



Аспирантка СОИГСИ
М.С. Елоева

Радикальный ислам и проблема этнополитической стабильности на Северном Кавказе (1991–2005 гг.)

М.С. Елоева

В 90-е годы XX столетия об исламе на Северном Кавказе писали много. И продиктовано это не академическим интересом, а прежде всего сложившейся там острой ситуацией, которой является растянувшаяся на всю вторую половину десятилетия и «перевалившая» в следующий век война «за восстановление конституционного порядка в чечне» (в 1994 г. названная властями «восстановлением конституционного порядка», а затем, в 1999 г., переименованная в «контртеррористическую операцию»). Но даже если вывести за скобки чеченский конфликт, положение в регионе нельзя назвать стабильным. Достаточно упомянуть разразившийся в 1992 г. осетино-ингушский конфликт, конфликт в 1999 г. в Карачаево-Черкесии, непростую ситуацию в Кабардино-Балкарии, перманентно обостряющееся противостояние различных сил внутри Дагестана. Крайне тяжела социально-экономическая обстановка в регионе, велика безработица.

Взрывоопасно положение на южных границах региона, в сопредельных с ним государствах Закавказья. Свидетельство тому – Карабахский конфликт между Арменией и Азербайджаном, грузино-абхазское противостояние, грузино-осетинский конфликт в 1989–1992 гг., проблема на дагестано-азербайджанской границе. В 1999–2000 гг. к ним можно было добавить постоянную напряженность на чеченском участке российско-грузинской границы.

На Северном Кавказе нет ни одной социальной и политической проблемы, в которой прямо или косвенно не присутствовал бы конфессиональный, исламский компонент. И это понятно, поскольку большинство коренных этносов Северного Кавказа исповедует ислам.

Конфессиональная принадлежность накладывает отпечаток на отношение людей к происходящим вокруг них событиям, тем более когда они становятся их непосредственными участниками. Разумеется, неверно говорить о существовании некоего «исламского» способа решения тех или иных проблем, однако нельзя не учитывать того обстоятельства, что

подходы к ним разрабатываются в том числе и мусульманами, и именно они являются главными действующими лицами на политической сцене Северного Кавказа.

Привлечение ислама к решению социальных проблем, политических вопросов нельзя считать случайным. В исламе в отличие от христианства нет жесткого деления на духовное и светское, он в большей степени социален и более политичен. Политизированность ислама обнаруживается на продолжении всей истории мусульманского мира, и Северный Кавказ не является в этом смысле исключением.

В последние годы в связи с религиозным возрождением часто поднимается вопрос о том, кого можно считать верующим. Более актуальным для общественной и политической жизни в наше время и в нашей стране является то, насколько важна для человека как индивида и как члена социума его принадлежность к какой-либо конфессиональной культуре, что оказывает на его политическое поведение большее воздействие, чем вера во Всевышнего.

В разных частях Северного Кавказа влияние ислама различно. Оно больше на Востоке (Чечня, Ингушетия, Дагестан) и меньше на Западе (Адыгея, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Северная Осетия). На Востоке сильны позиции суфийских тарикатов – Накисбандия, Кадирийя, а также Шазилийя. На Западе они отсутствуют. В восточных регионах, несмотря на преследование в советский период, уцелела, прежде всего в Дагестане, традиция арабоязычной исламской культуры. На востоке Северного Кавказа в период перестройки и особенно после распада СССР развернули свою деятельность зарубежные миссионеры, способствовавшие радикализации ислама.

С одной стороны, деление Северного Кавказа на более и менее исламизированные субрегионы справедливо и является социокультурной данностью, которую нельзя отрицать. С другой стороны – если рассматривать воздействие ислама на северокавказское общество в целом, то нельзя игнорировать растущую религиозную активность.

Нужно остановиться на конкретном вопросе, связанном со значением ислама для политики российской администрации на Северном Кавказе. Ислам на Северном Кавказе – это один из факторов, формирующих местную идентичность, воздействующих на мировоззрение индивида, этнического социума. Признавая культурное многообразие северокавказских этносов, следует принимать во внимание их «общую этничность, ту сплошную смесь менталитета и культуры, которая не только характеризует какой-либо народ, но и объединяет его, и отличает от всех других сообществ» [1]. Признание этой общей этничности позволяет говорить о северокавказской идентичности и об общем влиянии на нее ислама. Активное возрождение на Северном Кавказе традиционных социальных институтов свидетельствует о тяготении северокавказских структур к прошлому. Все возрождающиеся обычаи, традиции, праздники имеют, как правило, религиозный характер, определенный синтезом православия или мусульманства с местными верованиями¹. Влияние ислама на формирование идентичности кавказцев в 90-е годы возросло. В большей степени это характерно для чеченцев, ингушей, народов Дагестана, а также карачаевцев и балкарцев. Высокий уровень религиозности среди чеченцев подтверждается также и западными исследователями.

В современном мире ислам как социальное явление представляет собой, в глазах его приверженцев, не только универсальную религиозную систему, в рамках которой в ходе исторического развития в сложном взаимопереплетении находились различные школы и направления мусульманского богословия, права, хадисоведения, суфизма, но и модель идеальной организации общества, которая может рассматриваться в трех разновидностях: традиционалистской, фундаменталистской и модернистской.

Традиционализм характеризуется тем, что его сторонники (их еще иногда называют ортодоксами) выступают против каких-либо реформ, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они предлагают возвратиться именно к указанному состоянию ислама, противодействуя при этом каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания, как правило, являются представители официального духовенства, поддерживающие правящие режимы.

По мнению традиционалистов, наследие ислама не может являться предметом научно-исторических исследований. Они настаивают на строгом следовании выработанному в основном еще в эпоху средневековья спекулятивному подходу к сакральным тек-

стам, подчеркивают незыблемость традиции прошлого и неприкасаемость мнения религиозных авторитетов, в чем заключаются сущность и принципы таклида. Для их позиции характерно резкостическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов. Традиционалисты отвергают учение средневековых мусульманских мыслителей, ориентированных на античные модели философствования, как явление, в корне чуждое исламу, или дают ему религиозно-теологическое толкование. Традиционная исетеология всегда признавала безусловное верховенство веры над разумом. А современные традиционалисты уже не так строго придерживаются ультраконсервативного традиционализма и подчас сближаются с модернизаторами в толковании священных текстов. Сегодня неотрадиционалисты, как правило, не ставят перед собой политических задач, они готовы жить в мире и согласии со всеми и способны сотрудничать с властями, представляющими самые разнообразные политические системы и режимы.

Характерным является и восприятие неотрадиционалистами одного из главных предписаний ислама – ведения джихада. Ими проповедуется принцип: «В религии нет принуждения!» В этой связи джихад в традиционном исламе, в отличие от фундаментализма, рассматривается в большей степени как усилие над собой, а не насилие над другими, а «малый джихад» – как война оборонительная, направленная против притеснения мусульман. Но в условиях серьезных социальных потрясений позиции традиционалистов в отношении джихада могут смыкаться с воззрениями фундаменталистов.

Фундаментализм определяется тем, что его приверженцы выступают за восстановление принципов чистого ислама, освобождение его от позднейших наслоений, призывают к полному претворению в жизнь норм ислама. Он провозглашает в качестве своей цели восстановление в современной жизни мусульман конкретных институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммеда и первых четырех халифов, ислама. В специальной литературе выделяется суннитский и шиитский фундаментализм, которые, помимо всего прочего, различаются формой планирования «идеального» государственного и общественного устройства, с преимущественной социальной поддержкой, а также способами деятельности и др.

Возрожденческое течение в исламе возникло уже в первые века его истории и продолжает существовать и в наши дни в различных формах: ваххабиты Саудовской Аравии, «Братья-мусульмане» в арабских странах и близкие к ним организации в Афганистане, Индии, Пакистане, Индонезии, «неоваххабиты» в Средней Азии и на Северном Кавказе и др. В европейской литературе все эти течения именуются как фундаменталистские.

¹Сура ал – Баккара (Корова), аят 56.

Политизация ислама и экстремистские проявления воинствующего исламизма предстали в последние десятилетия в общественном сознании, международной публицистике именно как «исламский фундаментализм». В нашей стране после развала СССР и начала военных действий в Чечне зачастую «исламский фундаментализм» в массовом сознании ассоциируется с угрозами и вызовами российской государственности, с радикализмом и даже терроризмом.

Следующее явление в современном исламе – модернизм, который определяется тем, что его сторонники стремятся реформировать, приспособить мусульманскую догматику к нуждам современного развития. Они настаивают на возможности синтеза ислама с современными западными либеральными ценностями и институтами. Носителями этого типа религиозного сознания являлись, в частности, сторонники «исламского социализма». К модернистам относятся приверженцы эволюции ислама путем его реформ, «обновления», переосмысления корана и сунны, предписаний шариата и фикха. Реформаторы в догматике, социальной доктрине, культуре, шариате во всех направлениях ислама стремятся осуществить «очищение» от разного рода архаичных элементов, чрезмерных ограничений и излишних запретов [2].

В противоположность традиционалистам и особенно фундаменталистам, реформаторы утверждают, что ислам – религия универсального гуманизма (инсания), проповедующая общечеловеческое братство. Реформаторы настаивают на том, что религиозная терпимость представляет собой основополагающий принцип ислама. Отсюда, например, «джихад» толкуется либо как исключительно оборонительная война, либо как борьба за духовное обновление.

Таким образом, изложенное выше позволяет говорить о том, что ислам как идеологическая система исторически формировался и продолжает функционировать в борьбе идей и мнений, находится в состоянии поисков дальнейшего пути развития. Все три идейных течения в исламе как в теории, так и на практике носят довольно условный, расплывчатый характер, нередко наблюдается их наложение друг на друга, определенное смешение, что вносит путаницу в процесс их научного осмысления, определения и исследования [2, с. 41]. Важным представляется определение соотношений между исламом, его идейными течениями и исламским радикализмом (исламизмом). Сегодня в науке существуют два полярных подхода к рассмотрению указанной взаимосвязи.

Первый заключается в утверждении, что радикалы ислам просто используют, исламом прикрываются, маскируются, не имея при этом никакого отношения к нему. При этом утверждается, что ислам – религия любви, умеренности, милосердия и справедливости, следовательно, он (ислам) не имеет и

не может иметь никакого отношения к дестабилизирующим общество процессам, сопровождающимся акциями насилия, вплоть до терроризма.

Второй подход, в противоположность первому, напротив, сознательно формирует образ ислама как религии насилия и вражды, твердя о наличии эндогенных оснований радикализма в исламе. В любом случае можно утверждать, что существует сложная и направленная связь исламизма с исламом: всякий исламист – мусульманин, но не всякий мусульманин – исламист.

Салафиты – ваххабиты Северного Кавказа – сложный социальный, культурный и этнический конгломерат, в котором центробежные тенденции переплетаются с центростремительными, в котором этнический фактор и политический расчет зачастую вступают в противоречие с интеграционистскими установками. Отсюда и вывод: салафизм Северного Кавказа плюралистичен, и уровень ремпиозного радикализма разных фракций салафитов различен – от крайних фанатиков до тех, кто готов к диалогу с ремпиозными оппонентами – традиционалистами и редко негативно настроенными властями.

Светские политики в Дагестане, других республиках предпочитают не вникать в сущность ваххабизма, не рассуждать на эту тему и безоговорочно поддерживают официальное мнение Москвы, сформировавшееся под влиянием кавказских противников салафизма. Однако некоторые из них видят безопасность не в салафизме как таковом, а в «ваххабитах», которые наносят ущерб их престижу и даже мечтают отстранить их от власти.

Процесс образования в Дагестане и Чечне исламских обществ, а затем теократического государства, наподобие имамата Шамиля, начался сразу после первой войны в Чечне. В Дагестане в Буйнакском районе, в селах Карамахи, Чабанмахи, Чанкубе, Кадар была создана ваххабитская община, установившая шариатские порядки. При этом были разогнаны светские органы власти и учреждения. «Шариатскую республику» в Кадаре возглавлял Эмир Дисарулла, имеющий восьмиклассное образование. Несколько лет эта зона существовала вне республиканского и федерального правового поля. Представители власти Дагестана не могли проникнуть в нее без разрешения ваххабитов.

Замыслы ваххабитов выглядели как утопии, так как расходились с реальной ситуацией в Чечне и Дагестане. Для ваххабитов главным препятствием на пути достижения их стратегического замысла являлись представители традиционного ислама. Ваххабиты отличались от них не только собственным пониманием ислама, но и внешним обликом: длинные бороды, укороченные или подвернутые брюки. Своих братьев и сестер они заставляли одеваться в соответствии с шариатом, носить паранджу. Эти

культурные изменения в Чечне, где женщина никогда не скрывала свое лицо, находилась в более раскрепощенном положении, чем на Востоке, не получили поддержки.

Ваххабитские группировки создавались в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Карачаево-Черкесии. Приняв активное участие в военных действиях против российских войск, многие ваххабиты сразу после окончания первой войны начали занимать ключевые позиции в политических, религиозных и военных структурах Ичкерии. Они добивались новой исламизации «нечистых» мусульман, точнее, ваххабизации мусульман Северного Кавказа. Все шариатские суды, образованные вместо ликвидированных светских судов, в основном состояли из ваххабитов и придерживались их идей. Ваххабиты широко развернули не только религиозную, но и политическую деятельность, вовлекали в свою структуру безработную молодежь, призывали мусульман к джихаду против российских войск, дислоцировавшихся в Дагестане, и к изгнанию русских с Кавказа.

Религиозно-политический радикализм ваххабитов вызывал тревогу и протест у приверженцев суфитских тарикатов, официального духовенства, которое пыталось идейно и политически им противодействовать. В Чечне обострились противоречия между ваххабитами и последователями тариката Кадирия, обозначившиеся еще в 1995 г. Ваххабиты в Веденском районе предприняли попытку разрушить святыню зикристов – Зиярат Хади, матери Кунта – Хадиси. В ответ на это зикристы продемонстрировали свою готовность отстоять святыню с оружием в руках. Решительность зикристов, самого многочисленного суфитского братства в Чечне, охладила намерение ваххабитов и предотвратила кровопролитие на религиозной почве.

В начале 1998 г. в Дагестане появились листовки, распространяемые Штабом центрального фронта освобождения Дагестана, призывавшие мусульман изгонять российские войска с этой территории. Кроме того, эта экстремистская организация сооб-

щила, что «муджахеды Кавказа объявляют о начале освобождения Кавказа от русских оккупантов – палачей народа!». Ваххабиты Дагестана заявили, что «Кавказ должен быть свободным и Великой Державой, которой Россия должна платить налоги за нанесенный ущерб со времен начала своей Империи». В своих обращениях к мусульманам они заявили, что хотят освободить Дагестан от русских хакатов, чтобы они не командовали и чтобы они не забирали детей в свою армию [3]. Можно сказать, что в Дагестане было создано ваххабитское мини-государство, в котором не действовали ни российские, ни дагестанские законы. Во многих горных и плоскостных районах Дагестана были созданы вооруженные ваххабитские структуры, «до начала антитеррористической операции летом 1999 г. существовало 70 вооруженных группировок» [4]. Словом, дагестанские и чеченские ваххабиты имели разработанный план переворота в Дагестане, создания кавказского халифата, для его реализации вели идеологическую и военную подготовку.

Ныне на Кавказе развернута жесткая борьба с религиозным радикализмом и для этих целей созданы специальные структуры. В частности, в рамках МВД Республики Дагестан действует специальное ваххабитское подразделение. В других республиках Северного Кавказа деятельность ваххабитов также находится под неусыпным контролем соответствующих служб. Противостояние между властью и экстремистами в Дагестане, Чечне и в целом на юге России приобрело ожесточенный характер.

Совершаемые «шахидами» теракты, в ходе которых гибнут ни в чем не повинные люди, не имеют ничего общего с исламом, хотя очень часто в периодической печати, специальной литературе, в том числе и в научной, проводят соответствующую параллель. Подобная позиция приводит к росту исламофобских настроений у представителей иных профессиональных систем, что обостряет религиозно-политическую обстановку в стране [4, с. 218].

Литература

1. *Психология межэтнической напряженности.* – М., 1998 г. С. 223.

2. *Добаев И.П. Исламский радикализм.* – Ростов-на-Дону, 2002 г. С. 40.

3. *Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике.* – Ростов-на-Дону, 2003. С. 182.

4. *Акаев В.Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе.* – Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2004. С. 174.

