

# РЕЛИГИОЗНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАДИКАЛИЗАЦИИ ИСЛАМА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ПОСЛЕ РАСПАДА СССР

**Бабаин А.В.,**

аспирант Департамента политологии, Финансовый университет  
ovmatveev@fa.ru

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются неэкономические предпосылки радикализации ислама в Центральной Азии на начальном этапе формирования независимых государств. Делается попытка структурировать идеологические и религиозные предпосылки религиозной радикализации в регионе. Анализируется роль Среднеазиатского духовного управления мусульман как религиозного регулятора.

**Ключевые слова:** ислам; ваххабизм; Центральная Азия; САДУМ; официальное духовенство.

## RELIGIOUS AND IDEOLOGICAL BACKGROUND OF ISLAMIC RADICALIZATION IN CENTRAL ASIA AFTER THE COLLAPSE OF THE USSR

**Babain A.V.**

**Abstract.** The article is devoted to the problem of non-economic preconditions for the process of Islamic radicalization in Central Asia at the initial stage of independent states formation. The author makes the attempt to structure the ideological and religious background of religious radicalization in the current region. Analyzes the role of Central Asian spiritual Directorate of Muslims as a religious regulator.

**Keywords:** Islam; wakhabism; Central Asia; SADUM; official clergy.

### Введение

Дезинтеграция Советского Союза с его секулярной моделью общества и образование новых независимых государств в Центрально-Азиатском регионе послужили импульсом для выдвижения на политическую арену совершенно новых сил, которые не были представлены ранее в регионе. В борьбу за власть во всех образовавшихся республиках активно включились религиозные объединения и партии, в том числе радикального характера. Недостаточное внимание к данному

явлению со стороны руководства молодых государств, которое по инерции продолжило советскую секулярную политику в новых условиях, а во многом даже ужесточило ее, привело к серьезной напряженности в центральноазиатских обществах, а в Таджикистане переросло в многолетнюю кровопролитную гражданскую войну.

Современная ситуация на Ближнем Востоке, в Северной Африке и Афганистане, а также относительно успешное существование такого квазигосударственного явления, как «Исламс-

---

Научный руководитель: **Матвеев О.В.**, доктор исторических наук, профессор Департамента политологии.

кое государство» уже создали привлекательный образ для вовлечения все большего числа странников из центральноазиатских стран в свои ряды. Для успешного противодействия сложившейся тенденции требуется более глубокое изучение и анализ форм и особенностей развития ислама в Центральной Азии, а также религиозно-идеологических предпосылок радикализации религиозных движений и организаций на этом пространстве.

## I. Идеологические причины радикализации

Секуляризация Центральной Азии в советский период носила более мягкий характер, чем на остальной части СССР. Местные лидеры понимали значимость ислама для жителей региона, являющегося важнейшей частью традиций и образа жизни и терпимо относились к так называемому явлению бытового ислама. Таким образом, в регионе сформировалась особая модель ислама, основывающаяся на традициях и обычаях и практически исключающая идейно-политическую составляющую. Как пишет И.Д. Звягельская: «Опасность советского официального атеизма заключалась для мусульман не столько в ограничении возможности отправления религиозного культа (хотя количество мечетей и было минимальным), сколько в ограничении возможностей реализации национального образа жизни» [4].

Исламизацию общественной жизни в регионе Центральной Азии активизировали сразу два процесса. Первый связан с поиском новой идентичности в условиях образовавшегося идеологического вакуума, ставшим следствием крушения государства, строившегося по интернациональному принципу, где основной акцент делался не на национальности индивида, а на его принадлежности к собирательному образу «советского человека», который имел наднациональный характер. Вместе с крушением СССР автоматически разрушилась и хрупкая система этно-национального баланса. На этом фоне одной из консолидирующих сил в Центральной Азии стала религия, в данном случае ислам, для которой не существует этнического деления, а важна лишь вера человека. Таким образом, религия превратилась в инструмент регулирования отношений между народностями.

С другой стороны, в советской национальной политике было заложено серьезное про-

тиворечие. Государство в качестве основной цели ставило стирание этнических различий, в результате реализации которой более крупные национальные общности достаточно легко образовали наднациональный слой общества, а за общностями более низкого иерархического уровня закрепилось понятие «нация», прежде всего это касалось коренного населения союзных и автономных республик. Процесс национального самосознания в республиках Центральной Азии ускорялся за счет так называемого навязывания этничности, которая стала следствием применения бюрократических приемов, таких как определенные привилегии для титульных наций на республиканских уровнях, паспортная система, система квот, действовавшая на общесоюзном уровне.

Вторым процессом является глобализация. С обретением независимости в 1991 г. новые государства Центральной Азии автоматически превратились в самостоятельных представителей «исламского мира» и стали активно налаживать культурные связи как с соседними мусульманскими государствами, так и со всем «мусульманским миром». Такая открытость исламской культуры привела к увеличению проникновения в регион религиозно-идеологических программ, несвойственных традиционному пониманию ислама, а также различных исламистских религиозных течений (салафизма, деобандизма). Эти новые веяния сразу же стали размывать сложившуюся у коренных народов Центральной Азии традиционную систему ценностей, что, в свою очередь, вело к созданию большего числа религиозных сетей, сект и обществ с их последующей радикализацией [8].

Говоря об исламе, стоит отметить, что эта религия включает в себя две важные составляющие. С одной стороны, она является регулятором духовной жизни общества и направлена на консолидацию верующих при помощи общих ценностных начал и ориентиров, мотивирует личность к внутреннему развитию, а также отвлекает от мирских проблем. С другой стороны, ислам стремится регулировать общественную жизнь по средствам имеющихся у него правовых установок: «ислам является политической доктриной, обосновывающей борьбу за власть, имеющей трансграничный характер и претендующей на всеобъемлющую регламентацию

государственной, социальной и личной сфер жизни» [7].

Причину успеха радикализации ислама в Центральной Азии казахстанский исследователь Е. Байдаров видит в том, что сегодняшний ислам находится в глубочайшем кризисе. Он опирается на «застывшие» трактовки и оказывается неспособен предложить обществу действенные программы решения экономических, политический, социальных, национальных и даже культурно-нравственных проблем, которые возникли в современном мусульманском обществе. Контролируемый государствами ислам постепенно подходит ко все большему застою и теряет свою привлекательность. Ситуацию усугубляет низкий уровень подготовки официальных священнослужителей, которые зачастую не способны проконсультировать прихожан по интересующим их религиозным вопросам. Это провоцирует разочарование верующих, прежде всего из числа более юного населения региона, которые ищут «в исламе свежести, гибкости, чистоты, хочет преодолеть узкие рамки своего бытия и расширить границы собственного исламского сознания до международного уровня» [3]. Таким образом, неспособность местного духовенства «удержать» верующих заставляет последних обращаться к признанным зарубежным религиозным авторитетам.

Проникающие в регион течения строят свою пропаганду на принципах всеобщей открытости, единения всего мусульманского мира, выступают за духовно-нравственное возрождение, тем самым открывая своим последователям «доступ к наследию всемирного исламского сообщества и вовлекают их в процессы мирового масштаба» [3].

В то же время на сегодняшний день для большей части населения Центральной Азии нет альтернативной системы духовных ценностей, которая смогла бы заменить ислам. Опыт прошлых лет отчетливо показал, что попытки секуляризировать и вестернизировать общество, а также привить западную систему ценностей терпят неудачу и лишь формируют в сознании населения региона протестный потенциал.

Узбекский востоковед А. Кариев считает, что основной движущей силой группы, выступающей с начала 80-х гг. за обновление ислама, были представители наиболее состоятельных

в финансовом плане кругов узбекского и таджикского общества. К этой категории лиц относились преимущественно работники торговли, цеховики (в основном подпольные производители тканей) и представители сферы услуг. В условиях существования советской системы они не могли легализовать и реализовать свой финансовый потенциал, так как род их деятельности, если и не был целиком запрещен законом, то искусно балансировал между легальной и теневой стороной. Такого рода нереализованность заставляла их искать пути легализации своих капиталов. Таким образом, на начальном этапе проблема поиска объединила эту категорию лиц в своеобразную группу-сообщество, связанную общим интересом, а затем позднее у них стала зарождаться идея создания новой государственной системы, которая предоставила бы им возможность легализации накопленных капиталов. Для достижения своей цели они сделали ставку на подпольных религиозных деятелей-реформаторов, которые при помощи салафитских призывов отчистить ислам от нововведений давали эффективное прикрытие их реальным политическим целям и привлекали на свою сторону необходимые человеческие ресурсы [5].

## II. Раскол в среде мусульманского духовенства

Процесс перестройки середины 80-х гг., сопровождавшийся в том числе и либерализацией религиозной жизни советского общества, совпал с началом глубокого раскола в среде мусульманского духовенства на всей территории СССР. Причем раскол коснулся не только официальных религиозных деятелей, но и тех, кто находился в оппозиции государству.

Перестройка фактически запустила волну исламского ренессанса на всем пространстве СССР. Государство практически перестало контролировать духовную жизнь общества, дав религиозным процессам полную свободу.

Новое руководство САДУМ в лице Мухаммада-Содика Мухаммад-Юсуфа постаралось воспользоваться введенными послаблениями и начало менять стиль работы Управления. Муфтий взял курс на возрождение ислама, что подразумевало под собой на начальном этапе восстановление в регионе дореволюционного количе-

ства мечетей и медресе, а далее – постепенное возвращение морально-этических и правовых исламских норм. Кроме того, пришедшее на волне перестройки духовенство отрицало основные традиционные для региона обряды, а также стало вносить изменения в процедуры исполнения основных религиозных ритуалов. Это вызвало недовольство той части духовенства, которая придерживалась традиционного для региона ханафитского мазхаба и наметила внутриконфессиональный и клановый раскол, сопровождавшийся соперничеством этих групп [1].

Действия нового руководства все больше стали вызывать недовольство в богословской среде региона. Самым поспешным и деструктивным для САДУМ шагом стал демонстративный отказ от государственной поддержки и провозглашение независимого курса. Это решение вызвало серьезное недовольство в среде духовенства, так как большая его часть воспринимала Управление как государственный орган. «Потеря» контроля сверху обострила борьбу за власть между муфтиями, что, в свою очередь, вылилось в борьбу за доходные мечети, а также привело к внутреннему расколу в Управлении. В сложившейся ситуации САДУМ фактически перестал выполнять свои функции, что на фоне резкого всплеска реисламизации дало возможность беспрепятственно развиваться «подпольным» религиозным процессам, а также обострило конфронтацию среди многих религиозных групп.

Наиболее заметной внутри САДУМ стала деятельность улемов, выходцев из ферганской долины и Таджикистана, которые все активнее стали критиковать деятельность Управления, в частности выпускаемые им фетвы. Из этой группы выделились наиболее радикальные представители, которые открыто высказывали в своих проповедях и наставлениях недовольство по поводу деятельности САДУМ, не признавая легитимность данного органа, а также объявили нешариатскими ряд традиционных для ханафитского мазхаба ритуалов и обычаев.

Параллельно с кризисом в САДУМ наметился раскол и в среде неофициального духовенства, связанный с уходом из жизни в 1989 г. уважаемого оппозиционного богослова Мухаммаджана Хиндустани Рустамова (1892–1989). Он выступал за защиту местных толкований ханафитского права, сохранение ислама в современных по-

литических условиях. При этом он предполагал политическую и идеологическую лояльность или компромисс с атеистическими властями, максимальную адаптацию во имя сохранения возможности передачи религиозных традиций и знаний. В то же время он сохранял критическое отношение к деятельности САДУМ, не признавая фетвы, делегитимировавшие привычные ханафитские ритуалы.

### III. Ликвидация Среднеазиатского духовного управления мусульман

Несмотря на то что в СССР церковь официально была отделена от государства, власть стремилась максимально контролировать религиозную сферу. Одним из таких органов контроля являлось Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ), которое фактически непосредственно подчинялось Совету по делам религий при Совете Министров СССР. Сановники, входившие в САДУМ, образовывали так называемое официальное духовенство.

«Официальному исламу» не удалось стать заменой традиционной для центральноазиатских народов системы избрания духовных лидеров. Это привело к тому, что в рамках советского ислама сложилось два противостоящих друг другу полюса «государственный» и «народный». Параллельное существование этих направлений привело к возникновению на территории региона большого количества незарегистрированных мечетей и подпольных медресе. Несмотря на то что САДУМ регулировало количество мечетей, а также занималось вопросом открытия новых, к началу 90-х гг. общее количество неофициальных мечетей превышало количество государственных в 20 раз [9].

Результаты деятельности официального советского мусульманского духовенства сыграли роль бомбы замедленного действия. Тесно сотрудничая с властью, они пытались подстраиваться под текущую политическую ситуацию, вместо того, чтобы искать решения вопросов, исходя из потребностей мусульман Центрально-Азиатского региона. Так, реагируя на специальные постановления партийных органов, призывающие бороться с традиционными ритуалами, в САДУМ при составлении фетв нередко прибегали к использованию произведений богословов неханафитских мазхабов, а также со-

чинений салафитских авторов, таких как Ибн Таймийа и Ахмад ибн Ханбал.

Между тем, зарождающиеся фундаменталистские течения проявили интерес к зарубежной литературе; неизвестно каким путем к ним в руки попали сочинения знаменитых в исламском мире арабских теоретиков и идеологов «Братьев мусульман» (*ал-Ихван ал-муслимун*) братьев Мухаммад Кутба и Сайид Кутба или работы Абу-л-'Ала' Маудуди и др. Хотя, как отмечали некоторые исследователи, эта и другая литература зарубежных исламских экстремистов имелась в библиотеке САДУМ, куда могли иметь доступ многие местные *'улама*.

Помимо противостояния неофициальному мусульманскому духовенству, САДУМ контролировал также и выпуск религиозной литературы. В фетве «О недопустимости и вредности дел, совершаемых новоявленными нелегальными продавцами книг» управлением были определены три категории текстов, запрещенных к чтению и распространению: 1) сочинения о природе ислама местных авторов, не вошедших в число официальных улемов; 2) копии и ротапринты популярных в регионе сочинений, которые в досоветский период читались во время собраний и праздников; 3) популярные в рабочей среде «цеховики-обрядники» — профессиональные цеховые трактаты (*рисала*) [6].

Таким образом, жесткий контроль со стороны власти за религиозными процессами и многочисленными запретами сформировали достаточно крупную группу в мусульманском обществе, которая воспринимала официальное духовенство исключительно негативно, что, в свою очередь, принимало формы крайнего нигилизма и эйфории вседозволенности. Под влияние этой волны попадало прежде всего юное население региона. Именно эта группа воспользовалась образовавшейся в результате ликвидации САДУМ свободой и использовала ее как возможность своего рода реванша за годы, проведенные «под гнетом советской власти», а также «навязанный» советский ислам. Она стала основной движущей силой в процессе реисламизации новых независимых государств Центральной Азии.

Узбекский исламовед Б.М. Бабаджанов считает, что Управлению, несмотря на многочисленные серьезные недостатки в деятельности, удалось сделать три важные для мусульман региона вещи: 1) консолидировать мусульманское общество; 2) наладить более тесный контакт среди улемов региона; 3) осуществить интеграцию верующих в религию [2]. Это позволяет сделать вывод о том, что САДУМ являлся достаточно успешным и мощным регулятором и стабилизатором духовной жизни мусульман региона.

## Заключение

Радикализация ислама в Центральной Азии как процесс зародился еще в перестроечный период. На этом этапе шла активная борьба между представителями официального духовенства и наиболее радикализованной группой неофициального духовенства за проникновение в САДУМ. Ряд ошибок в религиозной политике, допущенных партийным руководством наиболее исламизированных Узбекистана и Таджикистана, привел к укреплению позиций исламистов и дал им возможность для более уверенного выхода на политическую арену сразу же после крушения Советского Союза. Им удалось, спекулируя на традиционных для региона ценностях, заполнить образовавшийся идеологический вакуум несвойственной для региона разновидностью ислама, что имело для региона серьезный деструктивный характер.

Таким образом, центральноазиатским государствам на современном этапе при разработке религиозной политики необходимо учитывать печальный опыт исламизации на начальном этапе становления их государственности. Особое внимание следует уделить подготовке квалифицированных священнослужителей, которые смогли бы грамотно отстаивать постулаты ханафитского мазхаба в споре с радикальными исламистскими проповедниками. Государствам необходимо больше привлекать популярных в народе представителей неофициального духовенства, чья деятельность направлена на консолидацию общества.

## Литература

1. Адылова А.А. Исламское возрождение в Узбекистане в постсоветский период. ИД Медина. URL: [http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/vostok\\_adilova.htm](http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/vostok_adilova.htm).

2. Бабаджанов Б.М. Среднеазиатское духовное управление мусульман: предыстория и последствия распада // Многомерные границы Центральной Азии / под ред. М. Олкот, А. Малашенко. М., 2000. С. 55–69.
3. Байдаров Е. Исламизация государств Центральной Азии: тенденции и перспективы // Ереван: 21-й век. 2013. № 4 (29). С. 73–96.
4. Звягельская И.Д. Становление государств Центральной Азии: Политические процессы. М.: Аспект Пресс, 2009. С. 77.
5. Кариев А. Ферганская долина в 70–80-е годы XX века: экономические аспекты появления исламистского движения // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве // Казанский федералист. 2005. № 1 (13). С. 212–218.
6. Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю. Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции. Н. Новгород: Издательство ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2011. С. 208.
7. Саттор М. Исламизация Центральной Азии как элемент глобальных геополитических процессов // Ислам в СНГ. 2013. № 3–4 (12–13).
8. Труевцев К.М. Глобализация и исламский мир: проблемы адаптации // Полития. 2007. № 4 (47). С. 55–75.
9. Файзулаев Д. Радикализация ислама в постсоветской Центральной Азии // Россия и мусульманский мир. 2009. № 4. С. 97–98.