ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР В ВОЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ ЧЕЧНИ[1]

Мусайханов С.

Ислам в Чечне существует как в ортодоксальной форме, так и в виде суфийских тарикатов (братств), последователей которых называют мюридами (ученики, послушники). Мюриды беспрекословно подчиняются шейхам (мюршидам - наставникам) не только в духовных вопросах, но и светских. Это позволяет руководителям суфийских братств (тарикатов) мобилизовывать своих учеников-мюридов для решения не только чисто духовных, но и социально-политических проблем.

В Чечне существуют два суфийских тариката - накшбандийя и кадирийя, которые различаются исключительно в отправлении ритуалов: последователи тариката накшбандийя практикуют тихий «зикр» (религиозный ритуал, заключающийся в массовом восхвалении Аллаха, ритмично покачиваясь из стороны в сторону и повторяя многократно «ля Аллаха иль Аллах...», что означает с арабского «Да возрадуется Аллах!»), а кадирийя - громкий. Однако эти непринципиальные различия зачастую приобретают конфликтный характер в условиях обострения социально-экономических и политических проблем.

Каждый из названных тарикатов распадается на множество вирдов. Сегодня в Чечне насчитываются около 30 вирдов [2], значительная часть которых (по разным данным две трети) относятся к накшбандийскому тарикату . Принадлежность к определенному вирду, верность его руководителю для мюрида имеет не только чисто религиозное, но и политическое значение. Мусульманское духовенство Чечни в период «чеченских» войн было тесно связано с различными военно-политическими группировками, каждая из которых признавала только своих духовных авторитетов. Наиболее влиятельным вирдом среди кадирийского тариката является кунта-хаджинский. Именно его лидеры играли наиболее активную роль в период военных действий.

Между накшбандийским и кадирийским тарикатами всегда существовали непростые отношения. Это особенно проявилось в годы военно-политического конфликта на территории Чеченской республики, когда сопротивление федеральным войскам фактически возглавили представители кадирийского тариката. Сторонники накшбандийского тариката находились тогда в оппозиции к дудаевскому режиму.

Еще сравнительно недавно (до распада СССР) последователи накшбандийского и кадирийского тарикатов не играли сколько-нибудь значительной роли в жизни чеченского общества. В период постсоветской либерализации государственно-конфессиональных отношений начался процесс оживления и легализации деятельности суфийских братств, которому предшествовал ряд обстоятельств.

В 70-80-е гг. XX в. ислам в форме суфизма находился в Чечено-Ингушской АССР под идеологическим и политическим контролем КПСС. До 1978 г . в традиционно мусульманской республике не было ни одной мечети, ни одного исламского духовного учебного заведения. Члены накшбандийского и кадирийского тарикатов для отправления ритуальных обрядов тайно по очереди собирались на дому у членов общин, поскольку все они при советской власти находились под подозрением в нелояльности к коммунистическому режиму и преследовались как «антисоветские элементы» за свои религиозные убеждения. Выйдя из подполья в период либерализации государственно-конфессиональных отношений, суфийские братства активно включились не только в религиозную жизнь, строя мечети, открывая духовные учебные заведения, печатные органы и пр., но и в общественно-политическую жизнь. Т арикатисты,

[1] Исламский фактор выражается в создании исламских партий и движений, участии мусульманского духовенства, мусульманских групп, суфийских братств в общественно-политической жизни Чечни.

[2] «Вирд», араб. - краткая молитва. Вирдами в Чечне и Ингушетии называют ответвления (группы) суфийских тарикатов накшбандийя и кадирийя, образованные религиозными авторитетами. Они отличаются особенностями исполнения ритуальных обрядов и внешним обличьем, например, одни носят белые папахи.

долгое время находившиеся в изоляции от духовной и теологической мысли арабо-мусульманского мира, начали активно налаживать отношения со своими зарубежными единоверцами. Следствием этих контактов стало проникновение в Чечню неизвестных здесь ранее исламских течений, в том числе радикальных. Это способствовало радикализации религиозно-политической жизни чеченского общества, в котором объективно назревшая концентрация социальных и национальных противоречий достигла взрывной силы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что руководители мюридских братств, не без влияния зарубежных радикальных исламских течений стали претендовать на политическую власть. Руководители суфийских братств начали ратовать за внедрение в жизнь чеченского общества шариатских норм. Политические лидеры в свою очередь использовали исламский фактор для мобилизации масс в политических целях. Таким образом, тесно переплелись интересы духовных и политических лидеров Чечни.

В 1990 г . в Чечено-Ингушетии, в условиях активизации общественно-политической жизни и оживления ислама, появляются две исламские политические партии - «Исламский путь» и местное отделение «общесоюзной» Исламской партии возрождения. При этом партия «Исламский путь» активно участвовала в сепаратистском движении, добивалась отставки республиканского «партократического» руководства[1]. А в 1997 г. в Чечне возникли новые партии и общественные объединения, часть которых ориентировалась на радикальный ислам как идеологию государственного строительства и превращения Чечни в авангард борьбы за «полное освобождение Кавказа» от России. К таковым относились, прежде всего, движение «Исламская нация», созданное Мовлади У дуговым и «Общественно-политический Союз Кавказской Конфедерации», основанный Зелимханом Яндарбиевым. Лидеры обоих движений поддерживали тесные контакты с дагестанскими ваххабитами[2]. Следует отметить, что все политические партии и общественно-политические движения в Чечне приобретали тогда ярко выраженную исламскую окраску . Ислам становился главной идеологической основой, мобилизующей и сплачивающей силой этих партий и движений.

Как отмечают Р . Лункин и С. Филатов, «...начиная с Д. Дудаева, политика властей в Чечне и ислам неразрывно связаны между собой. Религиозные лидеры неизбежно превращались в политические фигуры, а политические лидеры выступали в роли религиозных идеологов»[3].

По мнению академика В.А.Т ишкова, «... исламский фактор до первой «чеченской» войны еще не обрел политического смысла»[4]. И далее: «Декларация о суверенитете и дудаевская конституция были сугубо светскими документами, в которых ссылки на ислам отсутствовали. В президентской программе Джохара Дудаева нет упоминания ислама» [5]. Автор справедливо отмечает, что «...отношение Дудаева и его окружения к исламу было сдержанным и достаточно смутным, сами лидеры оставались людьми неверующими»[6]. «...Все концепции государственного устройства Чечни ... уже с сер. 90-х ггпредполагали исламский характер государства. Это, безусловно, свидетельствует о непопулярности в республике светской модели развития»[7].

Бывший член дудаевского правительства Ю. Сосламбеков писал: «Дудаев, идейный коммунист , который так и не вышел из КПСС даже когда ее признали преступной организацией, а также убежденный атеист, заявил, что он принадлежит к вирду Кунта-хаджи, поэтому поддержка со стороны влиятельного братства ему была обеспечена» [8]. Религиозный фактор в политической жизни Чечни сыграл немаловажную роль в судьбе самого режима Дудаева. Хотя открыто представители тарикатов не заявили о своих политических предпочтениях, но практическими делами представители кадирийского тариката поддержали Дудаева, тогда как большинство накшбандийского тариката встали в оппозицию к его режиму. Так произошел раскол между религиозными течениями в Чечне[9].

' См.: *Лункин Р., Филатов С.* Северный Кавказ: горские народы в поисках религиозной идентичности // http://w\vw .archipelag. ru/authors/lunkin/?library=1468].

[2] *Лункин Р., Филатов С.* Северный Кавказ: горские народы в поисках религиозной идентичности // http://www .archipelag.ru/ authors/lunkin/?library=1468].

[3] См.: Там же.

* *Тишков ВА.* Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. М., 2001. С. 334.

[5] Там же. С. 335.

[n] Там же.

[7] Там же.

[s] *Сосламбеков Ю.* Чечня (нохчийчьо) - взгляд из внутри, [б.г.],[б.м.]. С. 39.

[9] Там же.

Исламские идеи в полной мере овладели лидерами Чеченской республики Ичкерия в процессе обострения внешнеполитических и внутриполитических процессов, особенно в период первой «чеченской» войны. Именно в Чечне оказалось сконцентрировано воздействие внешних сил, стремящихся использовать исламский фактор для обеспечения своих геополитических интересов на Северном Кавказе.

О том, что изначально Д.Дудаев не мыслил в категориях «шариат - исламское государство» свидетельствует бывший член его правительства Т.Абубакаров: «Коран и Имамат - дело святое и негоже всуе толковать о них. Всему свое время. На свете немало мусульманских стран, но лишь единицы из них живут по шариату Давайте наводить порядок по Корану в думах, а по конституции - в жизни»[1].

Однако в процессе обострения внутренних и внешних проблем, Д.Дудаев все больше и больше стал рассматривать ислам как мощный фактор сплочения и мобилизации чеченцев в борьбе с федеральным центром.

В процессе первой «чеченской» войны ислам стал символом сопротивления федеральным войскам. Это объясняется функционально-организационными характеристиками ислама и особенностями исторического момента: во-первых, ислам не проводит различия между религией и политикой (духовным и светским); во-вторых, не было другой силы или идеологии, которая оказалась бы способной вдохновлять и направлять борьбу; в-третьих, в ряде мусульманских государств нашлись силы, готовые оказать помощь братьям по вере; в-четвертых, сохранилась историческая память о Кавказской войне, которая велась под религиозным знаменем.

Исламизации Чечни способствовало также обострение отношений с федеральным центром, приведшее к военным конфликтам. Как пишет исламовед А. Малашенко, «в интервью Джохара Дудаева корреспонденту американского журнала «Т айм» Юрию Зараховичу президент Чечни прямо заявил: «...Россия... вынудила нас стать на путь ислама, хотя мы и не были хорошо подготовлены к восприятию исламских ценностей»[2]. Как считает В.А. Т ишков, именно «...конфликт и война усилили роль религиозного фактора во всех его проявлениях...» [3]. И далее: «...Как и во многих других современных вооруженных конфликтах, религиозный фактор оказался самым прямым образом вовлеченным в события в Чечне, хотя на начальном этапе религия и религиозные лозунги были далеко на самыми главными»[4]. Действительно, «вопрос об отношениях ислама и власти в Чечне до чеченских войн не был решен однозначно - большинство чеченской элиты выступало за светское государство, хотя считало ислам национальной верой. Роль ислама все более росла после обретения независимости от России, и в особенности, после 1-й чеченской войны...»[5].

Хотя использование ислама для решения социально-политических и военных проблем изначально не предполагалось, однако возрастающее влияние лидеров суфийских братств на жизнь Чечни должно было найти применение. Поэтому естественно, что часть религиозных деятелей была втянута «... в острую внутриполитическую борьбу. Значительная часть низшего духовенства поддерживают режим президента Дудаева, как «имама Чечни». Другие представители духовенства, в частности муфтий М.-Б. Арсанукаев и его сторонники, а также влиятельная в республике накшбандийская община... выступает в оппозиции к нему»[6].

Часть представителей суфийских вирдов Кунта-Хаджи, Чим-Мирзы, Вис-Хаджи приняли участие в государственном перевороте на стороне Д.Дудаева и его сторонников. Как отмечает В.Х. Акаев: «С захватом Д. Дудаевым и его соратниками в августе-сентябре 1991 года власти в Чечено-Ингушетии деятельность суфийских братств заметно оживилась»[7]. Нуждаясь в политической поддержке мусульманского духовенства, Д. Дудаев приблизил к себе некоторых религиозных авторитетов, принадлежащих к вирдам К унта-Хаджи, Вис-Хаджи. Как отмечали многие специалисты, сам Дудаев принадлежал к кадирийскому тарикату. Поэтому нет ничего удивительного в том, что лидеры кадирийского тариката играли главную роль в общественно-политических

[1] *Абубакаров Т.* Режим Дудаева: правда и вымысел. 1998. С. 34.
[2] Цит. по: *Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 167.
[3] *Тишков В.А.* Указ. соч. С. 347.
[4] Там же. С. 329.
[5] http://www.archipelag.ru/authors/lunkin/71ibrary-1468.
[6] *Кудрявцев А.В.* Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: Религия и политика в современной России. М., 1997. С.45
[7] *Акаев В.Х.* Суфийские братства и ваххабиты // Азия и Африка сегодня. 1998. №6. С. 50.

процессах Чечни. Хотя не все они и не во всем соглашались с политикой Дудаева.

В период режима Д. Дудаева в Чечне активное участие в политических процессах принимали известные представители мусульманского духовенства, такие как Ш. Г азабаев, М.-Б.-Х. Арсанукаев, М. Г аркаев, М.-Х-Х. Алсабеков, А.-Х. Кадыров, Ш.-Х. Батукаев - последователи тарикатов накшбандийа и кадирийа. Однако среди лидеров суфийских братств не было однозначного отношения к политике чеченских лидеров. От своей должности муфтия ЧРИ был отстранен Ш. Г азабаев, последователь тариката кадирийа, затем М.-Б.-Х. Арсанукаев, являвшийся последователем тариката накшбандийа. Свой уход он объяснил тем, что ни перед Богом, ни перед людьми не желает быть соучастником преступлений, совершаемых Дудаевым против чеченского народа. Очередным муфтием Чечни был избран известный богослов М. Г аркаев, последователь тариката кадирийа, который также ушел со своей должности - он не разделял дудаевскую политику, приведшую к внутричеченскому конфликту, а также к конфронтации с Россией.

Последующим муфтием Чечни стал М.-Х.-Х. Алсабеков, приглашенный из Республики Казахстан, разделявший идеологию и практику кадирийского тариката. Во всех своих публичных выступлениях он подчеркнуто показывал свою преданность делу независимости Ичкерии, в обосновании своей позиции он часто приводил изречения из Корана и Сунны. После начала первой войны в Чечне Д. Дудаев потребовал от муфтия М.-Х.-Х. Алсабекова объявления газавата против России. Вынужденный под давлением Д. Дудаева объявить газават России, муфтий, чуть позже, оказавшись в с. Знаменское, где было расположено военное командование федеральных войск, отказался от своей фетвы, в которой объявил газават федеральным войскам.

Двойственная позиция М.-Х.-Х. Алсабекова внесла разлад среди мусульман Чечни. Духовенство традиционного ислама не считало газаватом противодействие федеральным войскам. И население Чечни в большинстве своем не поддерживало Д. Дудаева и надеялось, что с помощью федеральных войск удастся низвергнуть дискредитировавший себя режим.

Все это свидетельствует о том, что исламский фактор играл неоднозначную роль в военно-политических процессах Чеченской Республики Ичкерия. То есть нельзя утверждать, что представители традиционного ислама и большинство верующих однозначно поддерживали идею газавата и сменявшие друг друга режимы Д. Дудаева, З. Яндарбиева и А. Масхадова. Об этом свидетельствует частая смена муфтиев и постоянно обострявшиеся среди лидеров тарикатов противоречия по вопросам роли ислама в политических процессах.

Не все лидеры кадирийского тариката были согласны с политикой Д. Дудаева. Избранный по рекомендации президента ЧРИ в 1995 году муфтием мусульман Чечни А.-Х. Кадыров писал: «...Многие чеченцы, взявшие в руки оружие в 1994-1995 годах, действительно верили, что отстаивают независимость и свободу своей Родины»[1].

В 1995-1996 гг. официальное чеченское духовенство, во главе которого находились представители накшбандийского тариката, выступило против войны с Россией. На стороне Д. Дудаева находилась тогда небольшая часть последователей тариката кадирийа, чьими идейными лидерами были Ш.-Х. Батукаев и М.-Х. Насуханов.

Объясняя причину усиления исламского фактора на военно-политические процессы в Ичкерии, С.Филатов и Р. Лункин справедливо отмечают, что ожесточение конфликта и постепенная исламизация общества заставили Дудаева, который не был известен, как ортодоксальный мусульманин, использовать ислам в качестве мощного политического аргумента. Джохар Дудаев уделял исламу особое внимание как важнейшему фактору мобилизации и сплочения чеченского народа, но при этом подчеркивал, что будущая Чечня станет демократическим и правовым государством, а все ее граждане, независимо от их вероисповедания, будут равны в своих правах и обязанностях. Принятая в марте 1992 г. Конституция Чечни зафиксировала отделение религиозных организаций от государства и гарантировала свободу отправления куль та для всех граждан республики. В соответствии с этой политикой Дудаевым был принят указ об объявлении православной Пасхи, наряду с мусульманскими праздниками, нерабочим днем[2].

По мнению Э. Кисриева, впервые вторжение исламского фактора в общественно-политическую жизнь Чечни произошло по инициативе Москвы. В октябре 1991 г. Борис Ельцин в целях возвраще-

[1] *Кадыров А.* Мой выбор. Б.м., б.г.и. С. 6.
[2] См.: ntlp://www.archipc1ag.ru/autbors/luBkin/?1ibrary=-U68.

ния контроля над мятежной республикой, направил туда в качестве своего представителя депутата Верховного Совета РСФСР Ахмеда Арсанова. «Мудрость» решения президенте России состояла в том, отмечает автор, что Арсанов являлся представителем авторитетного рода, более того, племянником накшбандийского шейха Дени Арсанова. Согласно безграмотной стратегии московских советников, такого рода авторитет должен был помочь низвергнуть Дудаева. «...Однако случилось иначе. Это решение спровоцировало Дудаева, ранее совершенно равнодушного к религии, на использование религиозного ресурса для укрепления своей власти. Он привлек к своей борьбе тарикат Кадирийя...»[1].

Однако политически значимым фактором ислам становится по мере обострения социально-политической обстановки, усиления военно-политических конфликтов и особенно в период двух «чеченских» войн. Как отмечает Э. Кисриев, в начальный период влияние исламских движений в Чечне «на общество и политический процесс были ничтожными, но в ходе развития ситуации (война, перемирие, вторая война) исламский фактор неуклонно возрастал. Причем, инициаторами его эскалации были не религиозные, а политические деятели»[2].

3 марта 1995 г. президент ЧРИ Д. Дудаев издал указ о вводе шариатского правления на территории ЧРИ и объявил джихад против России. В декабре 1996 г. и.о. президента ЧРИ З. Яндарбиев подписал приказ об отмене светских судов и замене их шариатским судом, другим указом Президента был утвержден Верховный шариатский суд (ВШС) в качестве главного судебного органа страны. 8 февраля 1999 г. Президент ЧРИ А.Масхадов издал указ №46 «О Шариатской Конституции». Так, традиционный ислам в форме суфийских братств становится государственной идеологией Чеченской Республики Ичкерия.

О некомпетентности чеченских лидеров в области ислама говорят их заявления и выступления. А. Масхадов, выступая против ваххабитов, попиравших культ святых, национальные традиции чеченцев, заявил: «...Нас пытаются превратить в афганских талибов - послушное орудие Запада на Кавказе. Мы - сунниты накшбандийского и кадирийского толка, и другому исламу в Чечне не бывать (курсив наш - *СМ.).*[3] Суфизм - религиозно-мистическое течение в исламе, а накшбандийский и кадирийские тарикаты - два из 12 так называемых материнских тарикатов. Ислам возник в VII в., а суфизм - в VIII - IX вв., а идейно оформился в XI в. Абсолютное большинство мусульман в мире исповедуют ислам в его ортодоксальной, классической форме, а не в форме суфизма. Да и в самой Чечне значительная часть мусульман не принадлежит ни к какому тарикату. Словом, другой ислам, которому «в Чечне не бывать» и есть ортодоксальный, то есть не тарикатский ислам. И последнее. Суфизм в лоно ислама ввел крупнейший мусульманский богослов, суфий аль-Газали (1058 -1111).

Идеология и практика суфийских братств были укоренены в чеченском обществе, тесно переплетены с национальными традициями и обычаями (адатами). Словом, суфизм воспринимается в национальном самосознании чеченцев как национальная религия. В этих условиях распространение чуждого менталитету чеченцев религиозно-политического движения ваххабизма большинством населения республики было встречено враждебно. Не случайно активными проводниками ваххабизма стали оппозиционно настроенные к А. Масхадову полевые командиры и их духовные лидеры. Если лидеры традиционного ислама в форме суфизма вели себя нерешительно и непоследовательно, вынужденные считаться с настроением населения в большей части не поддерживавшего режим ичкерийских деятелей, то лидеры крайне радикального ислама в форме так называемого ваххабизма были настроены весьма решительно, последовательно настаивая на джихаде против России «до последнего чеченца».

После захвата боевиками Грозного в августе 1996 г. религиозно-политическая ситуация в Ичкерии приобретает иной характер. Резко усиливается роль шариатских судов, во главе которых стояли ваххабиты. В Гудермесе учрежден центр по подготовке шариатских судов, во многих районах Ичкерии созданы шариатские суды, подчиняющиеся Верховному Шариатскому Суду. Как уже отмечалось, светские суды были отменены по указу и.о. президента Ичкерии З. Яндарбиева.

[1] *Кисриев Э.* Ислам и социальные конфликты на Северном Кавказе // Религия и конфликт Московский Центр Корнеги. М., 2007. С.118-119.

[2] *Кисриев Э.* Ислам на Северном Кавказе: от исторического многообразия к однородности современных тендниций // Россия и Ислам. Межцивилизационный диалог. Москва-Уфа. 2006. С.18.

[3] Независимая газета. 1999, 23 июня.

В 1997 г . для подготовки шариатских судей в Чечне и распространения «чистого ислама» З. Яндарбиев приглашает Б. Кебедова, изгнанного к этому времени из Дагестана правоохранительными органами из-за его религиозно-радикалистской деятельности, направленной против власти и официального ислама.

Анализ деятельности ваххабитов в Дагестане и Чечне показывает, что «...ваххабизм проник и закрепился на Северном Кавказе не случайно: он был востребован социально-политической реальностью как идеологическая основа ее будущего переустройства»[1]. Именно новая социальная, политическая и идеологическая реальность, обусловленная резким падением благосостояния людей, криминализацией и нравственной деградацией общества, идейным вакуумом, неспособностью традиционного духовенства вести дискуссию на теологические темы - ускорило распространение ваххабитской идеологии и практики на Северном Кавказе и, в частности, Чечне.

Ваххабизм, постоянно усиливавшийся в 90-е гг . принципиально изменил расклад религиозных и политических сил. Ваххабитами становились молодые новообращенные мусульмане, которые ставили своей целью возрождение «чистого ислама» без примесей народных традиций, адата.

Первая «чеченская» война сильнейшим образом стимулировала распространение в Чечне ваххабизма в его наиболее радикальной форме, чему способствовал приток в республику иностранных муджахедов. Тогда проповедь чистого ислама только набирала силу - боевые действия велись под знаменем кадирийского тариката К унта-хаджи. Идеология второй войны с Россией была уже полностью основана на ваххабизме.

Постепенно стали обостряться отношения между представителями «чистого ислама» (ваххабитами) и традиционного ислама в форме суфизма. Споры между традиционалистами и ваххабитами, носившие первоначально теологический, со временем прибрели политический характер. В этом споре приняли участие и местные органы власти. Конфликт между противоборствующими сторонами не только не снижался, напротив, порой доходил до прямого вооруженного столкновения.

В условиях отсутствия у представителей традиционного ислама харизматических лидеров (откуда им было взяться в условиях советской действительности) и поддержки некоторыми представителями властных структур ваххабитов роль последних в Чечне заметно возрастает . У силивается влияние исламского фактора на военно-политические процессы в обществе. Этому способствуют известные ичкерийские лидеры: З. Яндарбиев, М. У дугов, Ш. Басаев и др., разделявшие и пропагандировавшие идеи ваххабизма.

Так, если лидеры кадирийского тариката не всегда последовательно вели себя в отношении сепаратистского режима, а лидеры накшбандийского тариката находились в оппозиции к режиму Д. Дудаева, А. Масхадова, З. Яндарбиева, то идеологи ваххабизма стали активными сторонниками джихада против России, установления шариатского государства. В этот период исламский фактор стал реальной политической силой. Радикализм ваххабитских лидеров, не оставляющих никаких шансов для компромиссов, напугал А.Масхадова. Последовавшие события показали обоснованность опасений противников ваххабизма.

Среди представителей традиционного ислама - суфийских братств кадирийского толка, ясно осознававших негативные последствия деятельности ваххабитов в Чечне, был муфтий А.-Х. Кадыров. Он открыто выступил против засилья ваххабитов в религиозно-политической жизни Чечни. А. Кадыров провел в Чечне и за ее пределами ряд антиваххабитских мероприятий с участием представителей традиционного ислама. В частности, при его непосредственном участии был организован Конгресс мусульман Северного Кавказа, на котором он публично заявил об угрозе исходящей от ваххабизма.

Летом 1998 г . в Гудермесе между ваххабитами Б. Кебедова и гвардейцами С. Ямадаева произошло столкновение, переросшее в настоящее военное сражение, в ходе которого были многочисленные жертвы с обеих сторон, в том числе и среди мирных людей. А.-Х. Кадыров отметил, что усиление ваххабизма в Чечне произошло из-за деятельности главного ваххабита Дагестана Багаудина Кебедова, приглашенного З. Яндарбиевым для утверждения шариата, вопреки его (муфтия) возражениям [2]. Однако дело было не только в Б. Кебедове. У силение

[1] *Баширов Л А., Трофимчук НА.* Ислам и этнополитические конфликты в современной России // Религия и культура. М., 2000. С. 109.

[2] *Акаев В.Х.* Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону, 2004. С. 162-163.

позиции ваххабитов является следствием радикализации общественно-политической жизни республики в целом и, в частности, исламизации чеченского общества, начавшихся после распада СССР и усиления сепаратистских тенденций в чеченском обществе.

В начале 1996 г . под давлением полевых командиров и ваххабитов З. Яндарбиев, игнорируя Конституцию Ичкерии, вводит полное шариатское правление в Чечне. Высшим органом шариатской Ичкерии он объявил Шуру во главе с собой. В состав Шуры был включен Ш. Басаев, который, начиная с 1998 г ., стал на путь жесткой оппозиции к А. Масхадову, обвиняя его в тайных контактах с Россией.

А. Масхадов был бессилен оказать противодействие криминализации Чечни, предотвратить провокации Хаттаба и Ш. Басаева против федеральных войск, стоявших на границе с Чечней. В резуль тате дагестанские и чеченские ваххабиты, возглавляемые Б. Кебедовым, Ш. Басаевым и Хаттабом, совершили с территории Чечни нападение на горный Дагестан. Эта провокация явилась поводом для начала второй войны в Чечне, официально получившей название «контртеррористической операции», завершившейся 14 апреля 2009 г.

В ходе второй «чеченской войны» возник ранее неизвестный религиозно-политической куль туре чеченцев феномен, получивший название «шахидизм». Конфликт между федеральными силами и боевиками в Чечне приобрел ожесточенные характер и как следствие этого возникали различные формы насилия, порождавшие самоубийства с целью совершения мести[1]. Хотя ислам осуждает самоубийство, и это явление ранее не было известно традиционной культуре чеченцев, тем не менее, «шахидизм» получил весьма широкое распространение. Он стал частью не столько исламского, сколько политического фактора. С окончанием военных действий «шахидизм» стал постепенно сходить на нет . Хотя рецидивы все еще случаются.

Религиозно-политическая ситуация в современной Чеченской Республике коренным образом изменилась в лучшую сторону . Экстремистская деятельность ваххабитов приостановлена, их роль в обществе не ощущается. Муфтият Чечни, состоящий из представителей традиционного ислама, периодически проводит мероприятия, на которых подвергается критике идеология и практика радикального ваххабизма, принимаются профилактические меры.

В настоящее время руководство Чеченской Республики в своей государственно-конфессиональной политике опирается прежде всего на светскую правовую систему Российской Федерации, при этом сотрудничая с представителями традиционного ислама в форме суфийских тарикатов, и с их помощью стремится преодолеть последствия идеологии радикального ваххабизма, влияние которой по мере возрождения республики сходит на нет.

С. Мусайханов., 2011

[1] *Акаев В.Х.* Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону, 2004. С. 162-163.