

РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН САЛАФИЙЯ: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

Салафийя (ваххабизм) — религиозно-политическое движение в исламе суннитского толка, зародившееся в Аравии в XVIII веке. Основные идеи салафийя — недопустимость каких-либо нововведений в исламе и трактовка джихада прежде всего как «священной войны». В 1990-е — начале 2000-х гг. радикальные группы салафитов стали серьезным деструктивным фактором в этноконфессиональной жизни России.

Ключевые слова: салафийя (ваххабизм); религиозный экстремизм; джихад; этноконфессиональная жизнь России.

А. Postnov

THE RELIGIOUS AND POLITICAL PHENOMENON OF SALAFIYA: THE MAIN TENDENCIES OF THE DEVELOPMENT

Salafhiya (Wahhabism) is a religious and political movement in Sunnit Islam which originated in Arabia in the XVIII century. The main Salafhiya ideas are the inadmissibility of any innovations in Islam and the interpretation of Jihad as primarily «the Holy War».

Keywords: Salafhiya (Wahhabism) religious extremism; Jihad confessional life of Russia.

Ислам — наиболее молодая из мировых религий, возникшая в начале VII века у кочевых и полукочевых народов семитской языковой группы, проживавших на территории Аравийского полуострова. Сравнительная молодость наложила на ислам двойной отпечаток. С одной стороны, сформировавшись на Ближнем Востоке, в той же социокультурной и языковой среде, что иудаизм и христианство, но значительно позже, ислам многое взял в религиозно-культовом плане у своих предшественников. Сегодня это вторая (после христианства) по числу последователей мировая религия. Сегодня, по приблизительным оценкам, ее исповедуют 1 млрд. человек в 50 с лишним мусульманских странах, общины мусульман имеются в 120 странах мира [2, с. 15].

Ислам — явление насколько уникальное для мировой цивилизации в целом, настолько и парадоксальное по самой своей сути даже в рамках собственно арабо-мусульманской цивилизации, в частности. Этот сложный исторический феномен носит универсальный характер: ислам невозможно исследовать в отрыве от его социокультурных

корней, не рассмотрев всесторонне составляющие его компоненты — от религиозного до бытового.

Успехи и достижения арабской культуры воздействовали на многие страны, в числе которых были и культурные центры средневековой Европы. Это проявилось, в частности, в математике (арабскими называются заимствованные арабами из Индии цифры, которыми мы ныне пользуемся), в химии, в философии. Через мусульманскую Испанию (Кордовский халифат), бывшую в VIII — XII вв. важным центром развития арабо-исламской культуры, европейские университеты знакомились с работами таких крупнейших мыслителей, как Авиценна (Ибн Сина), Аверроэс (Ибн Рушд), Абу Хамид аль-Газали.

Слияние духовного и светского начал воздействует на многие стороны религиозно-культурной традиции ислама. Так, идея священной войны с неверными (джихад, газават) приобрела в отдельных мусульманских общинах, течениях, даже в государствах Средневековья и Нового времени абсолютную ценность, зачастую почти

божественную святость. С другой стороны, идея джихада часто использовалась в справедливых целях национального освобождения, в частности — в антиколониальных войнах многих народов Азии и Африки.

Необходимо оговориться, что многие мусульманские богословы подчеркивают оборонительные аспекты джихада-войны (не говоря уже о том, что сам термин «джихад» в исламе имеет более широкий смысл — «усердия» мусульманина на пути личного самосовершенствования и общего торжества исламского образа жизни). Такую точку зрения формулирует, например, современный богослов, преподаватель университета аль-Азхар (Египет) Мухаммад Ф. Р.: «Ислам не допускает войн и предписывает их только в случае нападения врага, защиты религии, предотвращения тирании и ликвидации вражды, если не удастся урегулировать конфликт мирным путем. Ислам призывает к всестороннему миру и категорически запрещает использовать террор для угнетения и нападения на других, тем более на обездоленных и слабых, которые не в состоянии защитить себя от агрессии... Таким образом, джихад в Исламе — не для нападения, а для защиты, правомерность которой признана и существует во всех светских канонах демократических и других государств» [4, с. 181–182].

Аналогичную трактовку джихада дает мусульманская писательница российского происхождения Т. ал-Харири-Вендель: «Едва ли в арабском языке найдется еще одно слово, имеющее столь дурную славу в немусульманских странах, как слово “джихад”. Средства массовой информации часто — и необоснованно — используют это слово, разжигая страх и беспокойство в людях. В исламе различаются два вида борьбы — малый джихад (ал-джихад ас-асгар) и великий джихад (ал-джихад ал-акбар). Малый джихад направлен на борьбу с внешним, он используется для защиты от врагов, а не для нападения... Великий джихад — это борьба человека со своими слабостями» [1, с. 217, 218, 219].

Однако в исламе практически на протяжении всей его истории существовали общины, которые давали джихаду совершенно

иную, гораздо более радикальную трактовку. Наиболее яркий пример в этом отношении представляет салафия.

Салафия (ваххабизм) — религиозно-политическое течение в исламе суннитского толка, возникшее в Центральной Аравии в XVIII в. Основателем указанного течения был проповедник Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб (1703/04–1787/91 гг.).

В основе салафия, как и всего ислама в целом, лежит принцип строгого монотеизма — единобожие (таухид): «Знай же, о мой брат в Исламе, — пишет Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб в своей «Книге единобожия» («Китаб ат-Таухид»), — что абсолютный таухид представляет собой знание и убежденность в Единственности Господа в Его атрибутах совершенства, утверждение Его Единственности в обладании атрибутами величия и великолепия, а также обращение поклонения Ему Одному» [3, с. 28].

Однако исламский мир, по мнению салафитов, отошел от этих принципов единобожия, предавшись «новшествам» (бид`а) — самому страшному из грехов. Большинство мусульман, с точки зрения салафитов, наделяют творения Аллаха его способностями и атрибутами. Например, они совершают паломничества к мавзолеям мусульманских святых, дают им обеты, приносят жертвы, просят их о помощи, убежденные, что святые могут сделать добро или причинить зло. Атрибутами Аллаха наделяются даже растения и камни, что не может совмещаться с истинным единобожием. А поскольку нельзя было «давать Богу товарища» или наделять божественными атрибутами его творения, то соответственно должен регламентироваться и культ, в котором также отвергаются все «новшества».

Особое отношение было у салафитов к Мухаммаду, пророку ислама. Они считали его человеком, которого Аллах выбрал для пророческой миссии. Но его нельзя обожествлять, ему не следует поклоняться, у него ничего нельзя просить. Нельзя поклоняться его могиле, однако ее можно посещать без каких-либо просьб. К нему нельзя взывать о помощи. У Мухаммада нельзя просить никакого заступничества. Однако в Судный день он может выступить заступником перед

Аллахом за мусульман. Места, связанные с жизнью Мухаммада, нельзя делать объектом поклонения. Все виды поклонения и верований, противоречащие этим установкам, обозначались термином «ширк» («многобожие»), например: «Великий ширк состоит в приобщении Аллаху сотоварища и обращение мольбы к нему, как Самому Аллаху. Тем же самым является страх перед ним, любовь или обращение к нему с просьбами такими, как к Аллаху, а также посвящение ему других обрядов поклонения. Совершающий такие действия никоим образом не может быть муваххидом (приверженцем таухида). Это — самый настоящий мушрик, которого Аллах никогда не введет в Рай, ибо Огонь есть место его обитания» [3, с. 53].

Чрезвычайно важное место в учении Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба занимает идея джихада против многобожников и против мусульман, которые отступили от норм раннего ислама и потому еще хуже, чем язычники. Исходя из данного постулата, салафиты безапелляционно объявляют абсолютное большинство мусульман веротступниками, а себя — истинными хранителями и ревнителями исламского правоведения. Не отрицая общепринятого толкования джихада как внутреннего самосовершенствования мусульманина («джихад сердца» — «джихад аль-кальб»), салафиты полагают, что внутренний «великий джихад» неотделим от «джихада малого», то есть войны с «неверными». Джихад — это перманентная война и образ жизни, в которой только и обретается свобода. В учении Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба именно указанный вид джихада является для мусульман добрым делом: «... как оплачиваются добрые дела, например, муджахид получает за джихад трофеи или продовольствие...» [3, с. 177].

Со временем салафийя, выросший из богословской полемики по поводу очищения ислама от еретических нововведений (бид'а), превратился в мощный фактор идейно-политической жизни мусульманского мира, распространив свою активность и свое влияние на многие страны. Проповедь Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба, направленная против официальной и

общепринятой на тот момент модификации суннитского ислама, натолкнулась на серьезное противодействие со стороны улемов Хиджаза, особенно Мекки. Религиозная элита Османской империи также в большинстве своем не проявила благосклонности к новому арабийскому проповеднику. Не случайно противники салафийя по сей день говорят о почти единодушном осуждении этого учения всеми ведущими мусульманскими учеными-богословами. Но уже тогда, в XVIII в. и в первые десятилетия XIX в., салафийя проявил свою удивительную жизнестойкость. Неприятие салафийя основной массой суннитских улемов объясняется скорее не догматическими разногласиями, а тем, что его дух был, по разным причинам, принципиально чужд традиционалистскому пониманию религии. Но несмотря на это, салафийя проявил жизнестойкость, став (в умеренном варианте) государственной религией Королевства Саудовская Аравия, а также широко распространившись практически по всему исламскому миру. В конце XX — начале XXI вв. не стала исключением и умма (мусульманская община) Российской Федерации.

В начале 1990-х годов на Северном Кавказе, в частности, — в Дагестане, стали активно создаваться салафитские общины. Члены «джамаатов» (самоназвание общин салафитов), резко выступавшие против названия «ваххабиты», утверждали, что в основе конфликта, связанного с провозглашением «исламской автономии», лежит не религиозная рознь или воздействие идеологической экспансии Саудовской Аравии, а нормальное стремление жителей некоторых сел оградить себя от попыток вмешательства в их жизнь со стороны кого бы то ни было — местных криминальных группировок, а также властей республики, которые не могут наладить нормальную жизнь. При этом салафитами высказывалась критика в адрес представителей федерального центра, который, по их мнению, не желал понять особенности религиозной ситуации в республиках. Ваххабиты Северного Кавказа, так же как и их предшественники на Арабийском полуострове, заняли непримиримую

позицию в отношении всего, что они считают новшеством в исламе. Наиболее актуальной на территории Чечни и Дагестана стала проблема их отношения к широко распространенному здесь суфизму и тесно связанному с ним культу святых. И суфизм, и, тем более, культ святых считаются ими явными элементами многобожия. В Чечне ваххабиты даже пытались уничтожить такой популярный в республике зиярат, как могилу Хеди, матери шейха Кунта-хаджи, главную святыню последователей тариката кадирия. Это, а также последовательно проводимая ваххабитами борьба против других проявлений так называемого «народного ислама», вызывают резкую ответную реакцию сторонников традиционного для кавказской формы ислама пути развития. Особенно много их среди людей старшего поколения, традиционно пользующихся большим уважением у горцев.

Несмотря на то, что сложившаяся на Северном Кавказе в 1990-х гг. ситуация стала следствием целого комплекса социально-экономических и политических противоречий, важным фактором ее развития выступило привнесение в регион извне идей «возрождения» ислама в их салафитской/ваххабитской трактовке.

Активизация миссионерской деятельности салафитов в Дагестане (главным образом в ряде городов и районов республики, преимущественно с аварским и даргинским населением — Махачкала, Буйнакск, Кизилюрт, Сухокумск и др.) стала отмечаться уже в середине 1980-х гг. Со второй половины 1990-х салафитские группы стали активными участниками так называемых «чеченских войн», продолжая диверсионно-террористическую деятельность против российских властей в этом регионе по настоящее время.

Более того, в 1990-е — начале 2000-х гг. салафия активно распространяется в Европейской части России, особенно в Поволжье.

Например, по мнению Р. А. Силантьева, в Татарстане к салафитам (он использует название «ваххабиты») относится до 2% активных мусульман республики: «Наибольшим влиянием, — указывает он, — ваххабиты

пользуются в Набережных Челнах, Альметьевске, Нижнекамске и Кукморе. В пропаганде этого течения неоднократно обвинялся бывший имам-мухтасиб, а ныне имам набережночелнинского медресе «Таубе» Идрис Галяутдинов, а имам той же мечети Айрат Вахитов даже участвовал в боевых действиях в Афганистане на стороне движения «Талибан». Кроме того, лидер набережночелнинского Татарского общественного центра Рафис Кашапов принимал активное участие в вербовке боевиков для отрядов чеченских полевых командиров Шамиля Басаева и Эмира Хаттаба. Одно время в Набережных Челнах действовал ваххабитский Мусульманский комитет, который выпускал бюллетень “Муваххид”, транслирующий взгляды чеченских боевиков, и собирал пожертвования в поддержку “мусульман Чечни”» [6, с. 174].

Во второй половине 1990-х гг. началось проникновение представителей салафитских общин и групп на территорию Республики Мордовия [5, с. 325].

В конце 1997 г. один из эмиссаров салафитского движения России Марушкин Олег Владимирович (мусульманское имя «Абузар»), 24 мая 1970 года рождения, уроженец Астрахани (принял ислам во время прохождения службы в Афганистане, проходил обучение в Сирии) и его жена Елена (Лейла), по приглашению одного из жителей татарского села Белозерье Республики Мордовия прибыли в указанное село с целью организации так называемого «Мордовского джамаата».

Абузар проводил проповеди в доме пригласившего его местного жителя, рассчитывая на максимальное вовлечение в создаваемый «джамаат» молодых жителей указанного села. Поощрялось присутствие на собраниях семейных пар (с женами проповеди проводила супруга Абузара — Лейла). Молодежь собиралась с целью послушать самопровозглашенного «амира», позиционировавшего себя как знатока ислама. Примечательно, что после проповедей Абузара принадлежность к исламу у его сторонников стала обозначаться рядом обязательных внешних атрибутов: ношением бороды без усов, заправкой брюк в носки, отрицанием ношения нижнего белья.

В феврале 1998 г., благодаря проведенным правоохранительными органами Республики Мордовия мероприятиям и в связи с возросшим недовольством местных жителей, Марушкин-Абузар покинул Республику Мордовия. Часть молодых людей, посещавших его проповеди, в 1999 г. вместе со своими семьями последовала за ним в Астрахань (Абузар возглавлял региональную районную ячейку астраханской общины салафитского лидера Айюба «астраханского» Омарова); остальные остались в селе Белозерье, где продолжали тайно собираться для чтения молитв и совершения обрядов в частных домах, избегая посещения имеющихся в селе мечетей.

Одной из особенностей проповеди Марушкина была недопустимость какого-либо общения с представителями официальных властей и с местными религиозными лидерами, которые являлись «лицемерами» («мунаффикун») и «неверными» («кафирами»); поэтому и посещать мечети, построенные на «неправедные» деньги «лицемеров», было категорически запрещено. Известен пример того, как в мусульманской белозерьевской семье, где воспитывалось несколько сыновей, один из них, после посещения проповедей Марушкина, принципиально не ел мяса, когда животное забивал отец, ибо он это делал не так, как предписывалось принятым молодым человеком учением. До сих пор в селе существует семья из числа последователей учений Абузара, в доме которой нет ни телевизора, ни магнитофона, ни радиоприемника, члены этой семьи не читают газет — ибо, согласно их учению, через все это человек попадает в «куфр» («неверие») и становится «кафиром».

Приверженцы Марушкина стали позиционировать себя как носители «истинного», «чистого» ислама, отличающегося от традиционного.

Появление Марушкина, а затем возвращение местных молодых людей, получивших в большинстве случаев обрывочные, неполные знания, как правило у зарубежных преподавателей в стихийно возникавших медресе в различных регионах Российской Федерации и стран СНГ, а также в мусульманских учебных заведениях Саудовской

Аравии, Египта, Турции и других государств, повлияло на состояние мусульманской среды как Республики Мордовия в целом, так и села Белозерье, в частности. Часть молодых мусульман Мордовии, искренне желая повысить свой религиозный уровень, с готовностью принимала даваемые знания, в которых с позиций ханбалитского мазхаба (религиозно-правовой школы, на которую опирается доктрина салафийя) предписывалось строгое соблюдение предначертанных Аллахом религиозных требований, действовавших в период раннего ислама, но перетерпевших искажения под влиянием позднейших этнокультурных и религиозных заимствований (бид'а).

Конечной целью религиозно-политической программы салафийя, помимо возвращения к «истинному» исламу, провозглашается построение исламского теократического государства в виде Халифата, регулирование всех сфер жизни общества, «социально-экономической» деятельности человека исключительно на основе Корана и шариата, а также достижение полного единообразия внутри исламского сообщества. Это означает ликвидацию национальных различий. Идеологи салафийя утверждают, что в исламе нет национальностей, есть одна нация — мусульманская. На этой основе, например, были созданы разные исламские фонды, как например «Центральный фронт освобождения Дагестана» (ЦФОД), возникший под началом одного из бывших главарей чеченских боевиков, иорданского араба Хаттаба; организация «Исламский джамаат Дагестана» (ИДД). Эти организации в конце 1990-х гг. были призваны объединить исламистов Дагестана и Чечни независимо от их этнической принадлежности.

Примерами наличия сторонников подобных идей в Республике Мордовия можно назвать участвовавшие случаи смены национальных татарских имен на арабские, причем, если раньше это носило неофициальный характер, то в настоящее время есть случаи смены имен в документах, удостоверяющих личность.

Влияние радикальных исламских течений в конце 1990-х гг. в Российской Федерации отразилось на всех аспектах жизни села

Белозерье Ромодановского района Республики Мордовия. Это явление носило массовый характер. Местные жители старались в обязательном порядке направить своих детей в любое мусульманское религиозное заведение, где бы оно не находилось — в России или за ее пределами. Именно в это время, после получения «базовых» знаний на собраниях Марушкина, которые затем были закреплены в учебных заведениях Чечни, Таджикистана и Афганистана, часть его молодых последователей из числа жителей села Белозерье бесследно исчезла. По имеющимся данным, некоторые из них погибли, а другие — до сих пор являются активными участниками незаконных вооруженных формирований, действующих в том числе за пределами территории Российской Федерации.

Тогда же, в конце 1990-х, группа жителей села Белозерье выступала с инициативой обращения в Прокуратуру Республики Мордовия с целью разрешения создания в указанном селе шариатского суда. Именно в этот период времени одна часть жителей указанного села не пускала своих детей в сельскую общеобразовательную школу, потому что там «лицемеры» и «кафиры» преподавали «лживые» науки, а другая часть — родители девочек-старшекласниц, опасаясь, что их попросту украдут (в этом селе с 1960-х гг. действовал криминальный, по сути, обычай умыкания невест). Только по прошествии некоторого времени указанные проявления принадлежности к салафийя почти сошли на нет.

Несмотря на то, что в конце 1990-х — начале 2000-х гг. на территории Республики Мордовия имели место единичные случаи задержаний лиц, находящихся в розыске за совершение преступлений террористической или экстремистской направленности в других регионах, в том числе в государствах СНГ, в целом, можно констатировать, что О. Марушкин (Абузар) был единственным представителем проповедников каких-либо радикальных салафитских групп в регионе. Других подобных прецедентов на территории республики в указанный период не отмечено.

Таким образом, во второй половине 1990-х — начале 2000-х гг. происходит проникновение и быстрое распространение идеологии и структур салафитов в Центральной части Российской Федерации, прежде всего — в отдельных субъектах Приволжского федерального округа. Однако деятельность представителей экстремистских салафитских групп в Поволжье (в Ульяновской и Пензенской областях, в Республике Татарстан, в Республике Башкортостан, в Республике Мордовия) не приобрела больших масштабов, поскольку жестко и достаточно эффективно пресекалась как традиционалистски настроенным большинством мусульман, так и правоохранительными структурами РФ. Это позволяет сделать вывод о маргинальном характере нетрадиционных течений российского ислама (то есть салафитских структур) по отношению к российской умме.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *ал-Харири-Вендель Т.* Символы ислама. М.; СПб.: Диля, 2005. 288 с.
2. *Еремеев Д. Е.* Ислам. Образ жизни и стиль мышления. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1990. 288 с.
3. Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими (аль-Ваххаб). Китаб ат-Таухид. Книга единобожия. М.: Бадр, 2000. 254 с.
4. *Мухаммад Ф. Р.* Исламская культура. М.: Андалус, 2005. 238 с.
5. *Салимов М. Ш.* Тенденции развития мусульманской общины Мордовии в 90-х гг. XX века. Историко-культурные аспекты полиэтничных регионов России: Сб. статей: Саранск, 2006. 325 с.
6. *Силантьев Р. А.* Новейшая история исламского сообщества России. М.: Ихтиос, 2006. 632 с.

REFERENCES

1. *al-Hariri-Vendel', T.* Simvoly islama. M.; SPb.: Dilja, 2005. 288 s.
2. *Eremeev D. E.* Islam. Obraz zhizni i stil' myshlenija. M.: Izd-vo polit. lit-ry, 1990. 288 s.

3. Muhammad ibn Sulejman at-Tamimi (al'-Vahhab). Kitab at-Tauhid. Kniga edinobozhija. M.: Badr, 2000. 254 s.
4. *Muhammad, F. R.* Islamskaja kul'tura. M.: Andalus, 2005. 238 s.
5. *Salimov M. Sh.* Tendencii razvitija musul'manskoj obshchiny Mordovii v 90-h gg. XX veka. Istoriko-kul'turnye aspekty polijetnichnyh regionov Rossii: sb. statej: Saransk, 2006. 322–325 s.
6. *Silant'ev, R. A.* Novejshaja istorija islamskogo soobshchestva Rossii. M.: Ihtios, 2006. 632 s.

Л. Б. Степанова

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ МУЗЕЙНОГО СОБИРАТЕЛЬСТВА: НА ПОГРАНИЧЬЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ НАУКИ И КРАЕВЕДЕНИЯ (КОНЕЦ XIX — ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX в.)

Автор рассматривает историю становления музейной деятельности в Якутии как часть общероссийского научно-просветительского движения, трансформированного в социальное явление как «музейный бум», способствовавший развитию русской этнографической школы. Характерно, что этот феномен охватил, в первую очередь, провинциальные центры, так развитие мультидисциплинарных краеведческих исследований на периферии значительно расширили интеллектуальный ландшафт музейного дела, что, в свою очередь, привело к новому концептуальному осмыслению понятия «музейное собирательство». Процесс собирательства якутских этнографических коллекций переосмысливается как форма интеллектуальной деятельности группы людей в культурно-историческом пространстве.

Ключевые слова: собиратель; историческая антропология; этнографическая коллекция; интеллектуальный ландшафт; программа.

L. Stepanova

INTELLECTUAL LANDSCAPE OF MUSEUM COLLECTING: ON THE ETHNOGRAPHICAL SCIENCE AND Regional STUDIES (END XIX- 1-ST PART XX CENTURIES)

The article regards the history of the development of museum activities in Yakutia as a part of the Russian scientific-educational movement that was transformed to a social phenomenon named «museum boom», which in turn promoted the development of Russian ethnographic school. This phenomenon started first of all in the provincial centers, and the development of multidisciplinary research of regional studies on the periphery considerably expanded the intellectual landscape of museum business that in turn led to a new conceptual interpretation of the concept called «museum collecting». The process of collecting of the Yakut ethnographic collections is reinterpreted as the form of intellectual activity of a group of people in cultural and historical space.

Keywords: collector, historical anthropology; ethnographic collection; intellectual landscape, program.

В основе любого музейного собрания лежат интеллектуальные усилия человека — собирателя, консерватора или корреспондента [3, с. 44; 1, с. 184–187]. Исходя из этого, историю музейного собирательства можно рассматривать в контексте исторической антропологии, где авторами — творцами культурного текста — становятся сами люди — музейные деятели. Объем и размах музейного бума в конце XIX — первой трети

XX века позволяет говорить о серьезных изменениях в интеллектуальном ландшафте страны [13]. В это время появилась многочисленная плеяда блестяще образованных «инакомыслящих» политссылных, внесших свой вклад в развитие культурного пространства инородческих окраин империи и тем самым ознаменовавших становление нового этапа развития этнографической науки в России. В конце XIX — начале XX века