старейшин всех уровней», который был приурочен к принятию Конституции Чеченской Республики. На съезде старейшины открыто выступили за придание исламу статуса «господствующей религии».

Последователи тариката накшбандийя, с приходом к власти Дудаева, в основном оказались среди оппозиции. Муфтият Чечни (структура, возникшая на месте упраздненного Духовного Управления Мусульман Чечено-Ингушетии), который возглавлял последователь накшбандийя М.-Б.Х.Арсанукаев, придерживался умеренной линии в использовании ислама в политических целях. Оппозиционность накшбандийцев учитывал и федеральный центр, пытаясь найти в республике политическую силу склонную к компромиссу. В ноябре 1991г. Президент РФ назначил Ахмеда Арсанова, депутата Верховного Совета РСФСР, своим представителем в Чечне. В Грозном сразу почувствовали опасность, исходящую от влиятельного вирда Дени Арсанова тариката накшбандийя, и начали кампанию по дискредитации как самого А.Арсанова, так и его отца Бахауддина Арсанова. Духовным лидером оппозиции стал брат Бахауддина,

Ильяс Арсанов. Таким образом, политические противоречия в республике приобрели и религиозный оттенок.

31 марта 1992г. в Грозном была предпринята попытка антидудаевского переворота, быстро подавленная верными президенту Чечни вооружёнными формированиями. В городе прошла манифестация сторонников президента, в лозунгах участников которой читалось стремление видеть в лидере республики религиозного вождя. 1 апреля 1992г. в Грозном собрался третий, внеочередной съезд мусульман Чечни. Осудив руководство муфтията за «бездеятельность и пассивность 31 марта», съезд постановил распустить муфтият и создать на его месте новый религиозный орган – Исламский Центр. Его руководителем (вазиром) стал зикрист М.-Х.Алсабеков (муфтият с тех пор действовал параллельно, но попал в жёсткую информационную блокаду со стороны властей). 23 апреля президент своим указом создал «Национальный комитет по делам исламской религии при президенте Чеченской Республики». Согласно указу, комитет был учреждён в целях «создания условий для возрождения исламской религии в республике, координации и укрепления всесторонних связей с зарубежными исламскими организациями и учреждениями»¹³⁶. Председателем его был назначен всё тот же М.-Х. Алсабеков.

В условиях «приватизации государственной собственности», углубляющегося социально-экономического кризиса в республике, бегства нечеченского населения, безудержном росте криминала, жёстком противостоянии с федеральным центром, приведшем к фактической блокаде республики, неизбежно ухудшалось положение значительной части населения. Всё это способствовало росту влияния оппозиции. Президент был заинтересован в изменении государственного устройства в направлении придания президентской власти более авторитарного характера. Государство, построенное на исламских принципах, соответствовало этой установке, а создаваемые «традиционные» властные структуры (реально полностью

¹³⁶ Кудрявцев А.В. Указ. соч. - С. 68.

зависимые от президента) должны были способствовать сосредоточению власти в руках президента. Ставка была сделана на последователей тариката Кунта-Хаджи (зикристов), которые возглавили создаваемые структуры. Ставку власти на этот тарикат озвучил ректор Исламского института М.-Х. Насуханов: «раньше у власти в Чечне были последователи накшбандийя, а теперь мы – зикристы»¹³⁷.

К концу 1992г. в условиях нарастания оппозиционного движения и конфронтации между исполнительной и законодательной властями на стороне президента выступили «Мехк-Кхел» и Исламский Центр. В июле 1992г. в Грозном прошёл съезд «объединённых общественно-политических и религиозных движений Чеченской Республики», который рекомендовал президенту «распустить парламент и сформировать органы государственной власти в соответствии с историческими традициями народа, основанными на принципах ислама и шариата»¹³⁸. В тот же период была озвучена идея введения шариатских судов, что объяснялось разгулом преступности и общим «падением нравов». В октябре 1992г. с соответствующим предложением к парламенту обратился У.Имаев, председатель комитета по правовой реформе. Его проект, ориентированный на опыт Йемена, предусматривал введение шариатских наказаний за уголовные преступления. Проект был отклонён под предлогом «неготовности» чеченского общества жить по законам шариата.

В феврале 1993г. Дудаев выступил с собственным проектом конституционной реформы, где наряду с мерами по укреплению президентской власти в ущерб компетенции парламента, предусматривалось объявление ислама государственной религией и введение – с сохранением светских судов – шариатского судопроизводства. Во вспыхнувшем в апреле 1993г. конфликте между президентом и большинством парламента, поддерживаемого оппозицией, на митингах в поддержку Дудаева его

¹³⁷ Акаев В.Х., Магомадов С.С. Указ. соч. - С. 63.

¹³⁸ Кудрявцев А.В. Указ. соч. - С. 70.

защищали как «имама» и «богоданного президента». Позже, в 20 числа мая, парламент принял поправку к Конституции, по которой ислам провозглашался государственной религией. Однако к этому времени парламент уже считался распущенным волевым решением президента.

В это время в республике в противовес традиционному суфизму постепенно складывается ранее здесь не известное религиозное движение, получившее название «ваххабизма». По мнению некоторых исследователей¹³⁹, в Чечне так называемые «ваххабиты» появились ещё до прихода к власти Дудаева, в 1990г. Это, прежде всего, связано с влиянием из соседнего Дагестана, где возрождение ислама уже приняло к тому времени значительный размах. События, связанные с разгоном Духовного Управления Мусульман Северного Кавказа, образование Исламской Партии Возрождения (ИПВ), повлияли на появление в Чечне проповеди «чистого ислама»¹⁴⁰. Одним из первых проповедников в Чечне был Адам Дениев из с. Автуры. В основанную им группу вошли в основном зикристы, семьи которых в своё время поддерживали Али Митаева (религиозного и политического деятеля 20 гг., расстрелянного органами госбезопасности по обвинению в антисоветской деятельности). А.Дениев возглавлял отделение ИПВ в Чечне. Уже в начале 90-х годов он выступал против суфийских обрядов (зикра), мюридизма (повиновения шейхам). Значительным было и внешнее влияние: с начала 90-х годов республику стали регулярно посещать зарубежные исламские миссионеры, которые регулярно выступали в студенческих аудиториях и на телевидении. Зарубежные исламские организации выделяли значительные средства на распространение «истинного ислама». По наблюдениям исследователей, первоначально (1989-1994гг.) сторонников «ваххабизма» было очень мало, несколько десятков человек. В отдельных мечетях ими предпринимались неудачные попытки навязывания дискуссий традиционалистам, установления своего идейного

¹³⁹ Акаев В.Х. Указ. соч. // Азия и Африка сегодня. -1998. - № 6. - С. 50-51.

¹⁴⁰ Яндарбиев З. Чечения – битва за свободу. Львов, 1996. – С. 482.

влияния на верующих. Но их оттуда выпроваживали, в ряде случаев не желая даже вступать с ними в споры. В силу этого, до начала боевых действий они не часто заявляли о себе публично, а вели организационно-разъяснительную работу среди молодежи¹⁴¹.

Появление «ваххабизма» было продиктовано всей предшествующей эволюцией ислама в Чечне. Как отмечалось выше, за годы советской власти ислам подвергся значительной вульгаризации, зримо понизился образовательный уровень духовенства. Одновременно произошли разительные позитивные перемены в области образования, культуры, подготовки специалистов и управленческих кадров. Однако возможность осуществления коренных социальных перемен была занижена консервацией традиционных форм общежития. На социальное поведение и нравы многих влияла безработица, которая составляла почти 30%. Естественный прирост жителей в 5 раз опережал рост рабочих мест. Традиционный уклад жизни сохранился также и потому, что большая часть населения (свыше 60%) проживает в сельской местности, где крепки устои кровнородственных и религиозных общин¹⁴². «Независимость» не ликвидировала социально-экономических трудностей. «Ваххабизм», с его строгим следованием Корану и Сунне, позволял преодолеть замкнутость и элитарность суфизма, модернизировал ислам, избавляя его от патриархальных традиций, против которых восстает сознание современного человека. Требование строгого поклонения одному лишь Аллаху объективно освобождает индивида от патриархальных (тейповых) традиций в рамках новых современных форм мусульманской солидарности. Личная свобода при этом может быть подавлена жёсткой дисциплиной джамаата, но для индивида важна сама возможность реализовать свободу выбора, пусть даже ценой новой формы зависимости¹⁴³.

¹⁴¹ Юсуфов М. Указ. соч.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Добаев И.П. Традиционный ислам и салафийя в этнополитических процессах Чечни // Современное

Начало боевых действий в Чеченской Республике привело к обвальному кризису практически всех сторон жизнедеятельности. К прогрессирующим социально-экономическим трудностям добавились и военные разрушения, что поставило многих жителей республики перед непреодолимыми материальными затруднениями. Присутствие федеральных сил обострило борьбу между представителями различных тарикатов, в которую активно вмешивалась центральная власть. В 1995 г. муфтият Чеченской Республики возглавил М.-Б.Арсанукаев, воздействие на деятельность муфтията оказывал И.Арсанов. С 1995г. по август 1996г. исламскую общину в Чечне официально возглавляли представители тариката накшбандийя. Именно в период боевых действий начал расти престиж «ваххабитов» в чеченском обществе. В республику прибыло значительное количество моджахедов, экстремистские исламистские организации наладили постоянные каналы по переброске в республику оружия, финансовых средств и новых контингентов наёмников. Мобильность и боеспособность отрядов моджахедов, в сочетании с оплатой участия в формированиях, привлекала туда многих чеченцев, особенно молодёжь. Как объяснял это муфтий Чечни А.Кадыров, отряды арабов-наёмников были хорошо обучены и вооружены, что привлекало к ним чеченскую молодёжь, которая во многом начинала следовать их религиозным принципам¹⁴⁴. Заинтересованность в сотрудничестве с «ваххабитами» проявляли и деятели дудаевского режима. Вице-президент З.Яндарбиев, министр информации и печати М.Удугов и др. поддерживали с ними тесные контакты, неоднократно выезжали в зарубежные исламистские центры для получения всесторонней помощи, которую использовали для борьбы с федеральными войсками. При непосредственном участии деятелей ичкерийского режима в апреле 1995г. в Ведено был впервые организован шариатский суд, «филиалы» которого

положение Чечни: социально-политический аспект. - Ростов-на-Дону, 2001. – С. 23-24.

¹⁴⁴ Независимая газета. – 1996. – 26 декабря.

позже появились и в других районах республики¹⁴⁵.

К 1996г. приходится наивысший подъём популярности «ваххабитов», которых поддерживали многие зикристы. Средства массовой информации отмечали в то время такую ситуацию: «Не исключено, что после вывода войск сепаратисты попытаются установить жёсткий теократический режим с опорой на тарикат кадирийя. Этому способствуют и многочисленные иностранные наёмники, которые, как правило, очень религиозны»¹⁴⁶. Многие чеченские политики видели в «чистом исламе» попытку консолидации нации. С ослаблением влияния государственных структур в обществе, особенно в период боевых действий, резко возросло влияние тейповых и вирдовых структур. Преодолеть эту разобщенность, по мысли идеологов «ваххабизма», мог только «чистый ислам», который бы стал главенствующей идеологией в чеченском обществе, оттеснив традиционный суфизм. Собственно о религиозных акциях «ваххабитов» заговорили в 1995г., когда они предприняли попытку ликвидировать на горе Эртин-Корт зиярат Хеди, матери шейха Кунта-Хаджи, сакральный центр тариката кадирийя. Эта акция свидетельствовала, что «ваххабизм» превратился в Чечне в самостоятельную силу. Тогда возник конфликт с зикристами, который был приглушен при участии полевых командиров и религиозных авторитетов. Один из активных распространителей «ваххабизма» Фатхи Шашани (американский гражданин, потомок чеченских эмигрантов XIX в), зимой 1995г. в одном из горных селений в узком кругу единомышленников заявлял, что, как только окончится война с русскими, последователи «чистого ислама» начнут борьбу против зикристов¹⁴⁷.

К моменту окончания боевых действий и выводу войск «ваххабиты» пользовались поддержкой значительной части населения Чечни, а и. о. президента стал их сторонник З.Яндарбиев. В 1996г. он издаёт указ, отменяющий действие на территории Чечни советских и российских законов;

¹⁴⁵ Яндарбиев З. Чечения – битва за свободу. Львов, 1996. – С. 362

¹⁴⁶ Московские новости. – 1996. - 10 сентября.

¹⁴⁷ Акаев В.Х. Ислам и политика // Ислам и политика на Северном Кавказе. - Ростов-на-Дону, 2001. – С. 63.

ликвидирует светские суды. Создаётся Верховный шариатский суд и соответствующие районные шариатские структуры. Их законодательной базой стал уголовный кодекс, основанный на шариате. В интервью СМИ З.Яндарбиев подчёркивал, что в Чечне «нет почвы для противостояния «ваххабитов» и тарикатистов. По его словам, политику расчленения ислама на различные секты проводили российские спецслужбы, опираясь на так называемый муфтият»¹⁴⁸. Касаясь введения нового УК, и. о. президента отмечал, что его введение, это лишь реализация проекта, разработанного ещё при Дудаеве¹⁴⁹. «Ваххабиты» заняли ряд ключевых постов в административных, военных и религиозных структурах Чечни, а также в средствах массовой информации. Ряд их сторонников вошли в состав правительства, боевые группы сторонников «чистого ислама» формально входили в состав вооружённых сил Чечни.

Получив доступ к власти, так называемые «ваххабиты» стали активно внедрять свою идеологию в чеченское общество. В судебной сфере стала активно применяться система шариатских наказаний за правонарушения, наблюдались попытки внедрения «истинно-исламских» норм: заставить женщин носить паранджу, борьба против продажи и употребления алкоголя, хищения нефтепродуктов и т. д. Активно стала формироваться инфраструктура по подготовке новых боевиков под видом «изучения основ ислама». По мнению многих исследователей, «ваххабитские» организации на постсоветском пространстве находятся под строгим контролем зарубежных исламистских центров. Любые ассоциации людей, общины и «государства» у «ваххабитов» называются «джамаатом», во главе которого стоит амир. Высший уровень контроля над ними предусматривает категорический запрет на создание ими международных структур координации, обладающих реальными полномочиями. Их ассоциация поддерживается только поездками на обучение и для участия в «джихаде», но база - финансовые потоки,

¹⁴⁸ Независимая газета. – 1998. - 7 авг.

¹⁴⁹ Аргументы и факты. - 1996. - № 4.

находится под строгим контролем зарубежного центра. Второй уровень предусматривает главенство арабов, наблюдатель-араб имеется при каждом «ваххабитском» джамаате, чаще всего - йеменит (например, Хабиб-аль-Рахман – «амир Хаттаб») или (в малозначительных джамаатах) пакистанец или афганец. Третий - низший контрольный уровень – гарантируется тем, что квазигосударственные структуры «ваххабитов» управляются не амиром лично, но «исламской шурой» - советом. Из членов этой шуры араб-наблюдатель всегда может найти замену излишне укрепившемуся амиру.¹⁵⁰

На деньги зарубежных экстремистских организаций в Чечне была развернута сеть лагерей. Наиболее яркий пример - учебный центр командира иностранных наёмников Хаттаба в районе села Сержень-Юрт. Учебный центр состоял из пяти лагерей, расположенных неподалеку друг от друга. «Курсанты» изучали арабский язык, шариат и военное дело, в том числе тактику ведения партизанской войны, боевые действия в городе и в горах, подрывное дело, организацию терактов. Курс - от полутора до трех месяцев в зависимости от специализации. Лидеры «ваххабитов», прежде всего иностранные наёмники, ставили основной задачей создание в Чечне базы по распространению исламского фундаментализма на другие районы Северного Кавказа. В конце 1997г. один из лидеров дагестанских «ваххабитов» Багауддин Кебедов, перебрался из Дагестана в г.Урус-Мартан (Чечня), где возник крупный «ваххабитский» центр. Оттуда стала координироваться деятельность фундаменталистов на территории Дагестана, которые в этот период пошли на конфронтацию с властями. При содействии Басаева и по инициативе Мовлади Удугова в Грозном была образована организация «Исламская нация», был образован «Конгресс народов Ичкерии и Дагестана», оформивший объединение чеченских и дагестанских фундаменталистов. Председателем конгресса был избран Басаев, который

¹⁵⁰ Александр Акпадшахов. Ваххабиты – джихад против России // <http://www.pravoslavie.ru>.

провозгласил, что необходимо объединить Чечню и Дагестан в единое исламское государство¹⁵¹.

В то же время в самой Чечне росло недовольство деятельностью «ваххабитов». Прежде всего, в оппозиции было большинство представителей духовенства, связанного с суфийскими структурами, для которых развитие «очищенного» ислама было чревато потерей влияния на верующих. Солидарную позицию занимали и духовные управления соседних регионов – прежде всего Ингушетии и Дагестана, за которыми просматривалась позиция властей этих республик. Действия «ваххабитов», функционирование шариатских судов не способствовали наведению порядка в республике, более того, многие «ваххабиты» сами совершали тяжкие преступления.

В 1997-1998 гг. на митингах в Грозном неоднократно звучали лозунги против «ваххабитского» засилья в Чечне, в резолюциях которых президента призывали избавиться от министров-ваххабитов. В начале 1997 г. президентом Чечни был избран А. Масхадов. Он попытался ограничить влияние «ваххабитов», за что был раскритикован в промосковской позиции и нежелании вести республику по исламскому пути развития. Конфронтация с властями побуждала «ваххабитов» к стремлению взять всю полноту власти в свои руки, так как затягивание конфликта было чревато их вытеснением из органов власти. Была организована комиссия по проверке соответствия действий президента Конституции ЧРИ. Возникла конфликтная ситуация между парламентом Чечни и Верховным шариатским судом, сформированным по указу и. о. президента З. Яндарбиева и состоящим, в основном, из сторонников «ваххабизма». В исламском государстве нет места такому институту как парламент. В фундаменталистской концепции люди не могут создавать законы, они лишь применяют на практике божественные. Поэтому власть может быть исполнительной, но никак не законодательной. Обе ветви государственной власти должны согласованно действовать на основе единого источника – божественного права и их задача воплощать его

¹⁵¹ Коммерсантъ-Власть – 1998. – 30 июня.

в жизнь, а не конфликтовать¹⁵². В результате оба института, претендующие на высшую законодательную (в случае верховного шариатского суда – высшую совещательную) власть приостановили деятельность друг друга, что вылилось в кризис власти. «Ваххабитская» оппозиция указывала президенту выход в создании Госсовета из числа алимов и полевых командиров, а в поддержку этого требования планировала провести 4 февраля 1999г. съезд военно-патриотических сил Чечни.

Между тем приверженцы традиционного ислама были готовы оказать поддержку А. Масхадову в борьбе против «ваххабитов». Ещё 25 июля 1998 г. по инициативе муфтията Чечни в Грозном прошел съезд мусульман Кавказа. На нем присутствовали делегаты из Дагестана и Ингушетии. В резолюции съезда говорилось о необходимости запрета «ваххабизма» в регионе, изъятии распространяемой его сторонниками литературы, ограждении молодежи от теологических учебных заведений в регионе и за рубежом, где ведется пропаганда радикального ислама. Тем не менее, силы поддерживающие «ваххабизм», были очень влиятельны - им сочувствовали влиятельные полевые командиры, в том числе и Ш.Басаев. Он, получив по указу Масхадова должность заместителя главнокомандующего, пообещал выполнить любое поручение президента. При этом Басаев связал обострение ситуации в республике с частыми визитами главы российского МВД С.Степашина на Северный Кавказ. В этом звучало и предостережение Масхадову, чтобы он в своем рвении покончить с «ваххабитами» в Чечне не прибегал к помощи Москвы.

Рассчитывая упредить своих противников, Масхадов издаёт указ о введении полного шариатского правления в Чечне. Этим указом приостанавливалась законотворческая деятельность парламента, назначалась комиссия по разработке конституции, основанной на шариате. Этот документ послужил основанием для широкомасштабного наступления «ваххабитов» на светские органы власти. Должности во властных структурах вновь получили

¹⁵² Керимов Г.М. Учение ислама о государстве. - [http:// www. state-religich.ru](http://www.state-religich.ru).

многие «ваххабиты». Введение «полного шариатского правления» в Чечне, с одной стороны, определило превращение ЧРИ в исламское государство, а с другой возложило на «ваххабитов» заботу об экономическом и социальном благополучии населения. К экономической нестабильности, препятствовавшей внедрению шариатских норм, добавлялась чуждость «ваххабитского» эксперимента для этнокультурных традиций чеченцев¹⁵³. По меткому замечанию исследователя, «соревнование чеченских лидеров в глубине своей веры в Аллаха»¹⁵⁴ приводило к тому, что более всего здесь готовы были принять жесткую форму шариата - шариат ханбалитского мазхаба, строго регламентирующий поведение верующего. Но поскольку привычки к строгому соблюдению целой системы правил в Чечне в течение короткого времени выработать было невозможно, ислам здесь ограничивался ритуальной частью и, зачастую, лицемерной риторикой¹⁵⁵. Соответственно, шариатское судопроизводство в Чечне осуществлялось, как правило, совершенно некомпетентными людьми, что должно было неизбежно привести к профанации мусульманского права в Чечне. В политической плоскости введение шариатского правления не привело к разрешению конфликта между властью и «исламской» оппозицией. В Чечне возникают две Шуры, одна – возглавляемая Басаевым, другая – Масхадовым. Решить конфликт мог бы шариатский суд, но в республике оказалось два высших шариатских суда: промасхадовский и пробасаевский. Выход «ваххабиты» видели в распространении «истинного ислама» на новые территории, прежде всего в Дагестан. Перенос боевых действий за пределы Чечни должен был отвлечь население Чечни от насущных проблем, к этому призывали и дагестанские «ваххабиты» и, что особенно важно, зарубежные «спонсоры».

К началу контртеррористической операции осенью 1999 г. Чеченская Республика Ичкерия демонстрировала крайнюю степень политической дезорганизации. «Государственные» органы Ичкерии, возглавляемые

¹⁵³ См., например: Супонина Е. Укрывшиеся власяницей // Новое время. – 1996. - №47.

¹⁵⁴ Савельев А. Указ. соч.

¹⁵⁵ Там же.

президентом Масхадовым, фактически существовали параллельно с системой «ваххабитских» джамаатов, которые имели собственную структуру управления, контролировали многие сферы жизни республики. При этом они опирались на всестороннюю помощь со стороны зарубежных исламистских организаций, что придавало их структурам известную прочность и даже поддержку властей, так как некоторая часть этой помощи оседала в карманах представителей официальной ичкерийской власти. «Ваххабиты», в свою очередь, не были заинтересованы в укреплении органов власти Чечни, которые время от времени проявляли стремление взять под контроль «ваххабитские» структуры. В давлении на власть они широко использовали исламистскую риторику, маскируя под претворением в жизнь норм «истинного ислама» стремление не дать усилиться «слишком светскому» режиму Масхадова.

Следует отметить, что в республике всегда было сильно движение, выступавшее против деятельности «ваххабитов». Оппозиция всегда была влиятельной, хотя и разнородной по составу. Ещё до начала контртеррористической операции муфтий Чечни А.Кадыров неоднократно отмечал деструктивный характер идеологии чеченских «ваххабитов», указывал на пагубные последствия её влияния для Чечни¹⁵⁶. Поэтому после силового отстранения сепаратистов от власти и утверждения Президентом России В.В.Путиным А.Кадырова в качестве Главы Администрации Чеченской Республики новое руководство заняло принципиально жесткую позицию по борьбе с «ваххабизмом». Летом 2001г. Ахмад Кадыров подписал распоряжение, которым на территории Чечни была запрещена деятельность религиозных организаций и групп, исповедующих «ваххабизм». «Ваххабитские» мечети и все неформальные домашние детские религиозные классы в Чечне должны были быть закрыты¹⁵⁷. Несмотря на то, что данное

¹⁵⁶ Более подробно об этом см. Акаев В.Х. Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия. // Центральная Азия и Кавказ. - 1999. №5.

¹⁵⁷ По материалам интернет-сайта «Фонд мечеть», <http://mechet.perm.ru>

распоряжение вызвало неоднозначную реакцию у мусульманской общественности¹⁵⁸, следует отметить, что запрет в целом оправдал себя в силу тех неординарных условий, в которых развивался ислам в республике. Немалую роль здесь сыграл общий подъем религиозности чеченцев за период нестабильности в республике и та роль ислама и его институтов, которая сложилась за время существования республики Ичкерии. В условиях упадка государственности, дискредитации или прекращения деятельности многих общественных институтов, именно мечеть и её служители стали одним из важнейших каналов влияния на общественное настроение.

«Контрваххабитская» пропаганда заняла значительное место в политике новой власти, причем акцент ставился на неисламский характер «ваххабитского» движения. После крупного теракта в Грозном осенью 2000 г., имам грозненской мечети Билал-Хаджи, выступая с проповедью перед ещё не пришедшими в себя после теракта прихожанами, заявил «те кто совершили это убийство невинных людей не имеют права называть себя мусульманами...»¹⁵⁹. После теракта в Каспийске 9 мая 2002г., муфтий Чечни Ахмад Хаджи Шамаев назвал исполнителей этого преступления "врагами Аллаха и всех мусульман"¹⁶⁰. 11 июня 2002г. Духовное управление мусульман и Совет старейшин Чечни обнародовали в республиканских средствах массовой информации обращение к чеченскому народу, в котором призвали способствовать установлению мира в Чечне и противодействовать «ваххабизму». В обращении отмечалось, что сегодня жителей республики боевики «убивают в домах, взрывают на дорогах, рынках, в государственных учреждениях». «Верующий в Аллаха никогда не посмеет убить человека, а

¹⁵⁸ К примеру, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин заявил в интервью газете "Сегодня", что законодательные запреты не могут считаться эффективным средством борьбы с ваххабизмом. При этом он сослался на опыт Дагестана, где в 1999 году был принят закон о запрещении деятельности ваххабитов. По словам Гайнутдина, "в действительности закон не работает", потому что не позволяет "отсеять" ваххабитов от других мусульман".

¹⁵⁹ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Грозный. 13 октября 2000.

¹⁶⁰ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». Корреспондент Саид Исаев. – Грозный. 15 мая 2002.

нас убивают только за то, что мы живем, соблюдая каноны Корана». «Кража имущества, похищение людей, грабежи и разбои, рабство и человеконенавистничество внедрялись в умы нашей молодежи как атрибуты Ислама, - говорится в обращении. - Все это привнесено в нашу республику извне Басаевым, Хаттабом и их приспешниками и ничего общего с религией Ислама не имеет». «Масхадов называет всех чеченцев, работающих в разных отраслях народно-хозяйственной сферы Чеченской Республики, предателями, сексотами, шпионами, а алимов, уважаемых старейшин, духовных лидеров – неверными. У каждого верующего чеченца должен возникнуть вопрос: кто дал право Масхадову или Басаеву судить, кто мусульманин, а кто нет?», - отмечалось в обращении. «Прикрываясь именем Аллаха, выдержками из Корана и хадисов, последователи Масхадова, называя себя то Шурой, то Верховным Шариатским Судом, творят свои черные дела, чтобы сохранить нажитое добро, ища личных выгод, обманывая народ»¹⁶¹. Администрацией Чечни делается ставка на объединение усилий чеченского духовенства в целях борьбы с «религиозным экстремизмом». Часть чеченского духовенства объединилась в так называемый "Совет потомков Пророка Мухаммада, устазов и шейхов Чеченской Республики" и выступает за урегулирование ситуации в Чеченской Республике¹⁶². Многие мусульманские деятели в разных районах республики выступали и выступают как последовательные противники как «ваххабизма», так и вообще всякого экстремизма. За это многие из них подвергаются преследованиям со стороны боевиков, становятся жертвами терактов и убийств. По словам муфтия Чечни Шамаева, только за последние два года в Чечне от рук экстремистов погибли 17 имамов¹⁶³.

В настоящее время руководство Чеченской Республики стремится

¹⁶¹ По материалам интернет-сайта «Ислам Ру» // www.islam.ru

¹⁶² Акаев В. Х. Проблемы исламского ревивализма накануне и после распада СССР // Информационный сервер правительства Чеченской Республики. – 2001. www.chechenya.gov.ru

¹⁶³ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». Корреспондент Саид Исаев. – Грозный. 15 мая 2002.

выстроить прочную вертикаль управления исламскими организациями республики с опорой на традиционный суфизм. В Чеченской Республике на 10 февраля 2002г. зарегистрировано 22 религиозные организации, создана система руководства ими. При правительстве Чеченской Республики действует отдел по делам религий. Руководящим органом всех исламских религиозных организаций в республике является Идарат - Духовное Управление мусульман Чеченской Республики, который координирует деятельность мусульманских общин. Все имамы мечетей и учебные программы религиозных мусульманских учебных заведений должны утверждаться муфтием Чеченской Республики. В ведении Духовного управления находятся вопросы, связанные с организацией и проведением паломничества мусульман в Саудовскую Аравию. Органы государственной власти и местного самоуправления активно сотрудничают с религиозными организациями по вопросам налаживания в республике мирной жизни, что выражается в проведении совместных мероприятий по нравственному воспитанию, противодействию распространению и употреблению наркотиков, призывам к законопослушанию через проповеди в мечетях после пятничных молитв и другие мероприятия. В республике действуют 352 мечети, большинство из которых не прошло регистрацию¹⁶⁴. В Чечне работает 8 профессиональных религиозных учебных заведения – медресе и одно высшее религиозное учебное заведение (исламский институт в селении Курчалой), которые готовят служителей ислама, преподавателей арабского языка и переводчиков¹⁶⁵.

В большинстве районов официально действующее духовенство находится в тесном контакте с местными администрациями, представителями правоохранительных органов и силовых структур. После

¹⁶⁴ Во время боевых действий в Грозном архив Министерства Юстиции Чеченской Республики полностью сгорел и по этой причине нет абсолютно точной информации о количестве зарегистрированных мечетей (неофициальная цифра колеблется до 487 зданий). В территориальном органе Минюста по Чеченской Республике перерегистрацию прошли 11 мечетей, полностью разрушены 36, частично 204, остальные подверглись незначительным разрушениям. *(Прим. автора)*

¹⁶⁵ Информация по состоянию на 14.02.2002 предоставлена правительством Чеченской Республики

пятничной молитвы имамы мечетей выступают перед населением с проповедью посвященной объяснению основ ислама, обличению «ваххабизма», вреде наркомании, употребления спиртных напитков и других недопустимых в исламе вещей. Часто в этих встречах принимают участие главы местных администраций, представители отделов внутренних дел и военных комендатур, которые имеют возможность ответить на интересующие местное население вопросы. В тех районах, где есть телевидение, представители духовенства пользуются для проповеди эфиром. Имамы мечетей принимают участие в заседаниях администраций, где мнение духовенства, как правило, принимается во внимание. Местными властями мечетям оказывается помощь деньгами или стройматериалами (многие культовые постройки пострадали в ходе боевых действий), но, как отмечает большинство респондентов, помощи явно недостаточно. В целом в политике властей Чеченской Республики упор делается на поддержку традиционного ислама через соответствующие структуры, которые опираются на помощь со стороны администрации всех уровней. Подобная схема взаимодействия исламских структур и администрации действует в соседних, схожих по общей религиозной ситуации, субъектах Российской Федерации – Дагестане и Ингушетии.

В настоящее время в Чеченской Республике функционируют многочисленные мусульманские общины, действует инфраструктура по обслуживанию культа, работают религиозные образовательные учреждения. Исламский фактор остается важным элементом общей ситуации в Чечне. Мечеть остается каналом связи общественности и властных структур, исламские институты один из немногих стабильно действующих социальных механизмов в Чечне. В настоящее время официальный ислам в Чечне испытывает комплекс проблем связанный с нестабильностью общей ситуации, кадровым вопросом, материальными трудностями, становлением религиозного образования. Но потенциал исламского фактора в Чечне по-прежнему очень высок, поэтому политика в отношении мусульманских

общин должна занимать одно из ведущих мест в процессе урегулирования ситуации в республике.

Бандформирования, ещё продолжающие действовать на территории Чечни, также активно использует исламский фактор. Здесь акцент делается на идеологию «исламизма», как единственного пути развития чеченского государства. В ходе военной фазы контртеррористической операции на территории Чеченской Республики, «ваххабиты» утратили своё влияние на органы власти, но в условиях подполья, в районах контролируемых официальными властями, составляют главную силу, противостоящую федеральным силам и местным властям. Сепаратистское движение в целом приняло более «исламской» характер: территория республики разделена между отрядами составляющими «джамааты» и возглавляемыми своими полевыми командирами – «амирами», которые получают необходимую финансовую помощь от лидеров «ваххабитского» движения. В начале контртеррористической операции сохранялась видимость некоторого паритета «государственных» структур Ичкерии и отрядов «ваххабитских» джамаатов; в сепаратистской печати можно было прочесть сообщения такого характера: «Главнокомандующий А.Масхадов отметил в приказе, что в соответствии с решением Государственного Комитета Оборона Чеченской Республики Ичкерия командующие фронтами, секторами, отдельными группами и эмиры групп джамаатов пришли к согласию...»¹⁶⁶. Позже, в известиях из лагеря сепаратистов доминируют преимущественно «ваххабитские» лозунги и призывы. В республике действует так называемая «Шура» (Совет) полевых командиров-«ваххабитов», которая осуществляет верховное, иногда формальное, руководство джамаатами и занимается распространением среди них средств на продолжение войны. Поступающая из-за рубежа помощь оказывается значительным стимулом для продолжения деятельности «ваххабитских» отрядов. Из-за неё, как и за места районных или местечковых амиров, которые непосредственно участвуют в получении и

¹⁶⁶ Ичкерия. - 2001. - 14 декабря. №40.

«освоении» помощи, в среде боевиков нередки столкновения. Многие жители республики в силу различных причин продолжают поддерживать «ваххабитов». Их эмиссары ведут пропагандистскую работу среди молодежи, отдавая предпочтение выходцам из малообеспеченных семей. «Ваххабитами» нелегально выпускается и распространяется ряд газет, брошюр и других печатных изданий. В республике зафиксированы случаи помощи с их стороны продуктами и деньгами семьям мужчин, ушедших в банды. Имеет место формирование так называемых «учебных групп» для изучения Корана и арабского языка, где во время занятий «талибы» проходят соответствующую идеологическую обработку, после чего их переправляют в лагеря боевиков в горы. Наконец, значительную роль играют традиционные отношения внутри чеченского общества: взаимопомощь родственников, обычаи кровной мести, стремление поддерживать членов своего тейпа, несмотря даже на их противозаконную деятельность и т. д. В некоторых районах республики есть устойчивые квазиваххабитские общины-джамааты, члены которых посещают собственные подпольные мечети, не склонны к почитанию суфийских традиций, поддерживают устойчивые контакты с членами бандформирований. В подобных местах происходят собрания представителей «ваххабитских» общин, на которых нередко присутствие «полевых командиров».

В отрядах боевиков, противостоящих федеральным силам в Чечне, всё большую роль играют иностранные наёмники. Ещё в августе 2000 г. в районе селения Ведено прошло совещание, на котором Хаттаб предложил поставить на ключевые посты зарубежных наёмников, обвинив чеченских полевых командиров, укрывшихся в сопредельных странах (Грузии и Азербайджане), в трусости, но при этом публично утверждал, что число иностранцев в его отрядах относительно невелико. По оценке чеченских правоохранительных органов, «на территории Чечни в окружении двух наиболее одиозных главарей бандформирований Басаева и Хаттаба действовало порядка 250-300

иностранцев»¹⁶⁷. Это вызвано тем, что полевым командирам стало сложнее вербовать добровольцев хотя бы для восполнения потерь, не говоря уже о расширении своих рядов. Качественное изменение в составе бандгрупп влечёт за собой изменение как программных установок, так и тактических приёмов экстремистов¹⁶⁸. В конце апреля 2002г., после появления информации о ликвидации Хаттаба, ФСБ РФ распространила данные о ведущей роли представителей зарубежных террористических организаций в руководящем составе сепаратистов в Чечне: «Хаттаб входил в состав так называемой "шуры" - совета полевых командиров, где из 11 полевых командиров был лишь один чеченец - Шамиль Басаев, а остальные были арабы, которых он (Хаттаб – С.Б.) фактически возглавлял»¹⁶⁹. Усиление влияния среди сепаратистов сил, формируемых и поддерживаемых зарубежными исламистскими организациями, отодвигает на задний план провозглашаемую чеченскими сепаратистами цель войны – независимость Чечни. Главарям «исламистского интернационала» в принципе всё равно, где наносить удары, важно не дать затухнуть огню «джихада». При этом для лидеров сепаратистов, особенно из наёмников, становятся несущественными последствия терактов для населения самой Чечни. Наряду с борьбой против федеральных сил, «ваххабиты» осуществляют террор против представителей органов власти, интеллигенции, духовенства. По некоторым подсчётам, в республике было истреблено более 40 авторитетных в Чечне людей¹⁷⁰. С одной стороны это ставит целью запугать население, а с другой стороны подобная политика рассчитана на истребление наиболее просвещенной части чеченского населения, склонной к поиску компромисса с федеральной властью. Эта часть населения способна отвергнуть политику конфронтации с Россией и составить альтернативу вооруженному сепаратизму и попыткам

¹⁶⁷ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». Корреспондент Сергей Боданов. – Москва. 26 марта 2002.

¹⁶⁸ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – 13 октября 2000.

¹⁶⁹ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – 26 апреля 2002.

¹⁷⁰ Акаев В.Х. Проблемы исламского ревивализма на Северном Кавказе накануне и после распада СССР // www.chechenya.gov.ru

насадить в Чечне агрессивный исламизм.

Главарями бандформирований продолжает осуществляться деятельность по привлечению на свою сторону населения республики и духовенства. Отмечены попытки психологической обработки жителей и, особенно, духовенства во многих селениях, преимущественно горных районов Чечни. Здесь неоднократно распространялись обращения т.н. «Высшего военного совета», в которых содержались обвинения и угрозы в адрес сотрудников местных администраций и религиозных деятелей по поводу их сотрудничества с федеральными силами. Священнослужителям предлагалось «искупить свою вину перед чеченским народом, только оказывая содействие моджахедам в борьбе против оккупационного режима». Логическим завершением переориентации всего сепаратистского движения Чечни на исключительно исламистские позиции служат поправки к «конституции ЧРИ», опубликованные на удуговском сайте «Кавказ-центр»¹⁷¹. В преамбуле сообщается, что «источником всех принимаемых решений являются Коран и Сунна». Высшим органом власти ЧРИ провозглашается Маджлисуль Шура во главе с руководителем государства, по принципу – «амир для шуры». Кадровую политику осуществляют члены Маджлисуль Шуры после выяснения соответствия назначаемого нормам шариата и компетенции. Принцип формирования Маджлисуль Шуры предполагает, что она «образуется из амиров и алимов, принимающих активное участие в джихаде».

Несколько положений конституции отражают основные тенденции в сепаратистском лагере: авторитаризм и одновременно зависимость от зарубежных экстремистских организаций. «Конституция» провозглашает «повиновение амирам в одобряемом, соблюдение низама, оберегание доверенного, дисциплинированность в государственных делах обязательно для всех» и «все мусульмане-ансариты, принимающие участие в джихаде по защите свободы и независимости ЧРИ, являются ее полноправными

¹⁷¹ <http://www.kavkaz.org>

гражданами». Целью правительства провозглашается «призыв к исламу, повеление одобряемого и запрещение недозволенного, оберегание, исцеление общества, которое неверные стремятся испортить, является обязанностью Маджлисуль Шура, правительства, а также всех мусульман».

По мнению исследователей, тактика «ваххабитов» ведёт к «афганизации» Чечни. За последние 8 лет в республике выросло целое поколение (по некоторым данным, 150-200 тыс.), которое не получило образование и не умеет ничего делать, кроме как воевать, грабить. Не имея возможности заняться полезным трудом, оно может стать социальной базой сторонников войны и насилия не только в Чеченской Республике, но и за ее пределами. Нерешенность культурологических проблем сделала Чечню идеальным местом для обкатки технологии управляемых конфликтов¹⁷². Ставку на построение такого общества, где исламский фундаментализм в его крайних проявлениях может стать нормой жизни, делают «ваххабиты» в Чечне. Как отмечалось в перехваченных письмах Басаева к «полевым командирам», «Будь даже Масхадов «чеченским Бисмарком», он не смог бы найти во время джихада людей, готовых умереть за президента, парламент или даже суверенитет. До сих пор не известно ни одного случая, чтобы какая-нибудь мусульманская страна добилась успеха и смогла утвердить шариат на своей земле, используя модели и политическую технологию западных стран»¹⁷³. В связи с этим, по мнению Басаева, будущее Ичкерии лежит на необходимости «полностью стать на исламскую позицию во всех вопросах, особенно в плане устройства общественной жизни, формы государственной организации мусульман... требовать от населения неукоснительного соблюдения законов шариата»¹⁷⁴.

Действия федеральных сил привели к свёртыванию деятельности исламистов. Но было бы неверным говорить о том, что влияние исламистов идёт на убыль. В условиях нестабильности ситуации в республике структуры

¹⁷² Независимая газета. - 08.07.98.

¹⁷³ Комсомольская правда. - 14 марта 2003.

¹⁷⁴ Там же.

экстремистов ушли в подполье, по-прежнему их ряды пополняют новобранцы, прежде всего молодёжь. Господствующим стимулом остается получение материальной помощи, за счет средств активно поступающих к «ваххабитам» из-за рубежа, а также благодаря криминальной деятельности. Причем криминал зачастую «освящен исламом». Небезынтересно отметить, что ещё до начала контртеррористической операции в Урус-Мартановском районе Чечни, центре идеологической и военной подготовки «ваххабитов», идейным руководителем был некий эмир Абдурахман, выдававший своим подчиненным фетвы на похищения людей.¹⁷⁵ В том же районе активно действовали «ваххабиты» – братья Ахмадовы, бандформирования которых специализировались на взятии заложников и по некоторым данным за их освобождение Ахмадовы заработали не менее 10 млн. долларов США. Не менее значимыми статьями доходов лидеров «ваххабитских» джамаатов остаются торговля наркотиками и незаконная добыча, переработка и торговля нефтепродуктами. Ваххабиты активно стремятся внедрять в новые административные органы своих людей, которые снабжают их информацией о действиях федеральных сил. Характеристика квазиваххабитского движения в Чечне демонстрирует его экстремистский и террористический характер. Ислам используется как идеологическая оболочка для продолжения террористических актов, диверсий и других преступлений. Движение за «очищение ислама» попало в Чечне в тяжелое положение, став с одной стороны идеологией экстремистов, а с другой испытывает на себе репрессивную политику новой власти. Издание главой администрации Чечни А.Кадыровым указа о запрещении «ваххабизма» в Чеченской Республике, фактически приравнивало к экстремизму несуннитские движения в исламе. После теракта 9 мая 2002г. в дагестанском городе Каспийске муфтий Чеченской Республики Ахмад Хаджи Шамаев заявил, что «экстремистские течения ислама, навязанные чеченскому народу, должны быть объявлены вне

¹⁷⁵ Акаев В.Х. Ислам и политика (на материалах современной Чечни) // Ислам и политика на Северном Кавказе. - Ростов-на-Дону, 2001. - С. 64

закона»¹⁷⁶. А.Кадыров предложил принять на федеральном уровне закон о привлечении к ответственности приверженцев ваххабизма. По словам Кадырова, «ваххабизм» - это не религиозное течение, а терроризм и экстремизм. С последователями «ваххабизма» нельзя вести никакого диалога, они не воспринимают то, что им говорят¹⁷⁷.

Таким образом, в настоящее время ислам является одним из важнейших факторов в развитии Чечни. В республике без сомнения доминирует традиционный ислам в форме северокавказского суфизма (мюридизм). В Чечне он представлен двумя тарикатами – накшбандийя и кадирийя, многочисленными вирдовыми братствами. Отношения между их последователями зачастую были сложными, но в последнее время противоречия отошли на задний план перед угрозой со стороны «ваххабизма». Движение за реформирование ислама под флагом очищения от «недозволенных новшеств» имеет в Чечне, как и на всём Северном Кавказе, долгосрочную перспективу. Но в современный период оно подавлено экстремистским «ваххабизмом» и его дальнейшее развитие возможно после искоренения терроризма и прекращения деятельности бандгрупп.

Представители традиционного ислама контролируют Духовное Управление мусульман Чеченской Республики и большинство официальных духовных постов. Под эгидой традиционного духовенства находятся и религиозные образовательные учреждения. В целом доминирующая позиция традиционалистов (прежде всего адептов тариката кадирийя, к которым принадлежит глава администрации ЧР А.Кадыров) определяется также и репрессивной политикой по отношению к исламистским группам, со стороны которых администрация республики видит проявления религиозного экстремизма. Но очевидно, что в будущем эта позиция будет подвергаться критике как авторитарная. Ситуация может получить положительный стимул к развитию только тогда, когда в республике будут созданы условия для

¹⁷⁶ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». Корреспондент Саид Исаев. – Грозный. - 15 мая 2002.

¹⁷⁷ По материалам интернет-сайта «Страна.Ru». - 27 августа 2002.

проведения съезда представителей мусульманских общин и организаций, который сможет конструктивно решить основные проблемы стоящие перед мусульманской уммой Чечни.

2.3. Ислам в Ингушетии

Ингуши (самоназвание – гIалгIай) автохтонный народ Северного Кавказа, близкородственный чеченцам. Ингушский язык (гIалгIай мотт) принадлежит к нахской группе кавказской языковой семьи. Численность ингушского народа на территории Российской Федерации составляла по данным переписи населения в 1989 г. 215,1 тыс. человек. По оценкам РАН, в 1999 г. их численность возросла до 261,8 тыс. человек¹⁷⁸. История ингушей уходит в глубокую древность. Этноним «ингуш» происходит от названия аула Ангушт, который находился в Тарской долине на месте нынешнего с.Тарское. Впервые этот термин возник, по-видимому, в XVIII веке у кабардинцев, а позже заимствован и русскими¹⁷⁹.

В XIX – начале XX вв. ингушская народность складывается из представителей семи горных обществ: Кистинского, Джейраховского, Назрановского, Карабулакского, Галгаевского, Галашевского и Цоринского¹⁸⁰. XX век был наполнен сложными испытаниями для народа Ингушетии – борьба за Советскую власть в годы Гражданской войны, социалистическое строительство в годы первых пятилеток, высылка 23 февраля 1944 г. в Сибирь и Казахстан и полная реабилитация.

4 июня 1992 г. – принятие Верховным Советом РФ Закона «Об образовании Ингушской Республики в составе Российской Федерации» – открыло новую эру в истории ингушского народа.

¹⁷⁸ Богоявленский Д. Этнический состав населения России. // Население и общество. Информационный бюллетень Центра демографии и экологии человека Института народохозяйственного прогнозирования РАН. №41 – Ноябрь 1999.

¹⁷⁹ Народы Кавказа. Т.1., М., 1960. С.375.

¹⁸⁰ Ахриев Ч. Ингуши: их предания, верования и поверья. // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII. Отд. I. Тифлис, 1875.

Первоначальную религиозную систему ингушей можно определить как локальный вариант северокавказского язычества. Пантеон ингушских божеств отличался сложностью и достаточно высоким уровнем развития. Все божества ингушей можно разделить по степени значимости и распространенности их культов на общеплеменные, региональные, сельские и фамильно-семейные.¹⁸¹

Ингушский «Олимп» возглавлял Даьла, божество, являвшееся верховным носителем языческого эстетического идеала. Даьла – демиург, создатель всего сущего: он создал небо и землю, и все, что на ней, мужчину и женщину; он – творец добра, справедливости и красоты, обладающий всеильным могуществом¹⁸². Даьла всегда справедлив, ибо поступает по законам высшей целесообразности, которые невозможно постичь человеческим разумом – «тайны Даьла» (инг. – «Даьла къайленаш»). Его действия могут быть как поощряющими, так и карающими, но человеку «нельзя изменить судьбу, предначертанную Даьла» (инг. – «Даьла кхела де хIама дац»). Ропот или возмущение на Даьлу – святотатство. К богу Даьле обращались с самыми большими просьбами.

Облик Даьлы никто из смертных не удостоился видеть, хотя он был наделен антропоморфными чертами. Его не видел ни один, ибо он настолько ослепителен, что один взгляд, брошенный на него, может навеки лишить человека зрения. Даже не все из божеств удостоивались чести лицезреть его.

К немногим, для кого было сделано исключение, относилось весеннее божество Тушоли-ццу. Ее культ, связанный с возрождением природы и плодородием во многом напоминал культ Кибелы во Фригии и других языческих божеств в религиях Древнего Востока. Тушоли – единственное из вайнахских божеств, которое имело изображение. Праздники в честь Тушоли устраивались в марте – апреле (Тушоли бутт). К этому времени в горы

¹⁸¹ Мужухоев М.Б. Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа. (К истории религиозных верований X-XIX веках). – Грозный: Чечено-Ингушское издательско-полиграфическое объединение «Книга», 1989. – С. 75.

¹⁸² Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: Сб. ст. и материалов о народ. культуре. - Саратов: Регион. Приволж. изд-во «Детская книга», 1997. С. 21.

прилетал угод, которого называли «Тушоли котам» (курица Тушоли») и никогда не убивали. В период позднего средневековья культ Тушоли трансформировался; ей стали поклоняться, в первую очередь, бездетные женщины, надеющиеся получить помощь богини.

Пантеон ингушей включал в себя еще богов – Мятсели и Галь-Ерды, способствовавших плодородию. Мятсели считался очень могучим богом. Он приносил в дом общее благополучие, и к нему обращались за помощью не только вайнахи, но и осетины. Галь-Ерды же был патроном ингушей. Воинам покровительствовал Молыз-Ерды, а животным и зверям – Елт. Были и другие божества – в лесах бродили «лесные люди» (хьун-нах и алмасы), обладавшие весьма зловредным характером. В горных реках и водоемах обитала Хамиханана – «мать вод», а Дардз-наьнилг («мать вьюг»), жившая в заоблачных высях, была особенно опасна в метель.

В древней религии ингушей обожествлялся весь мир, ибо именно он служил обителью и местом действия божественных сил.

В XII-XIII вв. в Ингушетию со стороны Грузии проникает христианство, о чем свидетельствуют, сохранившиеся до наших дней остатки христианских храмов – Тхаба-Ерды и Алби-Ерды. Однако уже в XIII в. Грузия вступает в кровопролитную борьбу с моногло-татарами, что фактически сводит на нет ее миссионерскую деятельность на Северном Кавказе. Это, по-видимому, одна из главных причин «незакрепления» христианства в Ингушетии¹⁸³. В скором времени ингуши возвращаются к привычной для них форме религиозности, при которой языческие обряды сосуществуют с некоторыми пришедшими из христианства. Попытки оживления христианства в вайнахской, прежде всего, в ингушской среде наблюдались и после монголо-татарского нашествия. Согласно письменным источникам первой половины XVII в., Грузия предпринимает настойчивые попытки распространить свое влияние на северокавказские народы, уделяя

¹⁸³ Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. - Грозный: Чечено-Ингушское издательско-полиграфическое объединение «Книга», 1990. С. 293.

особое влияние религиозному аспекту. Но они оказываются безрезультатными: местные святилища продолжают активно функционировать. По-прежнему всеильным остается пантеон языческих божеств. Как отмечал Л.П.Семенов, «...новое религиозное учение, проникая в край, не вытесняло совершенно предшествовавшее, но уживалось с ним. Первоначально это выразилось в двоеверии (христианство и язычество – П.К.)... впоследствии сложилось троеверие, сохранявшееся в XVIII – XIX вв.»¹⁸⁴.

Приход Российской империи на Кавказ ознаменует собой начало новой попытки обращения горцев в православие. В 1744 г. создается комиссия по обращению осетин и ингушей в христианство. Российское правительство «поощряло к этому грузинских духовных лиц». Однако устройство комиссии «мало приносило пользы»¹⁸⁵.

Распространение христианства в Ингушетии шло из Свято-Троицкого монастыря близ Владикавказа и духовного центра в Моздоке, где обучались дети осетин и ингушей. Принимавшие христианство одаривались материей на рубашку и штаны. По замечанию ген. Беловина к экзарху Грузии от 17 июля 1842 г., «подарки, деньги и пособие хлебом, выдававшимся новообращенным, увлекли многих принять св. крещение... Некоторые же из них, дабы воспользоваться означенными пособиями, простерли святотатство до того, что крестились по несколько раз»¹⁸⁶. По-видимому, распространение христианства среди горцев во многом замедлилось в связи с событиями Кавказской войны.

Вопрос о времени проникновения ислама в Ингушетию является довольно сложным потому, что различные горские общества принимали новую религию в разное время. В целом, исламизация Ингушетии началась не ранее второй половины XVIII в. Процесс растянулся на длительный срок и

¹⁸⁴ Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925-1932 годах. Грозный: Чечингкнигоиздат, 1963. С.85.

¹⁸⁵ Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи). // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. IX. С. 22.

¹⁸⁶ Цит. по: Мартirosiан Г.К. История Ингушии. Орджоникидзе, 1933. С.66.

шел из Чечни. Известный дореволюционный ученый У.Лаудаев писал, что «...чеченцы начали селиться на плоскости с начала XVIII столетия... Наконец, в это же время они принимают ислам... Жители Назрановского общества остаются еще в язычестве; чеченцы мусульмане видят в них религиозных врагов»¹⁸⁷. Как писал в 30-е гг., ссылаясь на документальные данные, советский исследователь Е.М.Шиллинг, «еще в конце XVIII века... некоторые чеченские роды приносили присягу не по мусульманской формуле, а именами своих более древних богов. В Ингушетию ислам окончательно проник еще позднее. Последним из ингушских сел принял мусульманство аул Гвилеты в 1861 году»¹⁸⁸. В 1876 г. Н.Ф.Грабовский отмечает, что «только теперь после покорения Чечни ингуши начинают становиться истинными мусульманами, имея в каждом селении мулл-чеченцев, учеников Дагестана, которые с особым рвением набросились наставлять ингушей на путь мусульманства»¹⁸⁹.

Однако язычество сопротивлялось, уходило медленно, оставляя свои пережитки в местном исламе. Так, имя уже упоминавшегося нами вайнахского божества Даьлы, стало синонимом общемусульманского Аллаха, при этом «часто произнося: «Делан дуьхьа» – букв. «ради Делы», «Дала бу хастам!» – букв. «слава Делы!», «Дала мукъалахь» – «если Дела даст возможность», «Сан Дела!» – букв. «Мой Дела!» и т.п., мусульманин-вайнах и не подозревает, что он, имея в виду мусульманского бога Аллаха, произносит имя своего древнего языческого божества Делы, которому усердно поклонялись его предки, строя образцовые святилища в горах»¹⁹⁰.

Вайнахи не только не приняли в обиходной речи имя Аллах, но также сохранили табу на некогда тотемических животных, почитавшихся в язычестве – зайца, змею и др.

¹⁸⁷ Лаудаев У. Чеченское племя. // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI. Тифлис 1882. С.22.

¹⁸⁸ Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы. // Религиозные верования народов СССР. Т. II. М.-Л., 1931. С.10-11.

¹⁸⁹ Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи). // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. IX. С.21.

¹⁹⁰ Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный: Чечено-Ингушское издательско-полиграфическое объединение «Книга», 1990. С.292.

Традиционно считается, что честь исламизации Ингушетии целиком и полностью принадлежит лишь одному человеку – шейху Кунта-хаджи Кишиеву (1800 – 19 мая 1867) из суфийского ордена Кадарийя, который в 1847 г. прибыл в равнинную Ингушетию и настолько покориł местных жителей своей проповедью, что они массово приняли от него ислам и вирд. Большинство нынешних суфийских братств в Ингушетии ведут свое происхождение от вирда Кунта-хаджи (или, как его предпочитают называть в Ингушетии – Киши-хаджи).

В связи с тем, что последователи Кунта-хаджи рассматривались царским режимом как нелояльные, кадарийцы подвергались преследованиям, а сам Киши-хаджи был арестован в 1864 г. и выслан в с. Устюжно Новгородской губернии, где и скончался спустя три года. Однако народ верит преданию о том, что Кунта-хаджи бессмертен, и до сих пор ждет его возвращения.

Кунта-Хаджи был первым устазом, которого приняли и признали ингуши. Позже были другие: Батал-Хаджи из с. Сурхахи, Бамматгирей-Хаджи из с. Автуры, Дени-Хаджи из с. Галне-юрт, после этого Хусейн-Хаджи из с. Плиево, Гойсум-мулла и его сын Саюп-мулла из с. Эгашта, Тоаркхо-Хаджи из с. Сагопши, Илез-Къада из с. Гамурзиево, Тешал_Хаджи из с. Барсуки, Гайрбек-Хаджи из с. Насыр-Корт и др.

Считается, что основатели братств Батал-хаджи, Бамматгирей-хаджи, и Хусейн-хаджи были векилями Кунта-хаджи Кишиева. Процесс образования новых вирдов начался сразу же вслед за высылкой Киши-хаджи. Очень показателен пример одного из его ближайших сподвижников – Баммат-Гирей-Хаджи (Овды) Митаева (1838-1914 гг.). Избежавший ареста и высылки, которые постигли многих зикристов, он становится идейным вдохновителем кадарийцев Ингушетии и Чечни. Первоначально он не претендовал на создание собственного вирда, но в 1870 г. его мюриды «стали исполнять зикр в новой форме»¹⁹¹, что, фактически, означало возникновение

¹⁹¹ Акаев В. Шейх Бамат-Гирей-Хаджи и его духовный путь. // Вайнах №1 – январь 2003 – С.36.

нового братства. По мере увеличения численности сторонников ордена Кадарийя в вайнахской среде, численность вирдов также постепенно увеличивалась.

В 80-90-е годы XIX в. кадарийские братства резко политизируются, становятся выразителями национально-освободительной идеологии. Братства не только пассивно противостоят царским властям, но и активно поддерживают абреков, в частности, знаменитого Зелимхана. Стремясь подавить зикристов, искоренить абречество, власти в 1911 г. высылают целый ряд видных кадарийцев в Тульскую губернию¹⁹². Это позволило ликвидировать абречество в регионе, но только усилило противостояние сторонников различных кадарийских вирдов и царских властей.

Горные ингушские общества, в частности, Галашкинское, были исламизированы раньше, чем равнинные. Среди них распространился тарикат Накшбандийя, особенно укрепившийся в их среде в годы Кавказской войны, когда учение ордена являлось официальной идеологией имамата Шамиля.

По окончании Кавказской войны шейхи Накшбандийи в регионе проявили себя как лояльные по отношению к царскому режиму, поэтому не подвергались преследованиям. Они довольно быстро выдвинулись в ряды привилегированной элиты, что обеспечило даже некоторую поддержку властей, стремившихся противопоставить накшбандийцев кадарийцам.

События 1917 г. привели к временному союзу между большевиками и суфиями. Их сплачивало неприятие белогвардейской идеологии. Но, придя с помощью тарикатистов к власти, большевики постарались поскорее избавиться от бывших союзников. Многие представители мусульманского духовенства были репрессированы. Однако приверженцы тариката Накшбандийя находились в более выгодном положении и подвергались репрессиям несколько меньше кадарийцев. Высылка вайнахов 23 февраля 1944 г. в Северный Казахстан не только не ослабила влияние суфийских

¹⁹² ГАРФ. Департамент полиции. 5-е производство. Д.635,Ч.2, Л.2.

шейхов, но напротив сплотила вокруг них массы верующих. Это особенно ярко проявилось уже после восстановления ЧИАССР. Именно в этой республике обнаруживалось наибольшее количество официально незарегистрированных мечетей, а антирелигиозная пропаганда не давала видимых успехов.

В настоящее время в Республике Ингушетия ислам исповедуется в форме суннизма шафиитского толка (мазхаба). Население нынешней Ингушетии превышает 360 тыс. человек. В республике, по данным ДУМИ имеется 89 основных мечетей и около 27 молельных домов. Общее же количество мечетей в республике, включая незарегистрированные, составляет не менее 400¹⁹³. Более чем в 100 населенных пунктах имеются свои имамы.

Мечетская (официальная) структура ислама в Ингушетии подкрепляется еще и неофициальной вирдовой структурой – наличием суфийских орденов–тарикатов. Более того, принадлежность к вирду (братству) – важнейший элемент исламской идентичности. В настоящее время в республике активно действует 5 вирдов, устазы четырех из которых были адептами суфийского ордена Кадарийя, и лишь один – ордена Накшбандийя. Несмотря на более позднее проникновение на Кавказ орден Кадарийя имеет большее число сторонников в Ингушетии – около 90% верующих мусульман. Лишь 10% верующих – последователи ордена Накшбандия. Распределение верующих по вирдам показано на таблице ниже.

Таблица 1

Распределение верующих по тарикатам и вирдам

<i>Устаз</i>	<i>Вирд</i>	<i>Тарикат</i>	<i>Кол-во верующих (% от общего количества)</i>
Кишиев Кунта-хаджи	Хаджий	кадарийя	85%

¹⁹³ Пути мира на Северном Кавказе. Независимый экспертный доклад. Под ред. В.А.Тишкова. М., 1999. С. 51.

	муридаш / Хаджий-тоаба		
Арсанов Дени-шейх	Къайле-тоаба / Даде-тоаба	накшбандийя	10%
Белхароев Батал-хаджи	Батал-хаджий мурдаш	кадарийя	4,5%
Митаев Бамматгирей-хаджи (Автуринский)	Бамматгирей- хаджи мурдаш Овда-мурдаш	кадарийя	0,3%
Гарданов Хусейн-хаджи	Хусейн- хаджий мурдаш	кадарийя	0,2%

Этические основы обоих тарикатов сходны. Различия между ними прослеживаются в формах отправления обрядов, в первую очередь, особой формы поминания Аллаха – зикра. Кадарийцы практикуют громкий зикр – джахрия, который исполняется в форме движения по кругу в такт ритмичной музыке и сопровождается особыми восклицаниями. Накшбандийцы же исполняют тихий зикр – хуфия. В процессе сосуществования на земле Ингушетии между тарикатами наблюдалось соперничество на почве стремления максимально расширить свое влияние. Тем не менее, проблема противостояния сторонников разных тарикатов и вирдов на настоящий день остро не стоит.

Определенную проблему на настоящий момент представляет вирд Батал-хаджи, который, благодаря большей закрытости и сплоченности его, постепенно превращается в хорошо организованную мафиозную структуру, занимающуюся различного вида незаконной деятельностью. Закрытость эта проявляется в запрете общения с обычными людьми, последователями иных вирдов. Женщина батал-хаджинка не может выйти замуж за пределы вирда, а посуда, из которой поел гость не являющийся членом вирда, подлежит уничтожению как нечистая.

Описание суфийских братств в Ингушетии как структур неофициального ислама отражает, сложившееся на практике отчуждение суфийских шейхов от лидеров «мечетского» ислама. Это положение зафиксировано в известном высказывании Кунта-хаджи Кишиева: «Есть три вещи, о которых нельзя спрашивать у мулл: о быстром зикре, о позе, в которой следует класть умершего, и о почитании устаза. Если вы все же спросите у них об этом, то не получите ответа»¹⁹⁴.

История создания Духовного управления мусульман Ингушетии (ДУМИ) довольно типична для других ДУМ в республиках Северного Кавказа. Рассмотрим основные этапы становления ДУМИ.

В марте 1989 г. начинается кампания по смещению со своего поста муфтия ДУМ СК Махмуда Геккиева, которому предъявляются обвинения в коррупции и связях с мафией¹⁹⁵. 13 мая того же года в г. Буйнакске на конференции мусульман Северного Кавказа, названной позже I Съездом мусульман Северного Кавказа, муфтий М.Геккиев был смещен с занимаемой должности. Накал страстей был столь высок, что для достижения этого результата потребовалось захватить резиденцию ДУМ СК в Махачкале. Временно исполняющим обязанности муфтия был избран Магомед Мухтар Бабатов, который слагает с себя полномочия уже 10 июля, а спустя три дня состоялось экстренное заседание Совета алимов Северного Кавказа, на котором выступил кадий Ставропольского края Исмаил Бердиев, объявив о незаконности назначения нового муфтия Советом алимов. Несмотря на это заявление, Совет алимов назначает нового временно исполняющего обязанности муфтия Абдуллу Алигаджиева. И.Бердиев объявляет о создании собственного ДУМа, что инициирует раскол ДУМ СК.

В октябре 1989 года А.Алигаджиев, испытывающий недостаток легитимности, слагает с себя обязанности муфтия и назначает нового в.и.о. муфтия Ахмеда Магомедова, которому не удается справиться с

¹⁹⁴ 200 лет Святому Устазу Киши-Хаджи (1800-2000). – Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 2001. С. 60.

¹⁹⁵ Пути мира на Северном Кавказе. Независимый экспертный доклад. Под ред. В.А.Тишкова. М., 1999. С. 43.

центробежными силами, вследствие чего, ДУМ СК разваливается. Появляются ДУМы Чечено-Ингушетии (муфтий Шахид Газбаев) и Кабардино-Балкарии (муфтий Шафиг Пшихачев). Однако 14 октября 1992 г. Совет имамов Чеченской республики (ЧР) избирает нового муфтия и создает под его руководством новое духовное управление – ДУМ ЧР, что, фактически вынуждает мусульман Ингушетии создать собственное ДУМ в 1993 г. в Назрани. Муфтием ДУМИ становится Магомед Албогачиев (последователь вирда Киши-хаджи).

В апреле 1994 г. в Ингушетии был открыт Исламский институт имени короля Саудовской Аравии Абдул-Азиза Фахда. Он активно включился в процесс воспитания новых кадров священнослужителей для нужд верующих Ингушетии. Первоначально подготовка велась преподавателями-арабами, однако, позже, они были заменены местными жителями, ибо прежние преподаватели ориентировались на фундаменталистский ислам в его ваххабитской интерпретации, что было неприемлемо в республике, где осознание своей исламской идентичности неразрывно связано с суфийскими тарикатами. Но и до сих пор в преподавании студентам рекомендуются книги Абу Аль-Аля Аль Маудуди и Муххаммада бин Джамиль Зину, известных фундаменталистских авторов, которые, к тому же, не приемлют суфизм.

Ощущая необходимость интеграции исламского сообщества России 11 мая 1994 г. ДУМ Ингушетии вошло в состав Высшего координационного центра духовных управлений мусульман России. Между тем, в республике не утихали споры о том, как должен жить мусульманин-ингуш, на какие нормы он должен ориентироваться? Позволительно ли похищать невесту, каков должен быть размер калыма, наконец, сколько жен можно иметь мусульманину-ингушу? 19 октября 1995 г. состоялась конференция мусульман Ингушетии, на которой были приняты решения по некоторым вопросам соблюдения обычаев и традиций.

Уместно отметить, что за всю короткую историю Республики Ингушетия, на ситуацию в ней координальным образом влиял и продолжает влиять чеченский фактор. Он проявляется в целом комплексе трудностей, одной из которых является проблема религиозного радикализма и экстремизма.

Именно из Чечни на территорию Ингушетии проникает воинствующий религиозный радикализм, рядящийся в одежду «ваххабизма». Активное внедрение ваххабизма в Ингушетию пришлось на 1993-1994 гг. «Северокавказский ваххабизм» перенял у своего арабийского предтечи полное неприятие традиционных суфийских ценностей и практик, но применяет по отношению к суфиям принцип «такфир» (обвинение в неверии)¹⁹⁶, поэтому появление проповедников ваххабитских взглядов вызвало обеспокоенность, как руководства республики, так и духовенства, и простых мусульман.

Однако, в отличие от соседней Чечни или Дагестана, ваххабиты в Ингушетии не проявляли свое истинное лицо и занимались первоначально лишь религиозной деятельностью. Только в ходе первой чеченской кампании были отмечены первые попытки вербовки молодежи в лагеря подготовки боевиков Хаттаба и других экстремистских лидеров.

Осознавая нависшую над обществом опасность, 30 июля 1998 г. на конференции духовенства и общественности республики было заявлено, что «ваххабизм противоречит учению традиционного ислама суфийского толка, исповедуемого ингушами, идеи ваххабизма чужды современному ингушскому обществу, его многовековым традициям и обычаям»¹⁹⁷. А уже 2 августа 1998 г. в республике Ингушетия совместным решением руководства республики, имамов мечетей и религиозных авторитетов ваххабизм запрещается. При непосредственном участии религиозных деятелей

¹⁹⁶ См., напр.: Мухаммад ибн Джамиль Зину. Исламская акида (вероучение, убеждение, воззрение) по священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммада. Баку, 1997. С. 42-43, 44 и др.

¹⁹⁷ Сампиев И.М. О некоторых аспектах противостояния религиозному экстремизму в Северо-Кавказском регионе. // Ислам и политика на Северном Кавказе. Сборник научных статей. / Северо-Кавказское обозрение Центра системных и региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ. Вып. 1. Отв. ред. В.В. Черноус. – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2001. С. 78.

республики в прессе появляются многочисленные публикации, раскрывающие суть деструктивной идеологии ваххабизма.

Сложная обстановка подталкивает руководство республики и ДУМИ к стремлению организовать противодействие религиозному экстремизму на региональном уровне, для чего 28 августа 1998 г. на конференции Духовных управлений мусульман Северного Кавказа в Назрани принимается решение о создании Координационного Центра духовных управлений мусульман Северного Кавказа. Его председателем избирается муфтий Ингушетии Магомед Албогачиев¹⁹⁸.

Все эти меры временно приглушили активность ваххабитов, вынудили их уйти в подполье. Однако говорить о полном прекращении ими своей пропагандистской деятельности весьма сложно. Изменились их методы агитации. От мечетей они пошли на улицы и в дома, нападки на культ святых и на государственное устройство сменились проповедью «чистого ислама».

Необходимо отметить, что на путь экстремизма чаще всего становятся маргиналы. Тяжелое экономическое положение в республике, безработица, наплыв беженцев – все это плодотворная почва для появления людей, готовых взять в руки оружие и воевать за любую идею, за которую платят. Поэтому, борясь с экстремизмом, следует подходить к проблеме комплексно, решая целый блок задач, не последнее место среди которых занимают экономические.

Все вышеизложенное позволяет сделать некоторые выводы и увидеть перспективы развития ислама в современной Ингушетии.

1) Ситуация с исламом в Республике Ингушетия будет во многом зависеть от решения экономических проблем, проблем беженцев и временных переселенцев. Улучшение положения в этих сферах снизит эффективность пропаганды религиозного экстремизма.

2) В дальнейшем будет возрастать тенденция более тесного взаимодействия республиканских властей и ДУМИ.

¹⁹⁸ Ингушетия и ингуши. / Сост М. Яндиева, ред.А.Мальсагов. – Назрань-М., 1999. С.72.

3) В ближайшем будущем основной проблемой ислама в Ингушетии станет не только борьба с ваххабизмом в самой республике, но и переосмысление общественностью понятия традиционный ислам. С этого термина должен уйти налет «респектабельности». Отношение к той или иной религиозной организации со стороны общества и государства должно определяться не стереотипами «хороший – плохой», но прагматичным подходом, основывающемся на тезисе законопослушности как самой религиозной организации или группы, так и ее членов.

Решение этих проблем способно обеспечить поступательное развитие ислама в Республике Ингушетия и сделать ее одним из гарантов стабильности в регионе.

2.4. Ислам в Республике Северная Осетия–Алания

Республика Северная Осетия–Алания (РСО-А) расположена на склонах Главного Кавказского хребта и занимает территорию 8 тыс. км². Население этой маленькой кавказской республики составляет 662,7 тыс. человек (по данным на 01.01.99). Этнический состав жителей РСО-А довольно пестрый: 57,3% - осетины, 26,3% - русские, 5,1% - ингуши, 2,2% - армяне, 1,7% - грузины, 1,7% - кумыки, 1,6% - украинцы¹⁹⁹.

Из множества проблем республики следует выделить две – проблема беженцев и вынужденных переселенцев и до сих пор не до конца урегулированные взаимоотношения с пограничной Ингушетией по поводу владения Пригородным районом и частью Владикавказа, принадлежность которых к Северной Осетии оспаривается ингушской стороной.

В Северной Осетии проживают люди, исповедующие различные религии: христианство, ислам, язычество. Верования основной части населения РСО-А отличает своеобразный религиозный синкретизм, который

¹⁹⁹ Косиков И.Г., Косикова Л.С. Северный Кавказ. Социально-экономический справочник. – М., 1999. – С. 153.

проявляется в мощном пласте пережитков язычества, в соблюдении многих языческих обрядов людьми, номинально соотносящими свою религиозность с основными монотеистическими традициями – христианством и исламом. У осетин, пожалуй, единственных из народов Северного Кавказа, язычество сохранилось до наших дней и более того, не только не проявляет тенденции к вымиранию, но, напротив, лишь укрепляет свои позиции.

Для того чтобы разобраться с нынешней ситуацией в осетинском исламе, следует поэтапно рассмотреть историю ее складывания. Вся история становления религиозной ситуации в Северной Осетии можно разделить на три периода: языческий, православный, мусульманский. При этом главное отличие этой схемы от подобных у других народов Кавказа состоит в том, что в каждом последующем периоде на религиозные верования осетин начинает оказывать влияние новый фактор, вынесенный в название периода, который вступает с предшествовавшими религиозными традициями в сложные отношения взаимодействия и взаимовлияния, ни в коей мере не отменяя и не вытесняя их.

Как уже отмечалось выше, самой ранней и наиболее традиционной религией осетин является язычество. В отличие от других языческих традиций народов Северного Кавказа, осетинское язычество несет в себе глубинные общеиндоевропейские языческие мотивы, роднящие эту религиозную систему с индуизмом, древнегреческими или древнеславянскими верованиями.

Пантеон осетинских божеств довольно сложен. Возглавлял его бог богов – Хуыцаутты Хуыцау. В пантеон входили покровитель мужчин, воинов и путников – Уастырджи, хлебных злаков и урожая – Уацилла, диких животных и охоты – Аѳсати, волков – Тутыр, мелкого рогатого скота – Фæлваæра, надочажной цепи – Сафа, кузнечного дела – Куырдалæгон, водного царства – Донбеттыр, покровитель искусства – Ацæмæз и ряд других богов²⁰⁰.

²⁰⁰ История южных осетин (Под ред. Л.А. Чибирова). – Владикавказ, 1990. - С.192.

Христианизация Северной Осетии осуществлялась одновременно со стороны Грузии и России. Процесс христианизации со стороны Грузии падает на два основных этапа – XI-XII вв. и XVII в.²⁰¹; при этом, оба этапа связаны с усилением Грузии и стремлением грузинских правителей распространить на окрестные народы идеологическую систему, способную, в дальнейшем, облегчить проникновение грузинского влияния в регион.

Целый ряд авторов полагает, что христианство проникает в горную Осетию со стороны Алании, вследствие продвижения и оседания здесь алан под ударами монголо-татар. Последний этап активной христианизации Осетии происходит на протяжении XVIII-XIX вв. и идет со стороны России.

В Двалетии сейчас достоверно известен целый ряд каменных построек грузинского церковного зодчества соотносимых с ранними попытками Грузии распространить здесь христианство – Зругский Хозита-Майрам и Тлийский храмы XI в.²⁰², храм Хцау аргуан, датируемый исследователями XI-XIII вв. близ селения Регах²⁰³ и культовая постройка Нары дзуар в сел. Нар²⁰⁴. Ослабление этой волны христианизации связано с резким падением мощи Грузии в результате татаро-монгольского завоевания. Истекающая кровью Грузия не имела возможности и средств к продолжению миссионерства. И ростки христианства, посеянные тогда, быстро зачахли.

Влияние Аланской метрополии, центр которой находился в ущелье р. Большой Зеленчук на месте нынешнего Нижне-Архызского городища, по-видимому, было весьма слабым в горах Осетии; по крайней мере, мы не можем отметить хотя бы одну сколь-нибудь значимую христианскую постройку в этом районе, относящуюся к периоду расцвета Аланской метрополии.

Вторая волна христианизации Осетии Грузией падает на XVII в. Она была активна и результативна, в определенной мере, если иметь в виду сам

²⁰¹ Мужухоев М.Б. Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа: к истории религиозных верований в X-XIX веках. – Грозный, 1989. - С. 135.

²⁰² Кузнецов В.А. Зодчество феодальной Алании. – Орджоникидзе, 1977. - С.160-170.

²⁰³ Гамбашидзе Г.Г. К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа. // II Международный симпозиум по грузинскому искусству. – Тбилиси, 1977. - С.6.

²⁰⁴ Кузнецов В.А. Указ. соч. - С.168.

процесс проникновения новой религии на территорию Осетии, что проявилось в попытках приспособить старые языческие святилища к нуждам христианского богослужения²⁰⁵. Однако этот процесс не достигает своего окончательного результата – должной христианизации горцев-осетин, которая проявилась бы в устойчивом христианском самосознании, вытеснении христианскими мотивами и сюжетами языческих. Христианство в этот период достаточно активно проникает, но не закрепляется среди горцев.

К середине XVIII в. Россия стала активно проникать на Кавказ, поэтому царская администрация придавала особое значение христианизации горцев, вовлечению их в орбиту своего постоянного политического влияния, при этом признавалось, что проповедь нового учения могла бы быть благотворной, лишь при условии выселения горцев на плоскость. А выход на плоскость из горных теснин был заветным чаянием осетин²⁰⁶.

Под влиянием России христианство, как религия, впервые в истории Осетии получило сравнительно широкое распространение и последующее внедрение в народной среде. Определенная результативность христианизации горцев в этот период была обусловлена последовательной и настойчивой пропагандой религии в связи с поэтапным выходом осетин с гор на плоскость²⁰⁷ и «именно по воле России, что не могло не наложить, прежде всего, и отпечаток обязательственности принятия христианства от державы, дающей горцам (пусть и в своих корыстных интересах) землю и, фактически, жизнь»²⁰⁸.

Внедрение христианства среди осетин осуществлялось силами «Осетинской духовной комиссии», созданной осенью 1744 г. Сенатом. Распространение православия осуществлялось через комплекс мер, в числе которых, например, были поощрение новокрещенцев. А с учреждением в

²⁰⁵ Мужухоев М.Б. Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа: к истории религиозных верований в X-XIX веках. – Грозный, 1989. - С.136.

²⁰⁶ Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII в. // Сборник документов. – М., 1957. - Т.1-2. - С.219.

²⁰⁷ Берозов Б.П. Переселение осетин с гор на плоскость. – Орджоникидзе 1980. - С. 62.

²⁰⁸ Мужухоев М.Б. Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа: к истории религиозных верований в X-XIX веках. – Грозный, 1989. - С.142.

1860 г. «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» распространение христианской идеологии в крае стало еще более активным²⁰⁹.

Несмотря на определенные успехи в деле христианизации осетин, этот процесс, в целом, имел затяжной характер. Язычество, укоренившееся в народном самовосприятии не желало уходить. А наряду с фактами добровольного и полного принятия новой веры имелись и факты того, что жители некоторых осетинских сел принимали «святое крещение» по несколько раз с целью получить материальное вознаграждение.

Христианизация никогда не была полным и крутым разрывом с «языческим» прошлым. Она была процессом адаптации новых понятий и имен к старому содержанию. «Старые боги получали новые, христианские наименования, но их природа и связанные с ними культовые празднества и обряды долго еще оставались прежними и явственно просвечивали сквозь христианскую оболочку»²¹⁰.

Основным центром по распространению ислама в Осетии, особенно в ее горной зоне, являлась плоскостная феодальная Кабарда, которая сама окончательно исламизировалась лишь к началу XVIII в. Ислам, распространившийся в Кабарде, начинает активно проникать в горы Осетии²¹¹. Активными проводником религии выступали верхушечные слои осетинского общества. Так, по сообщению Вахушти Багратиони «... в Тагаурии, Куртаули, Валагири, Паикоми, Дигории... главари и знатные суть магометане»²¹².

Имеются сведения, что принятие ислама приграничными с Кабардой аулами было призвано служить прекращению набегов со стороны кабардинских князей, которые оправдывали их необходимостью борьбы против «неверных».

²⁰⁹ Магомедов А.Х. Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.) – Орджоникидзе, 1974.- С. 334, 374.

²¹⁰ Абаев В.И. Дохристианская религия алан // Доклад на XXV международном конгрессе востоковедов. – М., 1960. - С.11.

²¹¹ Калоев Б.А. Осетины (историко-этнографическое исследование). – М., 1967. - С.211.

²¹² Вахушти Багратиони. География Грузии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Кн. XXIV. Вып. 5. – Тифлис, 1904. - С. 142.

Как бы то ни было, ко второй половине XIX в. в Северной Осетии ислам довольно основательно укрепился и не только за счет исламизации части осетин. Вследствие того, что Владикавказ стал крупным центром, стоящим на пути из Закавказья в Россию, его население значительно расширилось за счет приезжих из других районов и областей Империи, а так же и из-за ее пределов. На рубеже XIX-XX вв. мусульманская община города была представлена татарами, кумыками, частью осетин-мусульман, ингушами, исповедовавшими суннитский ислам, и персами-шиитами.

Интересно, что несмотря на кажущуюся монолитность суннитов, дразги и интриги были свойственны мусульманской общине Владикавказа еще в начале XX в. Сначала разгорелись споры о том, кто же все-таки вложил больше средств в строительство мечети, получившей название по окончании строительства «Джума-мечеть Мухтарова» в честь известного азербайджанского промышленника, пожертвовавшего средства на строительство. Местные татары утверждали, что именно им принадлежит заслуга именоваться основателями Владикавказской мечети, а роль других участников строительства, в том числе и М.Мухтарова, всячески принижалась.

В 1907 г. татарский мулла С.Радимкулов оставил свой пост по болезни и татары хотели заменить его С.Хамзиным. Однако собрание всех старейшин суннитской общины постановило выдвинуть на этот пост Юсуфа-Кадид-Загид-Заде Муркиленского, кандидатура которого не устраивала татар, которые обуславливали свой протест нежеланием молиться под руководством имама-шафиита, тогда как все татары придерживаются ханафитского мазхаба²¹³. Конфликт обострился еще более с занятием Ю.Муркиленским своего поста. Татарская община пыталась добиться образования собственного прихода и открытия отдельного молельного дома, в чем им не было отказано. Татары даже практически перестали посещать Владикавказскую мечеть, объявив своеобразный бойкот... Конфликт

²¹³ ЦГА РСО-А Ф.11. Оп. 62. Д. 325. Л. 1-8.

разрешился сам собой с приходом Советской власти.

Мусульмане-шииты во Владикавказе тоже делились на две группы, находившиеся друг с другом в напряженных отношениях: «русско-подданные персы» и «персидско-подданные». Именно существование шиитской общины в городе обусловило празднование местными мусульманами, в том числе суннитами, праздника Нав-руз, имеющего древне-иранские корни... События революционных лет, фактически, привели к исчезновению шиитской общины во Владикавказе.

Говоря же о взаимоотношении представителей различных конфессий друг с другом в дореволюционной Осетии, хотелось бы привести слова одного из авторов того периода, который писал: «Религиозного антагонизма в Осетии никогда не было, начиная с самых отдаленных времен и по сей день. Северная Осетия делится почти поровну на христиан и магометан. Здесь и сейчас заурядное явление – нераздельно живущая семья из нескольких душ наполовину христиане, наполовину магометане: так, отец и один сын магометане, остальные два сына христиане; один брат священник, другой брат магометанин (хаджи) и так далее»²¹⁴.

В советские годы в Северной Осетии ислам был в значительной мере ослаблен. Большинство мечетей было закрыто, а Владикавказскую мечеть пытались по решению горсовета разрушить в 1934 г., и лишь активное вмешательство командира 25-й татарской роты 84-го кавалерийского полка Я.И.Беткенева, который отдал приказ своим подчиненным встать на защиту мечети, спас ее. Властям пришлось уступить и дать ей статус памятника архитектуры. В 50-е годы эта мечеть продолжала функционировать. В ней был мулла и 75 прихожан. В некоторых селениях были маленькие группы по 20-30 человек верующих, которые соблюдали мусульманские обряды. По данным исследований Х.В.Дзуцева и Я.С. Смирновой, в середине 80-х годов XX в. лишь 3,1% населения республики соблюдали мусульманский похоронный обряд.

²¹⁴ Алдар. О сословных правах горцев // Новое обозрение. - Тифлис, 1893. - № 3230.

С началом 90-х гг. XX в. в Северной Осетии, как и в других республиках Северного Кавказа, началось возрождение ислама. Однако в Северной Осетии процесс не принял бурных форм.

В 1990 г. в сел. Чикола было создано Духовное управление мусульман РСО-А, которое возглавил муфтий Дзанхот Хекилаев, бывший учитель и бухгалтер, выходец из семьи репрессированных в 30-е годы. До сих пор руководимое им ДУМ не приобрело достаточного авторитета и влияния на осетин. Немаловажную роль в этом сыграл раскол в ДУМ в ходе осетино-ингушского конфликта 1992 г. Тогда заместитель муфтия А.Гадаборшев выступил на стороне ингушей, в то время как сам муфтий и большинство членов ДУМ поддержали осетинскую сторону.

В июне 1993 г. на конференции мусульман Северной Осетии Гадаборшев был отстранен от должности, но вслед за этим он объявил себя муфтием, создав некоторый параллельный исламский центр. По его настоянию 16 августа 1993 г. ингушское телевидение распространило документ за подписью муфтиев Дагестана, Ингушетии и Чечни, в котором содержалось требование о передаче Пригородного района Ингушетии. ДУМ РСО-А выступило с заявлением, осуждающим позицию глав ДУМ республик Северного Кавказа в осетино-ингушском конфликте, а Гадаборшев назван самозванцем, который «породнился с нечистой силой», которого разыскивают правоохранительные органы за подстрекательство к национальной розни²¹⁵.

По сей день в республике продолжают действовать ряд мусульманских организаций, не подчиняющихся ДУМ РСО-А: Исламский культурный центр, Исламский молодежный центр и др.

Численность осетинских мусульманских общин является предметом спора. Называются различные цифры, которые варьируются от 10-20 тыс. человек до 140 тысяч. В настоящее время мусульманские общины существуют в селениях Карца, Чермен, Дачное, Заманкул, Зилгу, Беслан,

²¹⁵ Обращение муфтия // Северная Осетия. – 1993. - 3 сент.

Эльхотово, Моздок, Чикола, Кизляр, Карджан, Хазнидон, Лескен, однако мечети есть не во всех этих селениях.

Особенностью мусульманского богослужения в Северной Осетии состоит в том, что Коран и молитвы читаются на арабском языке, а проповеди на русском. Все сельские муллы – самоучки и избираются односельчанами. В РСО-А нет ни медресе, ни исламского института, ни даже курсов арабского языка. В 1996 г. 20 осетин были отправлены в Казанское высшее мусульманское медресе. Большинство мусульман в Осетии – ханафиты, поэтому учебные заведения шафиитского мазхаба в Дагестане и Ингушетии являются неприемлемыми для осетин.

Несмотря на то, что ДУМ РСО-А ведет работу по распространению знаний об исламе среди верующих, имеются сообщения о том, что в республике действуют экстремистские организации ваххабитской направленности, финансируемые из-за рубежа, поэтому ДУМ призывает всех мусульман сплотиться против «борцов за чистый ислам», которые ухудшают обстановку на Северном Кавказе.

2.5. Ислам в Кабардино-Балкарии

Кабардино-Балкарская республика – одна из северокавказских республик, расположенная на склонах Большого Кавказского хребта, около половины населения которой исповедует ислам.

Территория Республики Кабардино-Балкария составляет всего 12,5 тыс. км², население ее составляет 786,2 тыс. чел. (по данным на 1.01.1999), при этом горожане составляют 57,2%, а жители села 42,8% всего населения республики²¹⁶. Титульные этносы составляют 60% населения: кабардинцы – 50%, балкарцы – 10%, а 32% жителей республики – русские.

Древнейшей формой религии у кабардинцев было язычество, с его неизменными атрибутами – многобожием, почитанием «священных мест»,

²¹⁶ Косиков И.Г., Косикова Л.С. Северный Кавказ. Социально-экономический справочник. – М. 1999. С. 115.

культом природных стихий, верой в загробную жизнь, культом предков и домашнего очага²¹⁷.

Предки кабардинцев поклонялись многочисленным божествам, совершали в их честь различные обряды в святилищах. Как и у других народов, исповедовавших языческую религию, у кабардинцев можно выделить три основных слоя божеств: общенациональные, региональные и племенные, семейные.

Общенациональными божествами у адыгов были: великий бог Тхашхо (Тхьэшхуэ) – демиург, создатель Вселенной; бог неба Уашхо (Уашхьуэ); бог души Псатха (Псэтхьэ); бог плодородия Тхагаледж (Тхьэгьэлэдж); бог огня и патрон кузнецов Тлепш (Льэпщ); бог леса и покровитель охотников Мазитха (Мэзытхьэ); покровитель наездников Зекотха (ЗэкӀуэтхьэ); покровитель овец Амыш (Амыш) и др.

Особое место в пантеоне адыгских божеств отводилось богу молнии и грома – Шибла (Щыблэ). Почитание этого бога и страх перед ним предки сегодняшних кабардинцев выразили в словах: «Если бог Шибла рассердится, то, вряд ли Тхашхо найдет себе место, куда бы укрыться». Обряд почитания этого бога сопровождался танцем в его честь, а человек или животное, пораженные молнией, признавались священными²¹⁸. Их трупы не подвергались захоронению, но в особых гробах вывешивались на деревьях, под которыми люди веселились и праздновали тризну в течение трех дней.

Предки балкарцев исповедовали религию, сходную в общих чертах с язычеством древних адыгов. Верховное божество называлось Тейри, а все вышеперечисленные адыгские божества имели балкарских аналогов, которые выполняли те же функции и даже обликом не различались. Приведем некоторые соответствия: Тлепш – Тейри, Амыш – Аймуш, Тхагаледж – Даулет и Эрирей.

Длительное совместное проживание оставило глубокий след в культуре

²¹⁷ История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. В двух томах. Т.1. – М., 1967. С.92.

²¹⁸ История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. В двух томах. Т.1. – М., 1967. С.93.

балкарцев и кабардинцев, не обойдя стороной и религиозную составляющую. Именно в древнейшее время у адыгов и тюрок начало складываться обычное право – адыгэ хабзэ или адат, которое регулировало взаимоотношения между людьми. И до сих пор обычное право горцев оказывает большее влияние на их поведение, чем религиозные и правовые предписания более позднего неавтохтонного происхождения. Несмотря на попытки некоторых современных авторов возвести религию древнейших тюрок в статус монотеистической религии – тенгрианства²¹⁹, мы полагаем, что оснований для столь широких выводов нет, а язычество, с известными отличиями у разных народов Кавказа, все же было в основе своей общекавказским феноменом.

Начиная с IV в. из городов Таманского и Крымского полуостровов к адыгам стали проникать христианские проповедники. Христианская Грузия также прилагала немалые усилия по распространению православия среди северокавказских горцев. Но главная заслуга в распространении христианства в адыгской среде принадлежит, бесспорно, Византии²²⁰. На рубеже VII и VIII вв. центром одной из христианских епархий Константинопольского патриархата стал г. Никопсия, находившийся на территории расселения прибрежных адыгов – Зихии. Лишь спустя два века появились первые обращенные адыги. Интересно, что христианская проповедь имела небольшой успех у приморских адыгов-зихов, и весьма эффективно распространялось в среде закубанских адыгов-касогов²²¹. Дополнительным импульсом, обеспечившим распространение православного христианства среди адыгов стала Тмутараканская Русь. Тем не менее, далеко не все адыги исповедовали христианскую религию, несмотря на широкое проникновение ее в их ареал проживания; христианство у них в значительной степени сочеталось со старыми, языческими представлениями.

²¹⁹ См., напр. Аджиев М. Мы – из рода половецкого! Из родословной кумыков, карачаевцев, казаков, балкарцев, гагаузов, крымских татар, а так же части русских и украинцев. – Рыбинск, 1992.

²²⁰ Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Составленная по преданиям кабардинцев. – Нальчик: «Эльбрус», 1994. С. 77.

²²¹ История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. В двух томах. Т.1. – М., 1967. С.93.

Упадок православия пришелся на XIII-XV вв., что можно объяснить резким сокращением контактов с христианскими странами – Грузией, Русью и Византией.

Справедливости ради, необходимо отметить, что католики тоже пытались распространить свою проповедь среди адыгов. В 1320 г. папа Иоанн XXII утвердил в Каффе (ныне – г. Феодосия) епископскую кафедру, что стало началом распространения католицизма среди народов Северного Кавказа. С 1439 г. в г. Матреге (ныне – ст. Таманская Краснодарского края) проживал католический архиепископ, которому подчинялись две епископские кафедры. Однако захват Османской империей генуэзских владений в Крыму в 1475 г. обрекает попытку распространения католицизма на Кавказе на полную неудачу²²².

Следы христианства, между тем, продолжали бытовать у горцев Кабардино-Балкарии. Вплоть до середины XIX в. в Кабарде и Балкарии можно было обнаружить евангелия, а до конца XIX в. перед домом и др. хозяйственными постройками ставили крестообразное изображение (пыпхэ, бодуркью), которое делало их, по народным представлениям, неприкосновенными.

Название отдельных дней недели у кабардинцев и балкарцев также свидетельствуют об остатках христианства. Особое уважение оказывалось христианскому св. Георгию, именем которого балкарцы называли вторник (балк. - геуурге кюн). А именем Девы Марии назван не только день недели – пятница (каб. - мэрем), но и многие места, почитавшиеся священными. Летом деве Марии посвящали особый праздник, а пятница считалась у кабардинцев и балкарцев нерабочим днем²²³.

Упадок христианства облегчил проникновение в среду адыгов ислама. На территорию Кабардино-Балкарии он проник уже к XIV веку. Об этом свидетельствуют руины Нижне-Джулатской кирпичной мечети XIII-XIV в. с

²²² См., подробнее: Очерки истории Адыгеи. Т.1. – Майкоп, 1957.

²²³ История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. В двух томах. Т.1. – М., 1967. С.299-300.

остатками минарета и погребальным склепом под полом, значительные размеры которой позволяют считать ее соборной. Интенсивное проникновение ислама связано с усилением крымского влияния в регионе. Крымские «ханы Девлет-Гирей и Хаз-Гирей распространяли магометанскую веру огнем и мечем»²²⁴. В XVIII в. ислам стал господствующей религией кабардинцев²²⁵. В связи с тем, что в адыгской среде регулирование многих общественных отношений осуществлялось на основе обычного права – адыгэ хабзэ, «...исламу не было позволено вторгаться в те сферы жизни и быта, которые традиционно и довольно успешно регулировались обычным правом»²²⁶. Поэтому-то народы адыго-черкесской группы так и не стали ортодоксальными мусульманами, как это имело место в других регионах Северного Кавказа²²⁷.

Проникновение ислама в Балкарию произошло гораздо позже во второй половине XVIII в. В первой половине XIX в. балкарцы уже были полностью исламизированы. Но об ортодоксальности их верований тоже не приходится говорить; подобно тому, как это случилось у кабардинцев, новая религия у балкарцев тоже наслонилась на пережитки язычества и христианства.

Кроме того, проповедники ислама в Кабарде и Балкарии следовали положениям ханафитского мазхаба, который в качестве одного из источников права использует урф – местный обычай. В рамках этого мазхаба «местным обычаям придавалась более значительная весомость там, где Исламом не предписывалось никаких обязательных правил», а потому, «благодаря практическому применению этого принципа различные обычаи, встречающиеся во всем многообразии культур внутри Исламского мира вошли в правовые системы различных стран», и, как сетует один из

²²⁴ Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа составленная по преданиям кабардинцев. – Нальчик: «Эльбрус», 1994. С. 77.

²²⁵ История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней в двух томах. Т.1. – М., 1967. С.298.

²²⁶ Калмыков Ж.А. Установление русской администрации в Кабардино-Балкарии. – Нальчик: «Эльбрус», 1995. С.84.

²²⁷ Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. Монография. – Ростов н/Д:ООО «Ростиздат», 2000. С.100.

современных последователей фундаменталистского ислама Абу Амина Биляль Филипс, «стали ошибочно считаться Исламскими»²²⁸. Многие требования кабардинского адыгэ хабзэ и балкарского адет (адаты) оказались интегрированными в состав шариатских предписаний.

XIX век вошел в историю народов Северного Кавказа под знаком Кавказской войны, в которой народы Кабарды и Балкарии участвовали на российской стороне. Установление российской государственности не принесло сколь-либо заметных изменений в повседневный образ жизни северокавказских мусульман. Были сохранены адатные суды, традиционная система образования (мектебы и медресе), более того, царское правительство полагало, что, поддерживая традиционную для горцев религию, оно обеспечит себе стабильность. Так, если в 1912 г. в Кабарде и Балкарии было 66 школ-медресе, в которых обучался 151 человек, а спустя два года количество медресе увеличилось до 97, а контингент учащихся в них возрос до 1500 человек²²⁹.

Положение мусульман Кабардино-Балкарии изменилось в годы Советской власти. Большевики не скрывали, что ислам, как и любая другая религиозная система – «опиум для народа», а потому, несмотря на объявленную в стране свободу совести, повсеместно начались гонения на религиозных деятелей и простых мусульман, многие из которых угодили под каток репрессий. Еще больший урон нанесла высылка балкарцев с мест своего проживания на Урал и в Среднюю Азию в 1944 г. Этот тяжелый опыт заставил многих балкарцев повернуться к исламу в поисках утешения.

За последнее десятилетие в Кабардино-Балкарии наблюдается своеобразный мусульманский ренессанс. В декабре 1989 г. в результате раскола ДУМ Северного Кавказа было создано Духовное управление мусульман Кабардино-Балкарской республики, руководителем которого стал муфтий ал-хадж Шафиг Пшихачев.

²²⁸ Филипс, Абу Амина Биляль. Эволюция Фикха (Исламский закон и Мазхабы). / Пер. с англ. Т.В.Гончаровой. – Киев: «Ансар Фаундейшн», 2001. С.105.

²²⁹ История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней в двух томах. Т.1. – М., 1967. С.423.

Преобразования в религиозной сфере в Кабардино-Балкарии начались с 1991 г. В этом году в Нальчике открылась первая официальная школа-медресе, переименованная в 1993 г. в Исламский институт, открытый в обход мнения ДУМ КБР на Средства Международной исламской организации «Спасение» (МИОС). В нем обучаются юноши и девушки не только из КБР, но и из других республик Кавказа.

4 апреля 1994 г. ДУМ КБР вошел в состав ВКЦ ДУМР.

В 1995 г. в Нальчике началось строительство крупного общественно-религиозного центра. Деньги на строительство были собраны в ходе телемарафона, проведенного еще в 1993 г. Однако они были безвозвратно потеряны в результате банкротства коммерческого банка «Нарт» на счетах которого аккумулировались средства. Поэтому строительные работы начались с опозданием на два года и велись крайне медленно. Лишь после активного личного вмешательства президента КБР В.Кокова, который взял все строительные работы под свой личный контроль, дело сдвинулось с мертвой точки.

По данным ДУМ КБР в Кабардино-Балкарии на 1997 г. было зарегистрировано 96 мусульманских общин. Их численность быстро растет, к настоящему моменту на территории КБР действует уже около 130 мусульманских общин. Если в 1992 г. в республике действовало 24 мечети, то в 1998 г. их количество достигло 68. Под юрисдикцией Духовного управления мусульман Кабардино-Балкарской республики находится 132 имама.

Большую поддержку возрождению и развитию ислама в КБР оказали арабские страны. Они стали активно использовать частный и общественный каналы для направления студентов на учебу. Поток выезжающих из Кабардино-Балкарии студентов настолько вырос, что количество покинувших пределы республики и вернувшихся в нее с трудом подлежит учету. Полный срок обучения в заграничных исламских центрах колеблется в зависимости от специфики учебного заведения, возможностей и желания

студентов и составляет от 5 до 15 лет. Среди стран, которые стали местом обучения, фигурируют Саудовская Аравия, Египет, Сирия, Иордания, Ливия. Некоторые студенты обучаются в Турции и Пакистане и Малайзии.

Определенную поддержку мусульманским общинам республики оказали «благотворительные» арабские организации, такие как Международная организация «ал-Игасса» (Саудовская Аравия), Всемирная ассамблея исламской молодежи «ан-Надва», Исламская благотворительная организация «Исламик Релиф» и др. При содействии саудовского правительства в Нальчике был создан Центр исламской молодежи и отделение известной своим радикализмом Международной организации по спасению ислама – «Да'уат». Все эти организации, декларируя на словах в качестве своей главной цели стремление возродить ислам, пытаются на деле создать в республике непримиримое к российской действительности экстремистское подполье, готовое выполнять требования зарубежных заказчиков. Так эмиссары МИОС активно распространяют идеи о необходимости сплочения мусульман Кавказа и всей России против «неверных» и «угнетателей».

Во всех общеобразовательных школах республики постепенно вводится изучение основ ислама. В последние годы все больше молодежи стало посещать мечети. Однако многие из 132 официально зарегистрированных имама не обладают достаточной квалификацией, чтобы ответить на вопросы волнующие молодых людей. «У стариков не хватает знаний даже для пятикратного прочтения особо значимой пятничной молитвы», - подчеркнул в одном из интервью заместитель муфтия КБР Тамхир Атмурзаев²³⁰. В результате в одной из крупнейших мечетей г. Нальчика проповедует сторонник ваххабизма, яркая и неординарная личность – Мусса Мукожев, а ДУМ КБР не имеет возможности его заменить.

На фоне слабости официального ислама в республике возрастает число сторонников ваххабизма. Сейчас, по данным МВД КБР, в Кабардино-

²³⁰ Религия и жизнь. – 26 марта 2002.

Балкарии действует не менее двухсот активных ваххабитов, вовлекающих в свои ряды молодежь. Среди них стало больше юношей. «Под видом изучения ислама они вливается в ряды боевиков в Чечне, несколько выходцев из КБР находится в Панкисском ущелье», - сообщил на брифинге в МВД КБР начальник оперативно-сыскного отдела МВД КБР подполковник Али Уянаев²³¹. Ваххабиты располагают существенными материальными ресурсами, а официальная религия живет на пожертвования прихожан и таких средств не имеет. В большинстве книжных магазинов Нальчика можно приобрести книги известных исламистов – Абу-Аля аль Маудуди, С.Кутба, М.Джамиля Зину и др., содержащие призывы к активной вооруженной борьбе против «неверных», установлению шариатского правления и проч.

Фундаменталистская проповедь находит большой отклик в балкарской среде, нежели среди кабардинцев. Дело в том, что фундаменталисты действуют не только чисто исламскими средствами, но используют и идеологию пантюркизма, в ее специфическом обличии тюрко-исламского синтеза, воссоздающую интегрирующую идентичность по принципу: «Мы – тюрки и мы – мусульмане».

Несмотря на наличие тревожных черт, нынешнее положение с исламом в Кабардино-Балкарии следует признать удовлетворительным. Большинство населения все же склонно доверять более официальным служителям культа, нежели ваххабитам или их зарубежным спонсорам, а роль ДУМ КБР в решении проблем верующих неуклонно повышается.

Между тем, следует высказать некоторые пожелания:

1) Достичь каких-либо результатов в борьбе с идеей можно лишь идеологическими методами. Следует неуклонно повышать уровень знаний об исламе в обществе, способствовать внедрению в общественное сознание тех стереотипов и норм, которые, будучи выработанными вековым православно-мусульманским общежитием, несут в себе опыт совместного бесконфликтного существования и лишены радикальной окраски. Одним из

²³¹ Религия и жизнь. – 26 марта 2002.

мероприятий на пути реализации этого предложения могло бы стать учреждение экспертного совета для анализа мусульманской литературы, циркулирующей в республике, с целью воспрепятствования распространения изданий, экстремистской и исламистской направленности.

2) Эффективное управление в сфере идеологии невозможно, если социально-экономическая ситуация оставляет желать лучшего. Повышение реального уровня жизни населения республики (это справедливо и для всей страны – П.К.) способно само по себе нейтрализовать, либо существенно снизить действенность исламистской пропаганды.

3) Необходимо усилить контроль над деятельностью иностранных исламских организаций, проявляющих активность в республике.

4) Должен осуществляться контроль над процессом выезда на учебу за границу. В отношении лиц, претендующих на занятие тех или иных должностей в мусульманских общинах республики, следует ввести своеобразный конкурс, включающий в себя подтверждение их навыков и знаний и проводить его под эгидой ДУМ КБР.

2.6. Ислам в Карачаево-Черкесии

В отличие от Восточного Кавказа, в районах населённых адыгами и тюрками распространение ислама начинается относительно поздно. Вооруженные отряды арабов не доходили до этих мест, долгое время здесь была затруднена и миссионерская деятельность мусульман. В северо-западном Предкавказье было более ощутимо христианское влияние из Византии и Грузии, между этими странами и местным населением существовали устойчивые торговые и культурные связи. Мусульманское влияние в регионе усилилось после принятия ислама золотоордынскими ханами. Первыми приняли ислам ногайцы, кочевавшие в степном Предкавказье. От них во многом исходило религиозное влияние на соседние горские народы. На исламизацию региона повлияли внешние факторы:

образование Османской империи и укрепление её влияния в Причерноморье, основание Крымского ханства (60-70 гг. XVI в.), принявшего вассальную зависимость от Османской империи. Уже к концу XV в. сформировалось мусульманское окружение вокруг Северного Кавказа и вопрос об его исламизации был предрешен.

На территории современной Карачаево-Черкесии ислам начинает устойчиво развиваться в XVI-XVII вв. Удаленность от основных исламских центров и отсутствие внешнего завоевания этих земель мусульманами способствовало устойчивому сохранению местных обычаев, привело к более широкому синтезу ислама и элементов культуры местных народов. Социальная дифференциация среди адыгских народов была гораздо более значительна, чем в Чечне и Ингушетии. Уже в XVIII в. на территории Карачаево-Черкесии господствовали феодальные отношения, а патриархально-общинный уклад сохранялся как пережиток. По справедливому замечанию исследователей, «...ислам выступал для адыгов не как альтернатива, а как дополнение, лишнее подтверждение правильности их народной этики и морали»²³². Здесь утвердился ханифитский мазхаб (мазхаб) суннитского богословия, который наиболее гибок и распространен в исламском мире. Это объясняется тем, что данный мазхаб наиболее лоялен по отношению к адату (обычному праву), учитывает местные условия.²³³ Суфийские ордена на территории Карачаево-Черкесии не получили развития. Распространение среди местных адыгских племен ислама способствовало ослаблению связей с Россией и усилению связей с Крымским ханством и Османской империей. Ислам распространялся достаточно долго и даже к началу XIX в. у адыгов был еще крайне поверхностным явлением. Среди тюркоязычных карачаевцев и балкарцев он стал распространяться только в последней трети XVIII в. Позднюю исламизацию хорошо иллюстрирует тот факт, что в Карачае отсутствовало вакуфное землевладение²³⁴.

²³² Цит. по: Малашенко А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М., 2001. - С. 20.

²³³ Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. - Ростов-на-Дону, 2002. - С. 62.

²³⁴ Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. - Ставрополь, 1984. - С. 33.

Специфика местного ислама проявилась в период Кавказской войны XIX в., когда мусульманское духовенство призывало к джихаду против России, а перешедшие в ислам местные феодалы, недовольные жестоким давлением со стороны единоверцев-турок, были готовы сотрудничать с российской администрацией²³⁵. После окончания войны со стороны властей наблюдалось скорее покровительство исламу, чем преследования, в частности, поощрялось «внедрение норм шариата, вместо адата»²³⁶.

При советской власти, после кратковременного периода сотрудничества с отдельными представителями мусульманского духовенства, стала последовательно проводиться атеистическая политика. Большая часть мечетей в Карачаево-Черкесском автономном округе была уничтожена. Как отмечалось в официальной литературе, «в республике насчитывается всего 15 мечетей, но их отсутствие вынуждает верующих исполнять обряды дома».²³⁷ Атеистическая пропаганда, прекращение исламского образования и неизбежная вульгаризация ислама привели к смешению национальных и религиозных чувств. Отказ от ислама стал расцениваться в обществе как отказ от своей национальной принадлежности, а отказ от исполнения обрядов – как отказ от национальных обычаев²³⁸.

Перестройка привела к резкому росту количества религиозных объединений в республике. К настоящему времени в республике насчитывается 116 мусульманских культовых зданий (с учетом строящихся – 122). После 1990 г. построено 64 культовых здания. Большая часть принадлежит религиозным организациям на правах собственности, 25 зданий передано мусульманским общинам в пользование. С 1989г. количество мусульманских общин увеличилось с 24 до 113. Из них 97 - местные религиозные организации, одна централизованная - Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополья (ДУМКЧиС), остальные 15

²³⁵ Малашенко А. Указ.соч. - С. 22.

²³⁶ Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов. - М., 1999. - С. 118.

²³⁷ Катаев А. Пережитки ислама и пути их преодоления. – Черкесск, 1968. - С. 16.

²³⁸ Там же. - С. 34.

действуют на правах религиозных групп. Имеется тенденция к увеличению количества исламских организаций (зарегистрировавшихся как юридические лица) и уменьшения исламских групп, что свидетельствует об упрочении позиций ислама в КЧР. Все местные организации мусульман входят в структуру ДУМКЧиС. В её подчинении находятся 118 мечетей, учебные мусульманские заведения. Деятельность Духовного Управления финансируется за счёт пожертвований и «фитр-садака» - ежемесячных взносов с мусульманских семей, которые собирают имам-хатыбы мечетей. В республике действует Карачаево-Черкесский Исламский институт имени имама Абу-Ханифа, открытый в Черкесске в 1992г., который зарегистрирован в качестве религиозной организации. Институтом подготовлены и переданы в Министерство образования РФ документы для получения лицензии для осуществления образовательной деятельности, однако до сих пор ни лицензия, ни обоснованный отказ из Министерства не последовали.

В республике сформирована достаточно эффективная система взаимодействия власти с религиозными объединениями. Налажены тесные контакты между Управлением юстиции РФ по КЧР, Прокуратурой КЧР, правоохранительными органами, уполномоченным по связям с религиозными организациями, администрациями районов и городов республики. В центральной газете «День республики» действует постоянная рубрика «На пути к вере», регулярно выходят передачи исламского содержания на радио и телевидении. С апреля 2001 г. Исламским институтом им. Абу-Ханифа и Духовным Управлением мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополя стала издаваться общественно-образовательная газета «Мусульманин», в которой освещаются вопросы на темы ислама. Религиозным организациям предоставлены льготы на потребление электроэнергии, оказывается материальная помощь.

Тем не менее, между духовенством и властями республики нередко возникают трения по поводу расширения влияния ислама. Так, духовные

лидеры настойчиво добиваются введения в учебных заведениях республики основ преподавания религии (прежде всего ислама) и материальной поддержки уже существующих мусульманских учебных заведений²³⁹. Но власти крайне осторожно относятся к исламизации республики, подозревая, что она может стать катализатором межэтнической напряженности. ДУМКЧиС выражает обеспокоенность тем, что исламская литература, продающаяся в книжных магазинах республики, не проходит экспертизу мусульманских религиозных деятелей. По мнению заместителя председателя ДУМКЧиС Исмаила Бостанова, «необходимо согласие духовного управления на продажу книг, учебных пособий, брошюр исламской тематики, выставленных на прилавках книжных магазинов республики, так как в республику может проникать литература, пропагандирующая экстремизм»²⁴⁰.

Одной из особенностей социально-политической ситуации в КЧР последнего десятилетия является распространение политического экстремизма, в том числе и такой его формы как религиозно-политический экстремизм. Повышение религиозной активности населения привело к появлению в республике радикального реформистского течения, настроенного оппозиционно по отношению к властям и традиционному духовенству. Объективной основой появления экстремистских настроений стала обострившаяся политическая обстановка (за десять лет КЧР пережила три серьезных политических кризиса), а также тяжелейшая экономическая обстановка и, как следствие, обнищание значительной части населения.

Трудности, с которыми столкнулась республика, особенно рельефно проявились в межнациональных отношениях. Карачаево-Черкесия имеет самый сложный после Дагестана национальный состав на Северном Кавказе. В республике пять народов с наибольшей численностью населения считаются основными: русские, карачаевцы, черкесы, ногайцы и абазинь. Национальный вопрос в республике крайне болезнен и имеет исторические

²³⁹ 17.06.2002 новости Ислам.Ру, (<http://www.islam.ru>)

²⁴⁰ 21.06.2002 новости Ислам.Ру, (<http://www.islam.ru>)

корни: это и образование «тюрко-адыгской» автономии в 20 гг, «казачий вопрос» в КЧР, депортация карачаевского народа в 40 гг. XX в. и т.п. С начала 90 гг., на волне общих трудностей в стране, проблемы в КЧР обострились. Националистическое движение грозило расколоть республику на несколько этнических анклавов, велика была угроза межэтнических столкновений. Появились силы, стремившиеся использовать религию в политических и экстремистских целях. На фоне усилившегося в обществе критического отношения к властям, повысилась восприимчивость к различным панацеям. Одной из них оказалась идея исламского государства, в котором господство шариата должно устранить все недостатки светских форм правления (коррупцию, преступность и т.п.).

Корни проблемы уходят в 1991 год, когда начинаются первые попытки раскола мусульман Карачаево-Черкесии. Этот процесс был связан с борьбой за раздел КЧР по национальному признаку и сопровождался всплеском активности местного отделения Исламской партии возрождения. В это время в Малокарачаевском районе предпринимаются попытки организовать структуры, противостоящие Духовному управлению мусульман Ставропольского края: «Оргкомитет мусульманских общин по строительству медресе в с. Учкекен», «Совет Имамов Малокарачаевского района». Возможность создания подобных организаций и их статус не определялись уставом ДУМСК. Они претендовали на независимость от Духовного управления, присваивали его важные полномочия. Наибольшая активность исламских экстремистов была отмечена осенью 1991 г. в связи с деятельностью Исламской партии возрождения (ИПВ), возглавляемой Мухаммадом Биджиевым (Биджи-уллу). Его попытка создать новый духовный центр Мусульман – «Имамат Карачая», независимый от ДУМСК, совпала с борьбой за выделение из состава КЧССР «Карачаевской Республики». Деятельность Исламской партии возрождения была тщательно продумана, организована и хорошо обеспечена материально из-за рубежа. Издавалась газета «Ислам-Нью» тиражом в 20000 экземпляров.

Публикации в этом издании наглядно свидетельствовали об истинных целях ревнителев ислама. Здесь открытым текстом звучал призыв к расколу республики, авторы открыто противопоставляли себя властям и официально действующему Духовному управлению. Часть экстремистов приняла участие в вооруженных столкновениях с федеральными силами в составе чеченских бандформирований. В период политического противостояния абазинско-черкесской и карачаевской националистических группировок экстремисты активно склоняли их к развязыванию вооруженного конфликта ради достижения своих целей силовыми методами. Собственно в религиозном плане движение не имело четкой теоретической базы. Экстремисты руководствовались идеями панисламизма, джихада, построения общества на принципах «исламской справедливости» при строгом соблюдении норм шариата. Изначально большая часть исламской литературы поступала из Саудовской Аравии, поэтому влияние арабского ваххабизма было достаточно ощутимо. Местные ревнителе «чистого ислама» отрицали необходимость совершения многих мусульманских обрядов, что приводило к стычкам с традиционалистски настроенными верующими. За «ваххабитами» в Карачаево-Черкесии утвердилось прозвище «чернобородые», ввиду того, что вопреки местной традиции отпускать бороду только в пожилом возрасте, они, стремясь походить на пророка Мухаммеда, отпускают бороды молодыми.

30 ноября в Доме Советов Карачаевска состоялось собрание сторонников М. Биджиева, которое было объявлено Первым Съездом мусульман Карачая. На «съезде» был провозглашен Имамат Карачая во главе с М. Биджиевым. В этот период во многих районах республики: Малокарачаевском, Карачаевском, Усть-Джегутинском, Адыге-Хабльском, Прикубанском, Зеленчукском и в Карачаевске отчетливо прослеживается распространение идей радикального ислама. Несмотря на то, что среди членов этого движения были лица большинства национальностей Карачаево-Черкесии, в основном это были карачаевцы. В деятельность экстремистских

групп активно вовлекалась, прежде всего, молодежь из малообеспеченных семей. Около 70% членов «ваххабитских» групп составляли лица без определенного рода занятий, около 11% членов джамаатов имели судимости.

Отпор притязаниям М. Биджиева был дан на III Внеочередном Съезде мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополя, который состоялся 11 декабря 1991 г. На нем присутствовали 574 делегата от всех законно действующих мечетей республики, были приглашены и представители ИПВ. На съезде действия экстремистов были осуждены, а так называемый «съезд Карачая» и его решения признаны незаконными. В итоговой резолюции съезда было записано следующее: «В связи с попытками отдельных мусульман, попавших под влияние Исламской партии возрождения и пытающихся политизировать жизнь религиозных обществ через создание не предусмотренных уставом ДУМКЧиС и находящихся под влиянием этой партии оргкомитета, имамата и других управленческих структур, съезд отмечает, что эти действия членов Исламской партии возрождения нарушают нормы шариата и могут привести к подмене религиозной жизни мусульман политической деятельностью. Подмена религиозной жизни политикой препятствует мусульманам выполнять свои религиозные обязанности и способна превратить мечети в дискуссионные клубы. Это неизбежно нанесет ущерб мечетям как религиозным центрам и изменит предназначение религии ислам в связи с тем, что мусульмане будут отвлечены от вопросов своей веры»²⁴¹. Съезд обратился к мусульманам Карачаево-Черкесии и Ставропольского края не допускать использования мечетей в политических целях, было объявлено «нежелательным участие любого мусульманина, особенно членов президиума и пленума Духовного Управления, имам-хатыбов, муэдзинов и других работников мечетей в политических партиях, и тем более в тех из них, которые смешивают религию с политикой»²⁴².

²⁴¹ Кратов Е.В. Религиозный фактор в социально-политических конфликтах (на примере Карачаево-Черкесской Республики) // Социально-политическая ситуация на Кавказе. – М., 2001. – С. 91.

²⁴² Кратов Е.В. Указ. соч. – С. 91.

Съезд показал, что экстремисты не пользуются массовой поддержкой в республике. Вскоре после этого М. Биджиев перенес свою деятельность в Малокарачаевский район, где имел много сторонников. В дальнейшем он покинул Карачаево-Черкессию и сосредоточился на работе председателя Межрегиональной исламской организации. Под видом религиозно-просветительского общества под разными наименованиями (“Аль-исламия”, “Вахид”) пыталась зарегистрироваться группа мусульман из с.Учкекен. Многие члены этой группы состояли в Партии исламского возрождения и в период обострения общественно-политической обстановки в республике в 1991-1992 гг. участвовали в бессрочном митинге, других противозаконных мероприятиях, требовали активного участия религиозных организаций в борьбе за власть.

Сторонниками Биджиева в Учкекене было незаконно захвачено здание медресе, выделенного администрацией Малокарачаевского района Президиуму ДУМКЧиС. Было сформировано руководство этого медресе из числа радикалов. Руководителем медресе после отъезда Биджиева стал Борлаков Р.Х., который позже перебрался в Чечню, где участвовал в боевых действиях против федеральных сил в составе НВФ. Будучи имамом одной из местных мечетей, в середине 90-х он побывал сразу в нескольких арабских странах, где нашел спонсоров для открытия в Учкекене медресе. Учебное заведение действовало на средства зарубежных исламских организаций, там учили чтению Корана, арабскому языку, теологии. Значительное место уделялось физической и военной подготовке, в больших количествах приобреталось оружие. Медресе фактически находилось под управлением лиц, зарекомендовавших себя приверженцами радикального ислама и превратилось в своеобразный штаб экстремистов. Источниками финансирования являлись поступления из зарубежных исламских благотворительных фондов и организаций. Вплоть до 1999 г. медресе действовало незаконно, являясь центром исламских радикалов в КЧР.

Основными местами сосредоточения радикальных групп (джамаатов)

являлись Малокарачаевский район, г.Карачаевск, Карачаевский район. Их деятельность отмечена в Усть-Джегутинском и Хабезском районах. Необходимо отметить, что местные приверженцы радикального ислама формально заявляли о своей принадлежности к традиционному исламу, что не мешало им занимать гиперкритическую позицию по отношению к Духовному Управлению мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополья. Радикальные группы действовали независимо от ДУМКЧиС, получая средства и литературу от различных зарубежных мусульманских благотворительных организаций. На вооружение была взята идеология «пути спасшейся группы», в основе которой лежат представления о том, что современный мир – это аналог доисламского мира – «джахилии», мира греха; при этом неверными признаются не только немусульманские режимы, но и практически все существующие мусульманские правительства, отступившие, по их мнению, от основ истинного ислама, а потому подлежащие уничтожению для обретения конечной цели – создания исламского государства. В рамках этой идеологической схемы практиковалось нетерпимое отношение к лицам, не разделяющим убеждения этой группы, вплоть до силового воздействия на неверных, распространение информации, дискредитирующей государственные структуры и традиционный ислам.²⁴³ В проповедях акцентировалось внимание на единстве мусульман, необходимости введения шариатских законов в республике, подчеркивался неисламский характер Духовного Управления КЧР, как «прогнившей и коррумпированной структуры, которая дружит с властью и не заботится о бедных»²⁴⁴. Активно был использован фактор «возрождения чистого ислама», который в это время широко бытовал среди населения. Для большинства простых мусульман, не разбирающихся в тонкостях религиозных вопросов, отличие заключалось лишь в способе реализации указанных принципов. Причем в большинстве случаев

²⁴³ Кратов Е.В. Указ. соч. - С. 92.

²⁴⁴ Известия. – 2002. – 13 мая.

предлагаемые методы оказались 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 просвещения²⁴⁵. Поступление и распространение литературы, часть которой поступала из Саудовской Аравии и радикальных исламистских организаций, приводило к возникновению споров вокруг вопросов исламского культа (например, совершения намаза, чтения Корана по покойнику, маулюду и т.п.). Учитывая, что поведение членов этих групп зачастую отличала безапелляционность, самоуверенность и несдержанность, эти споры часто приводили к конфликтам с другими мусульманами, часто - пожилого возраста.

Об основных направлениях деятельности членов джамаатов говорит документ, попавший в руки правоохранительных органов, в котором в частности упоминается о необходимости «поставить 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», похищение членов семей «у людей, которые едят народное имущество на должностях неверного государства..., у людей, ненавидящих религию Аллаха в делах» и т. д.²⁴⁶

В ходе проводимой государственными органами проверки законности фактов приобретения собственности, экономической деятельности коммерческих структур, принадлежащих общественным объединениям и движениям экстремистской направленности, либо оказывающих им финансовую поддержку. Владельцем ряда предприятий являлся бизнесмен Гочияев А.Ш., тесно связанный с «ваххабитскими» структурами и

²⁴⁵ Левшуков Р.А. Религиозный экстремизм в Карачаево-Черкесской Республике// Ислам на Северном Кавказе. - Ростов-на-Дону, 2001. - С. 99.

²⁴⁶ Там же.

разыскиваемый за совершение террористических актов в Москве и Волгодонске²⁴⁷.

В середине 90 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 2002г, на котором предстали религиозные экстремисты, вынашивавшие планы переворота в Карачаево-Черкесии, прозвучало обвинение в том, что «члены этих организаций ставили своей целью создание так называемого 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"²⁴⁸.

Руководство ДУМКЧиС, как и абсолютное большинство мусульман республики, резко выступали против любых проявлений религиозного радикализма. Усиление фундаменталистских течений в исламе вызывало тревогу не только у немусульман, но и у большей степени у официального мусульманского духовенства, о чем было указано в заявлении «О религиозном экстремизме и терроризме» на съезде мусульман 4 декабря 1999г. Съезд выразил категорическое возражение против деятельности нелегальных организаций, которые распространяют религиозные идеи, не имеющие ничего общего ни с историческим наследием народов, ни с настоящим исламом. 25 апреля 2000 г. Народным собранием КЧР был принят Закон КЧР «О противодействии политическому и религиозному экстремизму на территории КЧР». Настоящий закон определяет правовые и организационные основы противодействия политическому и религиозному

²⁴⁷ Аргументы и факты. - №40, октябрь 2002.

²⁴⁸ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Пятигорск. 15 мая 2002.

экстремизму в Карачаево-Черкесской республике, устанавливает систему государственных органов КЧР, осуществляющих борьбу с политическим и религиозным экстремизмом, порядок координации их деятельности в этой сфере, основные формы и методы противодействия экстремизму. На совещаниях руководства республики посвященных исполнению данного закона подчеркивалось, что по данным правоохранительных органов в республике действуют около 300 активистов крайних религиозных течений. Среди них - представители разных национальностей. Они вовлекают в свои ряды молодых людей в возрасте от 20 до 30 лет, осуществляется финансовая поддержка из-за рубежа. В связи с этим президентом КЧР В.М.Семеновым подписан указ «О создании рабочей группы и формировании межведомственного банка данных по противодействию политическому и религиозному экстремизму». При этом законодательство КЧР исходит из признания «особой роли традиционного ислама ханифитского толка в истории и повседневной жизни народов Карачаево-Черкесии»²⁴⁹.

На сегодняшний день в республике нет ни одной мечети, находящейся под контролем экстремистов. Попытки экстремистов занять руководящие позиции в структуре ДУМКЧиС были пресечены, а медресе в Учкекене было закрыто. Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополя занимает самую активную позицию в отношении экстремизма. Эта позиция была ясно выражена на Пятом внеочередном съезде мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополя, а также в многочисленных публичных выступлениях руководства ДУМКЧиС в лице муфтия И. Бердиева, ректора Исламского института имени имама Абу-Ханифа И. Бостанова, членов Президиума ДУМКЧиС и имамов мечетей республики. Участники съезда решительно выступили против вмешательства в общественные споры и конфликты тех религиозных организаций, причастных к деятельности политических объединений²⁵⁰.

²⁴⁹ День Республики. - 11 июля 2000.

²⁵⁰ День Республики. - 9 декабря 1999.

Тем не менее, проблема религиозного экстремизма остается актуальной. Степень вероятности укрепления позиций «ваххабизма» в республике, как и в целом по Северному Кавказу, связана с целым комплексом взаимозависимых факторов и в первую очередь с причинами экономического и политического порядка, вызванными, в том числе, и издержками реформ. Они, в свою очередь, неизменно порождают причины второго порядка - социальную неустойчивость, деградацию и деморализацию населения, резкую смену идеологических приоритетов и ценностей и вследствие этого идеологический вакуум и отсутствие устойчивой ценностной ориентации личности, опустошенность, рост недовольства, агрессивности, находящей выход, в том числе, и в проявлениях экстремизма всякого толка. Все эти факторы и толкают людей в объятия религиозного экстремизма, предоставляя им отсутствующую, но столь желанную возможность самореализоваться, самоутвердиться, почувствовать свою силу и продемонстрировать ее другим.

Низкая эффективность противодействия религиозному экстремизму во многом объясняется противоречивостью, а порой и противоположностью позиций: с одной стороны, тревога по поводу усиления «ваххабизма» в КЧР, а с другой - стремление официальных властей республики уменьшить значение проблемы, - это порождает разрозненность усилий по борьбе с экстремизмом. Упор на силовые действия против религиозных экстремистов создает нездоровый ореол вокруг ислама в целом. По заявлению президиума Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополья, в республике наблюдается тенденция к уменьшению числа студентов, обучающихся в религиозных учебных заведениях республики. Так, в Черкесске прекратила свое существование медресе, готовившая кадры мусульманских священнослужителей. Почти наполовину сократилось число обучающихся и в медресе Усть-Джегутинского района республики. По выводам президиума, от поступления на учебу в медресе молодежь отпугнули проявившийся в последние годы религиозно-политический

экстремизм, установленная причастность мулл некоторых мечетей к вербовке наемников боевиков в Чечне, скрытному формированию военизированных отрядов для совершения терактов²⁵¹. Как отметил заместитель председателя ДУМ КЧР и СК Исмаил Бостанов, «люди боятся обучаться в исламских учебных заведениях, так как в республике усиливается распространение экстремистских идей, а сами религиозные экстремисты свободно занимаются пропагандой своих идей»²⁵².

В марте 2001 года состоялся очередной VI отчетно-выборный Съезд мусульман Карачаево-Черкесской Республики и Ставропольского края. На съезде был избран Президиум ДУМКЧиС, приняты поправки к Уставу ДУМКЧиС. В работе Съезда приняли участие Президент КЧР В.М. Семенов, Председатель Совета Муфтиев России Р. Гайнутдин, Муфтий Азербайджана Аллахшукюр Паша-Заде. На съезде было заявлено, что все официально зарегистрированные мусульманские организации на территории Карачаево-Черкесии действуют под руководством ДУМ КЧиС.

В республике активно идёт строительство новых культовых зданий, рост числа мусульманских общин, появление религиозных учебных заведений. Деятельность исламской уммы в республике координируется и направляется Духовным Управлением мусульман Карачаево-Черкесии и Ставропольского края, которому в целом удалось совместно с республиканскими властями выработать приемлемую схему сотрудничества. Активно развивается в республике и межконфессиональный диалог: в районах со смешанным, христианским и мусульманским населением священники и имам-хатыбы активно участвуют в общественной жизни²⁵³. Несмотря на достигнутые успехи, власти КЧР с осторожностью подходят к дальнейшему усилению влияния ислама и мусульманского духовенства. Принимается во внимание и сложная этноконфессиональная картина в

²⁵¹ По данным информационного агентства «ИТАР-ТАСС». – Черкесск. 16 июня 2002.

²⁵² Там же.

²⁵³ Информационно-аналитический бюллетень межнационального центра "Дружба - Северный Кавказ" - №3

республике (около половины населения не являются мусульманами), и сложные отношения между «исламскими» этносами республики, где в недавнем прошлом имели место попытки разыграть «исламскую карту» в решении межнациональных противоречий.

Одной из основных проблем Карачаево-Черкесской Республики являются проявления религиозного экстремизма. В республике, особенно в районах компактного проживания карачаевского и ногайского населения, отчетливо прослеживается распространение идей радикального ислама. Проблема религиозного экстремизма, долгое время остававшаяся актуальной для республики, благодаря скоординированным действиям федеральных и местных органов власти потеряла остроту. В настоящее время деятельность экстремистских религиозно-политических объединений в КЧР практически парализована. Центры экстремистов усилиями государственных и правоохранительных органов были ликвидированы, а их лидеры либо арестованы, либо покинули пределы республики. Оставшиеся члены экстремистских объединений активности не проявляют.

Но следует отметить, что проблему экстремизма следует рассматривать не только как собственно проблему деятельности экстремистских групп на территории республики и противодействия им со стороны государственных и правоохранительных органов, но и как политическую проблему, так как налицо активные попытки использовать проблему экстремизма в политических целях. Действия экстремистов породили тенденцию говорить об исламе, одной из мировых религий, традиционно исповедуемой кавказскими народами, как об агрессивной, экстремистской конфессии. По мнению некоторых исследователей данной проблемы, в регионе чувствуется большое напряжение в обществе, которое вызвано нагнетанием негативного образа ислама как религии²⁵⁴. Фундаменталистское направление развития ислама имеет в республике значительное количество приверженцев, не все из

²⁵⁴ Ярлыкапов А.А. проблема ваххабизма на Северном Кавказе // Исследование по прикладной и неотложной этнологии. - М., 2000. - № 134.

которых являются экстремистами. В республике продолжается рост сторонников «ваххабизма» (в основном в Малокарачаевском и Карачаевском районах). Усиление же административно-силового давления на «чернобородых» без ясного понимания сути происходящих на современном этапе этнокультурных (и в первую очередь этнических и религиозных) процессов и четкой дифференциации пресловутых «ваххабитов» на экстремистов, прикрывающихся флером ислама, и ортодоксальных мусульман, способно принести и негативные моменты, вынуждая верующих действительно консолидироваться с религиозными экстремистами.

В целом мусульманами КЧР религиозный фанатизм пока воспринимается отрицательно и с осуждением. В последнее время возможность прогрессивного роста влияния ислама на жителей республики связывается с ее экономическим положением. При ухудшении в дальнейшем жизненного уровня населения КЧР экстремистски настроенные проповедники ислама получают возможность расширить круг своих приверженцев, в результате чего сложившиеся межконфессиональные отношения в регионе могут измениться в худшую сторону, возникнут предпосылки к межрелигиозной розни и национальной неприязни, возможны конфликты на этой основе.

2.7. Ислам в Республике Адыгея

Территория Западного Кавказа является колыбелью адыгских народов, появление которых, по мнению ученых, относится к I тыс. до н. э.²⁵⁵ Восточное Причерноморье было хорошо известно античным авторам, которые неоднократно упоминают многочисленные племена синдов, керкетов, дзихов, дзигов и др. Местные племена поддерживали интенсивные торговые и культурные контакты с греческими городами-колониями на восточном побережье Черного моря, оказывали значительное влияние на

²⁵⁵ Емельянова Н. Мусульмане Кабарды. – М., 1999. – С.8.

жизнь Боспорского царства – крупного государственного образования эллинистического времени на западном Кавказе. Во II в. н. э. адыги-зихи признавали подданство римским императорам, с VI в. здесь утверждается византийское влияние. Со времени правления византийского императора Юстиниана (527-565гг.) среди адыгов распространяется христианство. В 656г. VI вселенский собор в Константинополе подчинил в церковном отношении территорию населенную адыгами мцхетскому архиерею. По мнению исследователей, наибольший успех в распространении православия среди адыгов был достигнут в VI-VII в., но с упадком Византии замедлилась и христианизация региона. В X-XI в. очагом православного влияния было Тмутараканьское княжество²⁵⁶. С XIII в. и до конца XV в. на черноморском побережье господствовали генуэзцы, которые распространяли среди местного населения католицизм, но мало преуспели в этом начинании.

Принимая христианство, а позже ислам, адыги продолжали сохранять свои языческие верования и обряды. Адыгские народы выработали оригинальную религиозную систему, в которой многобожие органично сочеталось с культом единого бога – Тха, в почитании которого отразилось влияние мировых религий: христианства и ислама. На основе языческой религии в традиционной культуре адыгов возник морально-нравственный и этический регулятор общественных отношений – кодекс «адыгагъэ». Буквальный перевод адыгского слова «адыгагъэ» означает «адыгство», то есть модель поведения характерная для всего этноса. Кодекс отразил в себе и неоднородность адыгского общества, далеко зашедшую социальную дифференциацию. Поэтому наряду с «адыгагъэ» в традиционной культуре существовали и более «узкие» положения, предписывающие модели поведения отдельным сословиям. Например, существовал свод правил «уорк-хабзэ», содержание которого сводилось к определению этики адыгской знати. В целом, как христианство, так и ислам в адыгской среде синтезировались с местными культурами, дополняя их отдельными

²⁵⁶ Там же. – С.24.

положениями и элементами.

Распространение ислама на территории современной Республики Адыгея проходило в общем ключе исламизации Северо-Западного Кавказа и прошло несколько этапов. Первый этап охватывает период с момента появления ислама на Северном Кавказе (VII в.) и продолжался вплоть до образования Крымского ханства и начала экспансии в Причерноморье Османской империи. В этот период в районах населенных адыгами влияние ислама сначала было ничтожно, затем оно усиливается после утверждения мусульманства в Золотой Орде, зависимость от которой в тот период признавали адыгские племена. Черкесия (средневековое наименование земель адыгов) в тот период не соприкасалась с мощными исламскими государствами, продолжались активные контакты с Византией и другими христианскими странами. Господствовали языческие представления под сильным влиянием православия.

Период широкого распространения ислама в Адыгее начинается с XV в., после образования Крымского ханства и начала экспансии турок в Северном Причерноморье. Под их давлением прекращают существование итальянские колонии на кавказском побережье Черного моря. Черкесия оказывается фактически окруженной мусульманскими странами и народами, под их контролем оказываются основные торговые пути и центры, что ставит адыгов в зависимое положение и способствует усилению влияния ислама. Крымские ханы (принявшие вассальную зависимость от Османской империи), стремясь подчинить западное Предкавказье, совершают постоянные походы против адыгов под лозунгами войны за веру. Укрепление Турции и Крымского ханства создает сплошное мусульманское окружение вокруг адыгских земель, прекращаются контакты с христианскими странами (Византией, Грузией, итальянскими государствами). Укрепившись на кавказском побережье, турки создают в Анапе мощный центр

распространения ислама в Адыгее²⁵⁷. Под давлением турецких пашей и походов крымских ханов уже в XVI в. часть адыгов принимает мусульманскую веру. В этот период ислам принимали чаще всего князья и верхушка адыгского общества, в основном, по политическим соображениям. Немногочисленные муллы и кадии обычно присылались из Турции или из Крыма и не пользовались большим авторитетом у местного населения. Исламизации способствовала и междоусобная борьба между адыгскими племенами. Так в XVIII в. принявшие ислам шапсуги вели борьбу против придерживавшихся христианства натухажцев²⁵⁸. В XVI в. в регионе появляется еще одна крупная политическая сила – Российское государство, которое стремится найти себе союзников на Кавказе в противодействии Турции и Крыму.

В этот период многие политические силы в Адыгее начинают придерживаться пророссийской ориентации. С конца XVIII в. начинается очередной этап исламизации адыгов, связанный с усилением военного присутствия России на Кавказе и началом его подчинения. Внешнее давление со стороны России и Турции усугублялось усилением социальной напряженности внутри адыгского общества. В это время ислам становится знаменем борьбы против царского колониализма. Адыги приняли активное участие в антиколониальном движении шейха Мансура, которое проходило под исламскими лозунгами. Как и на территории Восточного Кавказа, ислам выступил для адыгских племен объединяющим фактором в их борьбе против жестких мер царского правительства. В 1841г. на р. Пшеха состоялось крупное собрание с участием представителей племен абадзехов, убыхов и шапсугов. На собрании был заключен договор, который ставил целью консолидацию адыгского общества на основе ислама перед российской агрессией. Первый пункт договора гласил: «Всякое другое учение должно быть оставлено и отвергнуто, все преступления должны быть судимы не

²⁵⁷ Ростиашвили Ш., Джинчарадзе П. Ислам на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. - <http://www.ca-c.org>.

²⁵⁸ Емельянова Н. Указ. соч. – С. 34.

иначе как по Корану»²⁵⁹. Тем не менее, исторические факты свидетельствуют о том, что широкого распространения среди западных адыгов ислам не получил даже в первой половине XIX в.²⁶⁰ По мнению исследователей, столь инертное отношение к новой вере у адыгов объясняется тем, что многое из того, что сформулировано в исламе было уже более глубоко и основательно выработано адыгским обществом, закреплено в культуре, вошло в ткань народной жизни²⁶¹. Так, например, воинственность черкесов не нуждалась в призывах, а смерть адыга в бою, в том числе и в бою с «гяуром», - привычное для него дело. И если ислам за такую смерть обещает рай, то этот рай был и ранее достижим для адыга. Гораздо сложнее и почетнее заслужить прижизненную славу в глазах соотечественников. Таким образом, главными в ментальности адыгов выступали особенности, связанные с культом наездничества, воинской доблести, сопутствующего им своеобразного рыцарского духа и правил поведения. Изменения в ментальности, произошедшие в результате исламизации адыгов, не были глубокими. Однако ислам дополнил традиционную мотивацию адыгов тем, что можно назвать религиозной легитимацией.

Значительную роль здесь сыграл и социальный фактор: принятие ислама верхушкой адыгского общества диктовалось политическими соображениями, для народных же масс наиболее предпочтительными оказались шариатские установки, которые в отличие от адата ограничивали привилегии знати. Однако утверждения мюридизма, как это произошло в Чечне и в Дагестане, в Черкесии не произошло. Социальная дифференциация адыгского общества, значительные классовые противоречия не благоприятствовали распространению мюридизма в Адыгее, хотя представители имама Шамиля многое делали для его пропаганды. Наиболее значительным фактором, толкавшим местное население к исламизации, была

²⁵⁹ Мусхаджиев С.Х. Ислам в Черкесии в период освободительного движения (1840-1850) // Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа / Под ред. Р.Д. Хунагова. – Майкоп, 2001. - С. 24.

²⁶⁰ Там же. – С. 21.

²⁶¹ Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. – Майкоп, 1997г. – С.73

колониальная политика царизма. Именно этим в первую очередь была вызвана тесная связь освободительного движения горцев Северо-Западного Кавказа с действиями имама Шамиля, наибы которого координировали борьбу с российскими войсками на Западном Кавказе. Успехи борьбы горцев Чечни и Дагестана не могли не влиять на западных адыгов, поэтому с начала 40-х годов XIX в. устанавливается определенное взаимодействие между имаматом и Черкесией. «Хотя действия Шамиля ограничивались Дагестаном и Чечней; но после успехов его в 1843г., его влияние распространилось во всех горах, и за Кубанью и по Черноморской береговой линии; агенты его: Хаджи-Мухаммед, потом Сулейман-Эфенди и, наконец, теперешний – Мухаммед Эмин, говоря его именем и действуя по его системе, хотя имели и имеют сопротивление от аристократического духа большей части тамошнего народонаселения, мало-помалу приобрели там силу и восстановили там более или менее единство против нас»²⁶². Тем не менее, влияние Шамиля на Западном Кавказе было существенно ограничено: так, кандидатура представителя имама должна была получить одобрение адыгских старейшин²⁶³. Центральным направлением деятельности посланников Шамиля стала пропаганда ислама по образцу имамата.

Кавказская война XIX в. стала серьёзным испытанием для адыгских народов. Затяжной характер, тотальность и жертвы войны способствовали кризису «рыцарской нормативной системы», и даже, по мнению некоторых исследователей, привели к гибели традиционной культуры горцев²⁶⁴. Окончание боевых действий сопровождалось массовым выселением горцев в Османскую империю, так называемым «мухаджирством». Особенно интенсивным было выселение с Северо-Западного Кавказа. Отсюда в Турцию уходили не только семьи и сёла, но и целые народы. В результате массового переселения население Северо-Западного Кавказа уменьшилось на

²⁶² АКАК. Т.Х. С.93, Цит. По: Мусхаджиев С.Х. Ислам в Черкесии в период освободительного движения (1840-1850) // Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа / Под ред. Р.Д. Хунагова. – Майкоп, 2001. - С. 25.

²⁶³ Мусхаджиев С.Х. Ислам в Черкесии в период освободительного движения (1840-1850) // Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа / Под ред. Р.Д. Хунагова. – Майкоп, 2001. - С. 25.

²⁶⁴ Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. – Майкоп, 1997. – С.75.

5 млн. человек²⁶⁵. На территории Турции и ряда стран Ближнего Востока образовалась значительная черкесская диаспора, а в ряде районов традиционного расселения адыгов они превратились в национальное меньшинство, оказались под контролем царской администрации и вынуждены были переселиться ближе к казачьим станицам.

Последствия войны и мухаджирства отразились и на судьбе ислама в регионе. Мусульмане края были подчинены Оренбургскому мусульманскому духовному управлению, администрация установила строгий контроль над любыми изменениями в религиозной сфере. В Кубанской области (куда территориально входила современная Адыгея) в начале XX в. насчитывалось 153 мусульманские общины²⁶⁶.

После победы большевиков и кратковременного союза новая власть перешла к репрессивной политике по отношению к исламу. В конце 20-х годов на территории Адыгейской (Черкесской) Автономной Области власти постановлением НКВД и Народного комиссариата просвещения были полностью закрыты религиозные школы²⁶⁷. При советской власти в Адыгее не сохранилось ни одной мечети из числа действовавших до 1917г., не стало квалифицированных богословов из числа местных жителей. Подавляющее большинство мусульманского населения республики и особенно молодёжь оказались совершенно не грамотны в вопросах веры. Как и в других регионах Северного Кавказа произошла вульгаризация ислама, параллельно которой шла его «этнизация», то есть отождествление судьбы этноса с декларированием принадлежности к определенной конфессии.

С конца 80-х годов в Адыгее началось движение за возрождение ислама и придания ему более значимого статуса. Реисламизация приняла в Адыгее особенные черты, которые отразили особенности этой северокавказской республики. За годы советской власти Адыгея, административно входившая в состав Краснодарского края, превратилась в

²⁶⁵ Емельянова Н. Мусульмане Кабарды. – М, 1999. – С. 49.

²⁶⁶ Там же. – С.51.

²⁶⁷ Там же. – С.71.

аграрно-индустриальный регион, экономическое развитие способствовало изменению национального состава населения, в котором адыгейцы составили только 21%. Большую часть населения республики составляют славяне: русские и украинцы. В результате интенсивных миграционных процессов в последние годы в республике значительно увеличилось количество мусульман-неадыгов: курдов, турок-месхетинцев, выходцев из республик Северо-Восточного Кавказа и пр. Это также наложило значительный отпечаток на развитие ислама в Адыгее. В конце 80-х - начале 90-х гг. в Адыгее развернулось сильное националистическое движение, которое, наряду с призывами к культурному возрождению, призывало к выделению Адыгейской автономной области из состава Краснодарского края, ратовало за «возвращение» несправедливо отнятых в прошлом у адыгов земель, выступало за создание «Великой Черкесии». После выделения в 1991г. Адыгеи из состава Краснодарского края, руководство взяло курс на возрождение традиционных адыгских ценностей, не последнее место среди которых должно было занимать возрождение ислама.

Другой особенностью реисламизации Адыгеи стали усиливающиеся контакты с зарубежной черкесской диаспорой, которая стала оказывать в этот период значительное влияние на адыгские народы Северного Кавказа. Численность зарубежной адыгской (черкесской) диаспоры значительно превышает число адыгов, проживающих в Российской Федерации. В 45 странах мира проживает около 3,5 млн. лиц адыгского происхождения, в том числе в Турции – около 3 млн., Сирии – 120 тыс., Иордании 80 тыс., Египте – 52 тыс., ФРГ – 35 тыс., США – 20 тыс. Подавляющее большинство адыгов в этих странах объединены в этнические общества «Адыгэ Хасэ», которых в Турции более сотни, в Сирии - шесть, в Иордании - четыре, в ФРГ - четыре, в Израиле - два, в США - два, в Голландии - одно. В Турции, Иордании и Сирии многие черкесы занимают высокое служебное или общественное положение и имеют возможность влиять на принятие решений в политической, экономической и военной областях. Представители

черкесской диаспоры проводили активную благотворительную работу, действовало несколько общественно-политических организаций, занимающихся проблемами репатриации адыгов на свою историческую родину. Многие выходцы из черкесской диаспоры занимают духовные посты в Адыгее.

За годы демократических преобразований ислам вернул себе своё место в адыгейском обществе. В настоящее время на территории Республики Адыгея действует 16 исламских религиозных объединения зарегистрированных в министерстве юстиции республики²⁶⁸. Муфтием мусульман Адыгеи и Краснодарского края в настоящее время является Нурбий Емиж, избранный на эту должность осенью 2002г. на съезде мусульман Адыгеи и Краснодарского края. До этого он занимал должность заместителя руководителя Исламского центра Адыгеи. В Духовном Управлении мусульман Адыгеи и Краснодарского края координирующую роль осуществляет исполнительный орган – Совет ДУМ в составе 13 человек. В 1995г. Духовное Управление мусульман Адыгеи и Краснодарского края вошло в Союз мусульман России, что позволило ему получать некоторую финансовую помощь. Другими источниками финансирования религиозных мусульманских организаций Адыгеи являются добровольные пожертвования верующих, благотворительная помощь зарубежных исламских организаций и финансовая поддержка правительства и парламента республики. В собственности религиозных обществ мусульман Адыгеи имеется около 20 культовых зданий. В каждом районе республики и в г.Майкопе функционируют подразделения мусульманского общества «Дин-Хасэ», на которые возложено решение организационных и иных возникающих на местах вопросах религии. В республике издаются две газеты для верующих: «Тхъэм инур», орган ДУМ Адыгеи и «Тхъэм инэшу»,

²⁶⁸ Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа / Научный редактор Р.Д.Хунагов. – Майкоп, 2001. – С.29
(Следует отметить, что на деятельность мусульманских обществ на местах Духовное Управление практически никакого влияния не оказывает. Частично это объясняется малочисленностью местных аульских обществ, в большинстве своем объединяющих 4-10 человек, - Прим. автора).

которое является частным изданием.

Конфессиональная картина в республике в основном сформировалась. Традиционно сложились хорошие отношения между Духовным Управлением мусульман и Майкопской и Адыгейской епархией русской православной церкви. Периодически проходят встречи руководителей наиболее крупных конфессий с руководством республики, на которых обсуждаются наиболее важные вопросы межконфессионального и межнационального сотрудничества, вырабатываются единые подходы в упрочении позиций традиционных для России конфессий. Значимые для общественной жизни республики мероприятия, а также религиозные православные и мусульманские праздники проходят с совместным участием православного и мусульманского духовенства.

Основными направлениями работы Духовного Управления является воспитание и обучение мусульман, борьба с распространением алкоголизма, наркомании, падением нравственности, прежде всего среди молодежи. Значительной проблемой является низкий уровень знаний духовенства, что зачастую приводит к произвольному толкованию Корана и провозглашению сомнительных положений. Проведенное в республике социологическое исследование «Состояние и перспективы ислама в Адыгее» показало, что роль исламских священнослужителей и культовых институтов в привлечении к исламу новых сторонников невысока²⁶⁹. Данная ситуация может быть чревата появлением новых «высокообразованных» мусульманских лидеров, которые способны увлечь верующих «своим» толкованием ислама, способствовать распространению экстремизма. Учитывая серьезность вопросов о мусульманской обрядности, принятой у народов Северного Кавказа и связанных с этим спорах с последователями ревизионистских течений в исламе, Духовным Управлением принято решение о пересмотре ряда устаревших, на их взгляд, догм и порядок исполнения обрядов. В

²⁶⁹ ХанахуР.А, ЦветковО.М., ЛяшеваС.А. Состояние и перспективы ислама в Адыгее // Ислам и политика на Северном Кавказе / Под ред. В.В.Черноуса. – Ростов н/Д 2001. - С. 86.

частности, это касается такой темы как «порядок и организация похорон мусульманина». Провести подобную «ревизию» поручено авторитетным мусульманским духовным лицам республики. После подготовки проектов пособий, планируется вынести их на широкое обсуждение верующей части населения, после чего распространить по мусульманским обществам в аулах.

В республике не существует религиозных исламских организаций «ваххабитского» толка. Все религиозные объединения мусульман входят в состав Духовного Управления мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края. Вместе с тем, следует отметить, что на территории республики появляются проповедники ислама, как правило, из-за рубежа, которые ведут пропаганду идей, не относящихся к традиционному исламу.

Сложная картина исламского поля Адыгеи: возрождение исламской традиции после многолетних гонений на религию, открывшиеся широкие контакты с многочисленной зарубежной диаспорой, проводимый руководством республики курс на возрождение национальных адыгских традиций, в том числе и ислама, породили всю неоднозначность современного положения мусульманской религии в Адыгее. Сегодня адыгейцы сталкиваются с новым исламом, новое поколение знакомится с исламом уже на более высоком образовательном уровне, имеет возможность обучаться в исламских высших учебных заведениях востока. Стоящие за некоторыми представителями диаспоры разведывательные структуры стран Ближнего Востока и Турции активно используют происходящие в Адыгее процессы для получения важной информации и укрепления своего влияния на Северном Кавказе для решения своих геополитических задач. Многочисленные зарубежные исламские организации экстремистского толка проводят в Адыгее значительную миссионерскую работу. Приоритет в деятельности миссионеров из Саудовской Аравии, представителей турецкой фундаменталистской исламской организации "Фетуллахджи", иранской исламской организации "Нахдатуль Исламия" ("Исламское возрождение") отдается воспитанию детей и молодежи на основе исламской догматики,

проповедованию фанатизма в вопросах веры, экстремизма в действиях и нетерпимости к иноверцам. Деятельность исламских миссионеров на территории Адыгеи имеет целенаправленный и адресный характер. Открытие школ и интернатов с целью обучения молодежи азам ислама – обычная практика исламских фундаменталистских организаций иностранных государств. В целях подготовки религиозных кадров жители Адыгеи направлялись на учебу в исламские учебные заведения Сирии, Египта, Турции. К вопросам пропаганды идей фундаменталистской направленности на территории Адыгеи проявляют интерес также исламские организации Объединенных Арабских Эмиратов, "Агентство по международному сотрудничеству Турции" (ТИКА), а также "Аль-Игаса-аль-Исламия" ("Спасение").

Таким образом, процесс реисламизации в Республике Адыгея имеет свои особенности, с одной стороны, роднящие его с возрождением ислама в других «адыгских» регионах Северного Кавказа, а с другой - демонстрирующие своё отличие. Проведенное в 1999-2000гг. в Адыгее социологическое исследование «Состояние и перспективы ислама в Адыгее» выявило общую тенденцию религиозной жизни в республике: по полученным данным, в Адыгее на сегодняшний день тотальной исламизации не происходит. Лишь 35% от числа опрошенных твердо заявили о том, что они «являются приверженцами ислама», при этом выполняют предписания ислама всего 10% респондентов²⁷⁰. Исследование подтвердило также тот факт, что у адыгов в большей степени актуализирована этническая идентичность, нежели религиозная. Лишь 6% респондентов считает, что ислам важнее традиционной культуры, около 16% респондентов ответили, что ислам и традиционная культура полностью совпадают²⁷¹. Исследование также показало невысокий уровень доверия мусульман к священнослужителям.

²⁷⁰ ХанахуР.А, ЦветковО.М., ЛяушеваС.А. Состояние и перспективы ислама в Адыгее // Ислам и политика на Северном Кавказе / Под ред. В.В.Черноуса. – Ростов н/Д 2001. - С. 85.

²⁷¹ Там же. – С.87.

По мнению исследователей, доминантой общественного сознания адыгов по-прежнему остается традиционное мировоззрение, основанное на принципах «адыгагъэ», хотя и подвергшихся в современных условиях некоторой трансформации²⁷². Значительное число людей, не являясь верующими, тем не менее, не отделяют себя от религии, отождествляя в своём сознании национальное и религиозное. В целом, Республика Адыгея демонстрирует межконфессиональное согласие и конструктивное сотрудничество между доминирующими конфессиями.

²⁷² Ляшева С.А. Этнокультурные аспекты ислама у адыгов // Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа / Научный редактор Р.Д.Хунагов. – Майкоп, 2001. – С. 15.

ГЛАВА 3. ИСЛАМ В «ГУБЕРНИЯХ» СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

3.1. Ислам в Ставропольском крае

Ставропольский край занимает территорию площадью 66,2 тыс. км² и имеет в своем составе 26 административных районов, два города краевого подчинения и 267 сельсоветов. Уникальность географического положения края состоит в том, что он, находясь в центральной части Северного Кавказа, граничит с 8 субъектами Российской Федерации, в том числе с Дагестаном, Чечней, Северной Осетией-Аланией, Кабардино-Балкарией, Карачаево-Черкесией, входящими в своеобразный «мусульманский пояс» Кавказа. Отсюда же вытекает и важность его политического значения как своего рода щита России на пути проникновения исламского экстремизма вглубь страны, о чем будет сказано ниже.

На 1 января 2002 г. в Ставропольском крае проживало 2654,2 тыс. человек, из которых 83% населения составляют русские, а еще 4% - представители других славянских этносов. Наряду с этим, на Ставрополье проживает более ста национальностей, что позволяет говорить о полиэтничности и мультикультурности региона. Неоднороден край и в конфессиональном отношении. Большинство русского и другого славянского населения Ставропольского края номинально является прихожанами Русской православной церкви, однако есть и старообрядцы, и приверженцы протестантских деноминаций: сильны позиции баптизма, адвентизма, имеются группы «Свидетелей Иеговы» и др. Армяне Ставрополя – прихожане Армянской апостольской церкви. Наряду с христианами, в крае имеются представители этносов, традиционно исповедующих ислам (около 6 % населения), который является второй по значимости и роли в жизни Ставропольского края религиозной конфессией. Наиболее крупными мусульманскими этносами Ставрополя являются даргинцы, ногайцы, чеченцы, карачаевцы, туркмены и татары. (См. Таб. 1.) Большинство

мусульман, проживающих в крае, говорит на языках тюркской языковой семьи: азербайджанцы, балкарцы, карачаевцы, кумыки, ногайцы, татары, туркмены, турки-месхетинцы. В исламской среде на сегодняшний день функционирует 16 зарегистрированных мусульманских общин (сунниты ханафитского мазхаба), подчиненных Духовному управлению мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополя (ДУМКЧиС), находящемуся в г.Черкесске (КЧР) и 24 религиозные группы.

Таблица 2

Распределение мусульман Ставрополя по этническим группам

<i>Национальность</i>	<i>Количество жителей в Ставропольском крае, тыс. человек</i>		
	<i>01.01.90 г.</i>	<i>01.01.95 г.</i>	<i>01.01.00 г.</i>
абазины	2,9	2,9	3,0
аварцы	6,25	5,9	6,4
азербайджанцы	9,45	9,9	10,3
даргинцы	32,74	38,3	37,2
ингуши	1,28	1,2	1,3
кабардинцы	5,45	5,4	5,5
карачаевцы	13,41	13,2	13,4
кумыки	6,1	6,0	5,6
лакцы	2,63	2,7	2,6
лезгины	5,18	5,3	6,6
ногайцы	15,56	18,2	19,8
табасаранцы	3,72	3,8	3,9
татары	10,45	10,9	13,7
турки-месхетинцы	1,62	1,7	1,8
туркмены	11,34	12,5	13,2
черкесы	2,06	2,1	2,2

чеченцы	15,0	14,1	14,2
ИТОГО:	145,1	154,1	160,7

Необходимо отметить, что степень влияния т.н. исламского фактора на социально-политическую активность различных диаспор этнических мусульман края значительно варьируется. Так, в жизнедеятельности чеченцев и выходцев из Дагестана превалируют вопросы бизнеса, и они стремятся избегать каких-либо проявлений национального либо религиозного экстремизма, справедливо полагая, что этим могут нанести ущерб своим экономическим интересам. Кроме того, эти диаспоры появились на Ставрополье значительно позднее других (процесс их формирования продолжается до сих пор, в отличие, например, от ногайцев, являющихся, по сути, автохтонным народом), в силу чего в религиозном отношении они больше ориентированы на «свои» республики. Проживающие в крае кабардинцы и черкесы также не проявляют повышенной активности на религиозном поле, что, как отмечают исследователи, вообще свойственно адыгскому менталитету.

На юго-западе Ставрополья, в граничащих с Карачаево-Черкесией районах, проживают карачаевцы, которые с начала 90-х годов активно участвовали в возрождении ислама в крае, что в известной степени являлось отражением соответствующего процесса в указанной республике. Забегая вперед, отметим, что активность выходцев из КЧР не в последнюю очередь была обусловлена попытками карачаевских национал-сепаратистов втянуть их в орбиту деятельности по созданию «Имамата Карачая».

Издавна на юго-западе Ставрополья проживали предки карачаевцев, которые исповедовали языческую религию, близкую к верованиям других тюркских народов доисламского периода. Карачаевский домонотеистический пласт имеет и своеобразные черты, отличающие его от других традиций тем, что он состоит из двух компонентов – общекавказского и общетюркского. Первый из них представлен божествами и покровителями, почитаемыми и

другими народам Кавказа – божеством плодородия, грома и молнии Чоппа, бог охоты Апсаты и др. Второй пласт верований в включает в себя представления о верховном божестве Тейри, богине Умай, духах-хозяевах. Кроме того, было распространено почитание деревьев и камней. Начиная с X в. христианские миссионеры из Грузии пытаются распространить свое влияние на территорию современного Карачая, однако эти попытки успехом не увенчались: христианство так и не смогло укрепиться среди них. С XIV в. земли карачаевцев попадают под влияние ханафитской Золотой орды, но окончательная исламизация их осуществляется кабардинскими князьями в XVIII в., под влиянием Османской Порты и Крыма. В годы Кавказской войны карачаевцы активно участвовали в военных действиях против царизма, используя ислам как идеологию повстанческой борьбы.

Ислам проникает на территорию Ставрополя в глубокой древности. В XIII-XIV вв. в ставропольских степях, известных в истории того периода как Мангытский юрт, кочевало монгольское племя мангытов – предков современных ногайцев, входившее в состав государства Золотая Орда. Окруженные со всех сторон тюркско-кыпчакскими племенами, мангыты утратили свой язык и перешли на кыпчакское наречие. В 1312 г. золотоордынский хан Узбек объявил ислам официальной религией своего государства. Предки ногайцев, поклонявшиеся верховному божеству тюркского языческого пантеона Тангыру, а также верившие в существование «демона албаслы, дракона аздаа, духов Сазаган, Елмавыз, пари, обыр»²⁷³ и других сверхъестественных существ, обожествлявшие силы природы – ветер, дождь, землю, – приняли ислам. В то же время, под оболочкой исламских представлений у них в течение многих веков сохранялись элементы язычества, что характерно и для других народов Кавказа²⁷⁴. Так, образ уже упоминавшегося Тангыра трансформировался в обыденном восприятии в Аллаха, а имя языческого божества стало синонимом имени мусульманского

²⁷³ Ярлыкапов А.А. Ногайцев верования. // Религии народов современной России: Словарь/ Ред-колл.: Мчедлов М.П. (отв.ред.), Аверьянов Ю.И., Басилов В.Н. и др. – М.: Республика, 1999 – С. 307.

²⁷⁴ Ср. напр.: Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. – Грозный, 1990. – С. 292

бога.

Особую роль в принятии ногайцами ислама, по их преданиям, сыграл «султан Бабаткуль» - человек, имя которого прославляют не только ногайские, но и казахские, узбекские, каракалпакские сказители. «Султан Бабаткуль», вероятно, является исторической личностью – вали (святым) Баба Туклесом Шашлы-Азизом, потомком одного из праведных халифов и предком беклярибека Едигея, основателя династии золотоордынских ханов. Формальной основой регуляции религиозной жизни населения Золотой Орды являлся мазхаб Абу Ханифы, которой мирно уживался с учениями суфийских орденов йасавийа и накшбандийа. То обстоятельство, что среди ногайцев в средние века значительное распространение имел суфизм, доказывают как исторические факты, так и фольклорное наследие этого народа.

Свидетельством широкого распространения суфизма среди ногайцев в золотоордынский период является существовавший у них культ «святых мест» – могил шейхов (кишене/кэшэне), известных людей, над местами захоронений которых строились мавзолеи, или они просто отмечались шестом с развевающимися на нем разноцветными лоскутами. Такие гробницы (зияраты) были особо почитаемыми у верующих и являлись местами паломничества. Примером подобного зиярата является мавзолей Борга-Каш в Ингушетии, построенный ногайским племенем борганов.

По-видимому, суфийское осмысление мира и странничество как нельзя более подходили к кочевому образу жизни ногайцев и психическому складу этого народа. Как подчеркивает известный исследователь суфизма Дж. С. Тримингем, «йасавийа была тарикой (мистическим путем – П.К.) странников... Йасавитский путь познания – это путь святости и... религиозная практика, вытеснившая древнюю религию тюрок...»²⁷⁵. Большое внимание в практике этого ордена придавали аскетическому уединению,

²⁷⁵ Тримингем Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А.Ставиской, под ред. и с предисл. О.Ф.Акимовской. – М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. – С. 86-87.

которое в степи достичь легче. Кроме того, учение йасавийа допускало зикр на ногайском языке, что имело большое значение именно в среде степняков, для которых получение классического мусульманского образования на основе арабской грамоты было затруднительным. Распространенное среди части ногайцев учение ордена накшбандийа, происхождение которого тесно связано с деятельностью йасавийских шейхов, использовало присущий обоим тарикатам спокойный медитативный зикр.

Бурные политические перемены, затронувшие ногайский этнос в XV-XVI вв., – распад Золотой Орды, вхождение Ногайской орды в состав России, целый ряд перекочевков, – привели к тому, что собственная суфийская традиция у ногайцев отмерла. Несмотря на то, что даже в XIX-XX вв. среди них еще встречались носители суфизма, они, как правило, проходили религиозное обучение и посвящение уже не в своей среде, а в Бухаре, Дагестане или Чечне. Кроме того, вхождение в состав России инициировало процесс перехода ногайцев к оседлому образу жизни и, как следствие, росту уровня грамотности населения степи. В результате, среди ногайцев стала широко распространяться религиозная литература – различные издания и списки Корана, тафсиров, книг по шариату («Дрор», «Мультаана» и другие). Ногайские эфенди и муллы к началу XX в. имели крупные собрания религиозной литературы на арабском, ногайском и других (в основном, тюркских) языках.

По свидетельствам отечественных и зарубежных путешественников, мечети у ногайцев были двух видов: «крытые» (стационарные) и «открытые». Стационарные мечети возводились, в основном, на местах зимовий или в оседлых аулах. Кочевые ногайцы зимой молились в специально отведенной юрте, а в теплое время года устраивали в степи своеобразную «открытую» мечеть: расчищалась площадка, способная вместить общины верующих, на которой и совершалась совместная молитва. Такие места для моления обычно создавались перед пятничной молитвой; после перекочевки расчищалась новая площадка. Имеются свидетельства,

что ногайцы предпочитали молиться именно в «открытой» мечети.

В конце XVII – начале XVIII вв. в ставропольских степях появились кибитки еще одного кочевого народа – туркмен, именуемых также в отечественной историографии «трухменами». Они были вовлечены в процесс переселения народов вместе с калмыками и частью ногайцев, откочевав, как утверждают предания, с полуострова Мангышлак. Подобно ногайцам, туркмены к тому времени уже исповедовали ислам ханафитского мазхаба. Существуют свидетельства, что в туркменской среде было широко распространено суфийское учение, применялись практики изгнания злых джиннов из тела пациента муллами, прошедшими особую подготовку. Аналогичные практики отмечались и в ногайской среде. Сходный образ жизни, культура и обычаи ногайцев и туркмен обусловили известную идентичность протекавших в их среде процессов и исторических судеб.

С момента вхождения ногайских и туркменских кочевий в состав Российской Империи вмешательство государственной власти в их дела постоянно возрастало. В конце XVII в. все вопросы, касавшиеся религиозной жизни мусульман Северного Кавказа, в том числе мусульман Ставрополя, были отнесены к ведению Оренбургского духовного правления. Дело в том, что северокавказские мусульмане часто вступали в контакты с персидским и турецким духовенством, что дестабилизировало обстановку в регионе. Иностранцы проповедники, выполняя поручения своих правительств, призывали народы Кавказа сплотиться для борьбы с «неверными». Именно поэтому царское правительство стремилось максимально ограничить контакты российских мусульман с иностранными духовными центрами. Так, ст.1603 «Свода законов Российской Империи» четко фиксировала, что «Мусульманские духовные лица Суннитского учения подчинены единственно властям, установленным Российским Правительством. Им воспрещается, без особого дозволения наместника Его императорского величества на Кавказе, обращаться к иностранным духовным и иным властям

за какими-либо наставлениями и разъяснениями»²⁷⁶.

Окончание Кавказской войны и учреждение режима военно-народного правления привели к усилению регламентации религиозной жизни как средства установления ее большего соответствия законам Российской Империи. Непосредственно в Ставропольской губернии все дела, связанные с исламом и мусульманскими священнослужителями, находились в ведении Главного пристава кочующих инородцев, утверждавшего в должности мулл и четырех кадиев, избираемых на общинных сходах ногайцев и туркмен. Первые имели право выбора трех кадиев, а последние – лишь одного. Имам соборной мечети города Ставрополя представлялся на должность Оренбургским духовным правлением, а утверждался непосредственно генерал-губернатором. Число мулл не ограничивалось и доходило до 150 человек (в 1912 году). Муллы избирались общественными приговорами аульных обществ и, «по испытании в правилах веры кадием», получали от него особое «удостоверение, на основании которого или по соответственным удостоверениям от Закавказского Суннитского Духовного Правления или Оренбургского Магометанского Духовного Соборания утверждались Ставропольским Губернским Правлением»²⁷⁷. Карачаевское и черкесское духовенство в Кубанской области, а кабардинское, балкарское и дагестанское - в Терской, также было полностью поставлено под контроль царской администрации и довольно быстро стало проводником российской политики. Необходимо отметить, что регламентация религиозной жизни, проводимая российской администрацией, не преследовала цели уменьшить количество верующих или как-то откорректировать само вероучение: на всей территории Северного Кавказа возрастало число мечетей, мактабов и медресе.

В 1905 г. Комитет Министров Российской Империи на двух заседаниях признал необходимым рассмотреть вопрос о возможности учреждения

²⁷⁶ Свод законов Российской Империи. Продолжение 1912 года. Часть 6. Статьи к части 1 тома XI. - СПб., 1912. - С. 24.

²⁷⁷ Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. - Петроград, 1917. /цит по Ислам в Российской империи (законодательные акты. Описания, статистика) Составитель и автор ввводной статьи, комментариев и приложений Д.Ю.Арапов. - М.: ИКЦ «Академкнига», 2001. - С. 277.

особого духовного управления для «магометанских обществ на Северном Кавказе, в Ставропольской губернии»²⁷⁸. Эта идея была поддержана в 1909 г. Ставропольским губернатором Б.М. Янушевичем, который предлагал передать мусульман Ставрополя из ведения далеко расположенного Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в ведение Закавказского Суннитского Духовного Правления в Тифлисе. Альтернативным проектом было его предложение о включении мусульман Ставропольской губернии в Северо-Кавказский муфтият, создание которого тогда предполагалось и лоббировалось Наказными атаманами Терского и Кубанского казачьих войск. Опасение, что сложившаяся система контроля над духовенством может нарушиться, вынудило Николая II отказаться от подобных планов. Тем не менее, власть была вынуждена пойти на широкие уступки в мусульманском вопросе под влиянием революционных событий 1905-1907 гг., фактически уравнивая мусульман в правах с православными²⁷⁹.

Победа Великой Октябрьской социалистической революции принесла много перемен в жизнь мусульман края. От поддержки на первоначальном этапе, к концу 20-х гг. власть на волне атеистической кампании перешла к репрессиям. В течение 20-30-х гг. были разрушены почти все мечети, репрессировано большинство мулл, кадиев, эфенди, ахундов, имамов, муэдзинов. Система религиозного образования была ликвидирована; прервалась традиция изучения арабской богословской литературы. Лишь усилия стариков и переживших репрессии религиозных деятелей позволили сохранить исламские традиции в крае.

Возникновение современной ситуации с исламом в крае прошло на протяжении последних полутора десятков лет несколько этапов. Мы рассмотрим ее, проследив деятельность основных субъектов этого процесса, которыми выступали: государство в лице органов власти, опирающееся на свою законодательную базу, а также систему исполнительных и иных

²⁷⁸ Там же. - С. 298.

²⁷⁹ О веротерпимости. Закон 17 апреля 1905 г. - М., 1905. - С. 78-88.

органов; общины мусульман-традиционалистов ханафитского мазхаба; салафитские группы (местные подразделения «северокавказских ваххабитов»). Несмотря на то, что активность субъектов была различной на каждом этапе, впрочем, как и методы и средства, использовавшиеся ими, понимание процессов, происходивших в крае и на всем Юге России, возможно лишь через рассмотрение действий каждого из главных участников.

На первом этапе (1988-1991 гг.) в идеологической сфере Советского Союза происходили крупные изменения, связанные с распадом коммунистической идеологии и самого государства. Содержанием этапа стала демократизация и либерализация положения конфессий в СССР, в ходе которого в стране активно возрождались и «зарождались» религиозные группы и институты. Религиозная идеология стремится заполнить возникший в морально-этической сфере вакуум. Население само обращается к «исконным ценностям», среди которых важнейшее место принадлежит традиционным религиям. 25 октября 1990 г. Верховный Совет РСФСР принял в окончательной редакции Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», который вернул верующим их естественные и гражданские права. Так, Статья 8 Закона, раскрывая суть термина «отделение церкви от государства», подчеркивала недопустимость использования религиозных чувств в политике, устанавливало право религиозных организаций на участие в общественной жизни, что ранее было недопустимым. Закон устанавливал регистрацию религиозных объединений в заявительном порядке в той форме и структуре, которую признали целесообразной сами верующие, исходя из своего вероучения. Статья 26 Закона оговаривала право религиозных организаций на владение собственностью, в том числе и «переданной государством», что открывало юридическую возможность для возвращения религиозным организациям ранее отторгнутого у них имущества. Кроме того, закон устанавливал право религиозных организаций учреждать свои собственные образовательные

учреждения, предприятия, издательства, органы средств массовой информации, а также предоставил право на осуществление прямых международных контактов без посредничества государства.

Либерализовав религиозную жизнь в стране, закон дал старт процессам возрождения религиозных конфессий, в том числе и ислама. Однако на волне отрицания коммунистического прошлого российский законодатель ввел в ст.8 Закона РФ «О свободе вероисповеданий» положение, запрещающее органам исполнительной власти создавать госорганы по вопросам религии. С принятием Конституции РФ 1993 г. эта норма привела к разрушению всей системы религиозной экспертизы (ст.11) и отсутствию любых форм государственного контроля в этой сфере (ст.12), что обусловило хаос в государственно-конфессиональных отношениях и, позднее, было использовано различными экстремистскими группами для легализации.

Принятие закона способствовало ренессансу ислама в нашей стране, который происходил при полном невмешательстве властных структур. Оценивая этот процесс на Ставрополье, можно отметить, что речь идет скорее не о «возрождении», а о «втором рождении» исламской религии в крае: отсутствовали культовые учреждения, ощущалась нехватка подготовленных кадров духовенства, литературы. Наряду с деятельностью по «возрождению» ислама, религиозные лидеры мусульман пытались бороться друг с другом за власть и влияние в общине, следствием чего стал распад единых органов управления – духовных управлений, в том числе ДУМ Северного Кавказа, на отдельные соперничающие друг с другом организации. 13 июля 1989 г. в Махачкале на экстренном заседании Совета алимов Северного Кавказа выступил кадий Ставропольского края И.Бердиев, заявивший о создании собственного ДУМа. Позднее о выходе из состава ДУМ Северного Кавказа объявили и другие мусульманские лидеры региона.

В январе 1990 г. было сформировано Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесии и Ставрополья (ДУМКЧиС), председателем которого становится И.Бердиев, а его заместителем, ответственным за деятельность

мечетей на Ставрополье, – имам-хатыб Кисловодской мечети А.Курджиев. Быстрыми темпами создавались условия для удовлетворения возрастающих духовных потребностей мусульман края: строились мечети, появилась возможность обучаться в медресе. После семидесяти лет фактического запрета вновь появилась возможность совершения хаджа всеми желающими.

Снятие вероисповедных ограничений и слом «железного занавеса» позволили части верующей молодежи поступить в исламские учебные заведения Сирии, Саудовской Аравии, Пакистана, Турции, Египта и других стран. Однако собственного потенциала для удовлетворения всех потребностей верующих явно не хватало. В это время зарубежные религиозные организации и мусульманские государства «приходят на помощь». В республиках Северного Кавказа возникают их представительства, появляются первые миссионеры.

На втором этапе (1991-1994 гг.), содержание которого составил процесс проникновения из-за рубежа на территорию Северного Кавказа и Ставрополья радикальной салафитской идеологии и появление первых салафитских ячеек на Юге России, наиболее активным был именно внешний фактор. Государство полностью устраняется из религиозной сферы, осуществляет только регистрацию возникающих религиозных организаций. Власть периодически заигрывает с исламскими деятелями, приглашает их принимать участие в различных миротворческих форумах, выражает им благодарность за помощь в возрождении традиционных религиозных ценностей. Между тем, усилиями миссионеров из стран дальнего и ближнего зарубежья, представляющих, как правило, иностранные спецслужбы или неправительственные религиозно-политические организации (НРПО), осуществляется «вброс» фундаменталистской исламской идеологии. Первоначально заграничные эмиссары не подвергают сомнению авторитет местных религиозных лидеров, заигрывают с ними. Лишь немногие из руководителей мусульман-традиционалистов понимают опасность и пытаются взывать к общественности и властям. Их голос тонет в общем хоре

благодарности к иностранным «благодетелям». Миссионеры, опираясь на солидные финансовые возможности иностранных НРПО, ведут активную работу по созданию фундаменталистских групп, опирающихся в своей деятельности на крайне реакционное ваххабитское прочтение ислама и опыт таких организаций, как «Братья-мусульмане» и «Исламский джихад». С этой целью ввозится экстремистская религиозная литература, а обладающие определенным набором качеств молодые люди из числа местных жителей отправляются для получения религиозной и иной подготовки за рубеж, в первую очередь в Саудовскую Аравию, Сирию, Турцию, Египет и другие страны Ближнего Востока. Кроме того, центры религиозно-политической обработки в духе исламизма появляются и на территории Российской Федерации, в Астраханской области, в Чеченской республике Ичкерия, Дагестане. Создаются полулегальные «медресе», воспитанников которых также подвергают идеологической обработке в духе экстремизма и религиозной нетерпимости. Тем не менее, лидеры фундаменталистов не выдвигают еще каких-либо антигосударственных лозунгов.

Особенности этого этапа рельефно проявились на Ставрополье, куда в начале 90-х годов зачастили иностранные эмиссары. В 1993 г. край посетил гражданин Иордании Мухаммад Абдель Рахман, член международной организации «Исламское возрождение» и основатель ваххабитских общин в дагестанских селениях Карамахи и Чабанмахи. В следующем году выпускник медицинского факультета университета «ал-Азхар», гражданин Египта Сервах Абид Саад посетил открытие мечети в селе Каясула Нефтекумского района. Последний, прибыв в 1992 г. в Дагестан в качестве директора российского отделения международного благотворительного общества «Икра'а» (Джидда, КСА), обосновался в Кизилюрте, в окружении Багауддина Магомедова (Багауддина Мухаммеда), лидера дагестанских ваххабитов, и включился в процесс формирования структур исламского фундаменталистского движения в регионе. Итоги «миссионерской» деятельности Серваха Абида Саада позволили возбудить в отношении него

уголовное дело по ст. 208 УК РФ и объявить его в федеральный, а по линии Интерпола – в международный розыск²⁸⁰.

Не только миссионеры из «дальнего» зарубежья стремились «помочь» мусульманам края. В начале 90-х годов уроженец г.Куляба (Республика Таджикистан) Т.М. Давлятов, прибыв в край, принялся активно распространять исламистскую идеологию в Нефтекумском и Степновском районах. Хотя его пребывание там было недолгим, подвергнувшись идеологической обработке религиозные лидеры сел восточной части края – Каясула, Иргаклы, Тукуй-мектеб, Кара-Тюбе и других, смогли создать салафитские ячейки и завязали отношения с лидерами экстремистов Дагестана и Чечни. Практически все они получили образование в ваххабитских центрах как на территории России (в том числе в медресе Кизил-Юрта у вышеупомянутых Серваха Абида Саада²⁸¹ и Б.Магомедова), так и за ее пределами. Несколько позже, после возрастания численности ваххабитских джама'атов, лидеры исламистов стали направлять своих сторонников на обучение в Чечню в лагеря Хаттаба, а также искали кандидатов для вступления в «ногайский карательный батальон».

В начале 90-х гг. на жительство в село Красный Курган Карачаево-Черкесской Республики прибыл член «Исламской партии возрождения Узбекистана», гражданин Таджикистана Н.Ф. Кариев, которому удалось втянуть в деятельность по пропаганде исламских идей экстремистского толка целый ряд религиозных авторитетов региона Кавминвод. Одним из итогов его работы стал раскол мусульманских общин в нескольких населенных пунктах на традиционных ханафитов и приверженцев фундаменталистского ислама.

В крае при непосредственном участии местных исламистов также появляются подпольные медресе: в п. Мирном, где преподавали арабские

²⁸⁰ Исламский «миссионер» в Дагестане. Местные контрразведчики полностью восстановили картину подрывной деятельности гражданина Египта Серваха Абида Сада // Независимое военное обозрение. - №13, 2001.

²⁸¹ Ваххабизм как продолжение ислама? // Ставропольская правда – 2003. 14 марта.

«учителя», и в с. Канглы Минераловодского района Ставропольского края, в котором работали выходцы из Дагестана.

Таким образом, на протяжении второго периода исламским эмиссарам удалось создать салафитские ячейки на территории Ставропольского края, в первую очередь, в восточных районах края и на юго-западе, вдоль границы с КЧР.

Третий период (1995-1997 гг.) характеризуется резкой политизацией и радикализацией ислама на Юге России, вызванных как Первой чеченской кампанией и значительным падением жизненного уровня населения регионов Северного Кавказа, так и продолжающейся пропагандой необходимости возвращения к «исламским корням». На Северный Кавказ возвращаются выпускники из учебных заведений Саудовской Аравии, Пакистана и других мусульманских стран, которые начинают составлять конкуренцию старой религиозной элите. Получив высшее теологическое образование, они сменяют иностранцев и активно включаются в процесс возрождения ислама. Некоторые из них вывозят своих сторонников в лагеря подготовки боевиков в Чечне. Следует упомянуть программу курса, который предлагалось пройти ставропольским ваххабитам в «исламском институте» Чеченской Республики Ичкерия: «лекции приезжих арабов и заучивание Корана в трактовке учителей из Иордании и Саудовской Аравии. Затем уроки по военному делу: изучение стрелкового оружия, топографии, методов ведения боя – в частности, нападение на воинские колонны, и, наконец, взрывное дело. Как говорили амнистированные боевики, взрывников готовили особенно тщательно и подбирали туда только тех «студентов», кому полностью доверяли»²⁸².

Иностранные миссионеры передают контроль над созданными группами лидерам из числа прошедших подготовку исламистов, но продолжают выполнять кураторские функции; при этом исламские призывы

²⁸² Ларинцева А. Мина замедленного действия. Выпускники центров Хаттаба на учете, но спокойствия это не прибавляет. // Независимая Газета - 02 октября 2001.

все более радикализуются.

В 1996-98 гг. группы миссионеров из Сирии, функционеров международной исламской организации «Джама'ат-и Таблиг» («Таблиг-э Джама'ат»), финансируемой Межведомственной разведкой (МВР) Пакистана, неоднократно посещали край, распространяя экстремистскую идеологию в среде местных мусульман. В ходе публичных проповедей, осуществляемых ими в населенных пунктах Ставрополья с компактным проживанием этнических мусульман, эмиссары призывали бороться за «чистоту ислама», а во время частных бесед при подворных обходах убеждали верующих в необходимости насильственного выселения из села «неверных», заявляли, что «убийство русского грехом не является», ставили вопрос об усилении исламского влияния в местных органах власти и управления, призывали молодежь отказываться от службы в Российской Армии.

В этот же период времени Турция, используя наличие на территории Ставропольского края крупных тюркоязычных этнических групп, развернула активную деятельность по их включению в программу создания так называемого «Великого Турана». Одним из результатов этого стала переориентация межрайонной организации «Бирлик» с вопросов культурного возрождения ногайского народа на проблемы создания ногайской автономии, а особый упор в ее работе уже делался на «неразрывность национального и исламского сознания». Высказывались идеи о необходимости создания собственного муфтията как идеологической предпосылки для обретения национального суверенитета. Именно под лозунгами создания независимой от России ногайской государственности действовали боевики созданных Хаттабом ногайских батальонов «Салам» и «Джихад». Турецкие спецслужбы предпринимали попытки использовать в своих подрывных целях и другие тюркоязычные этносы края – туркмен, карачаевцев и др.

Для пропаганды салафитских идей, подрывающих основы государственности, возбуждающих национальную и религиозную вражду,

использовалась теологическая литература, как местного издания, так и поставляемая из-за рубежа, в основном из Азербайджана. На Ставрополье распространялись следующие периодические издания, ведущие антирусскую и антироссийскую пропаганду под религиозными лозунгами:

- газеты "Свободный Кавказ", "Чеченец", "Аль-Каф" (ЧРИ, Грозный);
- газеты "Исламский порядок", "Зов предков", журнал "Возрождение" (Дагестан);
- журнал "Малика" (Финляндия).

Лидеры традиционно верующих мусульман все больше сталкиваются со сложностями сосуществования с салафитами. Их авторитет падает. Финансовые потоки, первоначально направлявшиеся зарубежными НРПО в официальные мусульманские структуры – ДУМы, находят других адресатов – «молодых имамов». Не имея сил и средств для сопротивления, чувствуя себя брошенными властью, традиционалисты пытаются наладить диалог с салафитами, иногда полностью попадают под их влияние.

На протяжении третьего периода власть постепенно просыпается, осознает серьезность угроз, исходящих от исламистов и других религиозных подрывных групп. Появляется понимание, что религиозной сфере следует уделять особое внимание. Активизируется поиск новых путей и подходов к взаимоотношению власти и религиозных организаций. С 1 октября 1997 г. вступает в силу новый Закон РФ «О свободе совести и религиозных организациях», ужесточивший правила регистрации новых религиозных организаций. Среди принципиально новых норм в нем можно отметить запрет иностранным миссионерам заниматься религиозной деятельностью на территории РФ и право государства затребовать при регистрации сведения вероучительного характера. Закон позволил значительно улучшить ситуацию в религиозной сфере и создал предпосылки для ослабления позиций салафитских групп в последующий период. Однако п.3 ст.27 позволил представителям религиозных групп обходить «сито» государственной регистрации и контроля посредством получения подтверждения о своем

вхождении в любую зарегистрированную по прежнему закону централизованную организацию своих единомышленников или сочувствующих.

Попытки противостоять исламским радикалам предпринимаются и на местном уровне (Иммиграционный кодекс Ставропольского края, Закон Республики Дагестан «О свободе совести» и т.д.) Однако местные законы, несмотря на наличие в них рационального зерна и прагматизм, вступают в противоречие с Конституцией РФ и другим федеральным законодательством и отменяются.

Четвертый этап (1998-2001 гг.) характеризуется обострением противостояния власти и мусульман-традиционалистов с одной стороны, и исламистов – с другой. Увеличив свою численность, окрыленные фактическим поражением России в Первой Чеченской кампании, исламисты переходят к джихаду против Российского государства. При этом противниками их выступают и муллы-традиционалисты, призывающие мусульман оказывать сопротивление радикалам. Теракты, захваты заложников, похищения людей становятся тактикой деятельности местных исламистов. На Ставрополье исламские радикалы повели настоящую войну, как с традиционалистами, так и с российской властью и народами России.

К 1998 г. осложнилась обстановка в населенных пунктах региона Кавминвод с компактным проживанием карачаевцев (пос. Мирный, Нарзанский, Индустриальный, г. Кисловодск), что было связано с деятельностью самозваного «имама Карачая» М. Биджиева. Выбранный на должность директора медресе при мечети пос. Мирный Предгорного района, он стал использовать данное обстоятельство в качестве прикрытия для создания предпосылок к межнациональным и межконфессиональным конфликтам, преследуя конечную цель присоединения Предгорного района и г. Кисловодска к «независимому Карачаю». Для реализации своих замыслов М. Биджиев привлек под знамена исламизма и национал-сепаратизма ряд местных жителей, из которых сформировал группу численностью 35-40

человек в возрасте от 19 до 35 лет. «Борцы за чистоту веры», противопоставив себя местным традиционалистам, захватили поселковую мечеть и вынудили их выезжать в Кисловодск для отправления религиозных обрядов.

В декабре 1998 - январе 1999 гг. группа «ваххабитов» из РД и ЧРИ посетила ряд отдаленных от райцентров аулов Юсуп-Кулакский, Сабан-Антуста, Барханчак, а религиозные экстремисты из КЧР совершили поездку по аулам Куликовы Копани, Чур, Шарахалсун, Мештак-Кулак, Кендже-Кулак Ипатовского и Туркменского районов края, в которых проживают преимущественно лица туркменской национальности. В ходе встреч с членами мусульманских общин указанных населенных пунктов эмиссары допускали высказывания антирусской направленности. В результате их деятельности с 7 по 10 января 1999 г. в с.Кендже-Кулак имели место стычки между туркменами и русскими, а 19 января в этом же селе произошел конфликт на межнациональной почве, вылившийся в массовую драку, в которой участвовали и жители соседнего аула Шарахалсун общим количеством около 60 человек.

Ряд участников ваххабитских джамаатов восточных районов края в настоящее время осуждены или привлечены к уголовной ответственности за совершение тяжких и особо тяжких преступлений: бандитизм, участие в незаконных вооруженных формированиях, похищения людей и других. Кроме того, в судебном порядке доказано участие в совершении ряда актов терроризма на территории края в 2000-2001 гг. «ваххабитов» из соседних со Ставрополем субъектов федерации, что, с учетом традиционных тесных связей между общинами исламистов, не может не вызывать особой озабоченности.

Между тем центр мусульман Ставрополя – ДУМКЧиС, будучи ослабленным противостоянием с исламистами в Карачаево-Черкесии, занял выжидательную позицию. Прицеля салафитов за экстремизм на словах,

муфтий Исмаил-хаджи Бердиев мало что мог сделать на деле, чтобы остановить деятельность даже наиболее одиозных фигур.

Учитывая такую позицию муфтия (у которого, к тому же, часто «не доходили руки» до мусульман края – например, в вопросах направления в хадж), а также стремясь оградить верующих Ставрополя от влияния салафитов КЧР, позиции которых на тот период в республике были достаточно сильны, ряд местных религиозных авторитетов выступил с предложением создать Духовное управление мусульман Ставропольского края. 20 мая 1999 г. на собрании имамов в с. Канглы Минераловодского района была создана инициативная группа для решения этого вопроса. Идея не реализована до сих пор, в основном, из-за отсутствия единства и сплоченности мусульманских лидеров, нежелания поступиться национальными интересами. Особенно ярко это проявилось в спорах по поводу кандидатуры муфтия. Каждый предлагал кандидатов только своей национальности. В результате мусульманская община края продолжает оставаться под юрисдикцией ДУМКЧиС.

Органы правопорядка Ставрополя предприняли ряд мер, направленных на пресечение террористической и иной подрывной деятельности исламистов, как проживающих в крае, так и пытающихся проникнуть извне. Регулярно стали проводиться операции «Граница-заслон», «Вихрь-антитеррор», «Моджахед», «Ураган», «Гость», «Курорт», «Иностранец» и др. В очагах распространения экстремистской идеологии стали возбуждаться дела по ст. 282 и 208 УК РФ. Однако несовершенство законодательной базы, обусловленное ее отставанием от насущных запросов времени, не позволило достичь желаемых результатов. Кроме того, как показывает мировой опыт, полицейские мероприятия не снимают полностью проблему экстремизма и терроризма, так как действия силовых структур носит, порой, неуклюжий характер.

Пятый этап (2001г. - по настоящее время) является сложным и очень ответственным. Власть продолжает наносить удары по исламистам,

использует широкий арсенал средств: от военных - до идеологических. Эти мероприятия приводят к разгрому военной организации северокавказских ваххабитов и усиливают неприятие и отторжение их идеологии в широких слоях населения, для которого сам термин «ваххабит» становится символом терроризма и религиозного фанатизма. При этом действия властей не всегда учитывают реакцию салафитов, что приводит к просчетам и ошибкам.

Мусульмане-традиционалисты находятся в своеобразном состоянии эйфории и практически не предпринимают каких-либо шагов для противодействия оставшимся салафитам. Более того, сплотившись для отпора с внешним врагом, традиционалисты ныне вновь начинают бороться друг с другом за власть и привилегии.

Салафиты, подвергнувшись обструкции на бытовом уровне и в СМИ, находятся на перепутье – они либо окончательно противопоставляют себя российской государственной власти и переходят к враждебным акциям в условиях подполья, либо становятся на рельсы модернизации и религиозного реформаторства, стремясь конституционными политическими методами добиться усиления позиций мусульманской общины. Второй путь был бы гораздо выгоднее власти, однако сами исламисты, по-видимому, склоняются к первому варианту действий и переходят на нелегальные методы работы.

Не стала исключением ситуация на Ставрополье: салафиты сменили тактику, но не стратегические цели. Они стали действовать под прикрытием таких альтернативных организаций, как «Ассоциации мечетей России», исламских партий и движений. Так, Исламская партия России заявляет о своем намерении распространить влияние на Ставрополье, в первую очередь, путем создания здесь первичных организаций.

Другой тактической уловкой, применяемой исламистами, стало декларирование показного миролюбия с одновременной проповедью джихада «в узком кругу». Лидеры современных исламских радикалов пытаются легализовать свои группы в официальном порядке, представить их в глазах общественности в виде различных культурных объединений,

стремящихся «сохранить» традиции, укрепить институты «гражданского общества».

Современный этап крайне важен для власти, ибо ошибочные действия могут повлечь за собой целую череду негативных последствий, преодолеть которые будет чрезвычайно сложно. Учитывая уникальность ситуации, сложившейся на сегодняшний день в крае, как представляется, органам государственной власти следует предпринять ряд шагов для стабилизации обстановки и выработки методов противодействия экстремистам. Делать это необходимо во взаимодействии с мусульманами-традиционалистами. Всю совокупность мер по противодействию исламскому экстремизму можно условно разделить на две группы: общепрофилактические и специальные мероприятия. Общепрофилактические меры должны строиться на основе тщательного анализа сложившейся ситуации в исламской общине Ставрополья и предполагать выработку комплексной программы противодействия религиозному экстремизму с участием в ее выработке и осуществлении всех институтов власти и гражданского общества. Большое значение при этом имеет взвешенная работа, как с мусульманами-традиционалистами, так и с носителями салафизма. Специальные меры, касающиеся деятельности правоохранительных органов, должны быть направлены на нейтрализацию «непримиримых», т.е. тех, чья деятельность выходит за рамки российского законодательства.

Анализ современного этапа и имеющихся тенденций развития религиозной ситуации, с учетом известной уникальности Ставрополья в этом плане, позволяет предложить органам государственной власти, заинтересованным структурам и ведомствам изучить возможность проведения в крае эксперимента, направленного на противодействие экстремистской деятельности, осуществляемой с использованием религиозных организаций.

3.2. Ислам на Дону и Кубани

Территория Донского края, значительную часть которой занимает современная Ростовская область, с древнейших времен находилась на пересечении миграционных потоков и отличалась интенсивностью межкультурных контактов. Поэтому конфессиональная картина области региона всегда отличалась разнообразием. Из крупных монотеистических религий первым на Дону стало известным христианство. Этому способствовали тесные экономические связи региона со Средиземноморьем, многочисленные греческие колонии, которые, начиная с периода поздней античности, стали очагами распространения христианства. Не последнюю роль в распространении христианства на Дону сыграла активная проповедь этой религии в Закавказье и среди народов Северного Кавказа. Византийская империя, имевшая торговые и политические интересы в Причерноморье, также способствовала проникновению и укреплению здесь христианства.

Появление на Дону ислама относится к эпохе Хазарского каганата, который в период своего расцвета охватывал территорию практически всего Северного Кавказа. Длительные и напряженные войны хазар и арабов стали важной вехой истории каганата, приведя как к изменению его географии, так и к кризисным явлениям экономического и политического характера, преодолеть которые ему не удалось. В 735 г. хазары потерпели крупное поражение от войска арабского полководца Мервана, который сумел углубиться на территорию Хазарии. Двигаясь по север, преследуя кагана собиравшего силы для отпора, Мерван дошел до Славянской реки, в которой многие исследователи видят Дон²⁸³.

Широкое распространение ислама на Нижнем Дону относится к эпохе Золотой Орды. Низовья Дона были довольно густо заселены мусульманским, в основном татарским населением. По-видимому, татарское население

²⁸³ Самарина Н.В., Щербина А.В. История Дона и Северного Кавказа с древнейших времен до 1917 года. - http://amber.rnd.runnet.ru/Don_NC/Don_beg.htm

концентрировалось вблизи Дона, а степные пространства постоянного населения не имели и служили лишь местом для сезонных перекочевков. С конца XIII в. в Приазовье известен город Азак (современный Азов). Азак был не только крепостью, он являлся важным торговым пунктом в Приазовье и центром ремесла. Город стал одним из ведущих экономических центров государства, в частности здесь находился один из главных центров чеканки монеты в Орде, в нем располагались монетный и меняльный дворы. Город был одним из крупных исламских центров; как сообщает историк Ибн-Батутта, в Азове находилось мусульманское учебное заведение, а во время визита в город его встречал кадий²⁸⁴. Население города было этнически пестрым: кипчаки, татары, адыги, армяне, иранцы, арабы, греки, русские и европейцы (итальянцы). Развитию торговли способствовали тесные связи с Европой. Рядом с Азовом возникла итальянская торговая колония Тана, которая надолго стала одним из ключевых центров в торговле Европы с Востоком. В 60-70-е гг. XIV в. Золотую Орду охватили длительные междоусобицы. Войны Золотой Орды и государства Хулагуидов, а затем нашествие гурхана Тимура в конце XIV в. окончательно ослабили Золотую Орду и подорвали экономическое процветание Азака.

Эпоха XVI–XIX вв. в истории Дона отличалась борьбой за влияние трех крупных держав того времени – Османской империи, России и Персии, каждая из которых стремилась использовать религиозный фактор для усиления своего влияния в регионе. В 1475 г. турецкий султан Мехмед II направил в Северное Причерноморье большой флот и многочисленное войско с целью овладеть итальянскими колониями. В июле 1475 г. турецкие войска под командованием Ахмеда Гедик-паши захватили Тану. Построенная на основе сооружений Таны крепость Азак стала самой северной точкой огромной Османской империи. С этого времени начинается новый, турецкий период истории Азова, время, когда крепость стала важным торговым и военно-стратегическим пунктом. По описаниям путешественников в

²⁸⁴ Лунин Б.В. Очерки истории Подонья-Приазовья. - Ростов-на-Дону, 1949. – С.145.

турецком Азове находился дворец азовского паши (губернатора), дома военачальников и солдат, склады, лавки, кофейни, бани, мельницы. В городе было несколько мечетей. В XVI в. выше Азова, на Дону, появляются общины вольных людей – «казаков». Основу жизни казачества составляли промыслы - охота, рыболовство, скотоводство, а так же военные походы - нападения на турецкие города Азов, Керчь, Тамань, Трапезунд. Этнический состав раннего казачества очень сложен, но тюркский элемент играл в нем значительную роль. Азовская крепость, контролировавшая донское устье и выход в море, сразу же стала объектом нападений донских казаков, а затем и долгой упорной борьбы, оказывавшей влияние на русско-турецкие отношения. Следует отметить, что конфликты между населением Азова и казаками не носили характера религиозного противостояния, хотя с обеих сторон подчеркивалась идеологическая подоплека конфликта, активно привлекалась религиозное обоснование борьбы.

После включения Нижнего Дона в состав России, межконфессиональные отношения в крае обрели относительную устойчивость. Основную массу донских мусульман составляли татары, которые на протяжении длительного времени являлись олицетворением ислама в Области Войска Донского. В этот период в рамках казачества происходит формирование уникальной группы донских татар, которые входили в состав Войска Донского, но при этом оставались мусульманами. Авторитетный донской краевед Сухоруков В.Д. относит их появление, как части казачьей общности, к первой половине XVII в.²⁸⁵ В старой столице донского казачества – Черкасске, одна из станиц именовалась Татарская, была населена казаками-мусульманами, имела мечеть и самоуправление по казачьему образцу. Ряды донских казаков-мусульман значительно пополнились после переселения в 1783 г. на территорию Войска Донского части ногайцев. Донские татары наравне с другими казаками участвовали в войнах России и долго хранили свою веру и самобытность, несмотря на

²⁸⁵ Сухоруков В.Д. Историческое описание земли Войска Донского // Дон. – 1988. №11.

усвоение многих черт казачьей культуры. К середине XIX в. в силу ряда причин, главной из которых стала территориальная изолированность от других мусульманских земель, большая часть мусульманского казачества с семьями эмигрировала в пределы Османской империи²⁸⁶.

В настоящее время на Дону проживают представители около 100 национальностей (90% населения составляют русские, 3,4% - украинцы, 1,8% - армяне, 0,9% - белорусы, по 0,4% - татары и чеченцы)²⁸⁷. Татарское население Дона продолжает составлять основу традиционной мусульманской общины Ростовской области. Долгое время мусульмане крупнейшего города – Ростова-на-Дону были лишены мечети. Построенная в 1905 г. в центре города мечеть, была разрушена более сорока лет назад²⁸⁸. В 2002г. в городе была построена новая мечеть. Городская администрация оказывает мусульманской общественности активную помощь в вопросе организации обрядов на месте старой городской мечети, которая оказалась на территории воинской части.

В конце 90-х гг. в Ростовской области проживало около шестидесяти тысяч граждан, исповедующих ислам, преимущественно суннитского направления. Среди них около 17 тысяч составляют татары, столько же чеченцев, около 10 тысяч азербайджанцев, а также даргинцы, аварцы и представители других народов. Официально в Ростовской области зарегистрирована одна организация («татарская»), в которую входит 18 более мелких общин. Во главе стоит муфтий Д.Бикмаев. В 1994г. при его непосредственном участии было создано Управление мусульман Ростовской области и юга России. Ростовский муфтий возглавил это управление, но реально ему подчинена только татарская община. Структура нового муфтията первоначально включала в себя мусульманские общины Украины, Молдовы и Прибалтики, но к настоящему времени они вышли из этого

²⁸⁶ Черницын С.В. Донские татары: некоторые вопросы этнической истории и расселения // Историческая география Дона и Северного Кавказа. – Ростов-на-Дону, 1992. – С. 112.

²⁸⁷ Независимая газета. - 2001. – 25 июля.

²⁸⁸ Независимая Газета. - 2001. – 10 апр.

объединения. Муфтият Ростовской области поддерживает активные контакты со светскими и духовными организациями ряда мусульманских государств, особенно хорошо налажено сотрудничество с Турцией и Объединенными Арабскими Эмиратами.

Мусульмане других национальностей своих зарегистрированных религиозных общин на территории области не имеют. За исключением азербайджанцев, подавляющее их большинство проживает в восточных районах области: Дубовском, Зимовниковском, Заветнинском и Ремонтненском. Значительная часть здешних мусульман занята в сельском хозяйстве, преимущественно в овцеводстве. Поэтому живут они небольшими группами, как правило, мононациональными. Практически все выходцы с Кавказа тяготеют к своей исторической родине, поддерживают с ней контакт и довольно слабо вовлечены в межнациональное общение. В мае 1996 г. была зарегистрирована областная региональная организация Союза мусульман России (председатель Н.Хачиллаев). В состав этой организации вошли представители только народов Северного Кавказа. Организация была создана на волне президентских выборов в стране в 1996г. и всячески поддерживала кандидатуру Б.Ельцина. После выборов ростовский филиал Союза вскоре прекратил своё существование.

Внутриконфессиональные контакты между мусульманами-татарами и мусульманами - выходцами с Северного Кавказа довольно ограничены. На это влияет не только этническое различие, но и специфические особенности восприятия религии внутри этнических групп. Образование значительной прослойки мусульман из республик Кавказа привело к оформлению в области суфийского ислама. Причем внутри приверженцев суфизма обозначилась разница между принадлежащей к кадирийскому тарикату частью чеченцев и выходцами из Дагестана, приверженцами тариката накшбандийя. Внутренняя разобщенность мусульманской уммы области облегчает проникновение в их среду экстремистских идей, часто использующих «исламское прикрытие» для пропаганды своих взглядов.

Наглядный тому пример – появление в Ростове российско-турецкого образовательного фонда «Толеранс», который был организован независимо от муфтията Ростовской области и сумел привлечь к себе симпатии многих ростовских мусульман²⁸⁹. Под вывеской фонда скрывалась турецкая религиозная секта «Нурджулар», деятельность которой была признана правоохранительными органами экстремистской²⁹⁰.

Неоднозначным остается отношение многих общественных организаций области к исламу и мусульманам. Увеличение количества этнических мусульман на Дону, прежде всего выходцев с Кавказа, порождает настороженное отношение к исламу у значительной части населения области. Приверженцы казачества неоднократно вступали в конфликты с представителями мусульманских этнических меньшинств. Проводились рейды казачьих дружин по магазинам, рынкам, направлялись письма в органы государственной власти с требованием выселить или ограничить деятельность представителей того или иного этноса. В обоснование этих требований задействовался и исламский фактор, упор делался на непримиримость ислама к другим конфессиям, его экспансионизм. В Таганроге попытка мусульманской общины построить мечеть обернулась конфликтом с местным казачеством и православными активистами. Дело было передано в суд, но конфликтная ситуация не получила окончательного разрешения²⁹¹. В целом, взаимоотношения областной администрации и Духовного Управления мусульман носят спокойный и конструктивный характер. Мусульмане, в качестве религиозного фактора, оказывают незначительное влияние на общественно-политическую обстановку в области.

Кубань и Западное Предкавказье с древнейших времен служили местом интенсивных этнических миграций и тесных культурных контактов.

²⁸⁹ Вечерний Ростов. - 2001. – 18 апр.

²⁹⁰ Вечерний Ростов. – 2001. 18 мая.

²⁹¹ Трофимов Н.И. Положение вынужденных мигрантов-чеченцев в Ростовской области // Второй международный сахаровский конгресс 19 декабря 2001г. - <http://www.sakharov-congress-hall.ru>

Проникновение ислама в регион происходит достаточно поздно. Завоевания арабов, в отличие от Дагестана, не затронули этот край. Преобладающим влиянием здесь пользовались христианские страны – Византия, Грузия и Киевская Русь. Влияние ислама на Кубани начинает явно прослеживаться только после образования в XIII в. Золотой Орды, а особенно, в XIV в. – после признания ислама как главенствующей религии в этом государстве. В числе племен, входивших в состав Золотой Орды и принявших ислам при хане Узбеке (1313-1342), были и предки нынешних ногайцев, которые уже в XVI-XVII в. считались мусульманами²⁹². Ногайцы, занявшие в период дезинтеграции Золотой Орды в XV в. степную часть современных Ставропольского и Краснодарского краев, сыграли значительную роль в проникновении ислама к горцам Северо-Западного и Центрального Кавказа.

Северо-Западный Кавказ, известный в Средние века и Новое время как Черкесия, где проживали адыгские племена (под общим названием черкесов), включал в себя территорию от Эльбруса до побережья Чёрного моря. По утверждению известного отечественного кавказоведа Л.И.Лаврова, ислам суннитского толка проник к абазинам от ногайцев и крымских татар. Мы не знаем, продолжает он, когда эта религия внедрилась в абазинский быт, но очевидно, это могло произойти в течении XVII-XVIII в.²⁹³. Влияние ислама в регионе ещё более усиливается в XVI столетии, после захвата турками кавказского побережья Черного моря. Экспансия османских султанов сопровождалась распространением ислама как идеологического обоснования завоевательной политики. Именно в это время, под сильным внешним влиянием, началась исламизация народов Северо-западного Кавказа, адыгских и абазинских племен. И активными проводниками этой политики в XVI-XVII столетиях были крымские ханы²⁹⁴. Однако мусульманское духовенство довольно долго не пользовалось авторитетом у местного

²⁹² Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. – Ставрополь, 1973. – С. 165.

²⁹³ Кавказский этнографический сборник. Труды института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Новая серия, Т. 26. – М., 1955. – С.35.

²⁹⁴ Авксентьев А.В. Указ. соч. – С. 20.

населения. Муллы и кадии чаще всего были выходцами из Крыма или Турции. Они насаждали среди горцев чуждые им нравы и обычаи. Местное население особенно сопротивлялось введению шариата, предпочитая ему судопроизводство по адатам. Иногда это вынуждало духовенство приспособлять свою деятельность к местным адатам²⁹⁵.

К концу XVIII в. первой четверти XIX в. в результате серии русско-турецких войн непосредственное влияние Турции в регионе сходит на нет. В степном Прикубанье появляются станицы казаков черноморцев, которые вытесняют оттуда кочевое мусульманское население. Кавказская война неоднозначно сказалась на развитии конфессиональной ситуации в регионе. С одной стороны, под влиянием многолетнего военного противостояния с царизмом, среди адыгов резко усиливается восприятие ислама, который теперь глубоко проникает в их быт и самосознание. С другой стороны, окончание войны сопровождалось массовым выселением горцев в Турцию или переселением в предгорья (в основном это районы нынешней Республики Адыгея). Освободившиеся земли заселялись кубанскими казаками и переселенцами из России. Этот процесс породил численное превосходство неисламского, прежде всего, христианского населения на территории Кубанского казачьего Войска, а позже Краснодарского края. Вследствие этого, мусульманское население края оказалось расселено анклавно, наиболее значительное их число проживает на территории нынешней Адыгеи. Мусульмане-адыги Кубани осознают своё единство, что, в частности, выражается в существовании общего Духовного Управления мусульман Краснодарского края и Адыгеи.

Современное состояние ислама на Кубани определяется рядом важных моментов. Во-первых, на территории Краснодарского края проживает значительное количество этнических мусульман²⁹⁶. Это, прежде всего,

²⁹⁵ Смирнов Н.А. Политика России на Кавказе в XVI-XIX вв. – М., 1958. – С.19.

²⁹⁶ По данным комитета статистики Краснодарского края, в 2001 г. на территории края официально проживало (имели регистрацию по месту проживания) до 150 тысяч граждан, для которых ислам является традиционной религией. (Прим. автора)

адыги-шапсуги, крымские татары, татары, азербайджанцы, народы Дагестана, чеченцы, узбеки, башкиры и другие. Из всех национальных общественных объединений, существующих на Кубани, каждое девятое образовано мусульманскими этносами. В государственном реестре юридических лиц - религиозных организаций, зарегистрированных в Главном управлении Министерства юстиции РФ по Краснодарскому краю, учтено 11 мусульманских религиозных организаций. При этом значительное число мусульман составляют мигранты, которые часто проживают на территории края без регистрации. К ним относятся курды (порядка 17-20 тыс. человек), турки-месхетинцы (более 15 тыс. человек), мигранты из Афганистана (около 1 тыс. человек). Многие мигранты-мусульмане компактно селятся в некоторых районах края, причем их численность начинает превышать количество коренного, в большинстве славянского населения. Например, в Крымском и Абинском районах Краснодарского края проживает около пятнадцати тысяч турок-месхетинцев²⁹⁷. Они живут довольно замкнутой общиной, их контакты с другими этническими группами сильно ограничены. Основными их занятиями являются частное предпринимательство (торговля, общественное питание и т.д.) из-за чего они, как правило, имеют более высокий доход, чем коренное население. Всё это создает нездоровый психоэмоциональный микроклимат вокруг проблемы незаконной миграции на территорию края, а так как значительная часть незаконных мигрантов является мусульманами, то недовольство проецируется на всех мусульман. На страницах печати появляются материалы о «колонизации» мусульманами Кубани, развитии в крае ситуации по «косовскому сценарию»²⁹⁸. Ряд политических сил в крае, прежде всего казачество, стоит на позиции выселения всех незаконных мигрантов в места своего исторического проживания. В то же время, протестные акции турок-месхетинцев не находят солидарности со стороны коренных мусульман,

²⁹⁷ Известия. – 2003. 20 июня.

²⁹⁸ Например, «Вольная Кубань». – 2001.- 10 сент.; «Трибуна». – 2001. - 21 марта.; «Семь дней Кубани». – 2001. – 22 марта.

которые склонны поддерживать местные власти в вопросе ограничении нелегальной миграции.

Во-вторых, Краснодарский край по этническому составу населения относится к числу так называемых «русских» субъектов Российской Федерации и, несмотря на конструктивные и благожелательные отношения администрации и большинства мусульманских лидеров, местное Духовное управление не имеет такого влияния на краевую власть как в соседних республиках Северного Кавказа. Наиболее крупной и влиятельной мусульманской организацией края является Духовное управление мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края (ДУМРАиКК), которое объединяет около 20 местных религиозных организаций. Краевое Духовное Управление входит в Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК), поддерживает тесные связи с Духовными Управлениями мусульман соседних регионов. 21 ноября 2002г. на состоявшемся в Майкопе съезде мусульман Адыгеи и Краснодарского края был избран новый глава Духовного Управления, которым стал Нурбий Емиж, занимавший до этого должность заместителя руководителя Исламского центра Адыгеи²⁹⁹. Ряд местных политиков, в частности к ним относится бывший губернатор края, а ныне член Совета Федерации РФ Н.Кондратенко, полагают, что распространение ислама на Кубани может нарушить исторически сложившийся этноконфессиональный баланс и спровоцировать конфликтные ситуации, поэтому выступают против расширения деятельности мусульманских общин и строительства новых культовых зданий. Фактическая децентрализация мусульманской уммы края проявляется в том, что некоторые из лидеров местных мусульманских организаций, зарегистрированных на территории края, предпринимают действия по созданию самостоятельных Духовных Управлений. Наибольшую активность в этом направлении предпринимают руководитель общества мусульман Анапы Р.М. Ахметзянов и верховный имам адыгов-

²⁹⁹ «Коммерсант». - 2002. - 23 окт.

шапсугов Б.М. Шхалахов. Ряд мусульманских организаций края действуют под эгидой Духовного Управления мусульман европейской части России (ДУМЕР) и ориентируются на поддержку лидера Совета муфтиев России (СМР) Р. Гайнутдина. При этом они не оказывают определяющего влияния на жизнь большинства мусульман Кубани.

Социальная активность мусульман, финансовая и организационная поддержка, оказываемая им международными организациями, делают их общественные формирования влиятельным фактором в местах компактного проживания. Одним из направлений социальной активности мусульманских общин является деятельность по восстановлению и созданию мечетей. На территории края действуют мечети в аулах Кургоковской и Урупской Успенского района, поселке Тхагапш Лазаревского района, администрацией Туапсинского района дано разрешение на строительство мечетей в аулах Агой Шапсуг и Большой Псеушхо. Муфтием ДУМРАиКК было направлено обращение к губернатору А.Н. Ткачеву с просьбой о строительстве мечети в Краснодаре и выделении участка земли для создания мусульманского кладбища. При этом активность отдельных мусульманских лидеров по строительству мечетей и проведению публичных обрядов часто не находит понимания со стороны местных властей, которые сомневаются в способности имамов небольших общин контролировать свои общины и сохранить финансовую и идеологическую независимость в условиях значительной миграции мусульман на территорию края и деятельности зарубежных миссионеров. Наглядным примером являются попытки сочинского религиозного общества мусульман «Ясин» добиться от городской администрации разрешения на постройку мечети³⁰⁰.

Таким образом, на территории Краснодарского края проживает исторически сложившаяся устойчивая мусульманская общность. Более того, интенсивные миграционные процессы на территории края способствуют увеличению мусульманского населения, в том числе и за счет представителей

³⁰⁰ По данным интернет-сайта «Ислам. Ру» от 12.07.2002 // www.islam.ru

нетрадиционных для Кубани этнических групп (турки-месхетинцы, курды). Большинство мусульманских общин края объединены в Духовное Управление мусульман Адыгеи и Краснодарского края, которое ведет работу по конструктивному развитию мусульманских общин, ориентируясь на сотрудничество с конфессиональными организациями и властными структурами. Вместе с тем, в рамках исламской уммы края сильны децентрализационные тенденции, наблюдается стремление отдельных духовных лидеров к созданию самостоятельных религиозных организаций. В этих условиях местные власти опасаются проникновения экстремистских идей, которые в условиях существования многочисленных и слабо контролируемых мусульманских организаций могут привести к возникновению конфликтных ситуаций в крае.

ГЛАВА 4. ИСЛАМ В НИЖНЕМ ПОВОЛЖЬЕ (АСТРАХАНСКАЯ И ВОЛГОГРАДСКАЯ ОБЛАСТИ, РЕСПУБЛИКА КАЛМЫКИЯ)

Наряду с Северным Кавказом юг России включает в себя ещё один древний очаг ислама в нашей стране – Нижнее Поволжье. В административном отношении в этот регион входят Астраханская и Волгоградская области, а также Республика Калмыкия. На протяжении всей своей истории Нижнее Поволжье выступало связующим звеном между Востоком и Западом. Насыщенность культурно-конфессиональных контактов способствовала появлению здесь сложной картины межрелигиозных взаимоотношений, что, в частности, отразилось на истории распространения ислама. Его появление в Поволжье связано с эпохой существования Хазарского каганата - тюркского государства, господствовавшего в прикаспийских и причерноморских степях с VII по X вв. Находясь на пересечении важных торговых путей, каганат привлекал к себе купцов из многих стран мира, в том числе и с Ближнего Востока, где с VII в. началась проповедь ислама. Проникновение ислама в Хазарию происходило не только в виде мирного распространения, довольно скоро интересы хазарской военной верхушки столкнулись с завоеваниями арабов, которые сопровождались распространением ислама в покоренных странах. В 731 г., во время набега хазар на Закавказье, уже захваченное к тому времени арабами, произошло первое крупное столкновение двух сторон. Многолетняя борьба закончилась поражением хазар: в 737 г. арабский полководец Мерван вторгся в Хазарию и разбил войско кагана. Хазарский правитель был вынужден заключить мир, одним из условий которого стало принятие ислама каганом и его окружением³⁰¹. Поход Мервана привел к значительным изменениям в Хазарском каганате. Усиление арабского давления способствовало перемещению центра хазарского государства из Семендера

³⁰¹ История СССР / Под ред. Б.А.Рыбакова. - М., 1966. – Т.1. - С. 441.

(Северный Дагестан) в дельту Волги, где неподалеку от нынешней Астрахани возникла новая столица государства – Итиль. Несмотря на то, что среди верхушки хазарского общества ислам не утвердился (господствующей религией знати стал иудаизм) количество мусульман в Хазарии неуклонно росло. Как повествует арабский историк X в. аль-Масуди, начало проникновению мусульман в Поволжье положила массовая миграция из Хорезма, вызванная войной и чумой. Переселение хорезмийцев в Хазарию было, согласно Масуди, организованной акцией. Мусульмане поселились в стране на определенных условиях: открытое исповедание веры, во главе их общины должен был стоять везир-мусульманин, эмигранты-мусульмане не должны были участвовать в войнах с единоверцами³⁰². Мусульмане стали составлять значительную часть армии кагана. Население многих городов Хазарии, прежде всего столицы Итиль, составляли преимущественно мусульманские купцы и ремесленники. Арабский историк Ибн Русте, рассказывая о столице хазар, разделенной на два города, сообщает, что «в обоих из них живут мусульмане, у которых есть имамы, муэдзины и школы»³⁰³. Влияние мусульманского населения в Хазарии было довольно значительным, например, историки сообщают о том, что хазарских мусульман судили собственные судьи по шариату³⁰⁴. Тем не менее, до нас дошли сведения и об обложении мусульман хазарскими правителями дополнительными податями, об инцидентах, связанных с разрушениями культовых зданий мусульман³⁰⁵.

За время существования Хазарии ислам не только укрепился в Нижнем Поволжье, но и начал активно распространяться в соседние страны. К X в. ислам принимает население Волжской Булгарии, поддерживавшее интенсивные контакты с мусульманскими странами. Когда в 922 г. в столицу волжских булгар, по приглашению хана Алмуша, прибыло посольство

³⁰² Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. - <http://gumilevica.kulichki.net/Rest/>

³⁰³ Ислам в Поволжье. VIII-XX вв. - <http://www.ansar.ru/>

³⁰⁴ Там же.

³⁰⁵ Заходер Б.Н. Указ. соч.

багдадского халифа, в составе которого находился знаменитый историк Ибн Фадлан, мусульманские обряды уже широко практиковались среди болгар³⁰⁶. Распад и гибель Хазарского каганата, сопровождавшийся массовым переселением в прикаспийские степи новой волны кочевников-тюрок (огузов, печенегов, половцев и пр.) не привел к затуханию ислама на северной периферии исламского мира. Волжский торговый путь по-прежнему оставался связующим звеном между Европой и мусульманскими странами Ближнего и Среднего Востока. На всем его протяжении шла активная торговля, ключевые позиции в которой занимали мусульманские купцы.

Монгольское нашествие привело к страшному опустошению и истреблению оседлого населения в Нижнем Поволжье. Завоевателями была уничтожена Волжская Булгария, разрушению подверглись города, на некоторое время замерла торговля. Однако, вскоре после достижения полной независимости от Каракорумского великого хана, правители Улуса Джучи (Золотой Орды) превращают Нижнее Поволжье в центр своего государства. Со второй половины 60-х гг. XIII в. здесь начинается интенсивное строительство новых городов, растет количество оседлого населения. Мусульмане составили значительную прослойку населения нового государства. В XIII в. ханы Золотой Орды в целом придерживались равенства всех конфессий, но вскоре интересы развития государства, контактов с соседними странами поставили их перед выбором господствующей религии, как идеологической опоры своей власти. Основу экономической мощи государства составляла транзитная торговля между Востоком и Европой, и от её правильной организации зависело процветание империи. Наиболее дальновидные представители правящих кругов чувствовали, что регулировать жизнь огромной империи по старым традициям уже невозможно. Управление страной значительно усложнилось. Для решения насущных проблем необходимо было привлечь грамотных и образованных

³⁰⁶ Рахман Х.У. Краткая история ислама. – М., 2002. - С.316.

людей, знатоков экономики и финансов. Самыми подходящими для этого были мусульманские чиновники - выходцы из Средней Азии, Волжской Булгарии, Восточного Туркестана. К тому же торговля Золотой Орды была в руках мусульманских купцов. Да и интенсивные отношения с Ираном и Египтом требовали привлечения людей, знающих персидский (фарси) и арабский языки. В 1313 г. великим ханом стал Узбек, который провозгласил ислам господствующей религией. Эпоха правления Узбек-хана отмечена культурным подъемом и широким городским строительством. К середине XIV в. в Золотой Орде существовало более 100 городов. К их числу относились столицы - Сарай и Новый Сарай (Сарай Берке) в Нижнем Поволжье. При ханах Узбеке и Джанибеке города Золотой Орды переживали расцвет. Сарай и Сарай Берке были крупнейшими городами мира³⁰⁷. Арабский путешественник Ибн-Батутта, посетивший столицу Золотой Орды в первой половине XIV в., писал: "Город Сарай - один из красивейших городов, достигший чрезвычайной величины, на ровной земле, переполненной людьми, красивыми базарами и широкими улицами. Однажды мы поехали верхом с одним из старейшин узнать его объем. Жили мы в одном конце города и выехали оттуда утром, а доехали до другого конца его только после полудня..."³⁰⁸.

Распространение ислама в Золотой Орде затронуло не только крупные города, его превращение в господствующую религию привело к исламизации значительной массы кочевого населения, большинство которого состояло из покоренных монголами тюркских кочевников. Среди населения Нижнего Поволжья распространение получил преимущественно суннитский ислам в форме ханифитского мазхаба, в рамках которого сохранились черты многих доисламских культов местных народов. Наиболее ярким проявлением местного варианта ислама является внемечетный, существующий параллельно с исламом мулл, для которого характерен культ святилищ

³⁰⁷ Кадырбаев А.Ш. Золотая Орда как предтеча Российской империи // Центральная Азия и Кавказ. - <http://www.ca-c.org/datarus/kadirbaev.shtml>

³⁰⁸ Ислам в Поволжье. VIII-XX вв. - <http://www.ansar.ru/>

«ауля» («аулия», «авлия») и сложившийся при них социальный институт «мужавирства»³⁰⁹. Это явление получило развитие в связи с проникновением в регион суфизма. На территории Астраханской области прослеживается бытование потомственного социального института «мужавират». «Мужавиры» (с арабского «охранитель», «страж», «смотритель») - это представители определенного социального слоя, обслуживающие «ауля», которые обитали при каждом священном захоронении. В регионе зафиксировано более тридцати «ауля». К ним совершали паломничества больные люди или отправлявшиеся в дальний путь. Раз в год здесь устраивались (а в некоторых «ауля» устраиваются до сих пор) общественные жертвоприношения и пиршества³¹⁰.

К концу XIV в. Золотая Орда погрузилась в пучину внутренних неурядиц и войн с соседями, что вызвало упадок торговли и постепенное затухание городской жизни. Походы Тамерлана в 1391, 1395-1396 гг., сопровождавшиеся разрушением городов в Поволжье и на Северном Кавказе, жесточайшим истреблением населения, нанесли катастрофический урон экономике Золотой Орды. Процесс распада государства занял несколько десятилетий и привел к образованию на месте Золотой Орды нескольких враждующих ханств. Ситуацию усугубил общий упадок транзитной торговли через Великую степь, так как с началом Великих Географических открытий основные торговые пути переместились на океанские просторы. Деграция торговли способствовала ещё большему упадку городов, которые уже не могли приносить прежних доходов правителям многочисленных государств, что делало их сравнительно легкой добычей для завоевателей. В 1556 г. русские войска захватили Астрахань, уничтожив Астраханское ханство, и утвердились на Нижней Волге. Начиная с конца XVI в. в Нижнем Поволжье численно растет славянское население. Неразвитость в регионе феодального

³⁰⁹ Сызранов А.В. Святителища «ауля» во внеочетном культе астраханского регионального варианта мусульманства // XXXI Урало-поволжская археологическая конференция, 2-4 февраля 1999 г. - <http://remington.samara.ru/~upask/laureat11.html>

³¹⁰ Сызранов А.В. Указ. соч.

землевладения и крепостничества послужили основой массового переселения на Волгу крепостных из «коренной России»³¹¹. После установления русской администрации мусульманское население Нижнего Поволжья попало в сложное положение. С одной стороны Астрахань была форпостом России, глубоко выдвинутым на юго-восток, что побуждало правительство прислушиваться к мнению верхушки местного мусульманского населения, а с другой – администрация была заинтересована в эксплуатации богатств края, распространении помещичьего землевладения и, как следствие, подавлении всякого, в том числе и религиозного инакомыслия. Мусульманское население края в этот период оставалось достаточно значительным. Турецкий путешественник Эвлия Челеби, посетивший Поволжье в XVII в., сообщает, что в Астрахани было семь мечетей. Во время путешествия вверх по Волге автор отмечал, что основную массу окрестного населения составляют татары-мусульмане: «по обеим сторонам Волги разбросаны сотни тысяч то кочевых стойбищ, то мечетей, медресе, мектебов и мест для чтения Корана... степь Хейхат как бы украшена шатрами и палатками...»³¹². Вместе с тем, касаясь глубины проникновения ислама в среду местных татар, Эвлия Челеби сообщает, что «они украшены достоинствами мусульманской веры и остаются во мраке неверия и заблуждения»³¹³. Тем не менее, определяющим моментом развития конфессиональной ситуации в Поволжье в XVI-XIX в. становится сокращение мусульманского населения на фоне бурного роста православного. Татар Астраханской губернии (так называемых юртовских татар), которых в момент присоединения Астрахани к России было «с 25 тысяч луков» к началу XVIII в. осталось около 12 тысяч человек и это число продолжало сокращаться³¹⁴. Многие из них погибли в результате многочисленных эпидемий, часть, недовольная политикой царизма, бежала в

³¹¹ Вереин Л.Е. Присоединение Нижнего Поволжья к Русскому государству. - Астрахань, 1958. – С. 32.

³¹² Эвлия Челеби. Книга путешествий. - М., 1979. – С. 144.

³¹³ Там же. С. – 137.

³¹⁴ Васькин Н. Заселение Астраханского края. - Волгоград. 1973. – С. 32.

Крым и на Кубань. Бегство мусульманского населения и, как следствие рост задолженности по выплате ясака (налога) заставлял местные власти принимать меры. Так, в 1757 г. астраханский губернатор издал распоряжение, в котором предписывалось, что если кто из татар будет «на нагорную сторону через Волгу переправляться, таковых ловить и под караулом отсылать в Астраханскую губернскую канцелярию»³¹⁵. Зафиксированы случаи гонений собственно на ислам, хотя они и не приняли характера целенаправленной политики. По инициативе архиерея Казанской епархии Луки Конашевича и при поддержке Синода императрица Елизавета Петровна 19 ноября 1742 г. подписала распоряжение Сената о сносе всех построенных после 1552 г. мечетей (во исполнение этого распоряжения в Астраханской губернии было уничтожено 29 мусульманских культовых зданий из 40)³¹⁶.

На протяжении XIX столетия происходит постепенное оседание кочевого населения и, как следствие, некоторое увеличение количества мусульман в Нижнем Поволжье, прежде всего татар и ногайцев. Всероссийская перепись 1897 г. зафиксировала численность мусульманского населения Астраханской губернии в количестве более 300 тысяч человек³¹⁷, куда вошли как оседлые жители, так и значительное число живущих ещё полукочевым бытом казахов, туркмен и каракалпаков. В XX в. мусульмане Нижнего Поволжья вступили, сохранив самосознание мусульманской нации. В этот период происходит окончательное оформление мусульманских общин в Нижнем Поволжье, ставших неотъемлемой частью облика этого региона. От мусульман Центральной Азии поволжскую умму отличало влияние повсеместного соседства с христианским, преимущественно русским населением, значительная степень европеизации быта и досуга, использование в жизни мусульман русского языка и многих элементов русской культуры. К началу века среди мусульман (преимущественно татар)

³¹⁵ Там же.

³¹⁶ Ислам в Поволжье. VIII-XX вв. - <http://www.ansar.ru/>

³¹⁷ Там же.

сформировалась устойчивая интеллектуальная и деловая элита, хорошо знакомая не только с русской, но и европейской культурой, как духовной, так и политической. Бурные события советского периода истории нашей страны неоднозначно сказались на развитии ислама, но указанные тенденции развития ислама продолжали определять конфессиональное положение в регионе.

Начало 90 гг. XX в. ознаменовалось активными процессами по возрождению религии, и ислам не стал здесь исключением. Достаточно вспомнить, что именно в Астрахани, в июне 1990 г., состоялся «неформальный» мусульманский съезд на котором была создана Исламская партия возрождения (ИПВ) - первая в СССР исламская политическая структура, провозгласившая своей главной целью защищать право мусульман «жить по законам Аллаха»³¹⁸. Развитие ислама в Нижнем Поволжье имело ряд особенностей, присущих этому региону. Распад Советского Союза и сложное социально-экономическое положение в стране породило значительный поток мигрантов. Нижнее Поволжье, ставшее приграничной территорией, оказалось на пересечении двух крупных волн миграции в Россию: из стран Центральной Азии и Закавказья. В процентном отношении этнический состав мигрантов распределялся следующим образом: уроженцы Северо-Кавказского региона, прежде всего, Чеченской Республики и Дагестана - 19,7%, выходцы из Средней Азии - 34,8%, жители республик Закавказья – 31,6%, в том числе из Азербайджана - 27%, и только 13,9% приходится на остальные группы населения. Нестабильность ситуации на Северном Кавказе, прежде всего в Чеченской Республике, привела к значительному увеличению в Нижнем Поволжье выходцев с Северного Кавказа. Только в Астраханской области, в 1999 г. было зарегистрировано по месту пребывания 9257 российских граждан (преимущественно выходцев из республик Северного Кавказа), в 2000г. их количество выросло до 12051

³¹⁸ Викторин В.М. Национальный фактор во взаимоотношениях государства, церкви и общественных организаций (по материалам Астраханской области) // Государственно-церковные отношения в России. - М., 1993. - С. 69-74.

человек, в 2001 г. – 15372 человека. Увеличение числа мигрантов в Нижнем Поволжье, которые в основном являются выходцами из мусульманских регионов, накладывает свой отпечаток на развитие ислама.

По состоянию на 2002 г. в Астраханской области осуществляют свою деятельность около 46 мусульманских объединений. Мусульмане являются второй по численности конфессией в области. Централизованную религиозную организацию мусульман в Астраханской области представляет региональное духовное управление мусульман (АРДУМ), которое возглавляет муфтий Назымбек Ильязов. Астраханский муфтият структурно входит в состав Центрального Духовного Управления Мусульман (г.Уфа), насчитывает 43 общины. Верующие отправляют религиозный культ в 20 мечетях, в стадии строительства еще находятся 14 культовых зданий. В области действует высшее учебное заведение мусульман - Исламский институт «Хаджи - Тархан».

Вместе с тем, во внутренней среде мусульманских общин имеют место проблемы, вызванные несогласием ряда имамов с политикой муфтия Ильязова, в результате чего периодически возникают попытки лидеров общин перейти под юрисдикцию других духовных управлений мусульман России. В частности, о возможности регистрации вне АРДУМ открыто заявляли представители ряда мечетей. Ситуацию осложняют некоторые отличия в практике исповедания ислама поволжскими мусульманами, преимущественно приверженцами ханафитского мазхаба, и выходцами с Северного Кавказа, многие из которых придерживаются шафиитского толка. Многонациональный характер мусульманской уммы Астраханской области дополняет существование нетрадиционных исламских групп, в частности общины так называемых «мухминов», то есть последователей «имана», исламского кодекса благочестия, получивших в публицистике также наименование астраханских «ваххабитов»³¹⁹. Её формирование началось

³¹⁹ В.М. Викторин К проблеме поволжско-предкавказского исламского обновленчества в мирной и радикальной формах (на материалах общины в

более десяти лет назад и было обусловлено миграционными процессами из республик Северного Кавказа в более экономически благополучные регионы Российской Федерации. Костяк мигрантов, прибывших в Астраханскую область, составили аварцы из Цумадинского района Дагестана, которые и стали основателями общины. Они стремятся исповедовать «чистый ислам», освобожденный от многих накопившихся наслоений, при этом во многом опираясь на религиозный опыт Саудовской Аравии, родины ваххабизма. Возглавляет группу шейх Айюб Астраханский (Ангута Омаров, выходец из села Кваната, Цумадинского района Дагестана). Он является общепризнанным духовным лидером местных «ваххабитов», пользуется значительным авторитетом, как в России, так и за рубежом. В Астрахани, по месту его жительства, находится молельный дом, где распространяется специальная литература, проводятся встречи с приезжими, даются разъяснения по богословским вопросам. Члены общины мухминов в основном занимаются торгово-закупочной деятельностью. Духовный лидер Айюб в целом негативно настроен по отношению к контактам с органами власти, и вследствие этого община ведет достаточно замкнутый образ жизни, всячески дистанцируется от представителей властных структур, общественности и средств массовой информации. В середине 90-х гг. XX в. его последователи вели активную миссионерскую работу, что обусловило значительный приток новых членов в общину, причем не только выходцев с Северного Кавказа, но и казахов, татар, русских. Также отмечены случаи и выхода из общины. Некоторое число астраханских «ваххабитов» приняло участие в трагических событиях в Дагестане в 1999г. на стороне вторгшихся на территорию республики боевиков, но руководство общины поспешило отмежеваться от подозрений в симпатии к экстремистам. Конфликтных ситуаций, являющихся следствием деятельности общины, не зарегистрировано, исключая периодических стычек с дагестанцами,

приверженцами суфизма³²⁰. В основе столкновений лежит вражда на бытовой почве между односельчанами из-за мест на рынке, религиозный фактор здесь вторичен.

Администрация Астраханской области стремится строить конструктивные и деловые отношения с руководством Духовного Управления мусульман. Власти учитывают, что мусульмане составляют значительную часть электората, и от их голосов во многом зависит расклад политических сил в области. Поэтому губернские власти принимают активное участие в наиболее значимых праздниках мусульман, способствуют возвращению мусульманским организациям культовых зданий. На состоявшейся 5 февраля 2003г. встрече губернатора А.Гужвина с муфтием и руководством города рассматривался вопрос о реставрации ряда мечетей, которые местные власти рассматривают как памятники архитектуры. В результате встречи был образован попечительский совет, возглавляемый мэром города по восстановлению крупнейшей городской мечети (Ак-мечети). В числе реставрируемых памятников оказались также мечеть «Бакы» и Зеленая мечеть³²¹. В реставрации и строительстве культовых зданий в Астрахани активно принимают участие другие мусульманские общины, прежде всего из Татарстана³²².

Другим важным аспектом развития ислама в Астраханской области является выгодное геополитическое положение области, которая оказалась ключевым звеном в масштабном транспортном проекте «Север-Юг». В сентябре 2000 г. министрами транспорта России, Ирана и Индии было подписано соглашение о международном транспортном коридоре «Север-Юг»³²³. Новый трансконтинентальный транспортный коридор должен обеспечить ускоренное перемещение товаров и грузов из стран Среднего Востока в Европу через Россию. Основная нагрузка в этом проекте падает на

³²⁰ Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов // Бюллетень №30 март-апрель 2000. - С. 17.

³²¹ Новости России – информационное агентство REGNUM. <http://www.regnum.ru/allnews/86951.html>

³²² 1.11.2002 Новости информационно-аналитического портала «Ислам Ру». - <http://www.islam.ru>

³²³ Магомедов А. Астраханская область налаживает сотрудничество с Ираном // Российский региональный бюллетень. Т.4, №19, 21 октября 2002г. - С.22.

порты и транспортную инфраструктуру Астраханской области. Данный проект вызывает живейший интерес со стороны ряда мусульманских государств, прежде всего Ирана. Как следствие усиления экономических контактов происходит рост культурного взаимовлияния, не последнюю роль в котором играет исламский компонент. В Астрахани действует ряд общественных организаций, например фонд «Гармония», которые способствуют расширению контактов с учебными и религиозными центрами Ирана, в частности с Всемирным центром исламских наук в городе Кум³²⁴. Сотрудничество в образовательной сфере было затронуто во время встречи астраханского губернатора с ректором Гилянского университета (Иран), в ходе которой было принято решение о том, что в 2003 г. группа астраханских студентов пройдет стажировку в этом университете³²⁵. Развитие международного сотрудничества с мусульманскими странами демонстрирует высокую значимость исламского фактора в Астраханской области и позволяет прогнозировать его рост в будущем.

Развитие ислама на территории Волгоградской области демонстрирует наряду с общими тенденциями свойственными поволжскому мусульманству свои, локальные особенности. Прежде всего, на территории области количество мусульманских организаций значительно уступает по количеству христианским (православным и протестантским) структурам. Из общего числа зарегистрированных религиозных организаций исламскими являются чуть более 4 процентов. По некоторым подсчетам, на сегодняшний день в области существует четырнадцать зарегистрированных и примерно столько же мусульманских общин, не имеющих юридического статуса. При этом в области насчитывается порядка десяти мечетей³²⁶.

На территории области исторически сложились устойчивые общины народов, исповедующих ислам. Действует Духовное управление мусульман,

³²⁴ 30.10.2002 Новости информационно-аналитического портала «Ислам Ру». - <http://www.islam.ru>

³²⁵ Магомедов А. Указ. соч. – С. 22.

³²⁶ 07.08.2002 Новости информационно-аналитического портала «Ислам Ру». - <http://www.islam.ru>

входящее в состав уфимского Центрального духовного управления мусульман России. Верующие в основном придерживаются суннитского ислама ханифитского толка. Вместе с тем, исламская умма волгоградских мусульман постоянно пополняется за счет переселенцев с Северного Кавказа, несущих с собой иные культурные традиции. В частности выходцы из Дагестана, Чечни в основном придерживаются шафиитского мазхаба, что создает определенные трудности при контактах с местными мусульманами, преимущественно татарами и казахами. Поэтому основной задачей Духовного управления мусульман области является налаживание диалога между всеми группами мусульман области. Особенно четко эта позиция была заявлена после избрания в июне 2002г. года новым муфтием Волгоградской области Фаниса Исхакова, уроженца Башкортостана. Основными задачами, которые ставит перед собой новый председатель ДУМ, являются объединение мусульман области в единую структуру, открытие новых мечетей и медресе, в частности, в Волгограде. Кроме того, неурегулированным остается статус так называемых «независимых мулл», многие из которых не имеют достаточных богословских знаний³²⁷. Мусульманское духовенство и областные власти стремятся к конструктивному сотрудничеству. Существующие между ними проблемы не носят конфликтного характера и, как правило, не относятся к культовой сфере. Так, Духовное управление, при поддержке мусульманской общественности ратует за возвращение верующим здания бывшей городской мечети, в котором в настоящий момент располагается военная комендатура волгоградского гарнизона. Для возвращения здания военные требуют предоставить иное помещение, но на это у духовного управления не хватает средств³²⁸. Деятельность Духовного управления начинает приносить свои плоды. Летом 2002г. при соборной мечети Волгограда на базе медресе начал работу исламский пансион, в котором воспитанников обучают основам

³²⁷ 29.07.2002 Новости информационно-аналитического портала «Ислам Ру». - <http://www.islam.ru>

³²⁸ 17.09.2002 Новости информационно-аналитического портала «Ислам Ру». - <http://www.islam.ru>

ислама и теологическим дисциплинам. Главной целью учебного заведения является подготовка имамов для местных общин³²⁹. Диалог между местными мусульманами и выходцами с Кавказа уже дает определенные положительные результаты. Многие чеченцы, дагестанцы и азербайджанцы стали посещать совместные намазы с татарами и казахами. Общины мусульман в меньшей степени, чем православные стремятся участвовать в общественной жизни, но влияние духовных лидеров мусульман на население высоко.

На территории Республики Калмыкия ислам представляет собой третью по степени распространения конфессию после буддизма и православия. Как и в других регионах Нижнего Поволжья, в Калмыкии наблюдается устойчивый рост численности мусульманского населения, прежде всего, за счет интенсивной миграции с Северного Кавказа и Центральной Азии. По некоторым данным, в республике проживает около 40 тысяч этнических мусульман³³⁰. Наиболее крупные общины - это дагестанская, чеченская, турко-месхетинская, татарская и казахская. В республике имеется шесть мусульманских организаций и три исламские группы. В начале 2002г. состоялась учредительная конференция Духовного управления мусульман Калмыкии. В единую организацию вошли шесть мусульманских общин. Председателем духовного управления, а фактически верховным имамом мусульман Калмыкии, был избран Султан-Ахмед Каралаев – настоятель мечети в одном из поселков республики, кандидатуру которого рекомендовал муфтий Астраханской области Ильясов³³¹. Централизация мусульман в Калмыкии свидетельствует о тенденции институционального укрепления ислама в республике.

³²⁹ 07.08.2002 Новости информационно-аналитического портала «Ислам Ру». - <http://www.islam.ru>

³³⁰ Калмыкия. Этнополитическая ситуация: состояние и перспективы // Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. №42 март-апрель 2002. – С.19.

³³¹ Там же.

Заключение

Предложенная авторами структура научного издания «Ислам и исламизм на Юге России» призвана достичь намеченных целей и поставленных задач – показать сложный мир Ислама на российском Юге, высветить пути его развития и трансформации. Ведь, как известно, наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир, существуют различные региональные формы бытования ислама. В этой связи представляется логичным, что ислам в Дагестане отличается, скажем, от форм ислама, практикующихся в Адыгее или Ростовской области.

Следует подчеркнуть, что южнороссийский ислам, особенно в северокавказском ареале его распространения, носит синкретический характер, поскольку органично наложился на доисламские верования, этнические особенности, восходящие к адатной культуре. Исламизация, политизация и, соответственно, радикализация ислама в регионе всегда значительно усиливалась в периоды кризисов этнической, конфессиональной, политической, социальной идентичностей местных народов. Однако, вопреки расхожему мнению, исламский радикализм здесь никогда не являлся и сегодня не является ключевым фактором, определяющим в регионе ход этнополитических процессов, он только усиливал действие основополагающих (социально-экономических, политических) факторов.

Современное исламское движение на Юге России неоднородно, представлено целым рядом общественно-политических субъектов. Главным и наиболее опасным противником, антагонистом и одновременно оппонентом традиционализма в регионе выступает неоваххабизм, который постепенно в силу некоторых, в большей степени субъективных, причин приобрел исключительно экстремистский характер, что особенно характерно для некоторых регионов Северного Кавказа (Дагестан, Чечня). Хотя ориентация на вооруженное противостояние органам федеральной власти и

последовавшие за этим ответные силовые акции институтов государства, а также социально-политическая нестабильность, рост преступности, пауперизация населения на территориях, подконтрольных «ваххабитам», дискредитировали ультрарадикальные организации в целом, тем не менее и сегодня на некоторых территориях региона продолжается, по сути, открытое сражение за право определения постсоветской идентичности.

Следует остановиться и на другом дискуссионном вопросе: какова степень влияния внешнего фактора на процессы распространения идеологии и практики радикального ислама на российском Юге? Действительно, действующие в регионе неправительственные религиозно-политические организации («ваххабитские» джамааты) не являются самостоятельными в своей идеологической направленности и политической практике организациями, поскольку в идеологическом, финансовом, организационном и других отношениях в весомой степени зависят от экстремистских организаций, центров, фондов и других структур многих стран Ближнего и Среднего Востока. В результате на практике военно-политическая активность северокавказских «ваххабитов» лишена созидательного содержания и не выходит за рамки тех целей, которые преследуются здесь внешними, далеко не всегда исламскими, силами. Однако дать однозначный ответ на вопрос о степени влияния внешнего фактора на политический процесс оказывается не так-то просто: ведь, несмотря на то, что внешнее воздействие оказывается на многие южнороссийские регионы, степень укоренения радикального ислама оказывается различной в той или иной области, крае или республике. Значит, дело не только во внешнем воздействии, но и в тех сугубо внутренних условиях, которые определяют вектор развития этно-конфессиональных противоречий, в том числе и в их радикальной форме.

Особенно ощутимы проявления радикального ислама в его экстремистской форме в Чечне, что, несомненно, связано 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, которая продолжается на территории этой республики и в настоящее время. Все эти факторы обусловили в итоге преимущественно террористический характер неоваххабитского движения в этой республике, следствием чего стало, в том числе, и недавнее признание министерством финансов США лидера чеченских неоваххабитов Шамиля Басаева международным террористом, а госдепартаментом США - террористическими некоторых неоваххабитских структур, действующих на территории и с территории Чеченской Республики. Так, в докладе госдепартамента США "Черты международного терроризма", подготовленном по итогам 2002 г., отмечается, что, по меньшей мере, три военизированных формирования, действующие на территории Чечни, непосредственно связаны с международными исламскими террористами и используют террористические методы. К разряду террористических группировок причислены "Разведывательно- диверсионный батальон чеченских мучеников "Риядус-Салихийн", "Исламский полк специального назначения" и "Исламская интернациональная бригада". Первую из них возглавляет лидер чеченских боевиков-неоваххабитов Шамиль Басаев. Второй руководил Мовсар Бараев, известный по событиям в Москве, связанным с захватом заложников – зрителей мюзикла «Норд-Ост». Третьей командует араб Абу аль-Валид, преемник международного террориста Хаттаба. В составе этих группировок действуют десятки иностранных - в основном арабских – «моджахедов», осуществляющих теракты против российских войск и мирного населения Чечни. Они финансируются международными террористическими организациями, в том числе сетью "Аль-Каида» Усамы бен-Ладена.

Все это позволяет сделать вывод о том, что особенность современного терроризма, с которым столкнулась Россия на части своей северокавказской территории, заключается в сращивании на основе идеологии радикального

ислама религиозного, этнического и криминального терроризма, поддерживаемого аналогичными международными структурами

Вместе с тем, все более усиливающийся кризис радикального течения в исламе, сопровождающийся сокращением его социальной базы поддержки, настоятельно требует, прежде всего, улучшения качества идеологического противостояния исламизму, повышения уровня религиозной грамотности населения, воспитания его в духе этно-конфессиональной толерантности, уважения и терпимости к духовным и культурным ценностям других народов. В этом деле неопределима роль традиционного российского ислама, прежде всего, официальных исламских структур, ставящих перед собой цель выбить из-под ног экстремистов от ислама ту благодатную почву, которая позволяет им паразитировать на сакральных источниках и принципах мусульманства и даже угрожать Исламу.

Оглавление

Предисловие	3
Глава 1. Ислам и исламизм на Юге России	6
1.1. Ислам и квазиисламские организации на Юге России	6
1.2. Неоваххабизм – идеология религиозно-политического экстремизма и терроризма	32
1.3. Практические действия по блокированию крайних форм исламского радикализма на Юге России	56
Глава 2. Исламское движение в современных республиках Северного Кавказа	76
2.1. Ислам в Республике Дагестан	76
2.2. Место ислама в преодолении чеченского кризиса	96
2.3. Ислам в Ингушетии	127
2.4. Ислам в Республике Северная Осетия–Алания	140
2.5. Ислам в Кабардино-Балкарии	148
2.6. Ислам в Карачаево-Черкесии	157
2.7. Ислам в Республике Адыгея	173
Глава 3. Ислам в «губерниях» Северного Кавказа	185
3.1. Ислам в Ставропольском крае	185
3.2. Ислам на Дону и Кубани	207
Глава 4. Ислам на Нижнем Поволжье (Астраханская и Волгоградская области, Республика Калмыкия)	219
Заключение	233
Оглавление	

СЕРИЯ «ЮЖНОРОССИЙСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Центра системный региональных исследований и прогнозирования

ИППК при РГУ и ИСПИ РАН

2001

Вып. 1. Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 188 с.

Вып. 2. Русские на Северном Кавказе: вызовы XXI века. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 215 с.

Вып. 3. Добаев И.П. Политические институты исламского мира: идеология и практика. Отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 80 с.

Вып. 4. Современное положение Чечни: социально-политический аспект. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 156 с.

2002

Вып. 6. Ксенофобия на Юге России: сепаратизм, конфликты и пути их преодоления. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 230 с.

Вып. 7. Добаев И.П. Исламский радикализм. Отв. ред. А.В. Малашенко. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 120 с.

Вып. 8. Кукса В.П., Кислицин С.А. Государственное регулирование вынужденной миграции на Северном Кавказе (на материалах Республики Ингушетия). Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 126 с.

Вып. 9. Консерватизм и традиционализм на Юге России. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 194 с.

Вып. 10. Русские на Северном Кавказе: вызовы XXI века. Изд. 2-е, доп. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 230 с.

Вып. 11. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 167 с.

Вып. 12. Силовые структуры в этнополитических процессах на Юге России. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 168 с.

Вып. 13. Международная безопасность и проблемы терроризма (учебное пособие). Отв. ред. А.Г. Володин, В.Н. Коновалов. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 167 с.

2003

Вып. 14. Национальная и региональная безопасность на Юге России: новые вызовы. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2003 г. 160 с.

Вып. 15. Петров М.К. Избранные труды по теоретической и прикладной регионалистике. Составитель Г.Д. Петрова. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2003 г. 140 с.

Вып. 16. Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2003 г. 264 с.

Готовятся к печати сборники

**Центр системный региональных исследований и прогнозирования
Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей
гуманитарных и социальных наук при Ростовском государственном
университете**

Создан в сентябре 1999 года

Основные задачи:

- Создание информационной базы данных по Южному федеральному округу;
- Организация и проведение фундаментальных и прикладных региональных (северокавказских) научных исследований;
- Проведение научных конференций, симпозиумов, семинаров по регионалистики;
- Разработка образовательных проектора и программ в области регионоведения.

Центр действует в комплексе с кафедрой теоретической и прикладной регионалистики ИППК при РГУ и Студенческим информационно-аналитическим центром.

С 2001 года издает серию научных проблемных сборников и монографических исследований «Южнороссийское обозрение».

Более подробно о результатах деятельности Центра можно узнать на <http://www.ippk.rsu.ru>

Приглашаем к сотрудничеству специалистов-кавказоведов.

Выполняем заказы на проведение исследований гуманитарной и социальной проблематики Северного Кавказа.

Контактный адрес: 344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 160, ИППК при РГУ, к. 208.

Телефоны: 65-34-51. Факс: 64-49-33. E-mail: center@ippk.rsu.ru

