

Добаев И.П.,

доктор философских наук, профессор,
эксперт Российской академии наук,
Южный федеральный университет,
г. Ростов-на-Дону

ЭТНИЧЕСКОЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ В ИСЛАМЕ: ТАК ЛИ РЕЛИГИОЗНО ЧИСТ «ИСТИННЫЙ ИСЛАМ»?

DOI: 10.31249/rimm/2020.04.01

***Аннотация.** Начиная с 80-х годов XX в. на территорию России под внешним влиянием стала активно проникать идеология, а затем и практика так называемого «чистого ислама». Его адепты вступили в непримиримую конфронтацию со сторонниками традиционного ислама, следствием чего стало появление и развитие религиозно-политического экстремизма и терроризма, прикрывающегося мусульманским вероучением. В этой связи представляется актуальным выяснить, существует ли реально так называемый «чистый ислам», свободный от влияния этничности и традиционных ценностей.*

***Ключевые слова:** ваххабизм; ислам; исламизм; пантюркизм; традиционный ислам; тюркизм; «чистый ислам»; этнос.*

С конца 80-х годов XX в. в ходе бурно протекавших на территории Советского Союза возрожденческих процессов в религиозной сфере остро встал вопрос о «чистоте» тех форм ислама, которые в течение веков сформировались на этом пространстве. Вброс в информационную сферу таких понятий, как «чистый ислам» (или «истинный ислам»), своим следствием имел непримиримую борьбу с приверженцами традиционных версий ислама. В результате фиксировалась ускоренная политизация и радикализация этой религии, появление религиозно-политического экстремизма и даже терроризма, который стал прикрываться мусульманским вероучением. Этому способствовало открытие информационных центров при посольствах некоторых мусульманских стран, приток на территорию нашей страны многочисленных миссионеров, а также практически бесконтрольный выезд за рубеж молодежи для получения исламского образования.

В этой связи представляется весьма важным в теоретическом и практическом ключе выяснить, существует ли реально так называемый «чистый ислам», свободный от влияния этничности, доисламских и иных более поздних ценностей.

Совершенно очевидно, что религиозное и этнонациональное в исламе, как и в других религиозных верованиях, пребывают в состоянии сложного взаимодействия. Они могут действовать самостоятельно, параллельно друг другу, либо противодействовать или взаимодействовать друг с другом. Последние процессы фиксируются наиболее часто, а наше восприятие зависит от соотношения силы и глубины взаимного влияния этнического и конфессионального факторов. Как свидетельствует практика, религия в реальной жизни практически никогда не выступает в своем «чистом» виде, но почти всегда в этнонациональной, политизированной и других формах.

Российский публицист Я. Амелина, касаясь темы соотношения религиозного и этнонационального факторов, отмечает, что, хотя, казалось бы, они органично дополняют друг друга, в реальности в этой сфере наблюдается конфликт. Излишний акцент исключительно на религиозной составляющей ведет к религиозно-политическому экстремизму, а на этнический – к этнонационализму [1, с. 147]. В пользу этого тезиса можно привести ряд аргументов. Например, после завершения Кавказской войны на Северо-Восточном Кавказе, где фиксировался процесс искусственной ускоренной реисламизации общества, царскими властями был сделан акцент на превалирование обычного права северокавказских горцев (адаты) над шариатом. Однако уже с 1905 г. официальную поддержку российских властей получает принцип «шариат против адата», что было связано с тем, что адаты еще более резко противоречили существующему законодательству и правовым нормам империи [2, с. 41]. Другой пример: в 80-х годах XIX в. в мусульманских регионах Российской империи возникает и развивается движение «джадидов», призванное осуществить борьбу с отсталостью мусульманских масс империи путем проведения реформ религиозного образования посредством внедрения новых методов обучения, преподавания, помимо богословских, светских наук. В ходе этой деятельности российскими мусульманами-тюрьками, прежде всего крымско-татарским реформатором традиционного уклада жизни российских мусульман Исмаилом Бей Гаспринским (1851–1914), был введен в оборот не только термин «российский ислам», но и разработана идеологическая доктрина пантюркизма.

В дальнейшем пантюркизм будет востребован младотурками, а его главным идеологом станет турецкий общественед Зия Гек Альп (Мухаммед Зия) (1876–1924).

Вместе с тем, как уже отмечалось, соотношение религиозного и этнического факторов в исламе не носит исключительно конфликтный характер. Еще раз подчеркнем: эти два компонента могут взаимодействовать, подпитывая друг друга, а могут пребывать в состоянии параллельного развития, не пересекаясь. В любом случае их взаимосвязь и влияние на эволюционные процессы в развитии различных форм бытования ислама, безусловно, представляют научный и практический интерес, в том числе и в сфере политики. При изучении этой реальности учеными выделяются как минимум три подхода [3, с. 18–23].

Первый заключается в том, что с точки зрения ислама этничность – малозначимый конструкт, поскольку теоретически ислам стоит над этничностью, расовыми и другими различиями. Главное – принадлежность человека к исламской умме.

Второй, арабийский, взгляд на проблему: в исламе имеется только одна доминирующая этничность (арабо-арабийская) – та, откуда вышел Пророк и его сподвижники. Вывод – арабское и есть исламское.

Третий подход гласит, что этничность важна для ислама. Синтез этнического и религиозного и привел в ходе распада Халифата к появлению так называемого «традиционализма» в исламе. Взаимосвязь этнического и религиозного стала причиной возникновения различных форм традиционного ислама: на Аравийском полуострове, в Северной Африке, Южной Азии, на Северном Кавказе [4, с. 54–58] и т.д.

Рассмотрим обозначенные выше подходы подробнее. Зародившись в первом десятилетии VII в., ислам как цельное учение сохранялся только при пророке Мухаммаде и первых двух «праведных» халифах – Абу-Бакре и Омаре. В этот период ислам возник и стал формироваться как религиозная система. Однако впоследствии он распался, стал мозаичным, и сегодня ислам, являясь крупным социальным институтом и одновременно процессом, включает в себя целый ряд направлений, толков, течений, а также и сект [5, с. 12].

Почти вся история мусульманской мысли представляет собой перманентное возникновение идейных течений, рождавшихся в ходе столкновения различных мнений по тем или иным проблемам. При этом ислам отнюдь не утратил своей общей мировоз-

зренческой целостности и системной устойчивости. В средневековом исламе движения и течения возникали, как правило, в связи с полемикой по вполне конкретным проблемам. Так, полемика по вопросам мусульманского права (фикх) породила целый ряд мусульманско-правовых школ (мазхабов), по вопросу о власти – три существующих и поныне направления (сунниты, шииты, хариджиты) и т.д. В свою очередь, западными востоковедами и исламоведами в научный оборот было введено понятие «идейные течения в исламе», включающие в себя традиционализм, фундаментализм (салафийя) и модернизм.

Тем не менее несмотря на современную мозаичность ислама, среди мусульман существует глубокое убеждение об их принадлежности к единой общности людей, исповедующих общую веру, объединенных общими традициями, историческими корнями и единством интересов в современном мире, – к исламской умме мира, независимо от расовых, этнических, социальных, имущественных и иных отличий. Ислам в глазах его приверженцев – не только вера, но и образ жизни, бытовые правила и обычаи, менталитет, обусловленные шариатом. Ислам в большей степени, чем другие мировые религии, включен в систему социального и политического регулирования. Практически все стороны жизни мусульманина объявляются религиозно значимыми, поскольку кораническое мировоззрение не знает противопоставления сакрального и обыденного, религии и политики, сексуальности и благочестия. Вся полнота жизни свята. Цель – таухид (единобожие, постулирующее утверждение единства верующих), интеграция всей жизни в единой общине, которая и дает мусульманину ощущение близости к высшему единству – Богу [5, с. 12–13].

После своего возникновения ислам довольно быстро утратил чистоту начальной поры и неразрывно сросся с политической доктриной. Действительно, ислам принес людям не только Слово Божье (Коран), но и дал им государство, на первых порах способное обеспечить членам общества относительно равные условия и некоторое подобие «социальной справедливости». Однако изначально в исламе было заключено противоречие: иерархическое устройство общества освящалось вероучением, но при этом оно же утверждало, что все люди равны перед Богом. Это противоречие, несомненно, и предопределило последующую историю ислама, появление в нем различных направлений, толков, течений и сект. С этой же проблемой оказался тесно связан и вопрос о преемственности власти – как духовной, так и сугубо светской.

Подчеркнем, что ислам зародился на Аравийском полуострове в Мекке в начале VII в., где проживало арабское племя курейшитов, вследствие пророческой деятельности Мухаммада, представителя рода Хашим. Курейшиты в то время были язычниками (многобожниками), а потому крайне негативно восприняли проповеди Пророка относительно принципа единобожия новой религии. Вследствие этого в 622 г. Пророк со своей немногочисленной общиной вынужден был переселиться в Медину, однако вооруженная борьба с мекканскими многобожниками усилилась. Она завершилась только в 630 г., когда мекканцы капитулировали и в массовом порядке приняли ислам. Однако межклановые противоречия никуда не исчезли, став причиной гражданских войн в появившемся государстве мусульман – Халифате. Эти противоречия разрослись в период правления третьего праведного халифа Османа из курейшитского рода Омейядов, особенно после его убийства в 656 г. Уже тогда межклановые противоречия (Омейяды против Хашимитов) взяли верх над уже мифическим к тому историческому периоду религиозным единством мусульман, которые породили глубокие противоречия в исламской общине. Вместе с тем еще раз подчеркнем, что межклановые противоречия и конфликты в арабских племенах и родах фиксировались еще в древние времена, когда враждебные отношения между племенами были обычным явлением.

В силу взаимообусловленности конфессионального и этнонационального начал в публицистику, а затем и в науку прочно вошел термин «исламский национализм». В отношении него сформировались два полярных мнения. Первый заключается в рассмотрении уммы исламского мира в качестве единой «исламской нации» (или «мусульманской нации») независимо от этнической принадлежности, расовых и иных отличий мусульман. Такой точки зрения придерживался, например, основатель египетской организации «Братья-мусульмане» Хасан аль-Банна. Его идейные последователи, среди них – идеолог ичкерийского сепаратизма Мовлади Удугов, основавший в 1997 г. организацию «Исламская нация», развивают в теории и на практике идеологические воззрения аль-Банна. Однако, по нашему мнению, такой подход чрезмерно идеалистичен, опровергается реальной политической практикой. Одновременно подчеркнем, что подавляющее большинство светских ученых-исламоведов под «исламским национализмом» в настоящее время понимают то или иное националистическое движение, действующее на части общеисламского поля. Например, пантюр-

кизм, о чем речь пойдет ниже. Итак, понятие «исламская нация» носит, скорее, метафизический, нежели реальный характер.

Два других подхода к соотношению религиозного и этнического в исламе, как представляется, более реалистичны, поскольку они реализуются в современной практике, но противостоят друг другу, а потому примирение между ними невозможно по причине несовместимости целей.

Что касается арабского влияния на возникновение и развитие ислама, то оно несомненно и безусловно. Как уже отмечалось, ислам возник на Аравийском полуострове, получив первоначальное развитие среди представителей ряда родов племени курейшитов, проживавших в Мекке. Дальнейший импульс к развитию он получил в Медине, куда в 622 г. совершили хиджру (переселение) Пророк и его община. В дальнейшем эта религия распространилась среди арабских племен всего Аравийского полуострова, а затем в ходе великих арабских завоеваний и миссионерской деятельности мусульманских проповедников-суфиев ее ареал расширился от Магриба до Филиппинских островов. Нет никаких сомнений в том, что не только новая религия воздействовала на умы разных народов и этносов, но и они оказывали воздействие на дальнейшее развитие ислама, превращая его из религии арабов в мировую.

Принятие ислама в период зарождения, расширения и укрепления Халифата, усиления его централизации довольно позитивно воспринималось другими народами, поскольку дало мощный импульс к их социально-экономическому и политическому развитию. Однако в дальнейшем, при достижении фазы надлома и последующей стагнации, стали проявляться и отрицательные стороны принятия новой для них религии, так как вместе с забвением религии своих предков стали исчезать и прежние ценности, традиции и обычаи. Национальные чувства притупились, поскольку этническая идеология подменялась религиозной. Люди произносили молитвы на чужом, арабском, языке, не понимая их сути и смысла. Принятие ислама повлекло не только смену прежних религий на другую, но имело более значимые последствия. Прежние традиции, обычаи, мировоззрение, законы стали подменяться арабскими. С принятием ислама неарабские народы перешли на арабский алфавит, отказавшись от собственной письменности. Новые поколения исламизированных народов стали утрачивать исторические и национальные корни своей древней культуры, традиции предков, их связь с прошлым была нарушена. Таким образом, смена религий

и переход на арабский алфавит повлекли смену жизненных ценностей, изменение мировоззрения большинства исламизированных и арабизированных народов. Одновременно «центр тяжести» в исламе постепенно смещался не в пользу арабов. Все больший вес приобретали другие народы, прежде всего турки, создавшие в лоне ислама ряд мощных государств и империй, среди которых следует назвать государства Газневидов и Сельджуков, империи Тимура, Великих Моголов и Османскую империю, территория которой в период ее наивысшего расцвета приближалась к 6 млн кв. км.

Великие арабские завоевания в основном шли в годы правления «праведных» халифов (632–661), а также в эпоху халифата династии Омейядов (661–750), основавших столицу в Дамаске. Аббасиды, образовавшие новую династию, правили уже из Багдада, ставшего их столицей. В годы их правления расширения халифата уже практически не фиксировалось. Более того, достигнув своего расцвета, государство стало утрачивать свою целостность, а Аббасиды уже не завоевывали земли, а теряли их. Так, уже в 756 г. уцелевший представитель рода Омейядов – Абдурахман – создал собственный халифат на Иберийском полуострове, последний осколок которого – Гранадский халифат – в ходе реконкисты был отвоеван христианами у мавров в 1492 г. В последующем от халифата Аббасидов отпали: Алжир – в 777 г., Марокко – в 789 г., Ифрикия (Тунис) – в 800 г., Хорасан – в 821 г., Систан – в 867 г., Центральная Азия – в 900 г. Аналогичный развал шел в Сирии, Месопотамии, Аравии, Персии [6, с. 172]. Окончательно Аббасидский халифат был разрушен в XIII в. Чингизидами, основавшими на большей части его территории новое государство монгольской династии Хулагуидов. Последний аббасидский халиф – Мутаваккиль – в 1517 г. был вынужден передать прерогативы «повелителя правоверных» (титул халифа – «амер аль-муминин») турецкому султану Селиму I, разгромившему войска египетских мамлюков, приютивших последнего аббасидского халифа, в битве при Алеппо. Окончательно халифат был упразднен в 1923 г. в ходе начавшихся реформ основателя Турецкой Республики Кемаля-паши Ататюрка.

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

скажем, турецкий ислам от аравийского. Как отмечалось выше, и в самой арабской среде, в том числе среди курейшитов, отмечались межклановые противоречия и конфликты. Фиксировались факты отступничества от ислама и лицемерия, даже возвращения состояние «джахилии» (доисламское невежество), в результате чего на Аравийском полуострове приходилось силой осуществлять процесс реисламизации. Например, после смерти Пророка первому праведному халифу Абу Бакру пришлось военным путем возвращать в лоно ислама тех представителей арабских племен, которые пошли по пути отступничества. Именно по этой же причине в целях построения собственного государства, «очищения» и реарабизации ислама, в середине XVIII в. в Аравии развернулось мощное религиозно-политическое движение, ставшее известным как «ваххабизм». Однако, несмотря на то что ислам появился на арабской почве, впитав в себя многое из арабских ценностей, в том числе этнических и даже племенных, говорить о том, что арабский ислам и есть «чистый ислам» вряд ли уместно.

Однако в XX в. фиксируются усилия отдельных стран и созданных ими организаций для создания условий по восстановлению доминирующих позиций арабов в мировой исламской умме. В фарватере этого процесса – Королевство Саудовская Аравия, на территории которой находятся две главные святыни ислама – в Мекке и Медине, куда ежегодно совершают паломничество (хадж) миллионы мусульман из различных стран и регионов. Следует подчеркнуть, что нынешнее королевство Саудитов было создано только с третьей попытки, в начале XX в. Жизнь первому Саудовскому государству дало так называемое «ваххабитское движение», возникшее в середине XVIII в. в результате союза между племенным шейхом Аль-Саудом и вероучителем Мухаммедом Абд аль-Ваххабом из аравийского Неджда. К началу XIX в. оно охватило всю Аравию, входившую в тот период в состав Османской империи, но в 1818 г. было разгромлено египетским войском Ибрагима-паши. Второй Риядский эмират просуществовал немногим более двух десятилетий (1843–1865) 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 образование Королевства Саудовская

Аравия. Наследниками короля стали его сыновья, в том числе нынешний правитель КСА – Салман Ибн Абд аль-Азиз ас-Сауд.

Огромные запасы и доходы от продажи нефти и нефтепродуктов, а также скрепляющая саудовское общество идеология ваххабизма позволили КСА, этой крупнейшей монархии Персидского залива, стать лидером среди других монархий региона (Бахрейн, Катар, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты, Оман), 25 мая 1981 г. создать Совет сотрудничества государств Персидского залива (ССАГПЗ), куда вошли все шесть монархий региона, организовать и стать лидером многих международных политических мусульманских институтов (среди них – Организация исламского сотрудничества – ОИС, Лига исламского мира – ЛИМ – с ее многочисленными филиалами во многих странах мира и многие другие), а также и огромного количества неправительственных религиозно-политических организаций (НРПО), посредством которых вовне осуществляется экспорт той версии суннитского ислама, которая доминирует в КСА – неоваххабизма, базирующегося на ханбалитском мазхабе, самом жестком в суннитском исламе. Именно саудовская версия «арабского» ислама – неоваххабизм – презентуется сегодня в качестве «чистого ислама», с требованиями «очищения» других, традиционалистских интерпретаций этой религии.

Третий подход к взаимосвязи в исламе религиозного и этнического связан с традиционалистским исламом, феномен которого был предопределен, во-первых, с включением в VII–XI вв. в состав Арабского халифата множества народов, а во-вторых, с последовавшим затем его распадом на более гомогенные в этнокультурном отношении государства, в каждом из которых ислам приобретал специфический оттенок, характерный образу жизни конкретного мусульманского этноса.

Народы с иными культурными традициями, включившись в духовную жизнь мусульманского мира, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи. Как верно подчеркивает известный отечественный востоковед и исламовед С.М. Прозоров, шел диалектический процесс взаимовлияния ислама «теоретического» и «бытового», «официального» и «народного». Однако этот процесс проходил не одновременно в разных регионах мусульманского мира и привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах (Мавераннахр, Персия, Северная Африка, Индия, Индонезия и др.) ислам приобрел специфические черты. Поэтому решение проблемы соотношения ислама единого и ислама регионального имеет важное научно-

методологическое значение. В основе этого решения лежит признание того объективного факта, что наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир, существуют различные региональные формы бытования ислама, так или иначе связанные с этничностью. В таком случае проблема отнесения тех или иных представлений, норм, обычаев к исламским или «инородным» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, а основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека или целого народа, считающих себя мусульманами [7, с. 7–8].

Исходя из этого, можно утверждать, что «именно с традиционалистским, а не богословским исламом ассоциируется неразделимость этнического и конфессионального начал... Именно через традиционалистский, а не догматический ислам в первую очередь формируются стереотипы поведения каждого конкретного мусульманина, который на бытовом уровне является членом своей этноконфессиональной общины и только на макроуровне – носителем ценностей и атрибутов мировой уммы» [8, с. 64–65]. Сегодня сторонники традиционализма выступают за сохранение той версии ислама, которая исторически сложилась в той или иной стране, регионе, на той или иной территории, а также противодействуют каким-либо переменам как в религиозной сфере, так и в общественной жизни [9, с. 30].

Религиозное и национальное (этническое) в мусульманстве пребывают в состоянии сложного взаимодействия. Как отмечалось выше, национализм как политическая идеология и религия, ислам в частности, в качестве социокультурного комплекса могут действовать каждый самостоятельно, либо содействуя, либо противодействуя друг другу. Как свидетельствует практика, особенно последних полутора столетий, национализм и ислам не раз сближались и расходились. Их объединяли и разъединяли реалии социальной и политической истории. Возможность их результативного взаимодействия, несмотря на принципиальные расхождения, как представляется, обусловлена функциональным сходством. В гносеологическом отношении и национализм, и религия основаны на абсолютизации соответственно – нации (государства-нации) и вероисповедной общины, которые воспринимаются как социально не дифференцированные общественные структуры. Для них зло одинаково воплощено в «чужаках», причем на мусульманском Востоке чаще всего в лице враждебного экспансионистского Запада, а затем уже местных коллаборационистов [10, с. 102].

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

В противоположность религии, национализм ставит целью создание современного государства и общества. При этом история ислама свидетельствует, что не этнонациональные отношения приспособлялись к религиозной системе, напротив, последняя приспособлялась к ним. Примером может служить многовековая история Османской империи, а теперь и Турецкой Республики. В течение четырех столетий турецкие султаны одновременно были халифами, духовными и светскими лидерами мусульман-суннитов. После крушения империи в начале XX в. курс был взят на построение государства-нации с опорой на идеологическую доктрину тюркизма. Однако уже в последние десятилетия прошлого века в Турции наблюдается процесс реисламизации, а исламистская партия Эрдогана «Справедливости и развития» с 2002 г. является правящей. Вместе с тем уже в 1990-е годы на парламентском уровне фиксировалось смыкание националистов «Партии националистического движения» (ПНД) и исламистов. Этот сложный процесс взаимодействия религиозного и националистического факторов получил свое оформление в качестве теории турецкого национально-религиозного синтеза. Уже упоминавшееся нами понятие «исламский национализм» сегодня чаще понимается не как идеалистическая «исламская нация», но в качестве того или иного националистического движения, действующего на части общеисламского поля. Например, турки в идеологических концепциях радикальных исламистов и этнонационалистов представляются «лучшими из мусульман». Активным сторонником распространения идей исламизма и пантюркизма в духе тюркско-исламистского

синтеза выступает турецкий миллиардер, глава религиозной общины «Нурджулар» («Светлый путь») Мухаммед Фетхуллах Гюлен [11, с. 64].

Превалирование этнического фактора над конфессиональным можно также отследить на примере идеологической доктрины афганских талибов, которые, в первую очередь, являются пуштунами со своим обычным правом (пуштунвалай) и только затем – мусульманами. Данное обстоятельство позволяет им противостоять другим этническим группам афганских мусульман – таджикам, узбекам, туркменам и т.д.

Взаимодействие ислама с нормами обычного права (адаты) и традиционными обрядами можно обнаружить и у народов Северного Кавказа, однако и здесь этническое всегда превалирует над конфессиональным [12, с. 70]. Иначе говоря, в реальной жизни баланс между национализмом и религией практически всегда складывался в пользу первого. Особенно это заметно в ситуации, когда сталкиваются интересы этнонациональных групп одной конфессии. В этом случае религиозно-общинная солидарность уступает этнонациональной. Так было, например, в первой половине 90-х годов XX в. в Дагестане, когда единое духовное управление мусульман этой республики было буквально разорвано по этническому признаку на духовные управления даргинцев, лакцев, кумыков и т.д. Аналогичные тенденции фиксировались и в ходе реализации Доку Умаровым сепаратистского проекта «Имарат Кавказ». Так, несмотря на то что идеология радикального исламизма, на которой выстраивался политический проект «Имарат Кавказ», исключает вопрос этнической принадлежности, при назначении глав валайятов неформальный лидер северокавказского подполья придерживался принципа этнической паритетности. Согласно ему, амиром чеченского валайята не мог быть ингуш или осетин, равно как и амиром осетинского валайята не мог стать ингуш. Амиром объединенного валайята Кабарды, Балкарии и Карачая также не мог стать чеченец или представитель другого этноса. Хотя формально идеологи «Имарата Кавказ» демонстрировали ничтожность этнонациональной идеи в системе отношений «Имарата Кавказ», в действительности они следовали административному принципу этнической паритетности в системе иерархического управления кавказскими территориями. Точно так же первичные единицы в Сети – джамааты (бандгруппы) – были объединены в автохтонные ячейки, имеющие ярко выраженный этнический окрас. Анало-

гичные принципы в современном террористическом подполье на Северном Кавказе практикуются и в настоящее время.

Таким образом, как представляется, синтез религиозного и этнического выступает несомненным фактором, лежащим в основе традиционных форм бытования ислама. Одновременно те, кто ратует за «чистый» ислам, требуют очищения религии от позднейших наслоений, выходящих за рамки «золотого века» (период получения божественных откровений Мухаммедом и деятельности первых четырех «праведных» халифов, т.е. 610–661 гг.), на деле выступают сторонниками реарабизации ислама. Однако утверждение, что так называемый «чистый ислам» свободен от этнического арабского влияния, в корне ошибочно. Несмотря на то что упомянутые выше сакральные источники мусульманства составлены на арабском языке, который оказал колоссальное влияние на развитие культур многих неарабских народов, принявших ислам, говорить о доминировании в современном «исламском мире» арабской этничности, культуры, традиций, мировоззрений, думается, было бы неправильным. Тем более что многие народы в период великих арабских завоеваний и принятия ислама в культурном отношении находились на более высокой ступени развития, например – персы, сирийцы, некоторые другие народы. В этой связи ставить знак равенства между «чистым» и «арабским» исламом не только ошибочно, но и опасно, поскольку стремление к «очищению» религии на практике ведет к появлению религиозных фанатиков, радикалов, религиозно-политических экстремистов и даже террористов, прикрывающихся «благими» намерениями по «зачистке» ислама от «греховных нововведений», «ересей». Такая политическая практика почти всегда ведет к пролитию крови, к войнам, чему в современном мире масса примеров.

Вышеизложенное позволяет сделать принципиальный вывод: «чистого ислама», свободного от влияния этнического фактора, не существует, а есть ислам арабизированный (аравийский, неоваххабитский), который и представляется в качестве «чистого», «истинного». Стремление к его привнесению на Северный Кавказ и в другие российские регионы – это, по сути, попытка подмены местных этнических, культурных и иных идентичностей на арабоваххабитские. Такой процесс бесконфликтным в принципе быть не может.

Литература

1. *Амелина Я.* Религиозная и национальная культура на Северном Кавказе: проблемы взаимодействия // Историческая память и диалог поколений в постсоветском обществе. М.: Книжный мир, 2016. 252 с.
2. *Матвеев В.А.* Государственно-политическая централизация и местное самоуправление на северокавказских рубежах России до 1917 года // Российский выбор. 1998. № 1.
3. *Мухетдинов Д.* К вопросу о российском мусульманстве // Россия и мусульманский мир. 2016. № 8 (290).
4. *Добаев И.П.* Исламский радикализм в контексте проблемы военно-политической безопасности на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа. 1999. № 1.
5. *Добаев И.П.* Радикализация ислама в современной России. Москва – Ростов н/Д.: Социально-гуманитарные знания, 2014. 332 с.
6. *Рахманалиев Р.* Империя тюрков. М.: РИПОЛ-Классик, 2015. 704 с.
7. Хрестоматия по исламу. М.: Восточная литература, 1994. 235 с.
8. *Малашенко А.В.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М.: Гендальф, 2001. 180 с.
9. *Добаев И.П.* Северный Кавказ: традиционализм и радикализм в современном исламе // Мировая экономика и международные отношения. 2001. № 6.
10. *Левин З.С.* Общественная мысль на Востоке. М.: Восточная литература, 1999. 245 с.
11. *Добаев И.П.* Геополитика Турции на Кавказе // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1999. № 1.
12. *Капустин Н.С.* Научная школа «Религиозный синкретизм» // Научные школы Ростовского государственного университета. Ростов н/Д.: Изд-во РГУ, 2000.

*Статья предоставлена автором для публикации
в бюллетене «Россия и мусульманский мир»*