

Московский Центр Карнеги

АЛЕКСЕЙ МАЛАШЕНКО

ИСЛАМСКИЕ
ОРИЕНТИРЫ
СЕВЕРНОГО
КАВКАЗА

Москва
«Гендальф»
2001

УДК 297(470)
ББК 86.38(2Рос)
М18

Рецензент кандидат исторических наук В. О. Бобровников

Малашенко А. В.

М18

Исламские ориентиры Северного Кавказа / Моск.
Центр Карнеги. — М.: Гендальф, 2001. — 180 с.
ISBN 5-88044-160-1

В книге анализируются влияние ислама на общественную и политическую ситуацию на Северном Кавказе, общие тенденции и специфика религиозного возрождения в регионе. Особое внимание уделено проблеме исламского радикализма, деятельности выступающих под религиозными лозунгами политических сил. Автор рассматривает причины появления на четырех — локальном, национальном, субрегиональном и региональном — уровнях «исламского проекта». Признавая, что на нынешнем этапе этот проект не был осуществлен, автор полагает, что в будущем следует ожидать новых попыток его реализации.

УДК 297(470)
ББК 86.38(2Рос)

Электронная версия: <http://pubs.carnegie.ru/books/2001/03am>

Aleksei Malashenko. Islamic Factor in the Northern Caucasus.

Издание осуществляется на средства некоммерческой неправительственной исследовательской организации — Фонда Карнеги за Международный Мир при финансовой поддержке благотворительных фондов Carnegie Corporation of New York и Starr Foundation. В соответствии с условиями предоставления грантов издание распространяется бесплатно.

В книге отражены личные взгляды автора, которые не должны рассматриваться как точка зрения Фонда Карнеги за Международный Мир или Московского Центра Карнеги.

ISBN 5-88044-160-1

© Carnegie Endowment for International Peace, 2001

СОДЕРЖАНИЕ

Об авторе	5
<i>Введение. Северный Кавказ: продолжение исламизации</i>	6
<i>Глава первая. Долгий путь к исламу</i>	18
<i>Глава вторая. Исламское возрождение: мировоззрение и идеология</i>	56
<i>Глава третья. Исламская идентификация</i>	79
<i>Глава четвертая. Способен ли ислам консолидировать общество?</i>	104
<i>Глава пятая. Что хотят и что могут именуемые ваххабитами</i>	137
<i>Заключение. Грядет ли с Кавказа исламская угроза?</i>	165
Библиография	171
Summary	176
О Фонде Карнеги	179

CONTENTS

About the Author	5
<i>Introduction.</i> The Northern Caucasus: Islamization continues	6
<i>Chapter One.</i> The long road to Islam	18
<i>Chapter Two.</i> Renaissance of Islam: world view and ideology	56
<i>Chapter Three.</i> Islamic identification	79
<i>Chapter Four.</i> Is Islam capable of consolidating society?	104
<i>Chapter Five.</i> What do the Wahhabis want and what can they achieve?	137
<i>Conclusion.</i> Is there an Islamic threat emanating from the Caucasus?	165
Bibliography	171
Summary (In English)	176
About Carnegie Endowment	179

ОБ АВТОРЕ

Алексей Всеволодович Малашенко — доктор исторических наук, заместитель председателя научного совета Московского Центра Карнеги, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН. В 1974 г. окончил Институт стран Азии и Африки при МГУ им. М. В. Ломоносова, автор восьми монографий, в том числе: «Официальная идеология современного Алжира» (М., 1983), «В поисках альтернативы» (М., 1990), «Islam in Central Asia» (совместно с Л. Р. Полонской; Reading, England: Ithaca Press, 1994), «Мусульманский мир СНГ» (М., 1996), «Исламское возрождение в современной России» (М., 1998).

Введение

СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ:

ПРОДОЛЖЕНИЕ ИСЛАМИЗАЦИИ

В 90-е годы XX столетия об исламе на Северном Кавказе в России писали много. И продиктовано это не академическим интересом, но прежде всего сложившейся там острой ситуацией, кульминацией которой является растянувшаяся на всю вторую половину десятилетия и «перевалившая» в следующий век война между Москвой и Чечней (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 1999 г. в Карачаево-Черкесии, непростую ситуацию в Кабардино-Балкарии, перманентно обостряющееся противостояние различных сил внутри Дагестана. Крайне тяжела социально-экономическая обстановка в регионе¹, велика безработица. По официальным данным она составляет в Кабардино-Балкарии 3,6% взрослого населения, в Карачаево-Черкесии — 3,8%, в Дагестане — 8,1%, в Ингушетии — 32,4% (при 3,4% в среднем по России)². Однако неофициальные источники дают иные цифры: только в Дагестане скрытая безработица охватывает 60% взрослого населения. На руках жителей региона находятся сотни тысяч единиц огнестрельного оружия. Причем в Дагестане (не говоря уже о Чечне) огнестрельное оружие есть в каждом селении, а холодное практически в каждой семье.

Взрывоопасно положение на южных границах региона, в сопредельных с ним государствах Закавказья. Достаточно упомянуть Карабахский конфликт между Арменией и Азербайджаном, грузино-абхазское противостояние, грузино-осетинский конфликт и войну 1989—1992 гг., лезгинскую проблему на дагестано-

азербайджанской границе. В 1999–2000 гг. к ним можно добавить постоянную напряженность на чеченском участке российско-грузинской границы.

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

На 1 января 1999 г. мусульманское население региона насчитывало около 4 млн человек³, что составляет примерно пятую часть мусульман России. Крупнейшими мусульманскими этносами здесь являются:

- аварцы — свыше 570 тыс.;
- чеченцы — приблизительно 500 тыс.⁴;
- кабардинцы — свыше 380 тыс.;
- даргинцы — 305 тыс.;
- кумыки — около 260 тыс.;
- лезгины — свыше 250 тыс.;
- ингуши — 211 тыс.;
- карачаевцы — 145 тыс.⁵;
- адыгейцы — 113 тыс.;
- табасараны — 112 тыс.;
- осетины — свыше 100 тыс.⁶;
- лакцы — свыше 80 тыс.;
- балкарцы — свыше 70 тыс.;
- черкесы — около 49 тыс.

Отдельно следует сказать о чеченских мусульманах, точное число которых определить в условиях постоянного конфликта практически невозможно. Судя по оценочным данным, в самой Чечне и соседних республиках проживают 350–400 тыс. чеченцев.

Конфессиональная принадлежность откладывает 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.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

Привлечение ислама к решению социальных, политических, иных «мирских» вопросов нельзя считать искусственным. 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 протяжении всей истории мусульманского мира, и Северный Кавказ не является в этом смысле исключением.

В последние годы в связи с религиозным возрождением часто дебатруется вопрос о том, кого, собственного, можно считать верующим. Не оспаривая его важность, хотелось бы отметить, что 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 и социализацию большее воздействие, чем вера, пусть и самая искренняя, во Всевышнего.

Это вдвойне важно, когда речь заходит о меньшинствах, для которых конфессиональная принадлежность отождествляется с принадлежностью этнической. С этой точки зрения можно говорить о том, что мусульманами считают себя практически все не-славянские народы Северного Кавказа за исключением осетин, приблизительно 70% которых христиане.

Существует устойчивое мнение о «конфессиональной неполноценности» северокавказских мусульман, о том, что собственно этнические, горские традиции были и поныне остались для них более значимыми, чем ислам. С этим можно согласиться, однако правильнее говорить о растянувшемся в историческом времени и прерванном в 1917 г. большевистской революцией процессе исламизации, который длится до сих пор. У северокавказских народов в весьма специфических условиях продолжается (или завершается) утверждение монотеистической религии. Феномен этот является асинхронным — исламизация, как и христианизация разных народов, растянулась на многие столетия.

Высказываемые в адрес кавказского ислама обвинения в синкретичности в равной степени могут быть предъявлены исламу жителей Северной Африки, индонезийцам, афганцам, туркменам, да, пожалуй, большинству исламизированных народов. Если исходить из критериев религиозного пуританизма, то к «истинно мусульманским» могут быть отнесены, да и то с большими ого-

ворками, лишь арабы Ближнего Востока. Разумеется, нельзя не признать справедливость слов тех, кто упрекает большинство кавказцев в незнании элементарных догматических основ ислама, в неумении правильно читать Коран и т. п. Однако при оценке менталитета, мировоззрения кавказцев следует исходить из их самоидентификации, в соответствии с которой они ощущают себя одновременно и горцами, и мусульманами.

В разных частях Северного Кавказа влияние ислама различно. Оно больше на востоке (Дагестан, Чечня, Ингушетия) и меньше на западе (Адыгея, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Северная Осетия). На востоке сильны позиции суфийских тарикатов — Накшбандийя, Кадирийя, а также Шазилийя (первые ее вирды появились в начале XX в.). На западе они отсутствуют. В восточных регионах, несмотря на преследования в советской период, уцелела, прежде всего в Дагестане, традиция арабоязычной исламской культуры, местным мусульманам удалось спасти немало средневековых рукописей, которые были укрыты в мавзолеях святых, в подземельях, колодцах. Именно 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 и социально-политической данностью, которую нельзя отрицать. С другой — если рассматривать воздействие ислама на северокавказское общество в динамике, то нельзя игнорировать растущую религиозную активность (в том числе на западе, в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Адыгее), а также рост контактов между ревнителями исламского возрождения западной и восточной частей Кавказа. Разумеется, разрыв между уровнем исламизированности и социальной ангажированности религии между обоими субрегионами будет сохраняться еще неопределенно долгое время, но нельзя исключать, что радикализм сумет совершить прорыв в некоторых восточных районах. Прав молодой исследователь А. Ярлыкапов, который считает, что лучше других на северо-западном Кавказе на пропаганду ваххабизма откликаются балкарцы и карачаи⁷.

«Доисламизация» северокавказских этносов, происходящая на фоне глубокого охватившего весь Северный Кавказ системного

кризиса, еще долго будет оставаться головной болью центральной российской власти вне зависимости от того, какие силы в ней будут доминировать. Московским политикам придется избавиться от иллюзии относительно возможности преодоления этого кризиса, исходя из возможности мягкой и безболезненной модернизации северокавказского сообщества, которая, дескать, не только разрешит материальные проблемы, но и станет заломом на пути распространения радикальных религиозных представлений.

В условиях развала и потенциальной недееспособности подавляющей части современного сектора экономики происходит возрождение ее традиционного сектора, реанимация дедовских методов ведения сельского хозяйства, развитие мелкой торговли, а также таких форм «предпринимательской» деятельности (включая наркобизнес, грабеж, взятие заложников), которые, будучи откровенно преступными, тем не менее могут быть санкционированы местными, в том числе религиозными традициями. Архаизация общества возрождает те пласты сознания, поведения, политической культуры, которые сформировались до начала модернизационных процессов. Это подтверждается, например, упорным стремлением дагестанцев сохранить традиционную, а не евродемократическую систему республиканского правления, при которой власть строится на традиционном консенсусе между представленными в Государственном совете ведущими этносами республики. В этом же ключе следует рассматривать сохраняющуюся и даже кое-где растущую тягу к использованию на местах традиционных правовых институтов. «Традиционная политическая культура... народов Дагестана, — считает дагестанский этнолог М. Агларов, — это великое историческое достояние, восстановление пригодных для современности отдельных форм самоуправления, пожалуй, важное условие возрождения нации»⁸. Наконец, не о стремлении ли реконструировать традицию, сделать ее базисом социально-политического бытия свидетельствует само исламское возрождение?

И реальной задачей Центра может стать не столько приостановка процесса архаизации общества, сколько возможность обратить его во благо, т. е. использовать отдельные его стороны для достижения стабилизации в обществе, предотвращения проявлений экстремизма. Свидетельством этого можно считать апел-

ляцию Центра за поддержкой к приверженцам традиционных для местной культуры ислама тарикатов (суфийских братств) Накшбандийя и Кадирийя против не характерного для Северного Кавказа движения салафитов.

Несмотря на обилие программ, касающихся разрешения общей кризисной ситуации на Кавказе, приходится констатировать, что у Центра нет четкой реалистичной стратегии в регионе. Его рецепты сводятся к набору указаний и призывов типа «предотвратить», «улучшить», «повысить» и т. д. Нет понимания того, насколько Северный Кавказ единый социально-политический регион, насколько в отдельных его фрагментах велика местная специфика.

Альтернативой утверждениям Кремля и местных северокавказских властей, что Северный Кавказ включая Чечню является составной частью России, служит мнение, что он скорее призван играть роль буфера между Россией, Закавказьем и мусульманским югом. В частности, такова позиция части русских националистов, которые видят в северокавказских этносах своего рода колонизованные народы, статус которых не может быть полностью приравнен в статусу коренных жителей Российской Федерации. Парадоксальным образом такая позиция созвучна убеждению местных сепаратистов, настаивающих на полном отделении Северного Кавказа от России и подчеркивающих несовместимость их культур, религий и образа жизни.

Во второй половине 90-х годов в центральных средствах массовой информации излюбленными сюжетами стали «виртуальные» истории о распаде России, который начнется именно с Северного Кавказа. Замечено, что авторы этих апокалиптических прогнозов нередко немедленно предлагают собственный, единственный и неповторимый рецепт сохранения целостности страны. Логика понятна: политик или публицист в этом случае, как минимум, поднимается в собственном мнении, как максимум — претендует на рост своего авторитета в глазах мнения общественного.

В нашей книге такого рода рецептов не будет. Более того, автор уверен, что громадное большинство разговоров на эту тему — заурядная спекуляция.

Сосредоточимся на конкретном вопросе, связанном со значением для политики российской администрации на Северном

Кавказе ислама. И постараемся отрешиться от двух полярных и идеологизированных стереотипов. Первый состоит в утверждении безусловной негативности влияния исламского фактора на стабильность в регионе и, следовательно, опасности апелляции к исламу со стороны кого бы то ни было (пусть и с самыми благими намерениями). Это мнение распространено в российском политическом истеблишменте и доминирует среди военных. Второй стереотип состоит в определении ислама исключительно как культурно-конфессионального, духовного, не связанного с политикой феномена при одновременном признании за ним неисчерпаемого миротворческого потенциала. Такой точки зрения придерживаются многие мусульманские духовные лица и говорящие или пытающиеся говорить от лица мусульман политики и общественные деятели. Оба эти взгляда небеспристрастны.

Попытка представить иную, третью (условно назовем ее «академической») позицию наталкивается на скрытое или публичное непонимание как апологетов ислама, так и его противников. Роль ислама в российской общественно-политической жизни, в том числе (а быть может, в первую очередь) на Северном Кавказе, противоречива. Ислам остается одним из важных факторов культурного разграничения Северного Кавказа и остальной России, маркером той самой северокавказской идентичности, которая дает извечный повод для обсуждения вопроса, является ли этот регион частью России, нужен ли он ей и нужна ли она ему. Принадлежность северокавказских народов к исламу используется для подтверждения обособленности Северного Кавказа от России, его принадлежности к иному цивилизационному ареалу. В условиях нарастания общей конфликтогенности, напряженности в отношениях между Москвой и Северным Кавказом радикализация исламской идеологии, политизация ислама, целенаправленная апелляция к нему местных радикалов, безусловно, делает его дестабилизирующим фактором. На исламе паразитирует этнический сепаратизм. И последнее: северокавказский ислам может стать пусть и ограниченным, но тем не менее рычагом давления на Россию со стороны зарубежных сообществ — как мусульманского, так и западного.

С другой стороны, присутствие в составе России мусульман является исторически свершившимся фактом, который останет-

ся неизменным, во всяком случае в обозримом будущем. Внутригосударственное межцивилизационное соседство, обязательным, но вместе с тем и вынужденным императивом которого является христиано-мусульманский диалог, проходило в России далеко не всегда безупречно. Но диалог необходим, и отказ от него, несомненно, принесет вред обеим сторонам, а значит, отрицательно скажется на общей безопасности в регионе и в России в целом.

Очевидно, что Россия, ее общество, политический и военно-политический истеблишмент после 70 с лишним лет государственного атеизма начинают постигать, что помимо официально признанной российской полиэтничности (по советской терминологии «многонациональности») существует еще и поликонфессиональность, которая также несет в себе проблемы, от решения которых зависит благополучие страны, в первую очередь регионов, где имеет место устойчивый контакт носителей исламской и христианской религий. Придется признать и «двойную принадлежность» мусульманского Северного Кавказа — к России и к мусульманскому миру, что также может привести к определенной коррекции внутренней и внешней политики Российской Федерации: ей придется учитывать возможность развития разноуровневых связей (порой вызывающих озабоченность у Москвы) между северокавказским мусульманским сообществом и их зарубежными единоверцами.

Северный Кавказ, вопросы, связанные с тамошним исламом, привлекают внимание отечественных аналитиков — ученых и журналистов. Материалы из книг и статей многих из них автор использовал в этой монографии. Не ставя перед собой специальную задачу охарактеризовать библиографию вопроса, хотелось бы тем не менее упомянуть некоторые имена и заслуживающие внимания работы специалистов.

Бытует мнение, будто сегодня в нашей стране нет знатоков Кавказа и «мы рассуждаем о нем на уровне более низком, чем уровень знаний гимназиста XIX века»⁹. Это далеко не так. Поскольку в России не только работают «чистые» кавказоведы — этнологи, историки, религиоведы, в эту отрасль науки пришли новые люди, имеющий богатый опыт востоковедческих и культурологических исследований (к тому же многие из них знали или впоследствии сумели освоить местные языки). В январе 2001 г. в ходе беседы в Институте востоковедения РАН Р. Абдулатипов (зани-

мавший в 90-е годы ряд государственных постов, в том числе в 1998–1999 гг. — министра национальной политики Российской Федерации) говорил, что в Ростовской области ныне работают 350 кавказоведов, в Дагестане — 400, в Кабардино-Балкарии — 250...

Упомянем имена С. Арутюнова, Д. Гакаева, А. Дзадзиева, Э. Кисриева, Б. Лайпанова, Л. Хоперской, Я. Чеснова, А. Шихсаидова, исследования которых одновременно обращены в историю и касаются актуальных вопросов современности. В 90-е годы по кавказской проблематике было опубликовано несколько небольших монографий, посвященных роли религии в жизни различных кавказских этносов. Среди них работы В. Акаева «Шейх Кунта-Хаджи. Жизнь и учение», «Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе» (в серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии»), Ш. Ахмадова «Имам Мансур», И. Бабиц «Эволюция правовой культуры адыгов», Н. Емельяновой «Мусульмане Кабарды», Д. Макарова «Официальный и неофициальный ислам в Дагестане», Д. Хайретдинова «Ислам в Осетии». В 1999 г. в Махачкале вышла книга заместителя министра по национальной политике, информации и внешним связям Дагестана З. Арухова «Экстремизм в современном исламе», в которой большое место отведено роли ислама в политике на Северном Кавказе.

Интересные публикации — главы в монографиях, статьи — принадлежат С. Аккиевой, В. Бобровникову, А. Кудрявцеву, Д. Макарову, К. Полякову, С. Червонной, А. Ярлыкапову, работающей в Школе изучения стран Азии и Африки при Лондонском университете А. Зелькиной. Предметом их исследований является именно ислам. Проблема ислама на Северном Кавказе посвящены разделы в книгах автора настоящего исследования «Мусульманский мир СНГ» и «Исламское возрождение в современной России».

Наконец, нельзя не сказать об исследованиях, касающихся общекавказской проблематики в связи с вопросами межэтнических отношений, безопасности, федерального строительства в регионе. Здесь упомянем Р. Абдулатипова, А. Искандаряна, Э. Паина (в 1993–1997 гг. бывшего советником президента России), В. Тишкова (в 1992 г. федерального министра по делам национальностей), под редакцией которого в 1999 г. вышел труд «Пути мира на Северном Кавказе», в котором, на наш взгляд, содержится удачный анализ ситуации в регионе и предложены пути преодоления имеющихся там трудностей.

Проблемам безопасности на Северном Кавказе уделяют внимание такие политологи, как И. Звягельская, С. Кургинян, В. Намкин, Д. Тренин.

Тема ислама возникает и в посвященных кавказской тематике исследованиях зарубежных ученых. Назовем работы американского политолога А. Левина «Chechnya: the Tombstone of Russian Power», К. Голл и Т. де Ваала «Chechnya: Calamity in the Caucasus», М. Беннингсен Броксап «The Last Ghazawat» (в книге «The Russian Advance Towards the Muslim World»). Кроме них следует упомянуть израильского ученого М. Гаммера, американского исследователя армянского происхождения Г. Дерлугьяна, сотрудницу лондонского Королевского института международных отношений А. Матвееву и др.

Вклад в популяризацию среди людей знаний о Кавказе (а в отдельных случаях в кавказоведение) внесен и российскими журналистами, среди которых наиболее заметны А. Касаев, Г. Ковальская, И. Максаков, автор интересного исследования «Ислам и война» И. Ротарь, Е. Супонина, А. Ходоровский, М. Шевченко¹⁰, С. Шерматова и некоторые другие.

Предлагаемая читателю книга не претендует на окончательные выводы, тем более на знание абсолютной истины. Автор имеет право на известную субъективность суждений, хотя бы по той простой причине, что за происходящими событиями стоят судьбы конкретных людей, среди которых есть те, с кем он знаком лично. Некоторые из них, такие, как один основателей Исламской партии возрождения Ахмед-кади Ахтаев и бывший председатель парламента Чеченской Республики Ю. Сослаббеков, увы, ушли из жизни.

Ситуация на Северном Кавказе, как и общее положение на просторах бывшего Советского Союза, еще не стала и не скоро станет историей, какую можно писать с той отстраненностью, которая допустима, скажем, в исследовании о войне 1812 г. Тем более что в условиях кризисов и конфликтов обостряется желание (вполне объяснимое) увидеть в нынешних событиях историческую преемственность. Утверждение о том, что нынешние трудности имеют глубокие исторические корни, давно стало трюизмом, а в отдельных случаях отправной точкой некоторых теоретических построений. Возможно, этот тезис следует выразить еще более жестко: то, что происходит сегодня, в немалой степе-

ни есть продолжение процессов, начавшихся не один век тому назад и в силу тех или иных причин оставшихся незавершенными. В этом ряду можно обозначить незавершенность российской экспансии (в широком и скорее позитивном смысле слова, т. е. экспансии экономической, культурной) на Северном Кавказе; неполноценность в немалой степени деформированной, «лоскутной» модернизации местных обществ. Присовокупим к этому и незаконченность на Северном Кавказе процесса его исламизации.

Примечания

¹ Среди последних публикаций, посвященных социально-экономической ситуации на Северном Кавказе, можно отметить, например: Проблемы населения и рынков труда России и Кавказского региона: Материалы Международной науч. конф. 14–17 сентября 1998 г. — М.; Ставрополь, 1998; Конфликт — диалог — сотрудничество: Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе / Под ред. И. Д. Звягельской и В. В. Наумкина. — М., 1999. Во всех этих работах упоминается фактор межконфессиональных отношений и отмечается его существенное влияние на события в регионе ислама.

² См.: Политический альманах России 1997 / Под ред. М. Макфола и Н. Петрова; Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — Т. 2: Социально-политические портреты регионов: Кн. 1. — С. 111, 137, 160.

³ Общее число мусульман в России составляет примерно 20 млн. О количестве мусульман см. подробнее: Малащенко А. Исламское возрождение в современной России / Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — С. 7. Кроме того, следует отметить, что в конце 90-х годов мусульманские политические и духовные лидеры в основном перестали завышать количество мусульман в России (ранее некоторые из них называли 23, 24 и даже 30 млн) и согласны именно с цифрой 20 млн. В частности, ее приводит в своих выступлениях председатель влиятельного Общественно-политического движения мусульман России «Рефах» А.-В. Ниязов.

⁴ В результате военного конфликта количество чеченцев, проживающих на территории республики, сократилось по некоторым (неофициальным) данным наполовину.

⁵ Приводимые цифры не являются безупречными. Расчет производился по результатам «малой переписи» 1995 г.

⁶ Хайретдинов Д. Ислам в Осетии: Информационный материал Исламского конгресса России. — М., 1997. — С. 2.

⁷ Ярлыканов А. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе // Черноморско-Каспийский регион: умови та перспективи розвитку: Матеріали Міжнар. конф. Київ 26–28 VI 1998. — Київ, 1998.

Введение. Северный Кавказ: продолжение исламизации

⁸ *Аглафов М. А.* Авары: Ранние формы самоуправления // Возрождение [Махачкала]. — 1995. — № 2. — С. 17.

⁹ Именно так выразился один из выступавших на семинаре в Московского Центра Карнеги «Терроризм в России как авантюра и политическая практика».

¹⁰ Редактируемое М. Шевченко приложение к «Независимой газете» «НГ-Религии» является одним из редких изданий, на страницах которого могут излагать свою точку зрения представители радикального ислама. Кстати, их выступления отличаются дипломатичностью, стремлением быть максимально объективными.

Глава первая

ДОЛГИЙ ПУТЬ К ИСЛАМУ

В 1999 г. духовные наставники российских мусульман обратились к руководству страны с пожеланием отметить 1400-летие распространения ислама на территории нынешней Российской Федерации. После некоторых колебаний это предложение было поддержано, и, таким образом, 2000 г. по христианскому и 1420 г. по мусульманскому календарю получил статус юбилейного.

Распространение ислама началось с Северного Кавказа. В 642 г. арабы-мусульмане, пройдя через территорию современного Азербайджана, вступили в пределы Северного Кавказа, на землю Дагестана. Противником монотеизма здесь, как и на большей части оккупированных к тому времени арабами земель, были языческие верования, обнаружившие поразительную живучесть, даже столкнувшись со столь энергичным и сильным противником, как ислам. В итоге начавшаяся 1400 лет назад исламизация Северного Кавказа полностью не завершена и поныне.

Исламизация Северного Кавказа с трудом поддается строгой периодизации¹. Скорее можно говорить о ее волнах, и, уж если пользоваться «морской» терминологией, в ней имели место «приливы» и «отливы». Ее интенсивность менялась в зависимости от этнического ареала, в котором ислам распространялся. «Приливы» ислама связаны с приходом в этот регион завоевателей-мусульман — арабов в VII в., армии Тимура в XIV в., турок в XV в., персов-шиитов в XVI в. И завоевателей-иноверцев — монголов в XIII в. (в то время они не были исламизированы), русских, пытавшихся начиная с XVII в. подчинить себе эти территории, ибо исламизации способствовало облечение идеологии сопротивления в религиозную форму. «Отливы» знаменовали стремление кавказских народов отстоять свои традиции и обычаи от давления со стороны мусульманских «неофитов».

На Северном Кавказе ислам столкнулся не только с язычеством, но и с христианством, которое стало распространяться там (среди адыгов) еще в VI в. и благодаря усилиям византийского императора Юстиниана I (482/83—565 гг.) заметно интенсифицировалось. Этому содействовала сильная в то время в военном отношении Грузия. С XVI в. проводником христианства (православия) стала Россия. В регионе sporadически возникали конфликты между двумя монотеистическими религиями, которые в конце концов завершились победой ислама. Христианству остались привержены лишь осетины (оно начало распространяться среди них с XII в.), впрочем, примерно 30% этого этноса являются последователями пророка Мухаммада. Главной причиной успеха ислама стал внешний фактор. Привнесенный извне ислам изначально опирался на мощь внешних сил — арабов, персов, монголов или турок². Разумеется, нельзя игнорировать и такие способствовавшие его принятию причины, как простота обращения, освобождение новообращенных мусульман от налогов, которые накладывались арабами на завоеванное население.

Признавая успех ислама в его состязании с христианством, следует отметить, что он не сумел полностью преодолеть языческие верования и на протяжении столетий сосуществовал с ними. Ислам на Северном Кавказе был и остался синкретичным. Впрочем, это не является исключением, поскольку синкретичный характер ислам сохраняет и в Юго-Восточной Азии, и в Центральной Азии, и в Северной Африке, да и в других местах. Против синкретизма в исламе всегда выступали сторонники его чистоты — «салафиты», идеология которых близка, а во многом даже тождественна фундаменталистскому концепту. С конца XIX и на протяжении XX в. избавиться от синкретизма стремились действовавшие на Ближнем и Среднем Востоке исламские реформаторы, считавшие, что без очищения ислама невозможно приобщить мусульман к научно-техническим, социальным и культурным достижениям, поставить мусульманский мир вровень с ушедшим вперед в материальных сферах христианским миром.

Исламизация восточной части Северного Кавказа шла с юга на север. В таком «меридиональном» порядке приобщались к исламу живущие там этносы: в VII—X вв. — лезгины, табасараны, рутульцы, в XI—XIII вв. — агулы и лакцы, к концу XIV в. мусульманами стали даргинцы, ногойцы и ряд других этносов, в XIII—XV вв. —

кумыки и аварцы, к концу XV в. — чеченцы-аккинцы и андо-цезские народы³.

Что касается времени распространения ислама среди непосредственных соседей Дагестана — вайнахских народов (чеченцев и ингушей), то на этот счет существует несколько взаимоисключающих точек зрения. Одни настаивают на VII в., когда с исламом эти народы знакомили арабы, другие считают, что исламизация началась во второй половине XVI в., когда в ислам стали добровольно переходить чеченские тейпы, обособившиеся в долинах крупнейших рек — Сулака, Сунжи, Аксая⁴.

В центральную и западную части Северного Кавказа ислам пришел с севера и с востока. По некоторым данным, которые идут вразрез с версией, принятой в официальной осетинской историографии, часть аланов (прародителей осетин) обратилась в ислам еще в VII в. В конце XIV в. обратить в ислам адыгов и аланов пытался хан Тимур (1336—1405 гг.).

В XV в. возникла следующая волна исламизации, связанная с установлением в западном Черноморье турецкого господства. Экспансия турок на Северном Кавказе шла под лозунгами ислама. В XVI в. уже значительная часть адыгов и аланов перешла в ислам. Среди аланов в ислам (пусть и в поверхностной форме) чаще всего переходили представители высших классов, в то время как в низах, среди крестьянства, преобладало христианство.

Размежевание по конфессиональной линии произошло и в Кабарде, общество которой также раскололось на мусульман и христиан, которые тяготели к России, начавшей к тому времени экспансию на Кавказе.

Невозможно назвать столетие, когда Северный Кавказ стал по преимуществу мусульманским, поскольку процесс исламизации был асинхронным. В Дагестане ислам утвердился в конце XVI в., что связано с переходом в него большинства местных феодалов. В Кабарде ислам стал доминирующей конфессией среди местной феодальной элиты на рубеже XV и XVI вв. (при этом к началу XVII в. «основная масса адыгов» продолжала «придерживаться своих древних полужызыческих, полухристианских верований»⁵). «...Ислам выступал для адыгов не как альтернатива, а как дополнение, лишнее подтверждение правильности их народной этики и морали»⁶. В XVIII в. вошедшая в 1774 г. по российско-турецкому Кючук-Кайнарджийскому договору в состав Россий-

ской империи Кабарда (обе ее части — Большая и Малая Кабарда) была уже мусульманской⁷. На территории Чечни и Ингушетии ислам утвердился к началу XIX в.

На Северном Кавказе возобладал суннизм. Распространение второго по значимости в мусульманском мире направления, шиизма, ограничивалось южными районами Дагестана, где и по сей день проживают 80 тыс. исповедующих шиизм азербайджанцев⁸. Здесь утвердились два мазхаба (так именуются суннитские богословско-юридические школы) — ханафизм и шафиизм, которые по сравнению с двумя другими, ханбализмом и маликизмом, считаются более мягкими, либеральными. Шафиизм более распространен среди чеченцев, ингушей и некоторых народов Дагестана. Ханафизму следуют этносы западной части Северного Кавказа.

С одной стороны, принадлежность к тому или иному мазхабу не является фактором, существенно влияющим на восприятие различными этносами ислама, с другой — существует мнение, что различия между кавказскими ханафитами и шафиитами играют достаточно заметную роль. Так, фундаменталистские («ваххабитские») идеи легче проникают в шафиитскую, чем в ханафитскую среду, что среди прочего объясняется близостью шафиизма к составляющему идейную основу ваххабизма ханбалитскому толку⁹.

Ислам на Северном Кавказе неоднороден. Хотя его воздействие на общественно-политическую жизнь является общей чертой всех местных мусульманских этносов, различия между его восприятием на региональном и этническом уровне сохраняются. Тому можно назвать две причины. Первая связана с количественной характеристикой: на востоке Кавказа ислам глубже укоренился в сознании людей, в их поведенческих нормативах. Вторая причина состоит в том, что в регионе, в особенности в его восточной части, утвердились суфийские братства, прежде всего Накшбандийя и Кадирийя, а также их субрегиональные мутации. Действующие на Северном Кавказе мусульманские суфийские братства чаще всего именуются тарикатами (а их члены — тарикатчиками¹⁰ или тарикатистами). В дальнейшем мы будем пользоваться именно этим более распространенным в кавказоведческих исследованиях термином.

Слово «тарикат» происходит от арабского «тарика» и переводится как «путь», «метод мистического познания Истины»¹¹. В

мусульманском мире суфийские мировоззрение и практика, а также основные организационные структуры сложились в течение IX–XIV столетий. К концу XIV в. на освоенном исламом пространстве существовало уже 12 главных суфийских братств, в том числе упомянутые Накшбандийя и Кадирийя. В связи с Северным Кавказом следует назвать еще один тарикат — Шазилийя. По мнению специалистов, его влияние на Северном Кавказе было сравнительно невелико, а деятельность его последователей оживилась именно в 90-е годы нашего столетия, в основном в Дагестане.

В суфизме сохранилась имеющая ключевое значение устойчивая связка мюрид (ученик, последователь) — наставник. Отсюда еще одно наименование северокавказского суфизма — мюридизм. В отдельных случаях роль наставника принадлежала не конкретному религиозному авторитету, а постепенно сложившейся в суфийских братствах бюрократической структуре.

На Северном Кавказе суфизм известен по крайней мере с XI в. Упоминания об этом связаны проживавшим в Дербенте шейхом Абу Бакром Мухаммадом ибн Мусой аль-Фараджем ад-Дербенди¹². Отсюда суфизм распространялся по территориям, населенным вайнахами, и в течение нескольких столетий завоевал среди них достаточно прочные позиции. Тем не менее, по мнению чеченского религиоведа В. Акаева, «будучи менее распространенным, он являлся новым учением в духовной жизни горцев, своего рода духовной инновацией»¹³. Однако в восточной части региона возникли и укрепились суфийские обители — хангахи, которые (как и повсеместно в мусульманском мире) состояли из культового центра с мечетью, кладбища и своего рода постоянного двора для бродячих суфиев, любопытствующих путников. На западе же Кавказа суфизму не удалось закрепиться, чем многие специалисты и объясняют общую относительную слабость ислама в этом субрегионе.

Упоминание о наиболее влиятельном и имеющем наибольшее число приверженцев тарикате Накшбандийя¹⁴ встречается у турецкого путешественника XVII в. Эвлия Челеби. В XVII и вплоть до конца XVIII в. Влияние Накшбандийи в обществе ограничивалось преимущественно духовной сферой. Основная коллизия состояла в противостоянии между исламом и доисламской традицией, причем конфликтность носила скорее латентный характер.

Между «обычным» исламом, его суфийской интерпретацией и традиционными верованиями сложился своего рода баланс, который в немалой степени обеспечивал стабильность в обществе. Не возникало непреодолимых противоречий и между исламом и христианством, которое к тому времени исповедовало большинство осетин, а также часть кабардинцев.

Антагонизм между христианством и исламом обострился после начала военной экспансии на Северном Кавказе Российской империи. Вопросам завоевания Россией Северного Кавказа посвящено немало работ как у нас, так и за рубежом. В последнее время в научный оборот попали многие ранее неизвестные специалистам документы (здесь уместно сослаться на вышедший в 1998 г. сборник документов о российско-кавказских отношениях в XVI–XIX вв.¹⁵, а также напомнить, что в основе многих упоминаемых в нашей работе монографий также лежат документы, по тем или иным причинам прежде отсутствовавшие в научном обороте).

Как же трансформировался ислам за период кавказских войн, насколько возросло его влияние на общество, какую роль играл религиозный фактор в российско-кавказском противостоянии и каким образом повлиял он на последующую историю региона, менталитет и поведение населяющих его мусульман?

Русская военно-политическая экспансия с переменным успехом шла с первой четверти XVI в. Ее векторы часто менялись: они были направлены то на восточную, то на западную часть Северного Кавказа. Российское наступление осуществлялось в условиях конкуренции с мусульманскими государствами — Турцией и Ираном. Борьба за влияние на Северном Кавказе обострила межэтнические отношения в регионе, что было связано в том числе с вынужденными внутренними миграциями, ставшими причиной борьбы между различными этносами за плодородные земли и пастбища.

Если мусульманское духовенство Кабарды призывало к джихаду против России, то перешедшие в ислам местные феодалы, недовольные жестким давлением со стороны единоверцев-турок, были готовы сотрудничать с Россией, которая, в свою очередь, не видела в конфессиональных различиях непреодолимого препятствия для общих антитурецких действий. Таким образом, вплоть до конца XVIII в. ислам не был активной идеологией со-

противления внешней экспансии, как не был он фактором консолидации отдельных этнических сообществ, не говоря уже об общекавказской солидарности, корни которой некоторые нынешние мусульманские идеологи Северного Кавказа пытаются отыскать именно в Средневековье.

Ситуация начала меняться в конце XVIII столетия, когда Российская империя взяла курс на установление своего господства на всем Северном Кавказе включая его наиболее исламизированные восточные области — дагестанские княжества, а также территории, заселенные вайнахами. В каком-то смысле прав израильский исследователь М. Гаммер, считающий, что император Павел I «сознательно перешел от вмешательства (на Северном Кавказе. — А. М.) к захвату и открытому столкновению с исламским миром... и мусульманскими племенами»¹⁶.

В этот период истории российско-кавказских отношений значение исламского фактора возросло, он начал оказывать сильнейшее воздействие как на внутреннее положение в кавказских обществах, так и на их противостояние могущественной христианской державе, частью которой он со временем стал. «В середине XVIII в. начинается широкая колонизация Северного Кавказа.. Именно в этот период были посеяны семена, которые взрастили там “гроздь гнева”»¹⁷. Пользуясь выражением американского исследователя Р. Конквеста, основная «жатва скорби» была собрана на территории нынешних Чечни, Дагестана, в меньшей степени Кабарды.

Начало активному военному сопротивлению российской экспансии было положено в 1785 г. чеченцем Ушурмой, прославившимся под именем шейха Мансура. Его борьба против России проходила под религиозными лозунгами. Воины Мансура, впоследствии дагестанских вождей Гази-Магомеда, Гамзат-бека, а с 1834 г. знаменитого имама Шамиля, сражаясь под зелеными знаменами ислама, вели священную войну — джихад (или газават). Относительно даты начала газавата, а также конкретного духовного авторитета, его провозгласившего, существуют разные мнения. Одни считают, что в Чечне газават был провозглашен в 1824 г. прибывшим туда из Дагестана будущим имамом Гази-Магомедом, который «требовал от населения оставить адат и обратиться к шариату, смелее перейти от тариката к газавату»¹⁸. По другим источникам это произошло 1829 г. В последнее десятилетие опуб-

ликовано несколько работ, авторы которых связывают начало газавата с именем имама Шамиля.

Думается, конкретизация даты «официального» объявления священной войны особого значения не имеет. Скорее всего идея «исламского сопротивления» возникала среди определенной части кавказских мусульман спонтанно, постепенно охватывая все более широкую территорию.

Военные действия на Северном Кавказе растянулись на три четверти века, и их завершение в 1859 г. сдачей имама Шамиля (в 90-е годы XX столетия среди кавказских мусульман стала распространяться версия, что Шамиль отнюдь не капитулировал, а по договору с российской администрацией отправился в хадж транзитом через столицу империи С.-Петербург) отнюдь не означало полного замирения.

Как и ее противники, Россия также использовала в войне религиозные лозунги, вела среди своих солдат, среди проживавшего в предгорьях Кавказа русского населения антиисламскую пропаганду. Попытки обращения горцев в православие успеха не имели. Относительно удачным во второй половине XVIII в. стало обращение в православие кабардинцев, чеченцев, мигрировавших из родных мест в приграничные с Северным Кавказом районы России. Местные старейшины требовали возврата беглецов, чему противилась российская администрация, мотивируя в частности свою позицию тем, что они приняли другую веру. В конце 70-х годов XVIII в. губернатор Астрахани даже выступил с предложением отправить беженцев из Кабарды в Сибирь, чтобы избавить их от претензий кабардинских князей. Единственным кавказским народом, большая часть которого перешла в христианство, стали осетины, у которых вследствие этого возникали проблемы с мусульманским окружением, в том числе с ингушами. В 1762 г. в С.-Петербурге было решено привлечь новообращенных осетин и кабардинцев на службу в строившемся в районе Кизляра форте, который планировалось впоследствии использовать также и как центр православного миссионерства.

Христианизация на Северном Кавказе так и не превратилась в один из главных инструментов российской политики. Напротив, российская экспансия стимулировала исламизацию на Северном Кавказе, в известном смысле способствовала консолидации внутри различных этносов, а также между ними. Можно про-

вести определенные аналогии с ситуацией в этом регионе в 90-е годы XX в. Об этих параллелях еще будет говориться в главах, посвященных современности. Здесь приведем лишь красноречивое высказывание первого чеченского президента Д. Дудаева (1944—1996 гг.): «Россия... вынудила нас стать на путь ислама»¹⁹.

Однако, уделяя большое значение джихаду, в значительной степени через который народы Северного Кавказа начинали воспринимать ислам, нельзя игнорировать и само по себе продолжение исламизации, отличавшейся, как и в прежние времена, противоречивым характером. «Если внимательно отнестись к документам, — подчеркивает М. Гаммер, — то становится совершенно ясно, что джихад носил чисто теоретический, символический характер. На практике священной войне отводилось второстепенное место... На первое Мухаммед аль-Яраги и его последователи ставили утверждение шариата, искоренение адатов»²⁰. Интересно, что примерно такую же оценку, но уже шейху Мансуру дает сотрудница Лондонского университета Анна Зелькина, которая считает, что «сам он (шейх Мансур. — А. М.) считает своей миссией скорее религиозную проповедь, чем военные действия»²¹.

Но участники джихада воспринимали его не только и не столько «теоретически». Он был для них каналом восприятия ислама, политическим лозунгом, руководством к практическому действию. Израильский ученый акцентирует внимание на дагестанском духовном авторитете, но, пожалуй, не меньше заботились о шариате и шейх Мансур, и имам Шамиль, которые видели в установлении «истинного ислама», в создании исламского государства и свою конечную цель, и одновременно главное средство для достижения победы на русскими.

Исламизация шла нелегко. Более того, в ряде случаев она встречала сопротивление, и тогда шейх Мансур истреблял непокорных. Известны случаи уничтожения им целых деревень. Начиная с деятельности этого чеченского шейха сопротивление русским шло одновременно с борьбой против язычников, а впоследствии и против тех мусульман, которые предпочитали следовать традиционным обычаям и адату, чем более жесткому и требовательному шариату. Эта «борьба на двух фронтах» не привела к окончательной победе: подобно тому, как Северный Кавказ не покорился полностью России (о чем свидетельствует хотя бы поведение многих тысяч горцев в годы немецкой оккупации во

время Великой Отечественной войны), сами кавказцы, став большими мусульманами, тем не менее сберегли верность своим не-исламским традициям.

Кульминацией исламизаторских усилий XIX в. стала попытка (которую, несмотря на неудачный финал, можно назвать выдающейся) создания имамом Шамилем на территории современного Дагестана исламского государства.

Сегодня Шамиль в России дважды идеологизирован: во-первых, кавказскими, прежде всего чеченскими и дагестанскими инсургентами — как символ сопротивления России, во-вторых, конформистски настроенными кавказцами — но уже как символ возможности достижения согласия между Россией и Кавказом. Оба подхода имеют право на существование. Шамиль действительно воплощал борьбу против России. Но, будучи авторитетнейшим кавказским вождем, он осознал и бесперспективность борьбы против нее. Во всяком случае, он не переоценивал ни собственных возможностей, ни поддержки со стороны мусульманского мира. Он достойно закончил свою карьеру главного оппонента России, чем заслужил уважение ее политиков и военных.

Но Шамиль сражался не только против России, но и в принципе против иного, отличного от ислама мировосприятия образа жизни. На одном из светских раутов в Калуге, куда Шамиль был сослан по указу императора, он был «очень изумлен присутствием на вечере особ прекрасного пола не только с открытыми лицами, т. е. без чадры, но даже с весьма оголенными плечами»²². Это может показаться частностью, тем не менее хорошо известно, что «женский вопрос» всегда был своего рода лакмусовой бумажкой, позволявшей определить, насколько менталитет того или иного мусульманина, общественной группы коррелирует с их восприятием мира через призму ислама. Для Шамиля ислам не был лишь идеологией сопротивления, а вообще его мировоззрением, которое он утверждал среди ближайших соратников и которое мечтал воплотить в основанном на принципах исламской справедливости государстве — имамате.

Создавая имамат, Шамиль ввел схожую с раннеисламской религиозную систему с упором на закят и харадж — благотворительный и поземельный налог, ввел шариат, на котором был основан созданный им низам — свод законов и предписаний, регла-

ментирующих устройство и порядок в обществе, поведение мусульманина.

Выступая за реализацию установок догматического ислама, Шамиль оставался еще шейхом накшбандийского тариката, мюридом своего наставника Джамал ад-Дина аль-Газикумухи. Его, если можно так выразиться, «двойная» позиция в обществе (шейх Мансур тоже был накшбандийцем) в известном смысле снимает вопрос о том, насколько правомерно с точки зрения суфизма участие его духовных авторитетов в общественно-политической жизни. В 90-е годы XX в. эта проблема вновь дебатировалась, и один из ведущих исламских идеологов Дагестана, в целом Северного Кавказа амир Исламской партии возрождения²³ А. Ахтаев однозначно утверждал: «Суфий должен быть политиком!»²⁴. Двойная исламская идентичность Шамиля наглядно свидетельствует об отсутствии непримиримых противоречий между умеренным догматическим исламом и тарикатизмом, что позволяет говорить о северокавказском исламе как о едином, хотя и внутренне гетерогенном культурном комплексе. (В русской армии были офицеры, которые делали правильные заключения относительно идеологии и практики Шамиля. Так, командующий войсками на Кавказской линии и в Черномории генерал-адъютант П. Граббе, характеризуя учение Шамиля, среди основных его установок выделял «всеобщее равенство, истребление ханов и всяческой наследственной власти, необходимость поголовного ополчения против неверных для поддержания свободы гор и чистоты магометанской веры»²⁵.)

Подобно шейху Мансуру Шамиль ставил своей целью не просто отпор российской экспансии, но утверждение на Северном Кавказе (на территории современных Дагестана и Чечни) исламских норм организации общества, введение шариата. Как и Мансур, он порой силой навязывал шариат горцам (известны его письма с угрозами в адрес тех, кто отказывался принимать шариат). Признавая искусственность, даже спекулятивность аналогий, нельзя не согласиться с тем, что идея имамата вновь оказалась востребованной в конце XX в., на этот раз во имя противопоставления мусульманского Северного Кавказа уже неимперской и несоветской России.

Шамиль был и религиозным, и политическим, и военным лидером, что обеспечивало ему исключительно высокий уровень

харизмы, которая простирается в историческом времени. Как проводник идеи исламского государства и борец за его создание кавказец Шамиль может быть уподоблен алжирскому эмиру Абд аль-Кадиру, приблизительно в то же время (1832—1871 гг.) отстаивавшему независимость своей страны от Франции и побежденному ею²⁶; главе повстанческого движения суданцев против англичан (1881—1898 гг.) Мухаммаду Ахмаду, объявившему себя исламским мессией — махди и также боровшемуся за создание исламского государства; вождю ливийского сопротивления итальянцам Омару аль-Мухтару (1922—1931 гг.) и др. Имам Шамиль не является исключением. Как не является исключительной по отношению к остальному мусульманскому миру исламская традиция на Северном Кавказе (и на постсоветском пространстве вообще).

В этой связи вопрос об исламе на территории Российской империи, впоследствии Советского Союза, о постсоветском исламе может быть поставлен шире: правомерно ли акцентировать его специфику сравнительно с исламом на Ближнем Востоке, в Северной Африке и т. д.? В последнее десятилетие это пытаются делать многие российские, в том числе кавказские политики и ученые, причем большинство придерживаются мысли о своего рода «самобытности» постсоветского ислама²⁷. Думается, что под такой позицией существует четкая прагматическая основа — убедить общество, зарубежных соседей, а возможно, и самих себя в том, что «особому» постсоветскому исламу чужды такие проявления, как политическая ангажированность, фундаментализм, носители которого являются «мутантами» (бандитами, террористами, экстремистами и пр.), борьба и уничтожение которых — нормальное и даже обязательное условие достижения стабильности и мира.

Эпопеи шейха Мансура, имама Шамиля удачно иллюстрируют ту мысль, что социальные, политические процессы на Северном Кавказе, эволюция сознания общества и его элит вполне вписывается в контекст основных тенденций развития мусульманского мира. Это было справедливо для XIX и XX (уже прошлого — *sic!*) столетий, скорее всего, так будет и в наступившем веке.

В конце XVIII — XX в. в западных областях Кавказа среди адыгов происходил постепенный рост воздействия норм шариата на общественные отношения. Это обусловлено, с одной стороны, влиянием на них движений Мансура и Шамиля, с другой —

общей эволюцией кавказского общества, потребностью в законодательстве, более адекватном к проникшим в середине XIX в. рыночным отношениям. Неожиданным на первый взгляд сторонником внедрения шариатского законодательства оказалась российская администрация. Это объясняется тем, что шариат в большей степени, чем горское право, был конгруэнтен общероссийской законодательной системе, а российские чиновники могли контролировать его реальных исполнителей. Такой подход имперской, а позднее и советской администрации в первые годы после установления большевистской власти свидетельствует в пользу мнения известного российского этнолога С. Арутюнова, считающего, что шариат более «прогрессивен» по сравнению с горским правом, поскольку он — «право развитого классового общества, построенного на рыночных отношениях»²⁸. Это подтверждается и исследованием И. Бабич, которая также полагает, что в Кабарде и Адыгее, как и в других северокавказских районах, российская администрация «проводила политику насаждения правовых норм шариата»²⁹. Одним словом, на Северном Кавказе шариат на региональном уровне оказывался инкорпорирован в государственную систему судопроизводства.

В регионе складывалась парадоксальная ситуация, когда в одном случае исламская идеология джихада являлась обоснованием борьбы против России, а в другом апелляция к исламу (продвижение исламского законодательства) отвечала общегосударственным интересам и вместе с тем способствовала развитию кавказских обществ.

В этой связи вновь возникает желание экстраполировать ситуацию XIX в. на нынешнее положение на Северном Кавказе. Абстрагируясь от чеченского конфликта, в котором использование шариата (а также осуждение его введения) носит скорее политический, конъюнктурный характер, нельзя не признать, что разумное использование исламского законодательства, как и попытки сочетать его с законодательством Российской Федерации, при известной терпимости Центра и готовности «северокавказской периферии» к диалогу может способствовать общей стабилизации. В этой сфере «нет быстрых и простых решений», и «тот факт, что... в отличие от Чечни, вопрос о практическом применении шариата (в целом на Кавказе) не стоит так остро, не снимает с повестки дня проблему его будущей судьбы»³⁰.

Говоря о том, что газават в период войны против России становился наиболее распространенной формой восприятия кавказцами ислама, нельзя не отметить и того, что наряду с его радикальной интерпретацией в середине XIX в. стали появляться более умеренные толкования, связанные с шейхом Ахмедом Кунта-Хаджи (Кишиевым)³¹. С именем этого выдающегося и, к сожалению, полузабытого духовного авторитета связано укрепление в Чечне и Дагестане знаменитого суфийского тариката Кадирийя³², а также поиски компромисса с Россией. На Северном Кавказе кадиритское учение нередко именуется зикризмом. Анализируя влияние Кунта-Хаджи на северокавказский (преимущественно чеченский и дагестанский) ислам, приведем высказывание В. Акаева о том, что проповедь Кунта-Хаджи появилась тогда — а это случилось в начале 60-х годов, — когда «уставший от непрерывной войны с царизмом народ нуждался в мирной передышке»³³.

Кунта-Хаджийский вариант зикризма, как и само кадирийское учение, встретил сопротивление со стороны накшбандийских авторитетов, сторонников шариата включая Шамиля. Негативное отношение к умеренно настроенным сторонникам Кунта-Хаджи до некоторой степени и притом чисто формально может быть уподоблено нынешнему восприятию большинства мусульман на Северном Кавказе радикалов-фундаменталистов, или ваххабитов. Автору неоднократно приходилось выслушивать мнения чеченских, дагестанских коллег относительно чуждости ваххабизма северокавказскому исламу. Однако его вопрос, не являлось ли в 60-е годы XIX в. отношение к зикризму схожим, если не тождественным сегодняшнему восприятию ваххабизма, оставался без ответа.

К чести Шамиля, который также не разделял убеждений Кунта-Хаджи, он после устроенного последнему «экзамена по знаниям исламских канонов» согласился с тем, что новый проповедник не является еретиком и владеет основами ислама. Зато Шамиль признавал, что «соглашательская» позиция Кунта-Хаджи, утверждавшего, что главное в противостоянии России не выигранные сражения, а выживание перед лицом более могущественного противника, может отрицательно сказаться на стойкости муджахедов, и фактически запретил его деятельность. И вновь — аналогия с сегодняшней ситуацией в Чечне, где главной задачей

людей начиная примерно с 1999 г. становится не обретение государственной независимости и тем более не установление исламского правления, а выживание, стремление сохранить жизнь себе и близким³⁴.

Однако Кунта-Хаджи не был «соглашателем-коллорационистом», в чем порой его обвиняли современники, которым вторят и некоторые радикальные идеологи сегодняшней Чечни. Его позиция была более разумной, поскольку он как бы откладывал продолжение активной борьбы против российской оккупации до более благоприятных времен. Кстати, сам Шамиль дважды — впервые в 1834 г., затем в 1859 г., уже окончательно, — признавал свое поражение.

Другим, менее убедительным аргументом в пользу гонений Шамиля на Кунта-Хаджи была ритуальная практика его последователей, заключающаяся в ритмическом танце (беге) по кругу с выкриками молитвы, которая отличалась от ритуалов Накшбандийи. По прошествии полутора лет именно кадирийский вариант ритуальной практики, так называемый громкий зикр, благодаря усилиям электронных средств массовой информации стал ассоциироваться у российского и европейского обывателя с «обшечавказским» исламом.

Хотя влияние Кунта-Хаджи распространялось преимущественно среди чеченцев, он пользовался авторитетом и среди некоторых других кавказских народов, например, ингушей. В то же время кроме ярых приверженцев газавата к нему негативно относились и мусульманское духовенство, значительная часть которого с конца 1850-х годов перешла на позиции соглашательства с Россией.

После ухода с политической арены Шамиля именно Кунта-Хаджи, ведомые им зикристы Кадирийи, несмотря на свою политическую умеренность, являли собой опасность в глазах российских властей. Популярность Кунта-Хаджи — в начале 60-х годов число его приверженцев превысило 5 тыс. человек — делала его соперником конформистски настроенного духовенства. «Кунта-Хаджи был далек от использования зикризма в военно-политических целях... и выступал против всякой конфронтации с властью»³⁵. Однако Кадирийя и ее вождь могли оказаться центром сплочения мусульман. Именно поэтому судьба Кунта-Хаджи, мистика и мыслителя, народного организатора, но отнюдь не воен-

но-политического лидера, подобного шейху Мансуру и имаму Шамилю, была предрешена. В 1863 г. он был арестован, и хотя потом его сторонники пытались бороться с царской администрацией, успеха они не имели.

По числу приверженцев кадирийский тарикат уступал и уступает Накшбандийе. Как и накшбандийцы, кадириты — легитимные участники религиозной и политической жизни. Между обоими тарикатами сохраняется соперничество, возникшее еще в XIX в., которое ныне в известной степени трансформировалось среди прочего в конкуренцию за влияние на светскую власть. Здесь можно вспомнить, что к кадиритам принадлежал первый президент Чечни Д. Дудаев. Таким образом, деятельность Кунта-Хаджи не была просто эпизодом, она вписывается в религиозную и политическую традицию Чечни, Ингушетии.

В связи с ролью религиозного фактора в истории Северного Кавказа неизбежно встает вопрос о том, насколько значимы для этого региона межконфессиональные противоречия и можно ли в этой связи хотя бы косвенно рассматривать российскую политику здесь в русле так называемого межкультурного противостояния.

Положительный ответ на этот вопрос как бы лежит на поверхности, особенно если исходить из ставшей в 90-е годы XX столетия популярной, правда, в основном среди публицистов, теории американского политолога С. Хантингтона о столкновении цивилизаций (*clash of civilizations*). Тем более что в российских средствах массовой информации появилась множество статей на кавказскую тему с соответствующими броскими заголовками. Действительно, в отношениях между различными политическими силами на Северном Кавказе задействован религиозный фактор. Причем его влияние на ситуацию не ограничено рамками противостояния. В данном случае уместнее говорить о межконфессиональном взаимодействии, которое включает в себя взаимоотношения ислама и доисламских верований (в воззваниях Шамиля к мусульманам использовалось слово «идолопоклонники»), отношения между отдельными направлениями внутри ислама, а также ислама и христианства.

На первый взгляд все эти три типа взаимодействия подразумевают взаимное противоборство. Однако в действительности оказывается, что, во-первых, ни одна из конкурирующих сил не

была способна одержать решительную победу над оппонентом (ислам на Северном Кавказе устойчиво хранил черты синкретизма, в самом исламе оказываются переплетены суфийская и ортодоксальная тенденции, русская «православная» администрация пыталась использовать для осуществления своей политики исламский шариат). Во-вторых, фактором северокавказского социокультурного бытия постепенно становился межконфессиональный диалог, который если не предотвращал конфликты, то во всяком случае снижал степень их агрессивности.

Отношения между религиями как социокультурными системами складывались непросто. Имам Шамиль призывал сражаться против христиан, а российские власти требовали, например от ингушей, не принимать «мухамедданского закона» и «мечетей не строить». О значимости религиозного фактора свидетельствует и то обстоятельство, что в своей политике на Северном Кавказе Россия пользовалась поддержкой исповедовавших христианство осетин³⁶, что, в свою очередь, становилось одной из причин противоречий между ними и мусульманскими этносами.

С другой стороны, в XIX в. Россия не делала упора на христианизацию завоеванных ею народов. С этой точки зрения можно не согласиться с мнением, например, американского исследователя М. Ходарковского, когда он пишет о намерениях России обратить кавказцев в христианство или утверждает, что сама ее политика определялась ее конфессиональной принадлежностью³⁷. Конечно, среди части чиновников и деятелей Русской православной церкви бытовало мнение о возможности христианизации. Но, как известно, ее результаты были далеки от желаемых даже среди инкорпорированных в российское общество татар. Вряд ли можно полностью согласиться с утверждением осетинского ученого А. Цудиева, что «православие являлось в процессах российской колонизации Кавказа почти тождественным самому российскому подданству, принятие в подданство совпадало с обращением в православие»³⁸ (о христианизации коренного населения покоренного во второй половине XIX в. Туркестана вопрос вообще никогда не стоял).

Своеобразной компенсацией за невозможность христианизировать кавказские этносы стало их «выдавливание», пользуясь выражением грузинского исследователя Г. Нодия, за пределы Северного Кавказа³⁹. Так возникло «мухаджирство»⁴⁰ — вынуж-

денный исход из родных земель сотен тысяч (около полумиллиона) людей, даже целых народов в Османскую империю. Это переселение «в страну единоверцев, султан которой... являлся халифом всех мусульман», было для горцев «меньшим злом»⁴¹. Турция поощряла мусульманскую миграцию и даже засылала на Северный Кавказ «миссионеров» из числа духовных лиц, которые именем ислама призывали кабардинцев, абхазов, шапсугов, представителей других народов покидать «дар аль-куфр» («мир неверия») и переселяться в «дар аль-ислам» («мир ислама»).

Мухаджирство отнюдь не привело к ослаблению позиций ислама на Северном Кавказе. Более того, оно способствовало, пусть и не сразу, развитию его связей с Турцией, Ближним Востоком, что продолжало накладывать отпечаток на общую ситуацию в регионе, особенно в связи с возросшей там в 90-е годы конфликтностью. Именно от потомков мухаджиров — и в целом от кавказской диаспоры — в немалой степени исходили и исходят импульсы поддержки распространившихся там национал-радикальных и исламистских настроений.

При настороженном отношении к исламу, сохраняющемся в российском обществе и его правящей элите и поныне, российская администрация во главу угла ставила не борьбу против него, а включение мусульман — пусть на правах «младшего брата» — в российское общество, адаптацию их элит, налаживание устойчивых отношений с духовенством. Как уже отмечалось, администрация стремилась обратить себе на пользу даже шариатские законы, которые могли способствовать стабильности в обществах Северного Кавказа и создавали предпосылки для более удобного контроля над здешними мусульманами. Вряд ли можно полностью согласиться с мнением М. Гаммера, считающего, что политика России была «именно антиисламской» и «грозила кавказским народам потерей своей самобытности»⁴².

Следует обратить внимание еще на один аспект ситуации в этом регионе, связанный с конфессиональным фактором и экспансией там России. Речь идет о внешней стороне событий, о так называемой исламской солидарности зарубежных мусульман с их кавказскими единоверцами.

Существует мнение, что «агентом Турции» был шейх Мансур, который на самом деле получал некоторые финансовые вспомоществования от османских правителей и был настроен к ним впол-

не лояльно. Но действовал Мансур скорее сообразуясь с собственной внутренней логикой, и отнюдь не прямыми директивами Стамбула можно объяснить его настойчивость в приобщении горцев к «истинному исламу» и шариату. Что касается Шамиля, то известно, что сражаться рядом с ним приезжали люди из афганского Герата, из Бухары. Есть сообщения об участии на его стороне бойцов из Аджарии. Поддержка же его самой могущественной мусульманской державой — Османской империей носила по большей части вербальный характер. Непосредственно в военных действиях турки участия не принимали. Показательно, что Турция практически не упоминается в донесениях русских военных, как нет там и указаний на турецкую активность в регионе.

В то же время полностью игнорировать воздействие Турции на ход военных действий на Северном Кавказе было бы неверно. Турция всегда была главным военным и политическим соперником Российской империи на юге, Россия часто вела с ней войны. Только в XIX в. эти государства четырежды (1806—1812, 1828—1829, 1853—1856, 1877—1878 гг.) воевали между собой. И тогда, и позже успех или поражение России в этих войнах отражались на ее влиянии на Северном Кавказе. Например, известно, сколь болезненно отреагировали на поражение Турции в войне 1828—1829 гг. мусульмане Дагестана. Зато кавказцы приветствовали успех турок в Крымской войне 1853—1856 гг.

Сам Шамиль не питал особых иллюзий относительно непосредственной помощи со стороны Турции, понимая, что ее правители руководствуются чисто политическими расчетами, а отнюдь не желанием помочь единоверцам и тем более укрепить среди них ислам. К тому же он достаточно низко оценивал их крепость в мусульманской вере. Известны его высказывания о том, что турки бывают «хуже гяуров».

Таким образом, проявления исламской солидарности носили сугубо прагматический характер, и поддержку мусульман Кавказа против православной России не следует интерпретировать как противостояние христианского и мусульманского миров. Тем более что на протяжении всего столетия сама Турция опиралась на помощь европейских держав — Великобритании и Франции, заинтересованных в ее победах над Россией. Соппротивление народов Северного Кавказа российской интервенции использовалось для давления на нее со стороны турок и европейцев.

Во второй половине XIX в. в российской правящей элите постепенно сформировалось убеждение, что чисто военный захват еще не означает установления полного и прочного политического господства, поддержания собственного идеологического авторитета. Вопрос состоял в том, каким образом встроить народы Северного Кавказа в Империю, в частности насколько велики могут оказаться «издержки» от джихада, от межрелигиозной враждебности. Для его решения требовалось достаточно длительное время, и этого времени для «полноценного» вхождения Северного Кавказа в состав Российской империи не хватило. Проблему закрепления народов региона в составе метрополии решали уже большевики.

Для них вопрос об отношении к исламу, о борьбе с ним и вместе с тем об использовании его для закрепления своего влияния на Северном Кавказе также стоял достаточно остро. Несмотря на государственный атеизм, советская власть обращалась с исламом довольно прагматично. К тому же непосредственные исполнители ее решений — местные бюрократы, выходцы из коренного мусульманского населения, прекрасно понимали невозможность тотальной «атеизации» Северного Кавказа (как, впрочем, и других мусульманских регионов).

В отношении к исламу советской власти можно пунктирно выделить несколько периодов⁴³. Первый охватывает семь-восемь лет после установления советской власти, и для него характерен поиск компромисса с исламом как с мировоззрением и социокультурной системой, которую большевики рассчитывали использовать для закрепления своего правления. Доминирующей тенденцией второго этапа (с середины 20-х годов и до начала Великой Отечественной войны) явилось противостояние власти и ислама, попытки подавить религию. Третий период (середина 40-х — 50-е годы) с немалыми оговорками можно назвать «религиозной оттепелью». Четвертый, для которого характерно новое ужесточение позиции, охватывает 60—70-е и первую половину 80-х годов. Пятый, самый краткий период — годы горбачевской перестройки, он завершился в 1991 г. вместе с распадом СССР⁴⁴.

Определяя границы периодов, мы недаром использовали слово «пунктирно». Во-первых, эти границы условны. Во-вторых, очень трудно предложить единую периодизацию для всех мусульманских регионов СССР — Северного Кавказа, Закавказья, Цен-

тральной Азии, Поволжья. Асинхронность здесь очевидна. Однако при всей размытости такая хронология может дать общее представление о динамике отношения власти к исламу и ответной реакции мусульман.

Ислам использовали различные политические силы еще до прихода к власти большевиков. После Февральской революции в мае 1917 г. Съезд горских народов создал Временный центральный комитет Союза объединенных горцев, который затем трансформировался в так называемое Горское правительство. В рамках этого органа образовалась исламская (шариатистская) группировка, выступавшая за возрождение на Северном Кавказе имамата. В связи с этим даже была учреждена должность шейх уль-ислама. Идея эта, однако, не собрала достаточного числа приверженцев среди кавказцев и уж тем более не встретила благосклонности у большевиков.

Отношение мусульман к большевикам в первые годы после Октябрьской революции было противоречиво. Изначально большинство кавказских народов было склонно поддерживать новую власть, которая обещала им больше прав, позволяла надеяться на перспективу самоопределения. Внешний демократизм большевиков порой и в самом деле выглядел привлекательнее, чем позиция сторонников возрождения империи. Напомним о знаменитом обращении В. Ленина от 20 ноября 1917 г. «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», в котором говорилось, что мусульмане «должны быть хозяевами своей страны», «сами должны устроить свою жизнь по образу своему и подобию», а их «верования и обычаи... национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными»⁴⁵. К тому же заинтересованные в укреплении своей власти большевики не предъявляли кавказским мусульманам никаких особых требований, на первых порах довольствуясь их лояльностью новому режиму.

В то же время среди местных политиков было немало честолюбцев, полагавших, что в условиях развала империи им удастся создать суверенное кавказское государство, способное стать субъектом международной политики. Такого рода настроения использовала Турция, стремившаяся компенсировать поражение в Первой мировой войне усилением своего влияния на Кавказе, где ее союзником была также потерпевшая поражение Германия. Со-

перником турок стала Великобритания, которая, воспользовавшись развалом Российской империи, также стремилась закрепитесь на Северном Кавказе.

Цель Турции и Великобритании состояла в отрыве Северного Кавказа и Закавказья от России и создании подконтрольных государственных образований. Каждая из заинтересованных сторон активно поощряла региональный сепаратизм. Следствием всего этого стало провозглашение в мае 1918 г. Горской республики, что явилось первым серьезным сепаратистским актом. В 1920 г. была предпринята попытка отколоть от России Дагестан и создать там независимое государство, главой которого предполагалось сделать внука имама Шамиля — Саид-бея.

Параллельно с центробежными на Северном Кавказе развивались и центростремительные тенденции. Так, пытавшийся выступать от имени народов Северного Кавказа Народный совет Терской области еще в 1918 г. заявил, что подчиненные ему территории остаются в составе Российской Федерации и не намерены отделяться от нее.

В ходе Гражданской войны противостоявшие стороны манипулировали исламом. Исламскую идеологию пытались использовать локальные этносепаратистские движения кабардинцев, чеченцев, осетин-мусульман. В Кабарде, например, под исламскими лозунгами сформировалось движение, которое поддерживало большевиков, надеясь, что в обмен на это новая власть окажет содействие в укреплении шариата; затем, когда военно-политическая ситуация изменилась, движение перешло на сторону Добровольческой армии под командованием генерала А. Деникина. Он получил поддержку и от мусульманского духовенства Дагестана.

Пытались разыграть карту исламской солидарности турки. Их призывы к объединению мусульман против большевиков часто встречали понимание у значительной части местных политиков. Председатель Дагестанского милликомитета Д. Апашев публично заявил, что местные мусульмане «давно мечтали видеть своих единоверцев-турок»⁴⁶. С другой стороны, вошедшие на территорию Дагестана турецкие войска вели себя на Северном Кавказе как завоеватели и большой симпатией у местного населения не пользовались. Идея мусульманского братства не получила устойчивого воплощения, свидетельством чему можно считать провал мобилизации в «турецко-горскую» армию.

В 1917–1919 гг. большая часть кавказцев не видела в советской власти противника (время атеизации еще не пришло), и многие имамы, накшбандийские и кадирийские авторитеты заняли выжидательную, почти сочувственную позицию в отношении большевиков.

В это период особенно заметны были попытки Турции привлечь на свою сторону духовных лиц, пробудить в них негативное отношение к Советам. В начале 1919 г. светское по своему характеру Горское правительство создало на территории Дагестана «военно-шариатские суды», задачей которых было отслеживание и наказание сотрудничавших с большевиками мусульман. Этот в целом незначительный для общей ситуации на Кавказе эпизод весьма показателен, поскольку свидетельствует о стремлении в том числе светских оппонентов большевиков использовать ислам в своих целях.

В период Гражданской войны и вплоть до середины 20-х годов на территории Северного Кавказа шариатские суды сохранялись, предпринимались даже попытки встроить их в советскую систему. Позиция же большевиков была непоследовательной. Например, в Адыгее и Кабарде среди новой властной элиты существовали два подхода к шариату. В то время как приверженцы первого подхода (которых именовали шариатистами) выступали за «расширение функций шариатских судов», сторонники второго хотели «изменить его внутреннее содержание, поскольку видели в нем переходный судебный орган»⁴⁷. Нечто подобное имело место и в восточной части Кавказа, особенно в Дагестане.

Символично, что именно на Чрезвычайном съезде народов Дагестана И. Сталин, занимавший тогда должность народного комиссара по делам национальностей, говорил о необходимости управления Дагестаном «согласно его особенностям», выделяя «серьезное значение шариата». «Советское правительство, — подчеркивал он, — считает шариат таким же правомочным, обычным правом, какое имеется и у других народов, населяющих Россию»⁴⁸. В начале 20-х годов советская администрация даже финансировала деятельность шариатских судов.

В середине 20-х годов укрепившаяся новая власть уже не нуждалась в поддержке со стороны шариата, в целом духовных авторитетов, а ее функционеры и тем более пропагандисты стали относиться к исламу как к идеологическому конкуренту, враж-

дебной большевизму общественно-политической структуре. И хотя в 1926—1927 гг. в ряде мест предпринимались попытки восстановить шариатские суды, к этому времени стало очевидно, что нужда в них как в одном из обязательных инструментов контроля над обществом уже отпала. Шариатские суды продолжали функционировать неофициально, обращение в них не одобрялось, а впоследствии в некоторых случаях преследовалось.

В конце 20-х — начале 30-х годов заметно активизировался возглавлявшийся Е. Ярославским Союз воинствующих безбожников. Главным объектом гонений на религию оставалось православие, однако все более резким нападкам подвергался и ислам. В 30-е годы начались гонения на мусульманское духовенство, прошли массовые аресты шейхов, имамов, закрывались мечети (в Кабардино-Балкарии и Адыгее вообще не осталось ни одной официально действовавшей мечети). Были закрыты все медресе, школы арабского языка, что привело к разрушению системы религиозного образования.

Специфическим методом борьбы против ислама, применявшимся советскими чиновниками, было углубление противоречий между тарикатским и «ортодоксальным» исламом, а также между приверженцами различных тарикатов, а в Чечне — их подразделений (вирдов). Так, используя противоречия между накшбандийцами и кадиритами, большевики поначалу заметно ослабили влияние Накшбандийи, а затем расправились с лидерами Кадирийи. Уцелевшие шейхи (38 шейхов были физически уничтожены), а также оставшиеся тарикатистские авторитеты и их преемники были принуждены к сотрудничеству с силовыми структурами — Народным комиссариатом внутренних дел (НКВД, затем МГБ, КГБ). Особенно характерно это было для части Накшбандийи, некоторые члены которой впоследствии достигли значительных постов в советской администрации (к ним, например, принадлежал последний первый секретарь Чечено-Ингушского обкома КПСС Д. Завгаев). В 1991 г. уже при президенте Б. Ельцине главой администрации этой республики был назначен накшбандиец А. Арсанов (внук шейха тариката Д. Арсанова). Выходцы из Накшбандийи возглавляли до 1993 г. местный муфтият. Высокая лояльность накшбандийцев властям стала одной из причин напряженности их отношений с кадиритами, которые пытались сохранить хотя бы относительную независи-

мость. После распада СССР именно выходцы из кадиристов стали наиболее стойкими оппонентами Москвы в борьбе за независимость.

Мусульмане Северного Кавказа по мере сил оказывали противодействие властям. В отличие от Поволжья, где сопротивление за редкими исключениями было пассивным, на Кавказе оно могло принимать активные формы. Многие мечети, несмотря на официальное закрытие, продолжали работать. Подпольно продолжали действовать кружки по изучению Корана и арабского языка.

Наиболее непримиримой формой сопротивления стали sporadические вооруженные выступления кавказских мусульман против советской администрации, их столкновения с регулярными частями Красной армии. Повстанцы призывали к священной войне. «Если трудно установить организационную связь между этими горскими восстаниями, — писал историк и публицист А. Авторханов, — то национально-идеологическая связь между ними была налицо: лозунги газавата основоположников горской независимости — Мансура, Гамзат-Бека, Казимуллы и Шамиля были ведущими мотивами этих восстаний»⁴⁹. Последнее вооруженное движение (чеченцев), во главе которого стоял Хасан Исраилов, было подавлено весной 1940 г.

Вторая половина 20-х и 30-е годы были периодом наиболее активной борьбы советской власти против религии включая ислам. Ответ на вопрос, почему в религии большевики видели наиболее враждебную для себя силу, очевиден. Подобно коммунистической идеологии она претендовала на роль регулятора социальных отношений, источника формирования ценностных ориентаций индивида, его поведения в обществе. Большевизм как идеология, как социокультурная система претендовал на столь же абсолютную роль, и уже в силу этого не мог терпеть присутствия могущественного конкурента, обладающего вековыми навыками влияния на человека и общество.

С этим конкурентом советская большевистская система была готова идти на сотрудничество только тогда, когда чувствовала собственную несостоятельность перед лицом внешнего противника. Таковым в период Великой Отечественной войны были немецкие интервенты с их тоталитарно-националистической идеологией, а в послевоенное время — западная цивилизация,

вестернизм, в противостоянии которому советская власть также (но уже в более закамуфлированной форме) пыталась иногда использовать религиозную традицию. Последнее замечание в основном касается православия, однако в известной степени оно относится и к исламу, за помощью к которому советская власть также обращалась именно в критические для себя моменты.

Страхом властей перед внешним противником, их стремлением любой ценой сплотить вокруг себя общество воспользовалось институциональное духовенство, понимавшее, что настал удобный момент для поднятия своего авторитета, демонстрации влияния на людей. В годы Великой Отечественной войны Духовное управление мусульман Европейской части России и Сибири (ДУМЕС) опубликовало патриотическое «Обращением ко всем мусульманам Советского Союза»⁵⁰. Как и все население СССР, мусульмане принимали участие в разгроме внешнего агрессора. Среди них тысячи Героев Советского Союза, сотни тысяч награждены боевыми орденами и медалями.

Тем не менее немалая их часть, прежде всего на Северном Кавказе, сотрудничала с немцами, что в конечном счете и повлекло за собой сталинские депортации 1944 г. Не вступая в полемику относительно того, насколько коллаборационизм части кавказцев позволял властям делать вывод о предательстве целых народов, попробуем объективно разобраться в причинах этого явления. Нельзя не учитывать, что для многих кавказцев сотрудничество с немцами было ничем иным как продолжением борьбы за независимость. По существу они могли видеть в немцах своих освободителей от России, которая установила здесь господство насильственным путем. И потому коллаборационисты не считали себя предателями по отношению к своим народам.

Интервенты умели учитывать и эту особенность отношения к Москве части местного населения, и специфику кавказских традиций, о чем свидетельствуют документы, разработанные немецкой военной разведкой. Для примера сошлемся на подготовленные Берлином осенью 1942 г. «Директивы по руководству экономической во вновь оккупированных областях» («Зеленую папку»), где говорилось о важности использования для закрепления на Кавказе исламского фактора.

Немцы создавали из коллаборационистов национальные представительства, которые оказывали им поддержку в восстановле-

нии нормальной жизни на оккупированных территориях, способствовали вербовке мужчин в мусульманские военные подразделения. При этом они педантично подчеркивали свое уважение к исламу. На захваченных территориях открывались отобранные у мусульман большевиками мечети, священнослужители призывали молиться за Гитлера. Только в Кабардино-Балкарии немцы открыли в каждом населенном пункте по две-три мечети⁵¹. Муллы-коллаборационисты провозгласили Гитлера «великим имамом Кавказа». При немцах на Северном Кавказе печаталось пять газет, одна из которых носила символическое название «Газават» и вела эффективную пропаганду среди бойцов мусульманских вооруженных формирований. Эпиграфом «Газавата» было «Аллах — над нами, Гитлер рядом с нами»⁵². Немцам удалось наладить переправку на не оккупированные ими территории, в частности в Дагестан, религиозной литературы, в том числе издания Корана в позолоченном переплете.

В 1942 г. оккупанты создали Северо-Кавказский национальный комитет (СКНК), содействовавший им в организации диверсионных отрядов, в которых была предусмотрена должность муллы. Немцы уделяли большое внимание привлечению на свою сторону мусульманских священнослужителей. Для подготовки мулл-коллаборационистов была открыта специальная школа. Священнослужители же вели соответствующую агитацию и в лагерях военнопленных. Наконец, они принимали активное участие в работе СКНК, в состав которого был включен внук имама Шамиля.

За относительно короткое время военных действий на Северном Кавказе, в период его оккупации здесь имело место своего рода возрождение ислама, что, безусловно, наложило отпечаток на последующие события. Вопрос о значении исламского фактора на Северном Кавказе в годы Великой Отечественной войны нуждается во всестороннем непредвзятом осмыслении. Тем более что некоторый опыт анализа использования ислама немецким оккупационным режимом уже накоплен. Имеется в виду изданная в Казани в 1998 г. уникальная на сегодня книга молодого татарского исследователя И. Гилязова «На другой стороне (коллаборационисты из поволжско-приуральских татар в годы Второй мировой войны)», в которой есть немало отсылок к политике Германии в отношении мусульман Северного Кавказа. Также

следует упомянуть интересный материал В. Ямпольского «Мусульманская плаха для России» (Военно-патриот. журн. — 1996. — № 2).

В послевоенные годы, когда экономическое и социальное положение в стране оставалось тяжелым, власти избегали конфликтов с мусульманами, в том числе на Северном Кавказе. Во второй половине 40-х годов было удовлетворено несколько заявок на открытие мечетей, и в 1951 г. их насчитывалось 35 (из них 26 в Дагестане)⁵³. В конце войны и в первый послевоенный год были совершены первые паломничества мусульман в Мекку и Медину.

Однако сделанные советской властью во время войны послабления в религиозной сфере оказались весьма кратковременными. И в первые послевоенные годы положительный ответ на открытие мечетей получали не все заявители. По мере исчезновения прямой внешней угрозы власть переставала нуждаться в религии как в дополнительном рычаге для упрочения своих позиций. Мусульмане же пытались активизировать религиозную жизнь. Их деятельность зачастую разворачивалась вокруг незарегистрированных мечетей, в молельных домах, а также в кладбищенских сторожках, которые фактически выполняли функции молельных домов. При мечетях происходило также не санкционированное свыше изучение Корана, давались уроки арабского языка.

Любопытно, что существовавший запрет на хадж в Аравию, а затем мизерное — после его восстановления — число участников паломничества привели к росту популярности святых мест на мусульманских территориях СССР, в частности в Дагестане. По данным местного обкома КПСС, в середине 50-х годов в Дагестане насчитывалось до 70 святынь «республиканского значения» и несколько сотен локальных святых мест⁵⁴.

Местная администрация была прекрасно осведомлена, что подавляющее большинство жителей, а в сельской местности все поголовно отправляют религиозные обряды, отмечают мусульманские праздники. Продолжала действовать, хотя и в ограниченном виде, адатно-шариатская судебная система, посредством которой в сельской местности разрешалась большая часть внутренних конфликтов.

Очевидно, что и сами местные функционеры (как это было и в Центральной Азии) также были приобщены к религии и уж во

всяком случае понимали, что борьба против ислама в конечном счете отражается на отношении мусульман к Москве, к официальной советской идеологии и способствует ее отторжению. О тщетности попыток искоренить этническую (горскую) и исламскую традицию свидетельствует признание в 1982 г. первого секретаря Чечено-Ингушского обкома КПСС А. Власова: «на пороге седьмого десятилетия революции за территорией Грозного до сих пор нет советской власти, она ограничена религиозными и тейповыми лидерами, которые решают все вопросы, минуя советские органы»⁵⁵.

Местные аппаратчики находились в весьма двусмысленном положении и, даже сочувствуя единоверцам, были вынуждены исполнять спускавшиеся из Центра антирелигиозные постановления и инструкции. В 50-х — начале 60-х годов базисным документом относительно борьбы с религией было постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июня 1954 г. Конкретно в связи с исламом отмечались недостатки атеистической работы в первую очередь в Средней Азии, однако принятые в результате обсуждения этого постановления меры имели негативные последствия для мусульман всех регионов и республик. В частности, были даны указания о противодействии исламской пропаганде, в том числе проводимой священнослужителями (иными словами, им запрещалась заниматься их «профессиональной деятельностью»), запрещалось открытие новых мечетей (было приостановлено даже ограниченное возвращение верующим отобранных у них культовых зданий), выросло и налогообложение отправления обрядовой практики.

Особое раздражения властей вызывало существование официально не зарегистрированных религиозных общин, число которых росло по мере нарастания атеистического давления. Продолжали функционировать домашние кружки по изучению исламской культуры, традиций. Против нелегалов принимались самые решительные меры вплоть до ареста их руководителей. Впоследствии, в 80-е годы, осознав бесперспективность борьбы с нелегалами, власти сочли за благо выдавать больше разрешений на регистрацию общин, что само по себе облегчало контроль над религиозной жизнью. С середины 80-х годов на Северном Кавказе начало (правда, незначительно) увели-

чиваться количество зарегистрированных мусульманских объединений и, напротив, снижаться число объединений, действовавших подпольно.

Одно из объяснений внезапной терпимости властей к исламу заключается в том, что с конца 70-х и в 80-е годы в мусульманские регионы СССР начали проникать идеи исламского радикализма. Это было связано как с исламской революцией в Иране, так и с протестом мусульманского мира против советского вторжения в Афганистан. В начале 80-х впервые заявили о себе А. Ахтаев, братья Кебедовы, принимавшие активное участие в организации среди молодежи просветительских кружков с явным политическим уклоном. Опасаясь, что события в Афганистане могут получить отголосок среди советских мусульман, привести к появлению стойких, решительно настроенных «исламских диссидентов», власти пошли на смягчение атеизма, надеясь избежать открытой негативной реакции со стороны мусульман, обеспечить их лояльность. С другой стороны, они предпринимали меры, чтобы воспрепятствовать формированию единого исламского движения, разогнав просветительские кружки и начав преследование их руководителей и участников.

Именно тогда часть информированных об истинном положении дел функционеров начала высказывать крамольную по тем временам мысль о возможности использования традиционного ислама для борьбы с исламом политическим. Впрочем, вплоть до 1989 г. эта «либеральная» тенденция в отношении ислама развивалась медленно и противоречиво (резкий скачок — с 58 зарегистрированных мусульманских объединений до 125 — произошел лишь при М. Горбачеве — с 1988 по 1989 г.).

Кроме того, периодически предпринимались меры по снижению влияния ислама на бытовом уровне. В конце 1968 г. в Институте научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС состоялось расширенное совещание, посвященное борьбе с пережитками ислама, а в начале 70-х годов даже издано специальное постановление «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов», которое преследовало цель ослабить зависимость человека от религии в его повседневной жизни. Ситуация в этой сфере была весьма непростая. С одной стороны, урбанизация, интернационализация трудовой деятельности, советское образование и без сугубо атеистических мероприятий

способствовали размыванию традиций, в том числе религиозных. С другой стороны, обращение к религии на бытовом уровне включая семейную жизнь продолжало оставаться значимым. Официальная советская наука с достаточной откровенностью признавала: «Использование семейно-родственных отношений и земляческих связей и отношений для придания религиозной окраски национальным национальным обычаям и традициям позволяет приверженцам ислама, вмешиваясь в личные дела людей, выступая в роли регуляторов социально-бытовых и семейно-брачных отношений»⁵⁶. Апелляция к исламу была гарантом поддержания устойчивости внутрисемейных, внутриклановых связей и в известном смысле обеспечивала чувство этнокультурной идентичности. Перед властью, пропагандистами атеизма вставал вопрос о разделении и даже противопоставлении в культуре и традиции (включая поведенческие аспекты) собственно этнического (народного) и религиозного начал. В этой связи рекомендовалось «приблизить средства и формы интернационалистского и *атеистического* (курсив мой. — А. М.) воспитания к специфике семейно-родственной и земляческой среды»⁵⁷.

Убедиться в продуктивности такого подхода его авторам так и не удалось. С началом перестройки государственный атеизм сравнительно быстро сошел на нет. Тем не менее вопрос о соотношении конфессионального и этнического моментов в этнокультурной традиции на Северном Кавказе (в частности, в Чечне) в определенных ситуациях не только представляет «схоластический» интерес, но и имеет политическую подоплеку, на чем мы обязательно остановимся в последующих главах.

В 1981 г. в ЦК КПСС было подготовлено еще одно направленное против религии постановление («Об усилении атеистического воспитания»), а спустя два года, в 1983 г., еще одно — уже непосредственно против ислама («О мерах по идеологической изоляции реакционной части мусульманского духовенства»). Это постановление было связано с усилившимся после исламской революции в Иране (1978—1979 гг.) проникновением из-за рубежа фундаменталистской идеологии, появлением независимых проповедников, расширением активности нелегальных мечетей. Именно тогда в городах появились книги религиозного содержания, излагавшие богословские и политические позиции, отличные от официального «советского ислама».

Надежды, которые советское руководство какое-то время возлагало на доминирование в исламской революции антиимпериалистического, в целом антизападного элемента, в также традиционно тесные контакты с арабским миром в определенной степени способствовали смягчению критики ислама. Можно даже провести некоторую параллель между отношением большевиков сразу после революции 1917 г. к исламу как к религии угнетенных народов с отношением к нему советских руководителей, которые рассматривали некоторые мусульманские страны как союзников (действующих и потенциальных) в противостоянии Западу. Это, кстати, было замечено его политиками и экспертами. В конце 70-х журнал «U. S. News and World Report» отмечал, что «Москва уменьшила открытую враждебность в исламу, стараясь во что бы то ни стало произвести благоприятное впечатление на арабский мир»⁵⁸.

В советской политической практике и официальной идеологии почти вплоть до распада СССР в отношении ислама был принят двойной стандарт. Если применительно к «зарубежному исламу» допускались предположения относительно его позитивной роли (сам генеральный секретарь ЦК КПСС Л. Брежнев в речи на XXVI съезде КПСС констатировал, что «в некоторых странах Востока... активно выдвигаются исламские лозунги» и признал, что «под знаменем ислама может развертываться освободительная борьба»⁵⁹), то отношение к «внутреннему исламу» оставалось негативным. Ислам терпели только потому, что не могли от него избавиться.

Символично, что последнее атеистическое постановление советской власти называлось «Об усилении борьбы с исламом» и было принято в августе 1986 г., т. е. в период перестройки, когда гонения на религию уже прекратились, а Кремль и Русская православная церковь обсуждали вопрос о грядущем праздновании тысячелетия крещения Руси.

Насколько успешна была атеистическая деятельность советской власти на Северном Кавказе и каков итог противоречивого сосуществования двух систем — коммунистической и исламской, каждая из которых так или иначе претендует на то, чтобы быть для своих приверженцев «образом жизни»?

Однозначного ответа на этот вопрос не существует. Да он, видимо, и не нужен. Разброс мнений, в том числе и среди профес-

сионалов, достаточно высок. Так, знаток ислама на Северном Кавказе А. Шихсаидов считает, что «...двадцатые и начало 80-х годов XX в. вошли в историю как эпоха торжества воинствующего атеизма и упадка религиозной культуры. Она подрубила корни религии в Дагестане»⁶⁰ (наиболее исламизированной республики Северного Кавказа. — А. М.). Однако советская власть не только «рубил» корни традиции, но и сама де-факто приспосабливалась к ней, негласно используя ее нормативы. И здесь можно согласиться с теми, кто считает, что в северокавказских обществах, прежде всего в сельской местности, традиционные нормы жизнеустройства сохранялись в годы советской власти и продолжают оказывать глубокое влияние на формирование отношений между людьми, между индивидом и обществом и после развала советской системы. В сельской местности сохранялись общинные земли и мечетские наделы (вакфы). Здесь «негласно действовало горское адатное право и нормы шариата, умело маскировавшиеся партийно-хозяйственной демагогией»⁶¹. «Гарантом выполнения традиционных правил общественно-хозяйственной жизни, — полагают В. Бобровников и М. Рошин, — давно стало местное колхозное начальство... воспитанное на старых адатных нормах»⁶² (в 1989 г. вышла книга российского этнолога С. Полякова «Традиционализм в современном среднеазиатском обществе», в которой высказывались сходные мысли, но применительно к Средней Азии).

Наконец, продолжали действовать мюридские объединения, причем только в Чечено-Ингушетии в 1981 г. число мюридов колебалось вокруг 10 тыс. человек. К 1987 г., судя по официальной статистике, их количество сократилось примерно до 5800 (эта цифра вызывает некоторое сомнение). По той же официальной статистике около 2000 мюридов действовало в Дагестане и свыше 500 в Северной Осетии⁶³.

Рассуждая о влиянии ислама на северокавказские общества, следует избегать крайностей. Взаимное приспособление советской системы и традиции не могло пройти бесследно для последней. Сохраняя свои основы, она модифицировалась, приспосабливалась к культурным и идеологическим новациям, добиваясь консенсуса (пусть и непаритетного) с властью. С этой точки зрения поставленные Москвой местные руководители в сознании людей могли выглядеть «хранителями устоев». Их амбивалентный статус гарантов традиции и в то же время ее разрушителей

требует более взвешенной оценки. Сохранение системы традиционных ценностей включая ислам являлось одновременно и фактором стабильности, и объектом борьбы официальной идеологии, настаивавшей на атеизме и пропагандировавшей советский строй как альтернативу традиционному образу жизни.

При тоталитарной системе «внутренний ислам» не представлял для советской власти реальной опасности. Облечение антисоветских взглядов в религиозную форму носило ограниченный, *не организованный* характер и успешно пресекалось соответствующими службами. Видимо, «несерьезное» отношение к исламу впоследствии в немалой степени обусловило неспособность утвердившихся у власти в образовавшихся после распада СССР государствах, в том числе и в России, бывших советских руководителей увидеть в исламе реальный политический фактор, а в представителях исламизма — серьезных конкурентов.

Все это стало одной из причин неадекватного восприятия новой российской элитой политического ислама уже в постсоветские 90-е годы, когда возникли и обострились политические и этнополитические конфликты, в ходе которых противоборствующие стороны апеллировали к религии. Тогда же стало ясно, что ислам не просто сохранил свое влияние на общество на Северном Кавказе, в особенности в наиболее исламизированных восточных районах, но способен адаптироваться к общественно-политическим переменам.

В 90-е годы на Северном Кавказе набирает силу исламское возрождение, органической частью которого становится политизация ислама.

Примечания

¹ В то же время в ряде случаев периодизация возможна на субрегиональном уровне. Например, для Дагестана периодизация в три этапа предложена в Энциклопедическом словаре «Ислам на территории бывшей Российской империи» В. Бобровниковым. Н. Емельянова разделяет исламизацию Кабарды на целых пять этапов (*Емельянова Н. М. Мусульмане Кабарды.* — М., 1999. — С. 5).

² *Шихсаидов А. Ислам в Дагестане* // Центр. Азия и Кавказ [Лулео, Швеция]. — 1999. — № 4 (5). — С. 109.

³ Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. — СПб., 1998. — Вып. 1. — С. 31.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

⁴ Зелькина А. Ислам в Чечне до российского завоевания // Чечня и Россия: общества и государства. — М., 1999. — С. 40.

⁵ Документальная история образования многонационального государства Российского. — М., 1998. — Кн. 1: Россия и Северный Кавказ в XVI–XIX веках. — С. 27.

⁶ Ханаху Р. А., Цветков О. М. Религия и кавказская война в контексте исследования менталитета адыгов // Наука, религия, гуманизм. — М., 1996. — С. 154.

⁷ Кючук-Кайнарджийский договор 1774 г. оказался первым документом, в котором затрагивались религиозные вопросы и признавались конфессиональные особенности ситуации на Северном Кавказе, в частности противостояние России и Турции как христианского и мусульманского государств, готовых обеспечить безопасность и удовлетворительный статус последователей соответствующих религий.

⁸ В конце 80-х годов автору довелось побывать в мечети расположенного на юге республики Дербента, где молятся сунниты и шииты. Однако дербентская джума-мечеть не является исключением. Например, азербайджанцы и иранцы — шииты посещают Московскую соборную мечеть, молитвы и проповеди в которой осуществляют суннитские духовные авторитеты.

⁹ Ярлыкапов А. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе // Черноморско-Каспийский регион: умови та перспективи розвитку: Матеріали Міжнар. конф. Київ 26–28 VI 1998. — Київ, 1998. — С. 265; Дубаев И. Исламский радикализм в контексте проблемы военно-политической безопасности на Северном Кавказе // Науч. мысль Кавказа. — 1999. — № 1. — С. 58.

¹⁰ В начале 90-х годов автор беседовал с инициаторами исламского возрождения в России, и для многих из них понятие «тарикатчик» было символом косности и конформизма. Впоследствии, не без усилий одного из лидеров исламского «ренессанса» на Северном Кавказе амира первой (тогда еще в СССР) исламской политической организации — Исламской партии возрождения, внезапно скончавшегося в 1998 г. Ахмеда-кади Ахтаева, принадлежность в суфизму уже не рассматривалась как нечто однозначно тождественное застою в религиозной мысли и практике.

¹¹ Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. — С. 224.

¹² Подробнее см.: Аликберов А. К. «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» Мухаммада ад-дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец X — XI вв.): Автореф. дис... канд. ист. наук / Ин-т востоковедения РАН. — СПб., 1991.

¹³ Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: Жизнь и учение. — Грозный, 1994. — С. 12.

¹⁴ Братство Накшбандийя сформировалось в середине XIV в. на территории Мавераннахра и Хорасана. Название получило по имени своего основателя Багаутдина Накшбанда (1318–1389 гг.). В настоящее время имеет

Глава первая. Долгий путь к исламу

последователей в большинстве стран Ближнего Востока, Центральной Азии. В Российской Федерации помимо Северного Кавказа оно пользуется влиянием среди части мусульман Поволжья. Считается, что к нему принадлежали наиболее видные руководители местного духовенства (о Накшбандийе см., например: *Мухаммедходжаев А.* Идеология накшбандизма. — Душанбе, 1991).

¹⁵ Документальная история образования многонационального государства Российского: В четырех книгах. — М., 1998. — Книга первая: Россия и Северный Кавказ в XVI—XIX веках.

¹⁶ *Гаммер М.* Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. — М.: Крон-пресс, 1998. — С. 19.

¹⁷ Документальная история образования... — С. 41.

¹⁸ *Агаев А.* Магомед Ярагский. — Махачкала, 1996. — С. 130.

¹⁹ Terms of War and Peace // Time. — 1996. — March. — P. 19.

²⁰ *Гаммер М.* Указ. соч. — С. 76.

²¹ *Зелькина А.* Указ. соч. — С. 49.

²² Шамиль в Калуге: Брошюра издана по тексту книги И. Н. Захарьина (Якунина) «Кавказъ и его герои». С.-Петербург. Издание Б. Н. Звонарева. 1902. — Грозный, 1931. — С. 9.

²³ Учредительный съезд Исламской партии возрождения состоялся в 1999 г. в Астрахани.

²⁴ *Ахтаев А.* Суфий должен быть политиком! // Ат-Таухид. — 1994. — № 1. — С. 15.

²⁵ Документальная история образования... — С. 525.

²⁶ Подобно Шамилю эмир Абд аль-Кадир опирался на суфийские братства. Интересно, что алжирца поддерживало знаменитое братство Кадирийя, которое на Кавказе было главным идейным и политическим оппонентом Шамиля. Как и Шамиль, Абд аль-Кадир заслужил уважение у своих противников-иноверцев. После его разгрома и пленения французское правительство наградило его орденом Почетного легиона. От России Абд аль-Кадир получил орден Белого орла (*Churchill Ch.-H.* La vie de Abd-El-Kader. — Alger, 1971. — P. 317).

²⁷ Пожалуй, наиболее четко эта мысль сформулирована даже не на Кавказе, а в Центральной Азии — президентом Узбекистана И. Каримовым, который прямо заявил: «мы не вписываемся в исламский стандарт» (*Каримов И.* Узбекистан — не айсберг, чтобы дрейфовать // Народное слово [Ташкент]. — 1997. — 12 нояб.).

²⁸ *Арутюнов С.* Законы гор // Итоги. — 1999. — 19 янв. — С. 14.

²⁹ *Бабич И.* Эволюция правовой культуры адыгов. — М., 1999. — С. 118.

³⁰ *Сюкияйнен Л.* Есть ли у шариата перспективы на Северном Кавказе // НГ-Религии. — 1997. — 27 февр.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

³¹ С арабского «кунту-хаджи» дословно переводится как «я был хаджи», т. е. совершил паломничество в святые места Мекку и Медину.

³² Братство Кадирийя основано в Багдаде в XII в. Абд аль-Кадиром аль-Гилани. В XV в. оно начало распространяться по всему мусульманскому миру. В XIX в. по время хаджа с его учением познакомился Кунта-Хаджи, который и принес его на Северный Кавказ.

³³ Акаев В. Х. Указ. соч. — С. 4.

³⁴ Представитель чеченской администрации при президенте России, руководитель Чеченского центра кавказских исследований Ш. Бено в беседе с автором высказал мысль, что мировоззрение Кунта-Хаджи актуально и для сегодняшней Чечни и даже может быть использовано при формулировании идеологии чеченского общества.

³⁵ Акаев В. Х. Указ. соч. — С. 42.

³⁶ Вместе с тем нельзя не отметить, что в период наивысшей активности Шамиля ему удалось обратить в ислам некоторую часть осетин, среди которых появились собственные осетинские имамы.

³⁷ Ходарковский М. В Королевстве кривых зеркал // Чечня и Россия: общества и государства / Ред.-сост. Д. Е. Фурман. — М., 1999. — С. 22, 26.

³⁸ Цуциев А. Осетино-ингушский конфликт (1992—...): Его предыстория и факторы развития. — М.: РОССПЭН, 1998. — С. 31.

³⁹ Нодия Г. Конфликт в Абхазии: национальные проекты и политические обстоятельства // Грузины и абхазы: Путь к примирению. — М.: Весь мир, 1998. — С. 27.

⁴⁰ В современной историографии встречаются два варианта написания этого термина — «мухаджирство» и «махаджирство». Первый, на наш взгляд, более точный вариант, восходит к арабскому языку, второй — его северокавказская модификация.

⁴¹ Эмиграция дагестанцев в Османскую империю: Сборник документов и материалов / Сост. А. Магомедалиев. — Махачкала, 2000. — Кн. 1. — С. 16.

⁴² Гаммер М. Указ. соч. — С. 73.

⁴³ См. подробнее: Малащенко А. Исламское возрождение в современной России / Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — С. 42–67.

⁴⁴ Варианты периодизации отношений между исламом и государством в СССР предлагались авторами работ: Саидбаев Т. А. Ислам и общество. — М., 1978; Каримов Г. М. Шариат и его социальная сущность. — М., 1978; Малащенко А. Исламское возрождение...

⁴⁵ Цит. по: Документы внешней политики СССР. — М., 1957. — Т. 1. — С. 35.

⁴⁶ Кашкаев Б. О. Гражданская война в Дагестане 1918–1920 гг. — М.: Наука, 1976. — С. 150.

⁴⁷ Бабич И. Указ. соч. — С. 163.

⁴⁸ Сталин И. В. Соч. — М., 1947. — Т. 4. — С. 395.

Глава первая. Долгий путь к исламу

⁴⁹ Уралов А. (Авторханов А.). Убийство чечено-ингушского народа // Народоубийство в СССР. — М., 1991. — С. 24.

⁵⁰ ДУМЕС выступало от имени всех мусульман СССР, поскольку региональных управлений — среднеазиатского или северокавказского — в то время просто не существовало.

⁵¹ Цит. по: Ахмадуллин В. Б. Политика советского государства по отношению к мусульманской религии (1917—1945 гг.): Дипломная работа / Воен. ун-т. — М., 1998. — С. 40.

⁵² Вагабов М. Россия в исторических судьбах народов Дагестана // Дагестан. правда. — 2000. — 9 февр.

⁵³ Емельянова Н. Указ. соч. — С. 80.

⁵⁴ Бобровников В. О. Родовые святилища рутульцев // Дагестанское село: вопросы идентичности (на примере рутульцев). — М., 1999. — С. 108.

⁵⁵ Максаков И. «Я благодарен судьбе за этот урок» (интервью с представителем в Москве президента Чеченской Республики Ичкерия Майербеком Вачагаевым) // Независимая газ. — 2000. — 19 февр.

⁵⁶ Макатов И. А. Религиозное влияние в семейно-родственных отношениях и его преодоление // Вопр. науч. атеизма. — 1983. — № 31. — С. 246.

⁵⁷ Там же. — С. 248.

⁵⁸ Knight R. Why Russia is Nervous About Its Muslims // U. S. News and World Report. — 1979. — May 14. — P. 37.

⁵⁹ Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXVI съезду КПСС и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. — М., 1981. — С. 18.

⁶⁰ Шихсаидов А. Ислам в Дагестане // Центр. Азия и Кавказ. — 1999. — № 4 (5). — С. 109.

⁶¹ Борисов М. Горские рецепты выживания // Эксперт. — 1999. — № 8. — С. 45.

⁶² Бобровников В. О., Рощин М. Ю. Человек, природа и общество в горном дагестанском ауле (по материалам хуштадинского адата) // Дагестанское село Хуштада / Ин-т востоковедения РАН. — М., 1995. — С. 128.

⁶³ Ермаков И., Миккульский Д. Ислам в России и Средней Азии. — М., 1993. — С. 23—24.

Глава вторая

ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ:

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ИДЕОЛОГИЯ

При описании того или иного общественно-политического феномена, каковым по праву можно считать «исламский фактор» на Северном Кавказе, наибольшее внимание привлекает сам процесс его самореализации, т. е. то, какие силы и действия являются практическим воплощением этого фактора. Но существует и другая сторона вопроса: какие идейные, религиозные направления, встроенные в них лозунги, призывы, теоретические взгляды и концепции (если они существуют) отражают сущность исламского фактора, как они взаимодействуют и насколько адекватны практическому воплощению.

Исследование корпуса идей, в том числе богословских или квазибогословских, позволяет вписать имеющие место на Северном Кавказе религиозно-политические тенденции в общий контекст идейной эволюции исламского мира, определить нишу, занимаемую местными мусульманами в умме. Изучение религиозной мысли важно для понимания преемственности ситуации на Северном Кавказе по отношению к прошлым эпохам, для осмысления того, насколько эволюция сознания и поведения северокавказских мусульман отражает общие закономерности в развитии уммы. Без этого невозможно определить состояние ислама в регионе, а следовательно, предугадать дальнейшие пути его развития, например, закрепление традиционных тарикатистских представлений или усиление роли последователей «чистого ислама», тяготеющих к политизации религии.

Основные тенденции в религиозном мировоззрении и идеологии нельзя рассматривать в отрыве от светской мысли и идеологии. В условиях высокой политизированности общества конфессиональный фактор оказывает влияние на формирование светского мышления. В то же время при разрешении богослов-

ских вопросов, таких, например, как выработка тех или иных трактовок шариата, соотношение ханафитского и шафиитского мазхабов, роль в современном кавказском обществе суфизма и других религиозных авторитетов, исламские лидеры манипулируют светскими, в первую очередь социальными категориями.

Логика повествования о происходящих в обществе политических, экономических, социокультурных процессах требует сперва изложения фактического материала, т. е. действия, а затем уже его вербальной интерпретации, идейного, культурного обоснования (у занимавшихся наукой в советское время исследователей такой подход может вызвать реминисценции с пришедшими из марксизма понятиями «базис» и «надстройка»: первый составляет основу общества, в то время как вторая, формируемая базисом, в свою очередь, оказывает на него сильное и устойчивое воздействие). Не возражая в целом против первенства материального аспекта перед духовным, все же попробуем начать именно с «нематериального», поскольку, во-первых, это позволит разобраться с такими употребляемыми ныне понятиями, как традиционализм, салафийя, фундаментализм, ваххабизм, во-вторых, даст возможность определить их соотношение с распространенными политическими установками, в-третьих, при дальнейшем изложении представить дискурс идей, концептов и прагматических целей их авторов.

Анализ распространенных среди различных групп общества, духовных деятелей, политиков религиозных взглядов позволяет более выверенно оценить их поступки, понимание того, где, в каких социальных, политических пределах влияние ислама объективно неизбежно, а где он прежде всего, если не исключительно, служит инструментом борьбы за власть, и использующие его группировки на самом деле поступают так под давлением обстоятельств.

Важно разобраться в идеологии исламского движения на Северном Кавказе, в том, насколько оно органично вписывается в феномен политизации ислама во всем мусульманском мире. И последнее: анализируя идейные тенденции в современном исламе, мы можем, говоря словами французского социолога Ж. Кепеля, уйти от ошибки «смещения представлений об исламских движениях с тем, что они представляют собой на самом деле». «Сами эти движения, — считает ученый, — все более воздействуя на

формирование представлений о себе, создают великий самовоспроизводящийся дискурс. Одни обращены к Западу, другие — к своим внутренним опорным базам. Одни апеллируют к “салям” (миру. — А. М.), другие к джихаду»¹.

Итак, в канун перестройки ислам продолжал оказывать существенное влияние на образ жизни и мыслей кавказских мусульман. В наибольшей степени это было характерно для Дагестана, Чечни и Ингушетии (в то время Чечено-Ингушетии). В западных регионах — Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Адыгее — его влияние было сравнительно меньше.

Напомним, что ислам был не единственным регулятором общественных отношений. Влияние горских, собственно этнических традиций было не меньшим, а равным, порой даже большим. Ислам был одним из факторов регламентации отношений между людьми. В меньшей степени он влиял на отношения между индивидом и обществом. Кавказцы, как правило, не рассматривали свою внешнюю, выходящую за пределы семьи или аула активность сквозь призму религии. В городах исламские представления об устройстве личной и общественной жизни были еще менее значимы, чем в сельской местности, а поведенческие нормативы устанавливались лишь при минимальном учете требований ислама.

На Северном Кавказе не могло возникнуть никаких идущих от ислама концепций об устройстве общества, его отношениях с государством. Для этого не было, так сказать, социального заказа. Все происходившее в обществе и политике имело официальную интерпретацию, выход за рамки которой был невозможен, да к тому же и запрещен.

В первые годы перестройки ситуация практически не менялась, поскольку декларируемая М. Горбачевым гласность воспринималась как очередная пропагандистская кампания, которая могла быть в любую минуту приостановлена, а наиболее ревностные поборники горбачевской «социалистической демократии» наказаны за чрезмерное усердие (как уже не раз бывало в советской истории)².

Одним из ключевых моментов в отношении общества к демократизации становился отказ советской верхушки от жесткого атеизма, что, в отличие от прошлых частичных уступок верующим символизировало стратегические перемены в подходе к религии. Возрождение религии (прежде всего православия), на

наш взгляд, явилось свидетельством необратимости перемен. Вновь возвращаться на стезю преследования за веру было уже невозможно.

Исламский «ренессанс» поначалу отставал от православного, что можно объяснить, во-первых, общей инертностью советской провинции, а во-вторых, естественной боязливостью местных властей, всегда опасавшихся непредсказуемости Центра и боявшихся потерять свои кресла. Кроме того, на самом Северном Кавказе у мусульман не было соответствующих влиятельных духовных структур, которые смогли бы взять на себя инициативу и приступить к решению конкретных задач возрождения религии. Возглавлявшееся М. Геккиевым Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) не пользовалось большим авторитетом как среди рядовых верующих, так и среди духовных лиц. В ДУМСК не было и квалифицированных богословов, пропагандистов веры, не говоря уже людях, способных давать внушающее доверие и интерес исламское обоснование начинавших происходить в обществе непривычно сложных процессов. «За годы советской власти мусульмане фактически утратили традиции так называемого “высокого” богословского ислама, уступившего место его простонародным формам»³ (аналогичная ситуация сложилась и в Центральной Азии, где бытовой, «обрядовый» ислам фактически подмял под себя ислам догматический). Слабость концептуального богословия накладывает отпечаток на религиозно-политическую мысль, зачастую низводя ее на лозунговый уровень. Это дает возможность многим политикам, а также малокомпетентным в теологии религиозным деятелям спекулировать на исламе, превращая его в заурядный амбивалентный инструмент для удовлетворения собственных амбиций.

На Северном Кавказе исламская мысль представлена тремя направлениями — суфизмом (тарикатизмом), догматическим богословием и фикхом шафиитского и ханафитского мазхабов, а также салафией. На концептуальном уровне все три направления выражены лапидарно, и скорее могут быть определены как более или менее (по большей части менее) артикулированный поток массового сознания. С другой стороны, все три направления можно обнаружить и в мировоззрении местных этнополитических и религиозных квазиэлит. Приставка «квази-» представляется необходимой, поскольку полноценные элиты на Север-

ном Кавказе — как на общерегиональном, так и на локальном уровнях — еще только формируются.

Два первых направления — суфийское и богословско-догматическое — взаимопереплетены. Что касается салафитии, то на Северном Кавказе, с одной стороны, она является оппонентом первых двух направлений, а с другой — некоторые наиболее образованные ее последователи не отвергают суфийских представлений.

Несмотря на идеологические расхождения, политическое противоборство между сторонниками этих направлений, к исламу на Северном Кавказе все же следует подходить как к единому духовному и культурному комплексу, все три компонента которого дополняют друг друга. В единстве их противоположностей кроется бессмысленность в обозримом будущем «борьбы до победного конца» внутриисламской, междоусобной борьбы за господство в сознании всего общества.

Суфизм представлен братствами (тарикатами) Накшбандийя и Кадирийя, приверженцы которых проживают в Чечне и Дагестане. Кроме того, в Дагестане действует братство Шазилийя. На Северном Кавказе суфийская практика утвердилась в форме тарикатизма⁴ (мюридизма), при котором главный духовный авторитет — шейх (наставник) или устаз собирает вокруг себя группу мюридов (последователей). Шейх воспитывает, обучает их, разъясняя сущность трансцендентного понимания Всевышнего, и в результате длительного, на протяжении долгих лет личностного общения с ним они также приобщаются к благочестию. В результате создается своеобразная цепь (по-арабски «ильсия»), по которой благодать передается от шейха его преемникам. Илья может поддерживаться на протяжении десятилетий, даже столетий и может быть прервана, если шейх не успел или не сумел воспитать своего продолжателя. И по сей день в Дагестане существует ильсия, основанная устазом имама Шамиля, других знаменитых в прошлом веке шейхов. В 90-е годы в Дагестане были опубликованы обстоятельные сведения об их родословных и потомках⁵.

Шейхи, носители благодати, должны обладать глубокими религиозно-философскими, мистическими знаниями, которые они призваны распространять среди учеников. Последнее невозможно без тщательной проработки соответствующей литературы,

без овладения понятийным аппаратом. Главная жизненная цель шейха — получение неофициального статуса исламского «святого», что возможно лишь через мюридов, посредством постоянного расширения круга приобщенных к мистическому знанию данного конкретного шейха и соответственно роста его авторитета среди окружающих.

Процесс передачи трансцендентного знания, традиция сильсилы подвергались разрушению при советской власти, и возникшие лакуны не могут быть восполнены в течение десятка лет. В предыдущей главе говорилось, что, несмотря на репрессии, в Дагестане и Чечне удалось сберечь от уничтожения немало арабских рукописей, в том числе суфийские трактаты. Однако для ознакомления с ними сравнительно широкого круга мусульман требуется значительное время, заинтересованность и владение, причем глубокое, арабским языком. Возможно ли это в нынешних условиях социального кризиса, высокого уровня конфликтности? Разумеется, среди части молодых мусульман-кавказцев существует интерес к арабскому языку, в регионе идет процесс исламского возрождения. Однако собственно для суфийской мысли, для реанимации мусульманского мистицизма, который во всем мире стал уделом небольших групп интеллектуалов (в том числе в центральной части России и на Западе), этого недостаточно.

Сегодня на Северном Кавказе тарикатизм не ассоциируется с систематическим глубоким мистическим знанием. Как источник исламской мысли он находится в упадке. Отсутствуют и соответствующие глубокие философские работы на этот счет. Вряд ли в Дагестане или Чечне можно найти кружки, в которых ученики сосредоточенно изучают наследие исламской философии, пытаются проникнуться духом мистицизма, ожидают, когда вслед за учителем на них снизойдет божественная благодать. В своеобразной форме идеи мистицизма иногда отражаются в возрождающемся жанре духовной поэзии⁶. Нередко попытки синтеза традиционного и мистического ислама принимают почти гротесковый характер. Так, в серии статей в газете ДУМД «Ассалам» намаз именовался «медитацией здоровья»⁷. Общий социальный антураж, распространенность иных как исламских, так и светских представлений о мире и месте в нем человека и Бога, наконец, элементарный недостаток времени, которое нужно потра-

тить на самопостижение, на мистические штудии, — все это является препятствием для возрождения суфизма как пласта исламской культуры.

Недостаток знаний компенсируется растущей активностью тарикатистских шейхов, бурной реконструкцией инфраструктуры тарикатов, ростом числа мюридов. На начало 90-х в Дагестане насчитывалось около 1500 мюридов, организованных по этническому принципу⁸. Сегодня у наиболее авторитетного шейха Саида (Айчиева) Чиркейского — 5038 мюридов. У другого влиятельного шейха Таджуддина (Рамазанова) Хасавюртского — 2932⁹. Примерно столько же приверженцев имеют и другие известные шейхи и устазы — Багруддин (Кадыров) Ботлихский, Арслан-Али (Гамзатов) Параульский, Магомед Амин (Гаджиев) Параульский, Мухаджи Мухаджиров. По мнению владеющего ситуацией в республике востоковеда А. Магомеддадаева, общее количество мюридов в любом случае не превышает несколько десятков тысяч¹⁰. Много это или мало, сказать трудно. Известно, например, что в Чечне в 1917 г. насчитывалось 60 тыс. мюридов¹¹.

Показательно, что исследователи современного состояния ислама на Северном Кавказе практически не затрагивают в связи с суфизмом проблем философских мистических учений. Зато тарикатизм на Северном Кавказе продолжает существовать как общественное мировоззрение, точнее, как форма приобщения к исламу. Недостаток (если не отсутствие) суфийского концептуализма компенсируется сохранением обрядовой стороны, в частности ритуалов — таких, как почитание святых мест, зикр и некоторых других. Шейхи же пользуются авторитетом среди верующих в основном не по причине снизошедшей на них бараки (благодати), но скорее благодаря своей религиозно-общественной активности.

В 90-е годы тарикатские шейхи оказывали большое влияние на деятельность и богословскую ориентацию духовных управлений мусульман Дагестана и Чечни. Многие из них занимают в этих управлениях ответственные посты. Взаимодействие и взаимопроникновение «тарикатистов» и духовенства интерпретируются обеими сторонами как естественно-неизбежное единство суфийского и догматического ислама. Например, заместитель главы Духовного управления мусульман Дагестана Губдалан Абу Муслим полагает, что каждый «крупный алим (богослов. — А. М.)

...обязан идти под духовную опеку шейха», а «без вступления в тарикат... религиозность человека не будет полноценной»¹². Как отмечает востоковед Д. Макаров, «грань между официальным и неофициальным духовенством... оказалась весьма условной: основная часть не только религиозной элиты, но и рядовых имамов и других служителей культа в сегодняшнем Дагестане принадлежит к тем или иным тарикатам»¹³. В ДУМД решающим влиянием пользуется шейх ордена Шазилийя, а также ведущий силу от накшбандийских и кадиритских шейхов Саид Чиркейский и его сторонники Абдель-Вахид Какамахинский, Арслан-Али Гамзатов. В известном смысле такая ситуация характерна и для Чечни, где институциональное духовенство также принадлежит или тесно связано с двумя тарикатами — накшбандийским и кадирийским при доминировании последнего.

За последние годы на Северном Кавказе, в том числе и в Дагестане, не создано новых фундаментальных трудов по догматическому богословию и фикху. Среди приверженцев двух распространенных на Северном Кавказе мазхабов — шафиитского и ханафитского — не наблюдается стремления вести серьезные исследования в этих областях. Сам термин «факих» (законник) не может быть применен ни к одному из ныне здравствующих алимов. Периодически возникающие противоречия между последователями обоих мазхабов лежат в сфере ритуальной практики. В то же время различия между шафиитами и ханафитами имеют этническую окраску. Так, в конце 90-х годов различия в мазхабах негативно повлияли на отношения между ханафитами-ногайцами и шафиитами-даргинцами в Кизлярском и Тарумовском районах Дагестана, а также в Шелковском районе Чечни¹⁴.

В целом состояние богословия на Северном Кавказе ничем не отличается от положения в остальной России, где нет ни одного мусульманского богослова мирового уровня, а наиболее продвинутые интеллектуалы по большей части творят на почве светской мысли, пытаются внедрить исламские компоненты, например, в евразийство (Г. Джемаль), в либеральные идеи, в теорию национально-культурного строительства (Р. Хакимов). Что касается широко тиражируемых рассуждений об исламе общепросветительского характера, то они предназначены для широкого круга читателей, и их главная цель — ликвидировать религиозную безграмотность.

Отсутствие как собственно богословия, так и суфийского философского изыска способствует поддержанию среди северокавказских мусульман убежденности в глубокой специфике, «неповторимости» местного ислама. Нечто подобное имеет место в других мусульманских странах и регионах бывшего СССР. Например, в России мусульмане-татары (в том числе духовенство) также рассуждают о «татарском исламе», противопоставляя его иным, проникающим из-за рубежа, прежде всего из стран с более радикальной религиозной идеологией, толкованиям. То же имеет место в государствах Центральной Азии, где право иметь свой, «национальный» ислам энергично отстаивают опасаящиеся внешней религиозной индоктринации светские правящие элиты.

Применительно к северокавказскому исламу нередко используется понятие «традиционалистский». Внешне понятный, этот термин тем не менее нуждается в комментарии. Исследователи мусульманства часто рассуждают о единстве и вместе с тем многообразии ислама как социокультурной традиции. При этом единство определяется священным откровением, Кораном, пятью¹⁵ столпами веры (аркан ад-дин), признанием безусловного превосходства конфессиональной общности над этнической (наличие исламской нации — уммы).

Формирование же традиционалистского ислама связано с локальными этнокультурными особенностями. На практике его adeptам чужда апелляция к идее единой уммы, равно как и к сложному богословскому творчеству. В нем есть «приземленность» к образу жизни конкретного мусульманского этноса. Он является «охранителем» местной культурной идентичности. Именно с традиционалистским, а не богословским исламом ассоциируется неразделимость этнического и конфессионального начал.

Феномен традиционалистского ислама связан, во-первых, с включением в VII—XI вв. в состав арабского халифата множества народов, а во-вторых, с следовавшим затем его распадом на более гомогенные в этнокультурном отношении государства, в каждом из которых ислам приобретал специфический оттенок.

С X—XI вв., после того как в исламском мире утвердились четыре основные богословско-юридические школы (мазхабы) — ханафитская, шафиитская, маликитская и ханбалитская — и «были закрыты врата иджитхада» (права на самостоятельное суждение

по религиозным и юридическим вопросам), одним из главных направлений эволюции ислама стало именно приспособление его к локальным культурным традициям, зачастую в ущерб исламу догматическому. Устойчивость этих традиций обеспечивалась удаленностью их носителей от культурных очагов исламского мира, привязанностью к местным экономическим укладам, прочностью родовых отношений и идеологией патернализма. Локальный традиционализм обусловлен мирским мультикультурализмом множества этносов, образующих исламскую умму. Именно через традиционалистский, а не догматический ислам в первую очередь формируются стереотипы поведения каждого конкретного мусульманина, который на бытовом уровне является членом своей этноконфессиональной общины и только на макроуровне — носителем ценностей и атрибутов мировой уммы. Традиционализм, по мнению французского исламоведа О. Руа, есть то, что «обращено ко всему консервативному», «его тоска по прошлому скорее морализаторская, чем обусловленная стремлением к социальной справедливости»¹⁶. Утверждение же социальной справедливости, обеспечивающей ее политической надстройки — один из ключевых элементов зарождавшегося в борьбе с этническими установками раннего догматического ислама, одновременно служащий доказательством его «тотальности». По выражению британского классика исламоведения У. М. Уотта, «ислам создал экономическую, общественную и политическую систему, *Raх Islamica*»¹⁷. Проводя различия между традиционализмом и фундаментализмом, французский ученый Ф. Бюрга делает упор на присущее последнему целенаправленное действие во имя восстановления адекватных с точки зрения его сторонников политических и социальных институтов¹⁸.

В мировоззрении мусульманского индивида, как и в коллективном сознании каждой отдельно взятой мусульманской общины, во все времена было заложено противоречие между частным (этническим, региональным) и общеисламским, одним из проявлений чего и является диалектическая дихотомия традиционализм — салафийя (фундаментализм).

В этом плане на Северном Кавказе, в особенности в его горной части, создавались оптимальные предпосылки для утверждения и консервации традиционалистского ислама. Замкнутость этнических культур начиная с XVIII в. усугублялась проникнове-

нием туда тарикатизма. Вместе с тем, несмотря на различия между традиционалистским и догматическим типами ислама, последний был инкорпорирован в локальную систему ценностей благодаря восприятию мусульманами идеи джихада, ставшего обоснованием сопротивления российской экспансии. Противоречия между традиционалистским и догматическим исламом в условиях антироссийского джихада порой сглаживались, хотя и продолжали существовать.

Обращение к джихаду было и осталось своеобразной формой исламизации народов Северного Кавказа, не завершенной в XIX в. и продолжающейся — с большей или меньшей интенсивностью — по сей день. Другая форма исламизации выражалась в стремлении некоторых вождей, сочетавших в себе черты политиков и духовных авторитетов, внедрить в общество (полностью или частично) систему шариатского законодательства, что как прежде, так и теперь встречает немалое сопротивление. В радикальной форме эта установка выражалась в призыве к созданию исламского государства, наиболее отчетливо прозвучавшем в Чечне и Дагестане.

И джихад, и призыв к введению шариата как формирующего социально-политическое пространство законодательства с последующим созданием исламского государства — все это оппонирует традиционалистскому исламу и соотносится с идеалами возрождения «аутентичной религии» времен пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, к возврату к корням религии (усуль ад-дин). «Усуль ад-дин» переводится с арабского (точнее, интерпретируется) как «фундаментализм».

Фундаментализм не есть нечто присущее исключительно исламу. Его появление связано с христианством, вернее, с протестантизмом, с реакцией протестантского богословия на социальные и культурные феномены христианской цивилизации начала XX в. «Фундаментализм» — термин, отражающий более общие идеологические процессы, применимый к иным религиям и светским идеологиям. Существуют, например, понятия православно-го и коммунистического фундаментализма. Впервые это понятие было использовано для определения консервативного движения в евангелической церкви Соединенных Штатов. Само слово «фундаменталист» введено редактором баптистской газеты «Watchman Examiner» К. Л. Льюисом¹⁹.

Существующая на Северном Кавказе дихотомия «салафийя — традиционализм» свидетельствует не о принципиальных отличиях местного ислама от иных распространенных в остальных частях мусульманского мира вариантах. Скорее это показатель его типичности. Поэтому искусственно противопоставление ислама чеченского, дагестанского (а в равной мере узбекского, таджикского и т. д.) исламу, распространенному на Ближнем Востоке, в Северной Африке. Из этого следует легитимность на Северном Кавказе феномена салафийи (часто именуемого в последние годы ваххабизмом), являющегося естественным антиподом и в то же время alter ego местного традиционалистского ислама, в котором так или иначе наличествуют отклонения от догматических канонов, к возврату к которым салафиты призывают.

Проблема салафийи на Северном Кавказе, а также в других мусульманских регионах бывшего СССР во второй половине 90-х годов приобрела небывалую прежде остроту. Ее распространение ассоциируется с общей социально-политической нестабильностью, угрозой безопасности в государствах и регионах, усилением сепаратистских движений, ростом криминалитета, в общем, с негативными общественными и политическими явлениями.

Легко заметить, что объектом критики является не салафийя, а ваххабизм, т. е. одно из частных проявлений салафитской традиции.

Феномен салафийи имеет глубокие социокультурные и собственно религиозные корни, а традиция ее восходит к исламскому Средневековью. Изданный в 1991 г. в Москве и признанный в международном научном сообществе энциклопедический словарь «Ислам» определяет салафитов как «общее название мусульманских религиозных деятелей, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, “праведных предков” (ас-салаф ас-салихун), квалифицируя как бид’а (нововведение. — А. М.) все позднейшие нововведения в указанных сферах»²⁰. Строго говоря, феномен салафийи восходит чуть ли не ко времени жизни самого пророка Мухаммада. «Архетипическим исламским фундаментом и образцом для всех основателей является сам Пророк», — писал один из идеологов исламского возрождения России А. Ахтаев²¹ (впрочем, уже самого Мухаммада пы-

тался корректировать один из его соратников, увидевший в поступках пророка некоторые несоответствия его принципу единобожия).

Как устойчивое идеологическое направление салафийя начинает складываться одновременно с формированием мазхабов, т. е. в VIII–X вв. К салафитам можно, пусть и с некоторой долей условности, отнести Ибн Ханбала, основателя наиболее ортодоксального мазхаба — ханбализма, оказавшего влияние на становление в XVIII–XIX вв. аравийского ваххабизма.

С салафийей связаны имена средневековых философов и богословов Ибн Таймийи (1263–1328 гг.), Ибн Халдуна (1332–1406 гг.), Ибн Абд аль-Ваххаба (1703/4–1792 гг.). На борьбу за возврат в «золотой век» ислама, к реконструированию тогдашних норм общественного устройства, к исламскому государству призывали (каждый по-своему) идеологи и вожди организации «Братья-мусульмане», Хасан аль-Банна, Сайид и Мухаммад Кутбы, пакистанский философ Абу Аля Маудуди (1903–1979 гг.), иранский аятолла Хомейни (1898–1989 гг.).

Оставаясь неизменным в онтологическом смысле, основополагающий салафитский тезис возврата в прошлое на протяжении веков претерпел трансформацию. Если в Средневековье салафиты боролись против внутриисламских «девиаций», то с XIX в. их оппонентом становится Запад, который стремится разрушить мусульманский мир изнутри и которому удалось распространить свое влияние среди миллионов мусульман. Современная салафийя существует в контексте двойного противостояния — Восток (мусульманский) против Запада и «истинный ислам» против ислама «испорченного». Однако антитеза «плохие — хорошие мусульмане» (или еще более жесткий вариант «мусульмане — те, кто сошел с пути ислама») вновь стала доминирующей и превратилась в водораздел внутри мусульманского общества. Внутрирелигиозная напряженность может достигать высокого уровня и превосходить напряженность межрелигиозную.

Салафитские идеалы остаются идеологией исламского радикализма, который если и не превратился в единое международное мусульманское движение (пресловутый «зеленый интернационал» скорее эффектный миф, чем конкретная политическая реальность), то стал непрямым участником политических коллизий в мусульманском мире и вокруг него. В принципе идео-

логия салафийи носит самоограничительный характер, она не может быть эвристичной, поскольку ее главная задача состоит в очищении божественного откровения, в возврате людям его первоначального смысла. В то же время, хотя формально поиск нового заведомо невозможен, салафийя оставляет достаточно возможностей для теоретических штудий, игры ума, в которой возврат к прошлому сплетается с желанием приспособить ислам к современному для той или иной эпохи развитию. Применительно к XIX в. и далее в известном смысле можно говорить даже о ее близости к исламскому реформаторству, поскольку обе они ориентированы на выполнение одного и того же общественного заказа — придать глобальному мусульманскому социуму (исламской нации — «аль-умма аль-исламия») импульс развития, сделать его конкурентоспособным относительно Запада.

С другой стороны, сегодняшняя салафийя имеет четко выраженную компенсаторную функцию: содержащийся в ней призыв к возврату в «золотой век» является признанием неудач развития мусульманского мира, поиска новых (но взятых из прошлого, «старых») ориентиров. Основой преодоления трудностей должно стать восстановление «истинных» исламских понятий, а уж затем в полном соответствии с ними следует предпринимать практические действия. Один из идеологов исламского возрождения на Кавказе, ставший впоследствии религиозным наставником «ваххабитских» общин Дагестана, Багауддин Мухаммад в начале 90-х годов писал, что «в исламе на первом месте стоит вопрос мировоззрения, и только затем идут практические действия». «Единобожие — это такое понятие, которое отрицает, отменяет все моральные, правовые, экономические, политические и другие устои человечества, установленные человеком от себя и не базирующиеся на указаниях Аллаха, и признает те законы, которые предписаны и созданы Аллахом»²². Уже одно это суждение, высказанное советским человеком (статья опубликована в начале 1991 г.), должно было вызвать настороженность у тех, кто занимался перестройкой советского общества. Однако в конце горбачевской эпохи мало кто интересовался новыми идеями, распространявшимися среди мусульман.

На Северном Кавказе салафитов существуют в Дагестане, сторонниками салафийи считают себя многие чеченцы, небольшие группы ее приверженцев существуют в Кабардино-

Балкарии (среди балкарцев) и Карачаево-Черкесии (среди карачаевцев). В 1991 г. на съезде мусульман Карачая был создан Имамат Карачая, ставший «центром мусульман республики» и впоследствии, будучи не признанным местной властью, трансформировавшийся в более умеренную культурно-просветительскую организацию «аль-Ислямийя»^{22а}. Распространение салафитских идей является ответом на общий системный кризис в регионе. Они суть *нормальная реакция* мусульман на неспособность центральной и местной властей решить их проблемы. Разочаровавшись в компетентности и решительности администрации, не веря в возможность избавления от трудностей при помощи проводимой в последнее десятилетие политики, люди пытаются отыскать иные возможности выхода из создавшейся ситуации. Отсюда интерес к «исламской альтернативе». На Северном Кавказе речь идет в первую очередь о социальной подоплеке салафийи. Ставшие популярными среди части мусульман салафитские установки ориентированы на решение мирских проблем. Местная салафийя социальна, а ее конкретные материальные требования получают санкцию Всевышнего и потому приобретают характер абсолютной истины. К тому же, как всякая идеология обездоленных, она радикальна.

С другой стороны, истинный ислам получает и более широкую трактовку: благодаря «мощному импульсу возрождения... исламская мысль активно вторгается в новые для себя теоретические области, осваивает социологию, политэкономия, опираясь при этом на Коран и Сунну»²³.

К социальным требованиям примыкают политические. Так, реализация идеи социальной справедливости обусловлена созданием исламского государства, что невозможно в рамках Российской Федерации. Отсюда — интерес к созданию такого государства уже вне пределов России. Конечно, не следуют преувеличивать значение салафийи при обосновании северокавказского сепаратизма. Однако и игнорировать его полностью не следует. Заметную роль сыграли салафитские установки при обосновании отделении Чечни от России.

В известной степени можно провести аналогию между движениями Мансура и Шамиля, для которых действия против внешнего противника (России) и исламизация по сути были неразделимы. (Впрочем, это сравнение, как и любое другое, достаточно

рискованно, поскольку форсированная реисламизация Чечни в 90-е годы XX столетия происходила в качественно ином обществе, уже вкусившем и от советского атеизма, и даже — пусть в извращенной форме — от либеральных ценностей.)

Признавая высокую степень политизированности салафий на Северном Кавказе, нельзя игнорировать ее собственно религиозное значение. Как богословское направление она становится все более влиятельной в обществе, хотя и подается последователями в достаточно упрощенной форме. В этом качестве салафийя противостоит традиционному исламу. «Наши мнения с ваххабитами по многим теологическим вопросам расходятся кардинально», — говорил заместитель муфтия Дагестана Ахмад-хаджи Тагаев²⁴. Салафиты — непримиримые противники культа святых, использования каких бы то ни было законов, кроме шариатских, сомнительной с точки зрения шариата обрядности. Такое противостояние имеет место и в остальном мусульманском мире. Известно, что салафиты не признают деления исламского фикха на четыре мазхаба и потому отказываются вступать в полемику с остальными улемами. В этом есть определенная логика, поскольку салафизм как унитарный идейно-культурный комплекс сформировался до окончательного оформления мазхабов. Видимо, это обстоятельство и позволяет салафитам самоидентифицироваться просто как «мусульмане», что приводит к антитезе «мы мусульмане — они нет» и обостряет отношения между единоверцами.

В то же время некоторые последователи салафийи признавали необходимость диалога с иными направлениями в исламе, тем более что все они как мусульмане сформировались в лоне непростой кавказской религиозной традиции. «Вопросы суфизма и тариката, — писал А. Ахтаев, — очень тонкие, и я готов сесть за круглый стол с мусульманами, принадлежащими к различным направлениям в исламе, ради согласия и взаимопонимания»²⁵.

Призывы местных политиков бороться против салафитов («ваххабитов») носят характер заклинаний, в то время как непредвзятый анализ самого этого феномена остается как бы втуне. Подход к салафизму подавляющего большинства действующих на постсоветском пространстве светских политиков и приближенных к ним экспертов сводится к следующему:

во-первых, он в принципе не соответствует догматам и принципам «настоящего ислама»;

во-вторых, он чужд традициям местного ислама (многие на Северном Кавказе выражают опасение, что салафийя есть своего рода форма арабизации местных этносов);

в-третьих, его сторонники являются не верующими людьми, а спекулянтами от религии;

в-четвертых, будучи чужеродным явлением, салафийя распространяется исключительно благодаря финансовой поддержке зарубежных экстремистских организаций.

Применительно к ситуации на Северном Кавказе чаще всего используется термин «ваххабизм», что в устах рассуждающих на эту тему политиков полностью тождественно фундаментализму и исламскому экстремизму. Председатель Госсовета Дагестана М.-А. Магомедов определяет ваххабизм как «нетрадиционное течение в исламе»²⁶. Бывший председатель Верховного совета России, негласный претендент на роль одного из главных чеченских лидеров Р. Хасбулатов считает ваххабизм «религиозным сектантством»²⁷. Бывший федеральный министр Р. Абдулатипов полагает: «...в понятие “ваххабизм” мы вложили все невежественное, что оказалось вокруг ислама. Такой ваххабизм после себя оставляет пустыню, все культурное уничтожается»²⁸. Дагестанский журналист Д. Джамбулаев именует его «формой религиозного экстремизма — идеологией зла, насилия и убийства»²⁹. А близкая к российскому правящему истеблишменту «Российская газета» называет ваххабизм «не просто злом, но смертоносным злом»³⁰. Идеологизированный подход в 90-х годах однозначно возобладал над научным и порой оказывает воздействие даже на позиции некоторых ученых.

Легко заметить, что объектом критики всех этих высказываний является не салафизм, а ваххабизм, т. е. частное, специфическое проявление салафитской традиции.

Термин «ваххабизм», который многими нашими политиками превращен в некий жупел, является в известном смысле случайным. Во-первых, ваххабизм как феномен имеет конкретную историко-географическую привязку — Аравию. А ведь практически никто из тех, кого российские СМИ именует ваххабитами, не призывает изменить чеченский, дагестанский и т. д. ислам по образу и подобию аравийского. Во-вторых, употребление этого термина прямо указывает на внешний источник религиозно-политического радикализма — Саудовскую Аравию.

В-третьих, на территории Северного Кавказа действительно действовали и действуют представители саудовских организаций и отдельные миссионеры, причем последние действительно ведут пропаганду ваххабизма. Один из таких проповедников активно работал в Кадарской зоне, в четырех ставших известными как оплот радикального ислама дагестанских селах, среди которых в прессе чаще всего упоминаются Карамахи и Чабанмахи, реже — Кадар и Чанкурбе. Но даже жители этих сел, которых в СМИ чаще других именовали «ваххабитами», считали себя «просто мусульманами». Журналист-аналитик И. Ротарь приводит в своей книге высказывание «ваххабита» из села Карамахи, жители которого известны как приверженцы исламской модели общественного устройства. «Мы не пьем, не курим и, как настоящие мусульмане, много работаем. ...Однако за годы советской власти сложилось целое поколение людей, которых раздражает, когда люди ведут жизнь настоящего мусульманина. Именно такие и дали нам кличку “ваххабиты”»³¹. Да и сам Багауддин Мухаммад считает себя не ваххабитом, а салафитом^{31а}.

Требования ваххабитов Кадарской зоны носили экономический характер, они стремились оградить себя от произвола местной администрации. Провозглашение ими на своей территории исламского государства (заметим, в рамках Российской Федерации) было социальным протестом. Известная свободолюбием женская часть местного населения даже перед телекамерами подчеркивала свою эмансипированность. Вопросы о том, носят ли они скрывающее лицо покрывало, вызывали у многих женщин смех.

Дагестанский исследователь (и в то же время чиновник высокого ранга) З. Арухов, который в своих работах пользуется термином «ваххабизм», отмечает, что «ваххабитская идеология вышла далеко за пределы Аравийского полуострова, претерпев при этом ряд существенных трансформаций и превратившись в идеологическую начинку экстремистской деятельности»³². С одной стороны, он прав, поскольку ваххабизм действительно радикален и в определенных условиях может развиваться в религиозно-политический экстремизм. Но, с другой стороны, не с ваххабизма началось формирование исламского радикализма. Мухаммад Ибн Абд аль-Ваххаб был одним из звеньев в долгой цепи проповедников «чистого ислама». Абсолютизировать сам этот термин,

применяя его ко всем сторонникам исламского возрождения, поборникам политической ангажированности ислама все-таки некорректно, хотя бы по той причине, что далеко не все они отождествляют себя именно с ваххабизмом. Так, к ваххабитам не относят себя ни «Братья-мусульмане», ни иранские радикалы, с ваххабизмом не идентифицирует себя и большая часть известных идеологов фундаментализма.

Тем не менее религиоведы и политологи дают корректное и отнюдь не «провокационное» определение ваххабизма, вписывая его в общий контекст исламской мысли. Российский философ-исламовед А. Игнатенко называет ваххабизм «конкретным проявлением вечной религии ислама» и считает, что в известном смысле «место ваххабизма в исламе можно сравнить с... протестантизмом в его связях и противоречиях с католицизмом, православием и т. п.»³³. Специалист по Ближнему Востоку А. Васильев определяет ваххабитов как «пуритан ислама», приводя в качестве доказательства в пользу своего утверждения целую монографию под одноименным названием³⁴. Он же уверен в том, что «фундаментализм и то, что называют “ваххабизмом”, для России... опасности не представляет»³⁵.

Насколько правомерно для сегодняшнего Северного Кавказа отождествление понятий «салафийя», «фундаментализм», «ваххабизм»? С точки зрения дотошного исследователя разница, несомненно, существует. Так оно и есть на самом деле. Например, тот же ваххабизм является лишь конкретно аравийской модификацией салафийи. К тому же в самом этом слове сокрыта своего рода ересь: течение названо по имени его основателя Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба (род. в 1703/4 г.), что вполне может быть истолковано как идолопоклонство. Однако для понимания ситуации на Северном Кавказе большее значение имеет не терминологическая дискуссия (бесспорно, увлекательная и продуктивная), но, так сказать, содержательное наполнение всех трех терминов. А оно практически идентично. Речь идет о разном определении одного феномена, о действиях и образе мыслей в его рамках одних и тех же людей и социальных групп.

Заметим, что большинство пишущих об исламе на Северном Кавказе также используют сразу несколько взаимозаменяемых терминов — «исламитизм», «чистый ислам», «фундаментализм». В этом отношении представляется удачным высказывание восточ-

коведа А. Умнова об оживлении на Северном Кавказе (наряду с прочими) движения, «не связанного ни с властями, ни с кланами ислама, которое на Северном Кавказе *по аналогии* (курсив мой. — А. М.) с религиозно-политическим движением в Аравии в XVIII—XX вв. называют “ваххабизмом”»³⁶.

Но, вновь повторим, под любым используемым в данном контексте термином подразумевается один и тот же феномен, имеет место констатация того, что в сознании части населения Северного Кавказа сложилась простая, доступная для восприятия обыкновенных мусульман парадигма исламских ценностей, некая матрица, на которую наложены представления о справедливом процветающем обществе, в котором они могут обрести личное благополучие и общую социальную стабильность. И откуда социально-экономическая ситуация не претерпит решительных изменений — а на это необходимы десятилетия, — для многих мусульман преодоление кризиса будет видеться именно на путях переустройства общества на исламских основах. Таковыми они полагают введение шариатского законодательства, обретение социальной справедливости, возврат к строгому «исламскому» кодексу поведения. «Никогда еще в Дагестане, — писал глава Союза мусульман России, бывший депутат Госдумы Н. Хачилаев, — размах воровства государственных и общественных средств и личного обогащения не достигал таких размеров, как сегодня... Никогда еще разрыв между богатыми и бедными не достигал таких размеров, как сегодня.. Никогда еще столь цинично и нагло не попирались права простых людей, как сегодня... Я вижу только одну законную судебную инстанцию — Шариатскую»³⁷.

Иногда в качестве умеренного аналога этой идеи высказывается мысль о создании в исламских регионах таких условий, при которых каждый мусульманин мог следовать «исламскому образу жизни»³⁸. Но даже полное (ныне отложенное на непредсказуемый срок) решение социально-экономических вопросов не устранил салафитию из исламской традиции, легитимной частью которой она является.

В следующей главе речь пойдет о конкретном воплощении салафитских установок, о действиях так называемых ваххабитов включая тех, кто, декларируя исламские лозунги, в действительности преследует иные, прагматические (политические, коммерческие и иные) цели.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

Именно с получившей известность под именем ваххабизма салафийей связана политизация ислама на Северном Кавказе, превращение ислама в орудие политической борьбы. Именно в связи с активностью салафитов возник вопрос о том, насколько исламский фактор является дестабилизирующим, насколько он влияет на безопасность в регионе и вокруг него. Наконец, именно с действиями сторонников салафийи связана проблема интернационализации конфликта в Чечне, международного терроризма.

Сегодня, рассуждая о роли ислама на Северном Кавказе, многие имеют в виду прежде всего деятельность политиков и военных командиров, выступающих под салафитскими лозунгами. Однако насколько в действительности велико значение салафийи как идеологии, насколько обширна ее социально-политическая ниша, сколь велик потенциал? Да и вообще — на что способен ислам на Северном Кавказе и где ограничители его влияния?

Примечания

¹ *Kepel G. The Political Sociology of Islamism // ISIM Newsletter. — 1998. — Oct. — P. 25.*

² Известно, что в день путча в августе 1991 г. большинство северокавказских руководителей были готовы поддержать Государственный комитет по чрезвычайному положению (ГКЧП), целью которого был возврат к прежней коммунистической системе правления.

³ *Ярлыкапов А. Национальное и религиозное возрождение в ногайской степи // Конфликт — Диалог — Сотрудничество: Бюл. / Междунар. обществ. организация «Центр стратегич. и полит. исследований» [Москва]. — 1999. — № 1. — Сент.—нояб. — С. 60.*

⁴ От арабского слова «тарика» — путь. В данном случае имеется в виду путь познания Всевышнего.

⁵ В качестве примера сошлемся на кн.: *Абдуллаев М. Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана-Хаджи и его родословная. — Махачкала, 1998.* В ней не просто приводится генеалогия этого мыслителя XIX в. но отмечается роль его потомков в деле сохранения его наследия.

⁶ Для примера сошлемся на кн.: *Авчиев Ф. С. Макъинский. Откровения! Путь постижения приближения к Создателю! Аллаху! Господу миров! Путь познания и самопознания. — Махачкала, 2000.* Интересно, что в стихах этого дагестанского поэта наряду с мистицизмом отчетливо слышны экуменические мотивы.

⁷ *Ислам — медитация здоровья // Ассалам [Махачкала]. — 1999. — № 23, 24; 2000. — № 1.*

Глава вторая. Исламское возрождение: мировоззрение и идеология

⁸ *Ермаков И., Микульский Д.* Ислам в России и Средней Азии. — М., 1993. — С. 25.

⁹ *Максаков И.* Соотношение исламских движений Дагестана // НГ-Религии. — 1998. — 18 марта.

¹⁰ Это мнение А. Магомеддаева высказал автору в личной беседе в октябре 2000 г. в Махачкале на конференции «Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества».

¹¹ *Дьяков Н. Н.* Тарикаты арабского Магриба и Северного Кавказа в эпоху европейской колонизации // Россия, Запад и мусульманский Восток в новое время. — СПб., 1994. — С. 12.

¹² Дагестан. правда. — 1996. — 10 авг.

¹³ *Макаров Д.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане: Рукопись. — С. 2.

¹⁴ Одним из первых на актуализацию противоречий между шафиитами и ханафитами обратил внимание А. Ярлыкапов (*Ярлыкапов А.* Указ. соч. — С. 60–61). В то же время еще в 70-е годы автору доводилось присутствовать при полемике светских ученых с Северного Кавказа, которые отстаивали свои позиции, опираясь в подходах к исламоведческим проблемам именно на точки зрения мазхабов, к которым они принадлежали.

¹⁵ Разночтение, многообразие проявляется уже при постижении основ ислама: сунниты в качестве второй священной книги ислама называют Сунну, шииты отстаивают идею обязательной принадлежности власти в общине семье Пророка; некоторые богословы добавляли к каноническим «пяти столпам веры» шестой — джихад и т. п.

¹⁶ *Roy O.* Afghanistan, islam et modernite politique. — Paris: Le Seuil, 1985. — P. 25.

¹⁷ *Watt W. M.* Muhammad: Prophet and Statesman. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1980–1982. — P. 224.

¹⁸ *Burgat F.* L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud (Tunisie, Algerie, Libye, Maroc). — Paris, 1988.

¹⁹ *Сагадеев А.* «Исламский фундаментализм»: жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульм. мир: Бюл. реферат-аналит. информ. — 1993. — № 10. — С. 57.

²⁰ Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. — С. 204.

²¹ *Ахтаев А.* Суфий должен быть политиком. // Ат-Таухид [Москва]. — 1994. — № 1. — С. 16.

²² *Багауддин Мухаммад.* Чистота Единобожия // Аль-вахдат [Единство] [Москва]. — 1991. — 1 сент. — С. 1, 4.

^{22а} *Червоная С. М.* Тюркский мир юго-восточной Европы. Крым — Северный Кавказ // Die Welt der Türkvolker zwischen der Krim und der Nordkaukasus / Ин-т тюркологии Свобод. берлин. ун-та. — Берлин, 2000. — С. 217–218.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

- ²³ Ахтаев А. Указ. соч. — С. 17.
- ²⁴ Спор мусульман между собой // Независимая газ. — 1999. — 21 авг.
- ²⁵ Ислам. новости [Махачкала]. — 1992. — 14 мая.
- ²⁶ Дагестан. правда. — 1999. — 27 авг.
- ²⁷ Хасбулатов Р. Чечня: последняя надежда // Независимая газ. — 2000. — 23 мая.
- ²⁸ Независимая газ. — 1999. — 19 окт.
- ²⁹ Там же. — 1999. — 12 окт.
- ³⁰ Михайлин Д. Ваххабизм — не просто зло, это смертоносное зло // Рос. газ. — 1999. — 28 сент.
- ³¹ Ротарь И. Ислам и война. — М.: АИРО-XX, 1999. — С. 30.
- ^{31a} В журнале «Вестник Евразии» (2000. — № 3) опубликован интереснейший материал «Кредо ваххабита», дающий представление о взглядах «среднего кавказского ваххабита» и о том, каким образом происходит исламистская индоктринация.
- ³² Арухов З. С. Экстремизм в современном исламе. — Махачкала: Агентство «Кавказ», 1999. — С. 125.
- ³³ Игнатенко А. Исламизация по-чеченски // Независимая газ. — 1997. — 20 нояб. Высказывание А. Игнатенко имеет прямую отсылку к опубликованной в 1968 г. книге советского арабиста А. Васильева, назвавшего аравийских ваххабитов «пуританами ислама».
- ³⁴ Васильев А. Пуритане ислама. — М., 1974.
- ³⁵ Васильев А. «Ваххабизма» как течения в исламе не существует // Сегодня. — 1999. — 7 сент.
- ³⁶ Умнов А. Признание ваххабизма подрывает возможности экстремистов // Время МН. — 1999. — 6 сент.
- ³⁷ Обращение депутата Государственной Думы Надира Хачилаева к дагестанскому народу, к джамаатам Дагестана с призывом провести Шариатский суд над врагами Дагестана, проникшими в руководство Республики (архив автора).
- ³⁸ О создании для мусульман условий для соблюдения исламского образа жизни говорилось практически во всех программах исламских политических партий и движений, действовавших не только на Северном Кавказе, но и в других мусульманских регионах России.

Глава третья

ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ

В 90-е годы в России вышли сотни работ, посвященных положению на Северном Кавказе. Появились интересные публикации на кавказские сюжеты в Европе и США. В фактуре недостатка не ощущается. Более того, временами стремление авторов предложить читателю максимальное количество фактического материала превращается в самоцель.

Большинство статей, брошюр и книг в значительной степени идеологизировано. Идеологизация носит целенаправленный характер. Даже при наукообразной форме изложения (не говоря уже о публицистике) читателю пытаются указать на конкретного врага и союзника, раздают априорные оценки социальным и политическим феноменам, участникам политических и религиозных процессов. Авторы многих публикаций видят свою задачу не в объективном анализе ситуации, а в подтверждении собственного мнения о ней.

Иллюстрация к этому — анализ исламского фактора, при котором влияние религии на Северном Кавказе сводится преимущественно к критике «ваххабизма», а участие ислама в политической жизни рассматривается как искусственное. Исламским возрожденцам — салафитам (они же ваххабиты) заведомо отводится роль дестабилизирующей силы. Присутствие исламского фактора объясняется внешним влиянием, что приводит к гипертрофии значения международного исламского терроризма. Последнее выгодно в особенности российским военным и спецслужбам, которые заинтересованы представить своего противника более могущественным, чем он есть в действительности, тем самым как бы оправдывая нанесенные им поражения и придавая большую значимость собственным победам. Критики «ваххабизма» порой неосознанно ассоциируют радикальный политический

ислам с исламом как таковым, как социокультурной системой. Тиражируемые большинством средств массовой информации, особенно электронных, подобные взгляды способствуют росту негативного отношения к мусульманской религии на уровне массового сознания.

С другой стороны, есть и иной, также идеологизированный подход к исламу, в котором он предстает неким исключительно духовным феноменом, полностью лишенным всякой социальной и политической нагрузки. Такой подход является *alter ego* первого. Они как бы дополняют друг друга: первый низводит ислам до уровня идеологического субстрата, второй делает его удобным для восприятия с позиции еврохристианского сознания.

Взятые в отдельности, эти подходы не дают возможности разобраться в событиях, происходящих в мусульманском мире, в том числе в его северокавказской части. Только признавая целостность ислама как мировоззрения, социокультурной системы включая различные аспекты политической практики, можно без эмоций постичь суть северокавказских коллизий, определить сферы и степень влияния на них исламского фактора.

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 сложную 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.

Изначально исламская идентичность взаимодействовала и «соперничала» с идентичностью этнической, и это соперничество не выявило победителя. В советские годы власть воспринимала обе идентичности как единое целое, что иногда сводилось к отождествлению этнических, языческих или просто светских традиций с исламскими (один из местных атеистов в 70-е годы говорил о «важности борьбы против исламских богов»). Правда, начиная с 70-х годов на Северном Кавказе, как, заметим, и в Средней Азии, имели место попытки «развести народные обычаи с религиозными обрядами» и даже противопоставить их друг дру-

гу. И уж совсем несостоятельными оказались потуги заменить эти обряды на искусственно создававшиеся советские.

Ныне «...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, определяемый синтезом православия или мусульманства с местными верованиями»². Однако на этом фоне ислам все-таки выделяется хотя бы в силу своей большей социальной и политической ангажированности.

Влияние ислама на формирование идентичности кавказцев в 90-е годы возросло. В наибольшей степени это характерно для чеченцев, ингушей, этносов Дагестана, а также карачаевцев и балкарцев. В Дагестане число тех, кто считает себя верующим, в постсоветский период колебалось в пределах от 81 % до 95 %³. По оценкам 1995 г. показатель религиозности среди чеченцев составил 97 %, среди ингушей — 95 %, среди карачаевцев — 88 %⁴. Высокий уровень религиозности среди чеченцев подтверждается и западными исследованиями⁵.

«Чеченец, — пишет И. Ротарь, — в первую очередь чеченец, а уж потом представитель того или иного тариката или тейпа»⁶. С этим нельзя не согласиться, поскольку в данном случае чеченская идентичность противопоставляется принадлежности чеченца к меньшему, чем весь этнос, социуму. Но точнее было бы сказать, что чеченец — это в первую очередь чеченец-мусульманин, ибо чеченская идентичность сегодня немыслима вне контекста исламской традиции. Приведенное соображение справедливо и для других северокавказских этносов.

Интересна в этой связи самоидентификация мусульман в контексте самого ислама. Так, 88 % адыгов считают себя «просто мусульманами», а 11 %⁷ — «мусульманами-суннитами», среди черкесов это соотношение составляет 94 : 4, среди кабардинцев — 86 : 13, среди карачаевцев — 80 : 20, среди аварцев — 56 : 36. Зато у даргинцев это соотношение равно 50 : 48, у чеченцев — 43 : 52, у ингушей — 41 : 53, у лезгин — 48 : 52⁸ (приведенные цифры, естественно, не следует воспринимать как абсолютную истину, они могут служить некоторым ориентиром). Бросается в глаза, что именно эти народы в наибольшей степени политизированы, и именно территории их проживания отмечены повышенной кон-

фликтогенностью. Очевидно, между этими двумя обстоятельствами нет прямой связи, но опосредованная взаимозависимость все-таки улавливается.

В условиях традиционной для Северного Кавказа культурной замкнутости поощряемое исламом ощущение самодостаточности, обостренное чувство собственной идентичности усиливает изоляционистские настроения, подчеркивает культурно-конфессиональные различия с соседями. Особенно если этим соседям, в данном случае России, можно предъявить претензии экономического и политического характера, что подогревается исторической памятью о ее завоевательной политике в регионе, о депортациях, наконец, о преследованиях в советский период за религиозные убеждения.

Говоря о возросшем значении ислама как фактора этнокультурной идентификации для всех мусульман Северного Кавказа, можно выделить несколько ее уровней.

На *первом уровне* (назовем его «личностным») речь идет, во-первых, о вере во Всевышнего, т. е. об отказе от атеистической идеологии, об изменении в мировоззрении индивида. Насколько истинна такая смена в каждом отдельном случае, судить затруднительно; объективные сведения на сей счет непросто получить даже при социологических опросах. Свидетельством в пользу роста религиозности служит то, что она всегда усиливается при обострении ситуации в обществе, во время войны, т. е. тогда, когда человек нуждается в дополнительной защите, в покровительстве высшей силы, которая дает ему душевный покой и апелляция к которой способна оправдать многие, в том числе спорные с точки зрения общественной морали поступки. На смену индифферентности, в былые времена особенно характерной для городских жителей и молодежи, приходит религиозность.

На личностном уровне обращение к религии прежде всего означает избавление от советского мировоззрения. В значительно меньшей степени это связано с противопоставлением себя верующим других конфессий. С этой точки зрения обращение к вере, будь то на Северном Кавказе или где бы то ни было еще, может стать основой широкого диалога, о котором так много говорят и пишут в постсоветской России, но который пока так и не состоялся.

Второй уровень, на котором реализуется влияние ислама на северокавказскую идентичность, — традиционно-обрядовый. Здесь

степень приобщенности к исламу определяется регулярностью совершения обрядов, соблюдением исламских нормативов поведения, в том числе разного рода запретов. По данным на 1995 г., среди кавказских мусульман наибольшее значение соблюдению обрядности придают чеченцы (36%), аварцы (34%), даргинцы (43%) и ингуши (28%)⁹.

Многие журналисты, путешествующие ученые (которых в условиях Северного Кавказа трудно отнести к обыкновенным туристам) обращают внимание на возросшее внимание к обрядности, на подчеркнутое стремление к соблюдению некоторых исламских запретов, в частности на потребление алкоголя, что было чуждо многим мусульманам еще в начале 90-х годов.

Здесь уместно сделать небольшое отступление, которое, на взгляд автора, является достаточно важным. Признано, что высокая степень потребления алкоголя — устойчивый и типичный компонент социализации среди русского населения (часто при этом ссылаются на то, что киевский великий князь Владимир, принимая в 988 г. решение о выборе для Руси официальной религии, отказался от ислама якобы из-за запрета на потребление спиртных напитков, произнеся по этому случаю сакраментальные слова: «Руси есть веселие пить»). К такого рода социализации постепенно приобщались и мусульмане — граждане Империи, а впоследствии Советского Союза. Известно, что потребление алкоголя среди некоторых мусульманских этносов стало сопоставимо с его потреблением русскими¹⁰. Алкогольное застолье становилось формой общения как между русскими и мусульманами, так и между самими мусульманами.

К тому же *умеренное* потребление вина была всегда было отличительной чертой кавказского быта, составной частью некоторых обрядов (например, на свадьбах) и в отдельных случаях носило ритуальный характер.

С началом исламского возрождения запрет на потребление алкоголя вновь вступил в силу. Отказ от потребления спиртных напитков, который иногда принимал демонстративные формы при общении с русскими, становился, как представляется, знакомым свидетельством мусульманской идентичности. Конечно, это обстоятельство нельзя абсолютизировать, утверждая, что все российские мусульмане поголовно перестали пить. Однако очевидно и то, что у многих из них, в том числе и тех, кто вырос и

сформировался в русской среде и постоянно в ней вращается, действительно возобладали установка на отказ от алкоголя. Ее соблюдение требует значительной концентрации воли. В данном случае отказ от глубоко укоренившейся привычки зачастую носит религиозную мотивацию.

В некоторых республиках Северного Кавказа — Ингушетии, Дагестане — на районном уровне предпринимались попытки ограничить или вообще запретить продажу алкогольных напитков. В 1999 г. в Ингушетии был издан президентский указ о запрете торговли спиртным в период мусульманского поста. Муфтий Ингушетии М. Албогачиев надеется добиться полного запрета продажи алкоголя в республике ¹¹.

В Чечне «исламские гвардейцы» пытались воспрепятствовать продаже спиртных напитков на рынках, изымая у торговков (в основном на местных рынках торгуют женщины) их запрещенный шариатом товар.

Более заметно стало и соблюдение пищевых запретов, нарушение которых в советское время носило массовый характер (что, в частности, было связано со службой мусульман в армии, где специфика исламской кухни никогда не учитывалась). В условиях исламского возрождения соблюдение пищевых запретов приходится принимать к сведению при проведении светских мероприятий, куда приглашают мусульман. Открываются «халяльные» магазины ¹². Проблема пищевых запретов возникает даже при оказании гуманитарной помощи беженцам, количество которых на Северном Кавказе не уменьшается. В конце 1999 г. газета «Грозненский рабочий» писала о негативной реакции находившихся в Ингушетии чеченских беженцев, которым федеральное Министерство по чрезвычайным ситуациям в дни поста направило банки со свиной тушенкой ¹³.

Подтверждением конфессиональной идентичности является стремление участвовать в паломничестве в святые места — Мекку и Медину. В 90-е годы подавляющее большинство (свыше 80%) мусульманских паломников из России — выходцы из Северного Кавказа, в основном из Дагестана. В 1998 г. хадж совершили 14 тыс. дагестанцев ¹⁴. Председатель Исламской партии Дагестана С. Асиятилов считает, что ежегодно из Дагестана в Саудовскую Аравию в среднем отправляется 10—12 тыс. человек ¹⁵. Число паломников из других северокавказских республики ниже. Напри-

мер, в 2000 г. Духовное управление мусульман Кабардино-Балкарии сумело оплатить поездку в Саудовскую Аравию лишь 25 паломникам. Еще 25 мусульман отправились в хадж за счет местного предпринимателя Н. Ахметова, друга раис-имама Нальчика¹⁶.

Для многих хадж является поводом для совершения коммерческих сделок, своего рода способом предпринимательской деятельности. Исламская традиция в принципе оправдывает подобное отношение: из истории известно, что принимавшие участие в хадже мусульманские купцы подходили к этому религиозному акту также и с чисто прагматических позиций. Так что раздающиеся в светской печати Северного Кавказа обвинения паломников в коммерциализации богоугодного дела не совсем оправданны. Зато интересно другое: власти северокавказских республик вынуждены напоминать паломникам о соблюдении соответствующих правил поведения в период хаджа, об опасности нарушения правил исламской этики. Так, заместитель муфтия Дагестана Ахмед-хаджи Магомедов, обращаясь к отправляющимся в паломничество мусульманам, напомнил им, что ввоз алкоголя в Саудовскую Аравию сурово карается местным законодательством¹⁷. Власти королевства задерживают паломников с Северного Кавказа за нарушение ими местных законов. Дагестанская пресса признает, что у паломников «явно ложные представления о вседозволенности и безнаказанности в пути следования» к местам хаджа¹⁸.

Статус «хаджи» на Северном Кавказе высок. Не случайно в хадже побывали все главы республик, заметные политики, причем некоторые неоднократно. Подтверждая свою исламскую идентичность, они, безусловно, рассчитывали на укрепление авторитета среди единомышленников. Правда, это далеко не всегда приносило результаты.

Одним из маркеров исламской идентичности является отношение к женщине. «Женский вопрос» на Северном Кавказе всегда выглядел противоречиво. С одной стороны, социальный статус женщины должен был соответствовать исламским нормативам, с другой — он определялся местной традицией, в соответствии с которой роль женщины в обществе, не говоря уже о семье, была высокой, и за ней признавалось право на независимое суждение и ответственные общественные поступки. Более высокий, чем в странах Ближнего Востока, статус женщины в прошлом

неоднократно отмечался европейскими путешественниками. Например, посетивший в 30-е годы XIX в. западную часть Кавказа английский путешественник (и, скорее всего, разведчик) Э. Спенсер восхищался тем, что «женщины Черкесии не заключены в гарем, как в других частях Востока, не обязаны скрывать их черты покрывалом от наблюдения иностранца» и что он «часто видел женщин на публичных ассамблеях мужчин»¹⁹. В ходе чеченского конфликта неоднократно сообщалось о попытках женщин непосредственно вмешаться в острые ситуации, развести и примирить противоборствующие стороны. У некоторых кавказских этносов существует обычай, по которому враги должны остановиться, если женщина бросила между ними платок.

Известны случаи, когда чеченские женщины принимали непосредственное участие в сопротивлении федеральным войскам, служили связными, готовили и даже осуществляли террористические акты, в том числе связанные с самопожертвованием. Конкретной информации о том, какую роль в таких ситуациях играл их религиозный фанатизм, нет. Однако напрашивается ассоциация с террористическими акциями исламских фанатиков на Ближнем Востоке, среди которых также встречались женщины.

В конце 90-х годов в отношении к женщине стал заметнее исламский акцент. Речь идет просто о конкретных исламских нормах и требованиях, которые постепенно проникают в жизненный обиход и поощряются различными политическими и религиозными силами. В исламских газетах появляется все больше материалов, в которых утверждается, что наиглавнейшей, по сути единственной обязанностью женщин является служение мужу и воспитание детей. Круг женских профессий ограничивается теми сферами, где по роду занятий они общаются между собой, — медициной, преподаванием и т. п. В 1992 г. в Махачкале открылось первое в России Исламское медицинское училище, выпускницы которого должны были стать профессионалами высокого класса, а наряду с этим и «миссионерами по распространению ислама»²⁰. Исламские учебные заведения с профессиональным уклоном для девочек стали возникать и в Поволжье. Приверженцы их открытия в частных беседах говорили, что главная цель такого рода учреждений — готовить «мусульманских жен».

Российское мусульманское духовенство поощряет мнение, что мусульманка должна выходить замуж только за мусульманина. В

этом отношении показательна публикация в выходящей в Башкирии газете «Ислам и общество». Автор письма-статьи, женщина, вышедшая замуж за немусульманина, пишет: «Я сделала ошибку и разрушила свою жизнь. Умоляю каждую из вас: НЕ ПОВТОРЯЙТЕ МОЕЙ ОШИБКИ И НЕ ТРАТЬТЕ НАПРАСНО ВАШУ ЖИЗНЬ»²¹.

Демонстрацией приверженности требованиям шариата всегда считалось согласие с полигамией. Даже в советский период, несмотря на запреты и преследования, на Кавказе и в Центральной Азии многоженство сохранялось²². И если среди городских жителей отношение к нему было все-таки негативным, то на селе (не исключая и местные власти) наблюдалось «понимание». В 90-е годы проблема полигамии заметно актуализировалась. Публичные выступления против многоженства становятся все реже. В религиозных печатных органах, в том числе издаваемых духовными управлениями, полигамия рассматривается как нормальное, во всяком случае не как негативное явление. При этом, однако, подчеркивается, что в этом случае муж обязан полностью соблюдать интересы и удовлетворять иные запросы женщин, которые в противном случае могут заявить о своем недовольстве в шариатский суд. В светской печати критика многоженства отсутствует.

Благожелательное отношение к многоженству проявляют даже некоторые политики и администраторы. Бросается в глаза позиция президента Ингушетии Р. Аушева. В Народном собрании (парламенте) республики вопрос о многоженстве дебатировался публично²³. Сам Р. Аушев в 1997 г., поздравляя женщин по случаю 8 Марта, посоветовал не обижаться, если муж приведет в дом вторую жену. В 1999 г. ингушский президент издал указ (а парламент единогласно его поддержал), разрешивший гражданам республики состоять в браке с четырьмя женщинами. «Мы принимаем законы на местах те, которые подсказывает нам жинь», — сказал Р. Аушев в одном из интервью²⁴. Позитивно относиться к многоженству в Чеченской Республике Ичкерии, которая в ноябре 1997 г. была провозглашена исламским государством. Очевидно, именно в Чечне у полигамии могут появиться реальные перспективы в связи с вызванным войной сокращением численности мужского населения.

Следует отметить еще одно, на первый взгляд не столь уж значительное обстоятельство, которое также связано с самоидентифи-

фикацией мусульман. Речь идет об одежде, демонстрирующей приверженность к исламу. Все больше мужчин и женщин используют такого рода «атрибутику», прежде всего в Дагестане, где можно встретить мужчин в белых шапках и женщин в платках. Некоторые продолжают носить «мусульманскую» одежду даже после миграции из родных мест. Например, обосновавшиеся в Астрахани переселенцы из Цумадинского района (Дагестан) носят укороченные брюки, а женщины укутывают в темную ткань руки и ноги. Людей, одетых в «мусульманскую одежду», можно встретить в Ингушетии, Кабардино-Балкарии. Это отнюдь не означает, что они непременно придерживаются радикального ислама: речь идет всего лишь о самоидентификации.

Сказанное имеет отношение и к ношению бороды. Не каждый мусульманин, носящий бороду, является салафитом (в этой связи припоминается эпизод, когда в 1990 г., пытаясь воспрепятствовать региональному съезду Исламской партии возрождения в Душанбе, таджикские власти задерживали бородатых мужчин, определяя их причастность к Исламской партии возрождения по этому признаку).

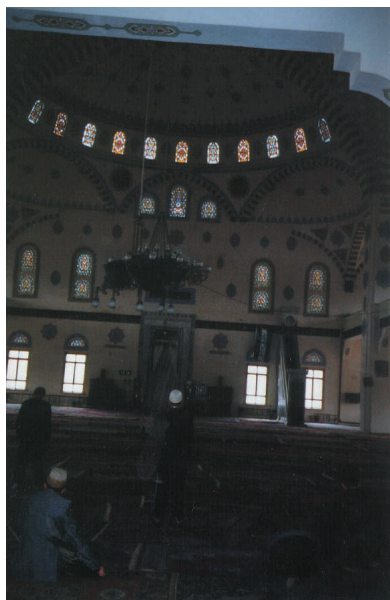
Свидетельством возросшей потребности людей в соблюдении исламской обрядности является рост количества мечетей. Конечно, увеличение числа храмов не всегда адекватно соответствует повышенной религиозности²⁵. Кроме того, известно, что строительство мечети в «своем» ауле является для некоторых «новых русских» из числа кавказцев вопросом не веры, а престижа и честолюбия. В результате в некоторых селениях бывает по две и более мечетей. Тем не менее на Северном Кавказе рост количества мечетей представляется достаточно репрезентативным. Так, в 2000 г. в Дагестане было зарегистрировано 1585²⁶ мечетей, в 1999 г. в Ингушетии — 400, в Чечне — 400, причем 200 мечетей было открыто с 1978 по 1991 г.²⁷ В 1997 г. количество зарегистрированных мечетей составляло в Кабардино-Балкарии 96, а в Карачаево-Черкесии — 91²⁸ (первая мечеть в столице республики Черкесске была открыта только в 1999 г.).

Приведенные статистические данные нуждаются в кратком комментарии. Прежде всего, общее количество мечетей на той или иной территории не совпадает с количеством зарегистрированных мечетей. Так было при советской власти, и это положение сохраняется поныне. В качестве примера отметим такой

Глава третья. Исламская идентификация

факт: в 1979 г. в Чечено-Ингушской АССР было всего 5 зарегистрированных мечетей, а на самом деле их насчитывалось 292 (на территории РСФСР в 1980 г. на 335 зарегистрированных мечетей приходилось 1245 незарегистрированных)²⁹. При советской власти мотивировка отказа в регистрации мечети была очевидна: атеизм был частью официальной идеологии, и чиновники всех рангов должны были отчитываться за борьбу против религии. С другой стороны, власти на местах (равно как и обслуживающие Центр квалифицированные эксперты) сознавали тупиковость борьбы против ислама и часто шли на подлог, пользуясь при подсчете мечетей двойной бухгалтерией³⁰.

После распада СССР официальные данные о количестве мечетей в Российской Федерации также далеко не всегда соответствуют истинному положению дел. Однако причины тому уже иные. Открытие новых мечетей стало достаточно рутинным делом, оно не привлекает, как прежде, пристального внимания администрации. Огромное количество мечетей функционирует теперь



Соборная мечеть в Махачкале, самая крупная в России (фото автора)

в удаленных от районных и республиканских центров аулах, что в условиях неразвитости инфраструктуры, нерасторопности мечетского персонала приводит к тому, что информация об открытии новых мусульманских храмов вообще не доходит до административных служб.

Немаловажная причина статистического разнобоя кроется в расколе среди мусульман, в наличии общин, не признающих главенствующую роль республиканских духовных управлений. Это типично, например, для Дагестана, где контролируемые салафитами мечети отказываются проходить регистрацию, поскольку не признают власти ДУМД. Такая неразбериха приводит к весьма существенному разнобою между официальной информацией и реальным положением дел. В этом плане показательны данные о мечетях в Дагестане и Чечне. Так, наряду с приводившейся выше цифрой 1585 мечетей упоминаются также 2000³¹, 3000³², 3500 (в 1994 г. по данным покойного дагестанского муфтия С.-М. Абубакарова) и 5000³³. Согласно информации И. Ермакова и Д. Миккульского, на начало 1993 г. в Чечне было открыто 2500 мечетей³⁴.

Сведения о количестве мечетей, сколь бы ни разнились они между собой, показывают не только динамику создания исламских организационных структур, но и в конечном счете свидетельствуют о возросшей потребности местных жителей в отправлении религиозного культа: мечети возводятся везде, где функционирует мусульманская община, каждый член которой нуждается в публичном подтверждении своей принадлежности к ней как к религиозному социуму, в конечном счете к мировой умме, что позволяет мусульманину увереннее чувствовать себя в окружающем мире, внутренне противостоять исходящим извне вызовам.

Рост числа мечетей подтверждает значение религиозной идентичности не только на втором — традиционно-обрядовом уровне. Он является показателем и ее *третьего уровня*, на котором происходит социализация мусульман как членов общины. Мусульманин идентифицирует себя как члена общины (прихода) — квартальной, сельской, соборной. Вместе со всеми он посещает мечеть, участвует в пятничной коллективной молитве, принимает участие в деятельности исламских организаций. Мечети возвращаются ее отринутая при советской власти функция центра

Глава третья. Исламская идентификация

общения мусульман, своего рода общественно-политического клуба.

Конфессиональная идентичность также реализуется через приобщенность к исламской культурной традиции, через знание истории ислама, арабского языка, основ богословия, фикха, т. е. на уровне религиозного образования. Очевидно, это также можно рассматривать в контексте ощущения кавказскими мусульманами их общности с единой исламской традицией. С этой точки зрения чрезвычайно важным представляется создание системы религиозного образования, поскольку это может со временем обеспечить преемственность религиозной идентичности.

К концу 90-х годов система религиозного образования сложилась только в Дагестане, где в 2000 г. действовало 13 исламских университетов (6 из них имели государственную лицензию), 33 филиала исламских вузов, 136 медресе (средняя ступень) и 203 примечетских школы³⁵. По другим данным, еще в 1996 г. в республике было 670 мектебов (низшая ступень)³⁶. Исламские учебные заведения есть во всех республиках Северного Кавказа. При



Мечеть в североосетинском селе Чиколы (фото Н. Емельяновой)

этом в Ингушетии и Кабардино-Балкарии имеются исламские институты. Исламский институт был открыт также в Чечне, но обучение там невозможно из-за военных действий. Крупнейший на Северном Кавказе Исламский университет имени имама Шафии³⁷ расположен в Махачкале (он находится вне подчинения ДУМД).

Учебные программы школ и вузов разрабатываются местными священнослужителями, алимами и сотрудничающими с ними светскими учеными, а также «импортируются» из-за рубежа. Духовные управления стараются повысить уровень богословских знаний, для чего периодически устраивают съезды алимов. Наиболее регулярно это происходит в Дагестане. По словам муфтия ДУМД Ахмед-хаджи Абдуллаева, «кузницами исламских кадров» являются Буйнакский исламский университет им. Сайфуллы Къади и Кизилюртовский исламский институт³⁸. Преподавательский состав рекрутируется из местных знатоков ислама, привлекаются и зарубежные богословы. Значительную часть преподавателей составляют кавказцы, прошедшие обучение в странах Ближнего Востока. В 1996–1998 гг., по сведениям Управления по делам религий при правительстве Дагестана, за рубежом обучалось до полутора тысяч дагестанцев³⁹. В 1998 г. за границей училось более сотни студентов из Кабардино-Балкарии⁴⁰, 200 человек из Карачая^{40а}.

Возвращаясь на родину, выпускники ближневосточных институтов и университетов привносят в северокавказскую идентичность иной акцент, делая ее, если можно так выразиться, более аффектированной. Выражается это в более жестких требованиях к окружающим относительно соблюдения обрядов, в подчеркивании «неполноценности» местного ислама, а следовательно, и его носителей. Этот пока сравнительно тонкий слой молодежи проявляет высокую социальную и политическую активность и становится проводником иного, непривычного для местных жителей ислама, культурной основой для салафизма. Здесь необходимо сделать уточнение: если идейной основой салафизма является протест части населения против плачевного состояния общества, то его конфессиональную мотивацию составляют привнесённые из-за рубежа жесткие трактовки единобожия, требования отказа от привычных тарикатистских форм северокавказского ислама. Можно говорить о своего рода противостоянии

идентичностей, в основе каждой из которых лежат различающиеся друг от друга трактовки ислама. Если «старая» зиждется на верности традиционному кавказскому исламу, на, пользуясь выражением социолога М. Сиверцева, «наличии общей исламской духовности»⁴¹, то «новая» не просто ставит на первое место осознание причастности к мировой умме, но содержит имплицитное признание некой неполноценности северокавказского ислама по сравнению с исламом Ближнего Востока.

Таким образом, во второй половине 90-х годов ислам, оставаясь фактором идентичности этносов Северного Кавказа, привнес в нее чувство раздвоенности. Ощущая себя мусульманином, человек в то же время оказывается перед проблемой, каким мусульманином он является, задумывается, насколько его поведение, соблюдение обрядности, выбор идейной ориентации соответствуют ценностям ислама. Наконец, он задается вопросом: что представляют собой эти истинные ценности, насколько, будучи привнесены с Ближнего Востока, они соответствуют его привычной самоидентификации?

Ответ на эти вопросы он может получить из нескольких источников: от традиционного мусульманского духовенства, которое сегодня как никогда прежде оказывается связанным с тарикатистским исламом, а зачастую составляет с ним единый корпус; от зарубежных миссионеров и выпускников ближневосточных исламских вузов; из религиозной литературы, большая часть которой — переводные работы исламских мыслителей и политиков радикального направления (идеологов фундаментализма египтян Мухаммада и Сайида Кутбов, духовного лидера Судана Хасана ат-Тураби, пакистанца Абу Аля Маудуди, египетского проповедника Юсуфа аль-Кардави, иранских аятолл и т. д.). Разобраться в этой проблеме пытаются помочь читателям и некоторые светские издания, приближенные к местным администрациям. В них приоритет всегда отдается исламской кавказской традиции в противовес иной, «внешней», навязываемой из-за рубежа.

Сегодня на Северном Кавказе разворачивается по сути открытое сражение за право влиять на формирование постсоветской (уже несоевской) идентичности, итог которого во многом предопределяет общее развитие событий в регионе, его отношения с федеральным Центром. В ходе этого противоборства определяется облик мусульманина на Северном Кавказе, то, какие ду-

Исламские ориентиры Северного Кавказа

ховные ценности, социокультурные, а следовательно, и политические ориентации станут для него приоритетными, возобладает в его мировоззрении собственно кавказская доминанта или он будет прежде всего «исламоцентричен».

В первом случае приоритетность северокавказской традиции не будет фактором отторжения республик Северного Кавказа от России, а ислам — идеологией сепаратизма. Северокавказская идентичность остается «пограничной»: местные мусульмане живут на стыке мусульманского и христианского миров, а христианство присутствует и на самом Северном Кавказе. Взаимодействие на протяжении веков с Россией — это также фактор формирования местной идентичности. Здесь напрашивается аналогия с той ролью, какую сыграла в формировании алжирской идентичности Франция.

Осознание себя в качестве «моста» между исламской и христианской цивилизациями в какой-то мере возвышает кавказца в собственных глазах, поддерживает столь важное для него чувство культурной исключительности и вместе с тем автономности. Причем это ощущение самодостаточности не развернуто против России, хотя в некотором смысле и может рассматриваться как компенсация за подчинение и слияние с Россией. В свою очередь, сегодняшняя Россия никоим образом не навязывает этносам Северного Кавказа смену идентичности. В этом ее принципиальное отличие от Советского Союза, руководители которого проводили атеистический курс.

Во втором случае ощущение полноценной включенности в исламскую цивилизацию требует от кавказца переоценки собственной идентичности. Возникает парадоксальная ситуация. С одной стороны, признание местным мусульманином того, что принадлежность к исламскому миру является главенствующей, позволяет ему преодолеть «комплекс младшего брата» по отношению к русским. Но, с другой стороны, может сформироваться чувство неполноценности относительно более продвинутых в религиозном отношении мусульман Ближнего Востока. Тем более что прошедшие там обучение и вернувшиеся на родину молодые люди настаивают на религиозной второсортности жителей Северного Кавказа, призывая к «исламизации» местной идентичности. Это остро почувствовали многие чеченцы в 1996—1997 гг., когда обнаружили, что требования шариата несовместимы с мест-

ной традицией и он может утвердиться в обществе только за счет отказа от многих ее норм.

Таким образом, нынешнее углубление исламизации обществ Северного Кавказа так или иначе влечет за собой ломку привычной этноконфессиональной идентичности. Этот процесс может растянуться на сотни лет. Он уже идет. Начавшаяся в VII в. исламизация Северного Кавказа остается незавершенной и поныне.

В условиях дуальности северокавказской идентичности особая роль при формировании духовных стереотипов и поведенческих норм принадлежит мусульманскому духовенству. Однако оно раздробленно на несколько групп, созданных и функционирующих на этнической, политической и собственно религиозной основах. В нынешней ситуации мусульманские духовные деятели не являются сплоченной профессиональной корпорацией с общими интересами.

Отсутствие монолитности не является специфичным лишь для северокавказских духовных авторитетов. Внутренние противоречия, борьба за авторитет в обществе, за влияние на светские правящие и оппозиционные силы, стремление расширить воздействие на паству, наконец, сугубо богословские разногласия присущи национальному духовенству всех мусульманских стран. На Северном Кавказе все это отягощено остротой общего кризиса, провоцирующего священнослужителей на политическую борьбу на стороне тех или иных групп интересов. Отсюда чересполосица политических ориентаций, этнонациональная ограниченность, обостренная внутрирелигиозная нетерпимость между традиционалистами и салафитами.

Если выше мы признали наличие «общекавказской исламской духовности», то говорить о единстве призванного поддерживать ее духовенства все-таки не представляется возможным. Неясно, кого следует причислять к мусульманскому духовенству⁴². Ситуация на Северном Кавказе в некоторой степени напоминает положение, существовавшее во времена Советского Союза. С одной стороны, духовенство представлено священнослужителями, общины которых зарегистрированы властями, а также тарикатскими шейхами и устазами. С другой — как и в советский период, в республиках Северного Кавказа вне рамок духовных управлений действуют нелегальные имамы, олицетворяющие «параллельный ислам», который, как и в былые времена, составляет

духовную оппозицию, а также приверженцы салафизма, занявшие место исламских диссидентов, периодически подвергавшихся публичному ostracismu и преследованиям.

Противоборствующие стороны пользуются таким приемом, как отлучение друг друга от ислама. Институциональное духовенство стремится убедить местные и особенно центральные московские власти, что салафиты не являются мусульманами. Для властей ислам на Северном Кавказе давно превратился в головную боль, правильное лечение которой они пока не нашли и, похоже, в ближайшее время не найдут (схожими методами порой пользуются и некоторые имамы и муфтии России, сообщающие в своих «записках во власть» — другими словами, в доносах — о том, что их оппоненты сошли с пути ислама и стали «фундаменталистами» и «ваххабитами»). Непримируемые позиции занимают и салафиты, отказывающиеся обсуждать с традиционалистами доктринальные проблемы, поскольку видят в них своего рода вероотступников, предлагающих извращенное видение ислама.

Запрет в сентябре 1999 г. ваххабизма в Дагестане никоим образом не изменил внутреннюю ситуацию в республике и во всяком случае не привел к улучшению экономического положения той части населения, которая действительно полагает, что выход из кризиса лежит в русле ислама.

Выше говорилось, что мусульманские священнослужители призваны воздействовать на формирование религиозной идентичности. Это является их долгом и профессиональной обязанностью. От их активности, от личного поведения в немалой степени зависит сознание и образ жизни их паствы. Однако в реальной жизни авторитет духовенства на Северном Кавказе в последнее десятилетие снизился, и в обществе к ним относятся в значительной степени не как к знатокам и хранителям исламской культуры и традиции, но скорее как к участникам общественно-политического процесса, в котором они *volens nolens* поддерживают позицию одной из конфликтующих сторон. Обмирщенность и политизация мусульманского духовенства привели к утрате ими в глазах людей непредвзятости, независимости, способности выражать собственное, основанное на глубоком знании ислама мнение.

Начало дискредитации духовенства было положено еще в 1989 г., когда во время Первого съезда мусульман Северного Кавказа был смещен глава Духовного управления мусульман Север-

ного Кавказа муфтий М. Гёккиев, обвиненный во взяточничестве, нарушениях норм исламской морали и связях с КГБ⁴³. В то время такого рода обвинения можно было предъявить любому из руководителей четырех муфтиятов, действовавших на территории Советского Союза. Они и были предъявлены. Из четырех первых лиц российского ислама свое положение удалось сохранить лишь главе Духовного управления мусульман Закавказья Аллашукюру Паша-заде, который стал муфтием Закавказья, т. е. фактически Азербайджана, а впоследствии возглавил созданный в 1992 г. Высший религиозный совет народов Кавказа (оказавшийся недееспособным).

На Северном Кавказе отстранение М. Гёккиева привело к распаду ДУМСК, обострению отношений как среди духовных лиц, так и в целом в обществе и увенчалось образованием в каждой республике национального муфтията. В некоторых из них, прежде всего в Духовном управлении мусульман Дагестана, процесс распада продолжался, и в середине 90-х годов на территории республики действовало несколько созданных на этнической основе муфтиятов. Наряду с ДУМД в Махачкале возникли кумыкское и лакское духовные управления (или аналогичные им институты). В конце 90-х в селе Терекли-Мектеб появилось Духовное управление мусульман Ногайского района Республики Дагестан, а в г. Избербаш — даргинский казият.

Эта ситуация была проекцией общей этнополитической ситуации в стране. Одновременно происходило размежевание по религиозно-политическому принципу. На Северном Кавказе, прежде всего в Дагестане, стали возникать политические группировки, которые стремились привлечь к себе оппозиционно настроенных представителей духовенства. В начале 90-х обострились отношения между институциональным духовенством и шейхами тарикатов, которые с удовлетворением восприняли распад ДУМСК, а затем и ДУМД, чему сами и способствовали.

К концу 90-х годов отношения внутри институционального мусульманского духовенства стабилизировались. Стали набирать авторитет национальные республиканские муфтияты. В начале 2000 г. на Северном Кавказе действовали несколько духовных управлений мусульман — Адыгеи и Краснодарского края, Дагестана, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Ставрополя, Северной Осетии.

Есть свое духовное управление и в Чечне. Во главе его стоял муфтий А. Кадыров, которого президент России В. Путин весной 2000 г. назначил главой администрации Чечни. Одно это обстоятельство свидетельствует о специфическом положении местного духовенства и той роли, которую оно играет и может сыграть. Правда, вскоре вслед за назначением А. Кадырова было принято решение о нецелесообразности совмещения им позиций светского руководителя и духовного лидера, и он покинул пост муфтия Чечни.

В значительной степени были преодолены разногласия среди духовных лиц Дагестана, которые создали Координационный совет, в состав которого вошли все этнорегиональные управления. С 1998 г. после убийства муфтия С.-М. Абубакарова совет возглавил Ахмед-хаджи Абдуллаев, который фактически выполняет функции муфтия всей республики, а сам координационный совет постепенно превращается в единое духовное управление.

А. Абдуллаев, как и его предшественники С. А. Дарбишгаджиев (избран в 1992 г.), М. Дарбишев (1994 г.), С.-М. Абубакаров (1996 г.), принадлежит к самому многочисленному этносу Дагестана — аварцам. Это дает повод некоторым местным политикам и специалистам говорить об «аваризации» ДУМД. Известно, что недовольство этим обстоятельством выражают некоторые даргинские и особенно кумыкские имамы и шейхи, которые рассчитывали, что их кратковременное главенство (в июне 1989 г. муфтием был избран кумык М.-М. Бабатов, а в январе 1990 г. — Б. Исаев) продлится. Однако это недовольство не повлекло за собой значительных протестных акций, и в конце концов в ДУМД наступило относительно устойчивое согласие. Не все разделяют это мнение. Например, в окружении влиятельного дагестанского политика мэра Махачкалы С. Амирова считают, что раскол между аварцами и кумыками в сфере традиционного ислама сохраняется и борьба за руководство мусульманской общиной Дагестана будет продолжаться⁴⁴.

Решающую роль в укреплении позиции духовенства сыграл консенсус между священнослужителями и частью тарикатистов. Ныне ДУМД представляет собой своего рода симбиоз институционального ислама и мюридизма, что способствует общей внутренней стабильности мусульманских общин Дагестана. Это обстоятельство следует подчеркнуть особо, поскольку при советской

власти именно предшественник ДУМД — ДУМСК использовалось для борьбы против действовавших самостоятельно тарикатских братств. Деятельность ДУМД находится под сильным влиянием сторонников самого влиятельного в Дагестане шейха Саида-Афанди Чиркейского, у которого установились доверительные отношения с некоторыми ведущими политиками республиканского и российского масштаба (среди них называют председателя правительства Дагестана Х. Шихсаидова). Так, на встрече с Саидом-Афанди по случаю 75-летия средней школы с. Чиркей Буйнакского района присутствовали министры дагестанского правительства, и Х. Шихсаидов поблагодарил шейха «за вклад в сохранение мира и стабильности в республике, укрепление нравственности и отношений дружбы между народами Дагестана». В свою очередь, Саид-Афанди «выразил удовлетворение политикой президента РФ В. В. Путина по борьбе с распространением вагъабизма»⁴⁵.

Консолидацию духовенства не стоит преувеличивать, как нельзя забывать о том, что ДУМД полностью контролирует по разным данным от 20% до 50% дагестанских мечетей, а большинство даргинских духовных авторитетов относятся к нему с подозрительностью. ДУМД получает поддержку прежде всего от мюридов Саида-Афанди Чиркейского и нескольких его влиятельных сторонников и само поддерживает их. Их единение вызывает раздражение у многих других (возможно, у большинства) тарикатских шейхов.

И тарикатисты, и институциональное духовенство негативно относятся к салафизму, считая его чуждым северокавказской традиции, фактором дестабилизации общества. Традиционалисты справедливо видят в исламских радикалах конкурентов в борьбе за влияние на верующих. А салафитские имамы рассматривают официальное духовенство как коллаборационистов, обслуживающих светскую власть, неспособную наладить нормальную жизнь. Повторяется ситуация конца 80-х годов, когда высшему слою духовенства предъявлялись аналогичные обвинения, и большинство его представителей в конечном счете оказались отстраненными от духовной власти.

Сегодня ни одно из течений в духовенстве не способно одержать окончательную победу. Скорее всего, такая ситуация сохранится на неопределенно долгое время, поскольку часть общест-

ва, прежде всего в Дагестане, Чечне, а также (в меньшей степени) в некоторых других республиках (Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Ингушетии) по-прежнему будет верить в возможность улучшения своего положения на путях «исламской альтернативы». Эти люди будут составлять паству неконформистского духовенства с его протестными призывами к введению шариата и созданию исламского государства.

Сохранение раскола среди мусульманских священнослужителей неизбежно отражается и на формировании идентичности мусульман, поскольку их восприятие ислама в немалой степени зависит от толкования знатоками Корана и шариата, от того, что они услышат на проповеди, от того, какого направления в исламе будет придерживаться тот или иной священнослужитель.

Разногласия внутри мусульманского духовенства препятствуют созданию на Северном Кавказе целостной религиозной идентичности. Северокавказский ислам остается мультикультурным феноменом, обусловленным этническими традициями, уровнем модернизации того или иного социума, экономическим положением, социальным статусом верующего.

Выбор идентичности в контексте ислама сегодня носит и культурный, и политический характер. Человек оказывается перед дилеммой — какому исламу он должен следовать, какой ислам более соответствует традициям его этноса, какой ислам предоставляет ему возможность повысить социальный статус, реализовать экономические запросы. Это оказывает огромное влияние на его «подвижную» идентичность, обусловленную, с одной стороны, внешними обстоятельствами, а с другой — свойствами его личности.

На Северном Кавказе существуют предпосылки к разнонаправленной эволюции идентичности местных этносов. Одно ее направление связано с желанием части мусульман, прежде всего в восточной части Северного Кавказа, ощутить себя легитимной частью уммы, приобщиться к ценностям салафийи, которые отождествляются с «истинным исламом». Сторонники другого направления на первое место ставят северокавказскую идентичность, в рамках которой ислам — один из компонентов местной традиции. В гипертрофии ислама они усматривают подмену привычной системы ценностей иной, навязываемой извне.

Скорее всего приверженцы обоих направлений в конце концов придут к согласию, найдут оптимальный баланс между регио-

нальной и общеисламской идентичностью. Но пока нельзя не констатировать, что сторонники обоих направлений с трудом находят общий язык.

Примечания

¹ Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. — М., 1998. — С. 223.

² Там же. — С. 226.

³ Кисриев Э. Ислам как политический фактор в Дагестане // Центр. Азия и Кавказ. — 2000. — № 5 (11). — С. 77.

⁴ Данные исследования «Чеченский кризис в массовом сознании населения Северного Кавказа». Цит. по: Кривицкий К. В. Религиозный фактор в этнополитической ситуации на Северном Кавказе // Религия и политика в современной России. — М., 1997. — С. 40.

⁵ Leman S. G. Islam and Ethnicity in the Republics of Russia // Post-Soviet Affairs. — 1997. — Vol. 13 (Jan.—March). — P. 78–103.

⁶ Ротарь И. Ислам и война. — М.: АИРО-XX, 1999. — С. 26.

⁷ Сумма представляет собой общий процент верующих. Например, среди адыгов он составляет 99 (88 + 11).

⁸ Кривицкий К. В. Указ. соч. — С. 42.

⁹ Там же. — С. 40.

¹⁰ В 1992 г. лидер казахстанской Партии национальной свободы «Алаш» А. Атабек рассказывал автору, что был потрясен почти поголовным пьянством в посещенных им казахских деревнях.

¹¹ Роль мусульманских организаций в решении социальных проблем: Материалы Третьего всероссийского семинара руководителей духовных управлений мусульман (Москва, 28 июня — 2 июля 2000 г.). — М., 2000. — С. 18.

¹² Халяльные — разрешенные мусульманам к употреблению в пищу продукты. В частности, имеется в виду мясо животных, зарезанных ритуальным способом. Не говоря уже о том, что такие магазины существуют и на Северном Кавказе, они появляются и в других регионах России, в том числе и в Москве. Один такой магазин некоторое время работал в московском районе Митино напротив дома автора.

¹³ Грознен. рабочий. — 1999. — 16–22 дек.

¹⁴ Пути мира на Северном Кавказе: Независимый экспертный доклад / Под ред. В. А. Тишкова. — М., 1999. — С. 45.

¹⁵ Асиятилов С. Исламская партия Дагестана поддерживает В. Путина // Дагестан. правда. — 2000. — 14 марта.

¹⁶ Газета Юга. — 2000. — 8 марта.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

¹⁷ Новое дело [Махачкала]. — 1999. — 19 февр.

¹⁸ Хадж: религия и политика (интервью с заведующим международным отделом Министерства по делам национальностей Республики Дагестан Расулом Гаджиевым // Там же. — 2000. — 16 июня.

¹⁹ *Спенсер Э.* Путешествие в Черкесию. — Майкоп: РИПО «Адыгея», 1994. — С. 27, 34.

²⁰ Исламские новости [Махачкала]. — 1992. — 22 авг.

²¹ Мольба страдающей матери // Ислам и общество: Изд. Духовного управления Республики Башкортостан, Исламского центра «Дагват» [Уфа]. — 1994. — № 10.

²² Свидетельства тому приводятся в книге дагестанского исследователя М. Вагабова (*Вагабов М. В.* Ислам и семья. — М., 1980).

²³ О многоженстве говорили также в высшем законодательном органе самого демократического государства Центральной Азии — Киргизии.

²⁴ Интервью президента Ингушетии Аушева радиостанции «Эхо Москвы», 5 августа 1999 г.

²⁵ Автору уже приходилось обращать внимание на это обстоятельство (*Малашенко А.* У порогов татарских мечетей // Независимая газ. — 1996. — 12 марта).

²⁶ Справка «Общие сведения о количестве религиозных организаций в РД. По уточненным сведениям горрайадминистрации на октябрь 2000 г.» (архив автора).

²⁷ *Юсупов М.* Ислам в социально-политической жизни Чечни // Центральная Азия и Кавказ. — 2000. — № 2 (8). — С. 165.

²⁸ Сведения, за исключением ситуации в Чечне, приводятся по: Пути мира на Северном Кавказе... — С. 44, 51, 52 (на состоявшемся в 1998 г. Третьем съезде мусульман Кабардино-Балкарии говорилось, что в республике действует 68 мечетей. — *Аккиева С.* Третий съезд мусульман // Сеть этнолог. мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. — 1998. — Апр. — С. 20.)

²⁹ *Ермаков И., Миккульский Д.* Ислам в России и Средней Азии. — М., 1993. — С. 18.

³⁰ В этом отношении куда больший интерес представляет информация КГБ, сотрудники которого, в том числе выходцы из мусульманской среды, оперировали цифрами, отражавшими фактическую ситуацию.

³¹ *Асиятилов С.* Исламская партия Дагестана поддерживает В. Путина // Дагестан. правда. — 2000. — 14 марта.

³² *Садиков М.* Главный принцип — свобода // НГ-Религии. — 1997. — 28 авг.

³³ *Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России / Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — С. 77. Сведения о 5 тыс. мечетей приводятся со ссылкой на мнение кавказоведа В. Бобровникова. Однако зимой 2000 г. он признал, что эта цифра завышена.

Глава третья. Исламская идентификация

³⁴ Ермаков И., Миккульский Д. Указ. соч. — С. 20.

³⁵ Сведения о числе мечетей в Дагестане даются по справке «Общие сведения о количестве религиозных организаций в РД. По уточненным сведениям горрайадминистрации на октябрь 2000 г.».

³⁶ Макаров Д. Указ. соч. — С. 2. Также см.: Дагестан на рубеже веков: Приоритеты устойчивого и безопасного развития. — М., 1998. — С. 252.

³⁷ Имам Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии (ум. в 820 г.) основоположник одной из четырех суннитских религиозно-правовых школ — шафиизма, сторонниками которого является большинство жителей северо-восточного Кавказа.

³⁸ «В целях распространения ислама» (интервью муфтия РД Абдуллаева) // Ассалам. — 2000. — № 11 (121). — Июнь. — С. 3.

³⁹ Макаров Д. Указ. соч. — С. 2.

⁴⁰ Акжиева С. Третий съезд мусульман // Этнолог. мониторинг. — 1998. — Март. — С. 21.

^{40a} Червоная С. М. Тюркский мир юго-восточной Европы. Крым — Северный Кавказ // Die Welt der Türkvolker zwishen der Krim und der Nordkaukasus / Ин-т тюркологии Свобод. берлин. ун-та. — Берлин, 2000. — С. 221.

⁴¹ Сиверцев М. Политическая культура села: от микрополитики до геополитики // Дагестан: село Хуштада. — М., 1995. — С. 107.

⁴² Термин «духовенство» применительно к исламу некорректен. В этой религии формально отсутствует духовное сословие. Здесь нет акта, соответствующего рукоположению в христианстве. Исполнять религиозные обряды в исламе может каждый член мусульманской общины, который, по общему согласию, лучше других знает Коран, Сунну. Тем не менее исследователи продолжают пользоваться словосочетанием «мусульманское духовенство», которое в научных изданиях носит рабочий характер.

⁴³ Кудрявцев А. В. Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. — М., 1994. — С. 158.

⁴⁴ Магомадов М. Между лакцем и кумыком... // Независимая газ. — 2000. — 23 февр.

⁴⁵ Торжества в Чиркее // Ассалам. — 2000. — № 12 (122). — С. 1.

Глава четвертая

СПОСОБЕН ЛИ ИСЛАМ

КОНСОЛИДИРОВАТЬ ОБЩЕСТВО?

На этот вопрос существуют два полярных ответа: нет, не способен; да, способен. В подобных случаях принято говорить, что истина лежит посередине. То есть в каких-то сферах, в отдельных ситуациях исламский фактор играет роль консолидирующей силы, а при иных обстоятельствах обращение к нему приводит к дисгармонии социума.

Повторим: на Северном Кавказе существуют различные интерпретации ислама, взаимодействующие между собой. Причем в одних случаях трактовки ислама находятся в согласии и даже дополняют друг друга, в других же выступают как непримиримые оппоненты. Разные «исламы» опираются на различные этнические и социальные группы, используются различными партиями и движениями. Плюралистичность северокавказской конфессиональной традиции — это те «подмостки», на которых разыгрываются общественные и личные трагедии.

У исламского ландшафта на Северном Кавказе три составляющие: суннизм (шиитами являются лишь проживающие на юге Дагестана азербайджанцы), тарикатизм, салафитский ислам. В свою очередь, эти направления также гетерогенны: северокавказские сунниты подразделяются на шафиитов и ханафитов; в регионе действуют три крупных братства; салафитский ислам тоже неоднороден и имеет некоторые региональные «мутации», а главное — может быть классифицирован по степени радикализма отдельных его группировок. Все три формы исламского самовыражения имеют прямую или опосредованную связь с идеологическими установками и их политической реализацией.

Этот ландшафт дан историей, и быстрое, насильственное его изменение невозможно. Трансформация северокавказских обществ носит медленный, даже затяжной характер. В постпере-

строечное время в регионе обозначился феномен ретрадиционализации или архаизации, который накладывает отпечаток на исламское возрождение и на политизацию ислама.

Однако ислам не только часть северокавказского ландшафта. Он в значительной степени инструментален, служит средством для достижения конкретных политических целей. Из этого следует, что обращение к исламу тех или иных группировок фактически есть обращение к «своему» исламу, который и выдается за «истинный».

Социальные, политические, этнические противоречия, кульминацией которых стала война в Чечне, в большей или меньшей степени имеют религиозный оттенок. Он определяется не межконфессиональным противостоянием между православием и исламом, а прежде всего внутриисламской дисфункцией. Разумеется, нельзя сбрасывать со счетов и исламо-христианский «диссонанс», но он по большей части имеет искусственный, подчас сугубо провокативный характер, в то время как внутримусульманские противоречия являются устойчивой реальностью.

Главной причиной, по которой ислам не может сегодня считаться фактором консолидации на Северном Кавказе, является противостояние между салафитами и блоком традиционалистов и тарикатистов. Конфликт салафитов с прочими мусульманами оказывает влияние на отношения внутри локальных мусульманских общин на уровне сел, кварталов, воздействует на межэтнические отношения. Этот конфликт сказывается на отношениях между республиками, в особенности если принять во внимание, что сепаратистское руководство Чечни объявило ее исламским государством. Наконец, он выходит за рамки Северного Кавказа и влияет на положение дел внутри мусульманства всей Российской Федерации: северокавказские салафиты встречают сочувствие у своих единомышленников в Поволжье, в других регионах с заметным мусульманским меньшинством, в том числе и в Москве.

Противоречия между салафитами и традиционалистами глубоко разделили мусульманское духовенство, две противостоящие группы которого, публично призывая к консолидации мусульман, одновременно исключают из этого процесса своих оппонентов, обвиняя их в вероотступничестве. Размежевание затронуло светских политиков из числа правящей элиты и бизнесменов. Последнее обстоятельство не столь заметно, поскольку практиче-

ски никто из политической и финансовой верхушки Северного Кавказа не рискует заявлять о своей «благосклонности» к салафитам. Но для тех, кто занимается Северным Кавказом, такая позиция части чиновников, в том числе на самом высоком уровне, является секретом Полишинеля.

Философско-богословская дискуссия между салафитами и традиционалистами, накладываясь на обстановку в каждой республике (и прежде всего в Чечне, Дагестане), проецируясь на Северный Кавказ в целом, становится не только осью идеологического противостояния, но и фактором политической борьбы. В этом нет ничего необычного. Межрелигиозные противоречия всегда были неразрывно связаны с противоречиями политическими и социальными. Ярким тому примером может служить судьба христианской реформации в Европе. В исламе же взаимообусловленность религии и политики есть его имманентное свойство. Трансформация богословского диспута в политическое противоборство — одна из характерных черт истории мусульманского мира. С другой стороны, сугубо политические интересы очень часто облекались в религиозную форму. Одним из таких религиозно-политических симбиозов является то самое ваххабитское движение в Аравии в XVIII–XIX вв., о котором к месту и не к месту (последнее происходит намного чаще) вспоминают российские политики и журналисты.

Сегодня на Северном Кавказе салафизм имеет многостороннюю направленность: его искренние последователи борются против языческого влияния, религиозного синкретизма, мистицизма, за «чистоту веры». Салафиты требуют от северокавказских мусульман отказа от соблюдения целого ряда привычных, сложившихся на протяжении столетий обычаев. Такая позиция в значительной степени бесперспективна, она обрекает салафитов на пребывание в обозримом будущем в меньшинстве, да к тому же в атмосфере раздражения со стороны большинства приверженных традиционному исламу северокавказских мусульман. Впрочем, сами салафиты тоже не прочь использовать разного рода языческие атрибуты вроде амулетов, предохраняющих от вражеской пули. Такие амулеты носят многие причисляющие себя к истинным мусульманам полевые командиры.

Что требуют от своих «нестойких» единоверцев салафиты? Твердого соблюдения религиозных ритуалов, прежде всего пя-

тикратной молитвы, поста, пищевых запретов, правил семейной жизни, строгой исламской морали включая соответствующую внешнюю атрибутику (борода у мужчин, закрытые платья у женщин — хотя они не требуют, чтобы слабый пол носил покрывало). Они призывают мусульман не слушать несалафитских имамов, мулл, не вступать в зависимые отношения с тарикатистскими шейхами, поскольку все это уводит от истинного ислама.

Соблюдение шариата можно рассматривать как первый шаг на пути к исламскому государству. Формально так оно и есть. Однако, с другой стороны, большинство салафитов отдают себе отчет в невозможности следующего шага. Идея создания исламского государства на территории России, равно как и установление его на землях, которые, по мнению исламских радикалов, от нее можно отторгнуть (в Чечне, Дагестане), остается в глазах большинства северокавказских мусульман опасной утопией, дестабилизирующей обстановку и дискредитирующей ислам. При этом против таких идеалов исламского государства, как



*Доисламская традиция на Северном Кавказе по-прежнему жива
(фото Н. Емельяновой)*

социальная справедливость, забота о малоимущих, прочная власть, эффективное законодательство, строгая мораль, никто не возражает (в начале 90-х годов, когда Дагестан накрыла первая полна преступности и стали раздаваться требования ввести шариатские уголовные наказания, эти призывы были поддержаны многими русскими).

Большинство мусульман, не возражая против социальной ориентированности салафизма, не доверяют политикам и религиозным авторитетам, монополизировавшим идею исламского государства и тем более не согласны с радикальными, экстремистскими методами его установления. Люди не хотят, чтобы исламское государство им навязывали любой ценой. К тому же они против абсолютизации многих раннеисламских и средневековых стандартов.

На Северном Кавказе исламское государство отныне связывается с «чеченским экспериментом», сильно его дискредитировавшим. В результате приверженцам этой идеи, если они намерены добиться широкой поддержки, придется высказывать свои убеждения более осторожно, и уж во всяком случае не призывать к газавату против тех, кто отошел от ислама, и против «неверных».

Актуальным будет оставаться вопрос о частичном применении шариата в условиях российского государства. О допустимости его совмещения со светским федеральным законодательством в местах компактного проживания мусульман рассуждают и полностью лояльные властям мусульмане, подвергающие салафитов критике за демонстративный нонконформизм. Частичное применение законов шариата считают допустимым и некоторые светские эксперты. Так, Л. Сюкияйнен убежден, что «к перспективе включения шариата в правовую систему надо относиться не как к неизбежному злу, а как к естественному процессу возрождения серьезной правовой культуры, имеющей здесь (на Северном Кавказе. — А. М.) многовековые традиции»¹. Всерьез обсуждается вопрос о юридическом признании вакуфного имущества, что укрепит экономическую базу мечетских приходов, повысит степень самостоятельности духовенства относительно светских властей.

Салафитское движение и идеология не образуют на Северном Кавказе единого массива. Сосредоточенное преимущественно в Дагестане и Чечне, где у салафитов есть значительное количество мечетей и медресе, оно, по мнению некоторых экспертов, включает в себя три направления — умеренное (насколько это понятие вообще применимо к салафийе), радикальное и ультра-радикальное². Подобное деление предлагается специалистами преимущественно на основе дагестанского материала, но при

обязательном учете взаимосвязей дагестанских и чеченских салафитов³. Все же уместнее различать две «фракции» салафитов — умеренную и радикальную. К тому же такая классификация адаптивна и к другим районам Северного Кавказа.

Умеренное направление представлено сторонниками амира А. Ахтаева. Ее влияние распространялось на Гунибский и Хасавюртовский районы Дагестана, где в середине 90-х годов его поддерживали примерно 1400 человек. Главный упор в своей деятельности салафитские «либералы» стремились делать на просветительство и распространение религиозных знаний. А. Ахтаев был одним из тех, кто способствовал распространению в регионе исламского образования. Благодаря его усилиям в Дагестане в 1996 г. было образовано общество «аль-Исламия» с духовно-просветительскими задачами. В отличие от других организаций, фактически трансформировавшихся в политические группировки, ей вплоть до смерти А. Ахтаева удавалось сохранять просветительскую направленность.

Как отмечает Г. Джемаль, «интеллектуальный и богословский масштаб Ахмад-кади Ахтаева позволил ему отделить подлинный духовно-политический смысл ислама от наслоений фольклорно-бытовой, “народной” религиозности»⁴. «Либералы» (и прежде всего сам А. Ахтаев) стремились избегать конфликтов с тарикатистами. А. Ахтаев, в свое время бравший «уроки ислама» у суфийских шейхов, всегда подчеркивал свое уважение к суфийскому исламу.

Несмотря на свою политическую умеренность, А. Ахтаев пользовался авторитетом среди салафитских радикалов, в том числе в Чечне. Так, в середине 90-х годов с ним поддерживал отношения лидер чеченских салафитов З. Яндарбиев, уговоривший А. Ахтаева стать его заместителем в организации «Кавказская конфедерация» (под этим названием существует с 1990 г.). Согласился А. Ахтаев занять и пост вице-председателя движения «Исламская нация» (1996 г.), возглавлявшегося бывшим пресс-секретарем президента Чеченской Республики Ичкерия (1991 г.), ее министром иностранных дел (с 1993 г.) М. Удуговым, последовательным сторонником введения в республике шариата и создания единого исламского государства в Чечне и Дагестане. Кроме того, в «Исламской нации» А. Ахтаев занял пост главы шариатского суда.

Терпимость А. Ахтаева, его стремление к диалогу с оппонентами, неожиданно сочетающиеся с сотрудничеством с бесконечно далекими от проблем исламского просветительства чеченскими радикалами, его человеческая мягкость, сочетавшаяся с твердостью в убеждениях, — все это позволяет говорить об особом «ахтаевском феномене». Суть его состоит в попытке реализовать салафитские идеалы на базе конструктивного диалога с мыслящими иначе мусульманами при условии соблюдения государственных законов путем убеждения власть имущих в целесообразности признании салафитии легитимным направлением в исламе. Есть печальная символика в том, что А. Ахтаев скончался от инфаркта (или был устранен) на подъеме своей деятельности: его умеренные взгляды, его интеллектуальный потенциал оказались не востребованными ни большинством салафитов, ни традиционалистами. Он мог стать одним из ключевых персонажей многостороннего диалога на Кавказе. Увы, этого не произошло. Светские власти вообще игнорировали его как религиозного и политического посредника в разрешении раздирающих Северный Кавказ конфликтов. После смерти А. Ахтаева его богатейшая библиотека, в которой хранились оригинальные арабские рукописи, была разграблена и уничтожена.

За исключением А. Ахтаева и его сторонников прочие апеллирующие к «истинному исламу» духовные лидеры и политики могут быть отнесены к радикалам. В Дагестане лидером радикальных салафитов является Багауддин Мухаммад (Кебедов) Кизилюртовский⁵, который призывает к созданию в республике исламского государства. Количество его последователей, по мнению экспертов, составляет около 2 тыс. или несколько превышает эту цифру. Тем не менее есть основания полагать, что на самом деле их значительно больше. Среди проповедников салафизма мулла Багауддин⁶, который с большой осторожностью знакомил мусульман с салафией еще в 70-е годы, — одна из самых колоритных фигур. Благодаря активности, незаурядному дару проповедника, организаторским способностям он сумел расширить свое влияние среди мусульман Дагестана, стать авторитетом в глазах чеченских радикалов. Имя Багауддина на слуху у мусульман в других республиках Северного Кавказа. Он контролировал находившийся в Махачкале с филиалом в Кизилюрте исламский центр «Кавказ», непосредственно связанный с салафитскими группа-

ми влиятельной кадарской общины (центр был разогнан дагестанскими властями в 1996 г.).

Багауддин, пожалуй, первым среди исламских радикалов Северного Кавказа понял, насколько важна профессионально поставленная пропаганда идей салафизма. Он пытался делать это через издававшуюся им газету «аль-Халиф». В селе Первомайском (неподалеку от Чечни) Багауддин вместе с состоятельным бизнесменом Н. Наджмуддиновым организовал издательский центр «Сантлада», впоследствии обосновавшийся в Москве и ставший известным как издательский дом «Бадр», многочисленные публикации которого носят откровенно салафитский характер. Это издательство публиковало труды таких богословов, как аль-Газали, а также современных теоретиков фундаментализма Хасана аль-Банни, Сайида Кутба, Абу Аля Маудуди, а также идеологов собственно ваххабизма — Мухаммада ибн Сулеймана ат-Тамими, Салиха ибн Фавзана аль-Фавзана и др. Их произведения расходились по всей России. Автору доводилось видеть их в лавках при мечетях и просто в магазинах Татарстана, Башкирии, Перми, Тюмени, Москвы и т. д. Ранее в «Сантладе» был издан написанный Багауддином еще в 1992 г. учебник арабского языка, учебные тексты в котором имели откровенную салафитскую и вместе с тем антироссийскую направленность⁷. В 1999 г. в издательском доме «Бадр» была опубликована небольшая книга самого Багауддина «Намаз». «Бадр» имеет и свой сайт в Интернете (<http://www.kavkaz-center.ru>).

В конце 90-х годов некоторые духовные управления предприняли попытку предотвратить распространение литературы радикальной направленности. Например, глава духовного управления мусульман Пермской области М. Хузин издал постановление, согласно которому все продаваемые книги об исламе должны были иметь штамп мечети, а в противном случае изыматься из продажи. Муфтий заявил, что таким образом он хочет «оградить жителей Прикамья от экстремистской, ваххабитской и шиитской литературы»⁸.

Багауддин пытался добиться от зарубежных единомышленников помощи для устройства системы электронных средств салафитской пропаганды, способной эффективно действовать на сопредельные с Чечней и Дагестаном республики. Если бы такая система и в самом деле была сконструирована, проникновение

Исламские ориентиры Северного Кавказа

салафизма в соседние «спокойные» республики приобрело бы более масштабный характер и могло повлечь за собой их дестабилизацию. Однако эта идея не нашла влиятельных и богатых сторонников и спонсоров ни на Северном Кавказе, ни за рубежом.

Просветительская деятельность сторонников Багауддина сводилась к настойчивой пропаганде салафитских установок, лишенной интеллектуального изыска и исключающей стремление к достижению взаимопонимания и согласия между последовательными различными исламскими течениями. Очевидно, сам Багауддин превосходит своих сторонников в знании ислама, знакомстве с салафитскими идеями. Однако он занимает непримиримую позицию в отношении всего, что находится за пределами салафитских трактовок, и причисляет к идолам, в качестве которых «могут выступать... деревянные и каменные скульптуры... теория коммунизма, и наука, и партии, и вожди», также и «святых шейхов»⁹.

Багауддин — глава Исламского джамаата Дагестана, который не является жестко структурированной организацией, но скорее своего рода широкой ассоциацией единомышленников, со-



И таких магазинчиков в Махачкале немало (фото автора)

ставляющих социальную базу дагестанского салафизма. Постепенно Исламский джамаат обрел организационную основу в виде упомянутого выше Исламского центра «Кавказ». Так или иначе, но даже к концу 90-х о Джамаате все-таки нельзя было говорить как о сформировавшемся в организационном плане движении.

Во второй половине 90-х годов значительное место в идеологии и политической практике сторонников Багауддина занимала пропаганда так называемого малого джихада (или газавата) против неверных, под которыми подразумевалась не только Россия, но и мусульманские оппоненты салафизма. Приблизительно с 1996 г. призывы к священной войне стали постоянными. Условиями ведения газавата признавались истинное исламское вероубеждение, выраженное в Таухиде; «любовь в Аллахе между верующими»; готовность к джихаду включая его военно-техническое оснащение. «Война в исламе, — утверждали члены Джамаата, — как реальный аспект нашей жизни не отбрасывается лукаво из-за ложного гуманизма, но утверждается во имя высоких идеалов, во имя исполнения обещанного Господом»¹⁰. Целью газавата декларировалось установление в Дагестане исламского государства. Склонный к прагматизму Багауддин даже допускал возможность образования его в рамках Российской Федерации. Вот почему при всем радикализме Багауддина его вряд можно назвать сепаратистом: отделение от России для него лишь средство для решения главной задачи — построения исламского государства, в то время как для чеченских инсургентов выход из состава России является самоцелью.

Другой известный дагестанский радикал — Айюб (Омаров) Астраханский. Число его последователей составляет около тысячи человек (также называют цифры от 400 до 500 человек) и продолжает расти. По оценке эксперта по Северному Кавказу И. Макасова, сторонники Айюба действуют в десяти районах Дагестана¹¹. Основную их массу составляют жители Цумадинского и Кизилпортского районов, многие из которых мигрируют в Астрахань, где проживает их наставник. Сторонники Айюба принимали самое активное участие в учредительном съезде Исламской партии возрождения, что, пожалуй, стало их наиболее известной политической акцией. Впоследствии Айюб не стал заметной религиозно-политической фигурой, сравнимой по масштабу с Багаудином. Поступала информация об активизации

деятельности его последователей в самой Астрахани (где уже длительное время наблюдается раскол в местной татарской общине). Среди части астраханских мусульман распространено мнение, будто Айюб пользуется признанием у принявших ислам славян и евреев.

В отличие от большинства исламских радикалов Айюб публично заявляет о приверженности именно ваххабизму, среди его последователей распространена ваххабитская атрибутика — укороченные штаны, борода.

И А. Ахтаев, и Багауддин, и Айюб — в первую очередь религиозные вожди, хотя и политически ангажированные. Именно в этом состоит главное отличие салафитской элиты Дагестана от салафитов всех прочих республик Северного Кавказа включая Чечню. У большинства тех, кто причисляет себя к салафийе, собственно религиозная, исламская идентификация вторична по отношению к политическим установкам. Здесь политика «пробудила» религию. Особенно характерно это для Чечни, где лидерами салафитского течения являются светские политики и апелляция к салафизму служит конкретной цели — провозглашению национальной независимости.

Правда, вначале, в 1990—1991 гг., салафиты заявили о себе как о религиозном течении. В 1991 г. один из руководителей местного отделения Исламской партии возрождения А. Дениев стал активно выступать против традиционного ислама, а заодно против некоторых, по его мнению, несовместимых с исламом народных обрядов. Однако делать это он стал только после появления здесь Исламской партии возрождения, т. е. и в этом случае политика в известном смысле шла впереди религии. Впоследствии А. Дениев, которому приписывают причастность к российским спецслужбам, организовал в 1997 г. в Москве гуманитарное общество «Адамалла» («Человечность»), в 1999 г. — промосковское «Правительство Чечни в изгнании», а в конце 2000 г. неожиданно занял кресло заместителя главы администрации Чечни.

Практически все приверженцы салафийи включая З. Яндарбиева, М. Удугова, командующего ее вооруженными силами Ш. Басаева, И. Халимова, А.-В. Хусаинова и многих других были и остались светскими политиками, а идеи возврата к «истинному исламу» и создания исламского государства играют для них инструментальную роль. Это справедливо даже для З. Яндарбиева,

который в большей степени, чем его коллеги, проявляет активность на собственно религиозной стезе и благодаря которому в чеченскую жизнь были вовлечены дагестанские духовные авторитеты А. Ахтаев и мулла Багауддин, что придало чеченской салафийе большую «солидность».

Что касается президента Чечни А. Масхадова, то он вообще никогда не был сторонником «чистого ислама», и формально подчиняющиеся ему ваххабиты являются его главными соперниками в борьбе за власть. А. Масхадов был против введения в республике шариата, провозглашения Чечни исламским государством и согласился на это лишь под нажимом. Его заявление в 1997 г. о том, что он выступает за создание в Чечне исламского государства, было вынужденным.

Для остальных чеченских лидеров апелляция к исламу есть форма выражения этнонационализма, сепаратизма и, наконец, инструмент для реализации таких практических задач, как выход к Каспийскому морю, установление контроля над нефтепроводом, получение большей финансовой поддержки из-за рубежа и т. п. В этом их отличие, например, от афганских талибов, для которых создание исламского государства — главная политическая цель, а радикальный ислам (в их собственной интерпретации) — фактически государственная идеология.

Применяя к чеченской верхушке понятия «салафиты» или «ваххабиты», можно с полным основанием добавить к ним приставку «квази-». Декларирующие свою приверженность «истинному исламу» местные политики являются квазисалафитами. Кстати, подобный подход со стороны правящего российского истеблишмента снизил бы религиозный накал конфликта, поскольку в этом случае Москва воевала бы не с ваххабитами, а с теми, кто *использует ваххабизм*.

Реальную, практическую силу приверженцы «истинного ислама» обрели только с началом вооруженного конфликта чеченских сепаратистов с Москвой. Сравнительно быстро со стороны чеченцев конфликт обрел форму священной войны — газавата, что стимулировало подъем религиозных настроений. Причем поскольку традиционный ислам в силу устойчивого конформизма, своего рода интеллектуального застоя, отсутствия ярких духовных лидеров оказался неспособен дать импульс к созданию идеологии сопротивления, эта миссию взяли на себя честолюбивые

светские политики, мало знакомые с религией, но зато быстро научившиеся манипулировать ею.

Кроме того, собственно религиозный компонент в чеченском сопротивлении подпитывался извне. Здесь сыграли свою роль три обстоятельства. Во-первых, возрождение ислама на Северном Кавказе получало финансовую поддержку из-за рубежа, в том числе из Саудовской Аравии, стран Персидского залива и некоторых других государств, где господствует радикальная идеология, а также от приверженных салафизму международных исламских организаций. В основном эти страны и организации и направляли на Северный Кавказ своих миссионеров, которые пропагандировали соответствующие религиозные представления. Во-вторых, с начала войны в Чечне на Северный Кавказ стали прибывать десятки (а впоследствии сотни) исламских фанатиков — арабов, афганцев, этнических чеченцев, потомков мухаджиров из арабских стран. Это не просто акцентировало религиозный характер противостояния, но и вводило в идейно-политический оборот принцип исламской солидарности, а также подтверждал известный тезис о межкультурном противостоянии.

Зимой 1995 г. в военных действиях в Грозном активное участие принимал «Исламский батальон» (иначе называвшийся «Джамаат»), который был сформирован на основе двух десятков этнических чеченцев — граждан Турции, Иордании и Сирии. Во главе батальона стоял чеченец иорданского происхождения Фатхи аш-Шишани, который также успешно выступал на ниве проповедничества. «Исламскому батальону» был присущ религиозный фанатизм, часть его зарубежных бойцов уже успела повоевать в Афганистане, Югославии, Таджикистане и некоторых других «горячих точках». Именно в нем прошел свою первую боевую практику ставший впоследствии знаменитым полковой командир Хаттаб (настоящее имя — Хабиб Абд ар-Рахман).

Пока умеренные салафиты ограничивали свою деятельность конкретной местностью, «своим» этносом, радикалы из Чечни и Дагестана проникали на западные территории Северного Кавказа — в Кабардино-Балкарию, Карачаево-Черкессию, Адыгею. Вплоть до самого конца 90-х влияние салафитской пропаганды на западе Северного Кавказа было сравнительно слабым. Исламский радикализм стал формироваться там с запозданием, и сего-

дня нельзя безошибочно предсказать, как будет развиваться религиозная ситуация в этих республиках. С одной стороны, местные мусульмане в массе своей достаточно инертны в отношении религиозных новаций. Их «бытовой» традиционный ислам оказался более стойким по отношению к исламу салафитскому. Население северокавказских республик, убедившись на примере Чечни и Дагестана, что радикализация ислама может привести к дестабилизации общей обстановки, в основном отказывается поддерживать салафитские лозунги. Об их непопулярности свидетельствует тот факт, что ни один из серьезных политиков или влиятельных духовных лиц в западной части Северного Кавказа не стремится разыграть карту исламского радикализма. Нет в этих республиках и сколько-нибудь заметных сепаратистских настроений, которые, как показывает опыт, являются благоприятной почвой для религиозного радикализма.

С другой стороны, нельзя исключать возможность того, что в ходе одного из то обостряющихся, то затухающих там конфликтов (например, в Кабардино-Балкарии или Карачаево-Черкесии) у одной из противостоящих сторон возникнет соблазн прибегнуть к исламу как к средству для достижения своих целей. Власти этого боятся и постоянно подчеркивают, что «религия и политика несовместимы». К тому же в этих республиках постепенно нарастает напряженность внутри духовенства. Активизируются прибывшие из-за рубежа выпускники исламских институтов. И последнее: дагестанские и особенно чеченские радикалы все еще не отказались от идеи создания единого исламского Кавказа и не прекращают спорадических попыток поддержать своих сторонников, в том числе и материально. Те, кто использует религию, стремятся, говоря словами президента Карачаево-Черкесии В. Семенова, «...расколоть религию и людей. Что из этого получается, мы видим на примере Югославии»¹².

Распространение на Северном Кавказе салафизма является угрозой для стабильности не само по себе, а прежде всего в общем военно-политическом контексте. Можно констатировать, что запеллационная (причем далеко не всегда здравая, а иногда просто глуповатая) критика салафитов-ваххабитов порой дает обратный эффект — рост интереса и симпатии к этим людям и их учению. Есть доля истины в том, что так называемая хиджра (миграция) в 1997 и 1999 г. значительной (возможно, большей) части

Исламского джамаата Дагестана в Чечню для подготовки к джихаду в значительной степени была вызвана крайне враждебным отношением со стороны властей. Фактически это привело не к ослаблению позиций салафитов на Северном Кавказе, а к их еще большей радикализации. Этому способствовало и принятие в 1999 г. Народным собранием Дагестана закона «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан».

Причина радикализации салафизма, его ориентированности на непримиримый джихад в немалой степени заключается в отношении к его сторонникам со стороны власти, которая не только считает салафизм (ваххабизм) девиантным направлением в исламе (в официальных средствах массовой информации ваххабитов часто называют сектой), но и вообще отлучает их от религии.

В последнее время политики, эксперты, журналисты очень часто дебатировать вопрос, каково количество салафитов в Дагестане, в Чечне, в целом на Северном Кавказе. Ответы даются самые разные. Реальные цифры в печать почти не проникают, но их называют на разного рода закрытых и полужакрытых совещаниях, уточняют в кулуарах, а потом доносят до широкой аудитории в таких категориях, как «ничтожно мало», «тысячи», «десятки тысяч» и т. п. Оценки количества ваххабитов непосредственно зависят от интересов лиц, рассуждающих на эту тему. Северокавказское духовенство настаивает на их малочисленности, тем самым подчеркивая, что практически все мусульмане следуют за своим, кавказским, а не «арабским» исламом. Военные склонны преувеличивать их число, поскольку в противном случае у обывателя возникает закономерный вопрос: если ваххабитов так мало, то почему их не могут победить? Неясно, подразумеваются ли под ваххабитами только те, кто уже встал на путь газавата, или речь идет о всех мусульманах, разделяющих салафитские интерпретации ислама или пытающихся вникнуть в них. Бывший секретарь Совета безопасности Дагестана М. Толбоев старался, и вполне обоснованно, провести грань между мирными и сражающимися салафитами¹³. В Дагестане, например, по мнению некоторых специалистов, число первых колеблется в пределах 20 тыс., вторых — приближается к 1 тыс. Другие считают, что их общее число — в пределах 100 тыс., в том числе свыше 10 тыс.

можно отнести к боевикам. Есть и другие, еще более впечатляющие цифры. Однако почти все специалисты согласны в том, что салафиты и те, кто им сочувствует, существуют практически в каждом районе Дагестана, а в центре и на севере республики — в каждом селении.

Порой в публикациях, в том числе и научных, появляются настолько точные, но ничем не мотивированные сведения, что они не могут не вызвать скепсиса. Так, в конце 1998 г. в «Вестнике Российской академии наук» называлось точное число ваххабитов в Карачаево-Черкесии — «порядка трехсот человек»¹⁴. Спустя два года в газете «Московский комсомолец» уже со ссылкой на источники в ФСБ указывалось, что в республике 500 ваххабитов¹⁵. Из такой информации неясно, идет ли речь о людях, состоящих в религиозно-политических или военных группировках, или просто о тех, кто публично рассуждает о «чистоте ислама». Интересно, что авторы публикации в «Вестнике» считают Карачаево-Черкесию наряду с Дагестаном «главным очагом ваххабизма», а само это направление в Карачаево-Черкесии именуют «реформистским ваххабизмом»¹⁶.

В западных республиках Северного Кавказа идея джихада не получила распространения, и те, кто желает принять в нем участие, отправляются в сопредельную Чечню. В Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии ярлык ваххабитов часто навешивают заурядным уголовникам, чьи действия никоим образом не связаны с исламом, или просто людям, которые оказались неугодными власти. Впрочем, нельзя не признать и того обстоятельства, что на Северном Кавказе криминальный бизнес в той или иной степени паразитирует на конфликте в Чечне, и, следовательно, при желании действия его участников могут быть интерпретированы как помощь экстремистам. Типичный пример — разгром в 1998 г. в Кабардино-Балкарии группировки некоего Атабиева, которого власти обвиняли не только в уголовных преступлениях, но и в принадлежности к ваххабитам. Оппозиционная газета «Балкария» писала в этой связи, что причиной того, что Атабиев стал на путь ваххабизма, был «произвол милиции, вымогательство с ее стороны за право торговли в одном из городов республики»^{17–18}.

Лидеры северокавказских республик не считают должным дифференцированно подходить к приверженцам салафитии. Это

объясняется тем, они привыкли действовать по незамысловатой дуальной политической и идеологической схеме «мы — они». Власти трактуют салафитов как мутантов, как аномальное явление и видят в них врага, которого проще устранить, чем, вступая с ним в диалог, разрядить обстановку в обществе. В некотором смысле ваххабизм даже выгоден власти, поскольку любые действия ее политических противников могут быть квалифицированы как религиозно-экстремистские. Здесь уместны аналогии с курсом президента Узбекистана И. Каримова, который использует наличие в стране исламистского движения для подавления инакомыслия и любой оппозиции.

Правящие элиты Северного Кавказа были изрядно разочарованы попыткой некоторых московских политиков, в частности тогдашнего министра внутренних дел, а впоследствии занимавшего в течение короткого времени в 1999 г. пост премьера С. Степашина, отойти от примитивизированного определения салафий как однозначно негативного феномена. На состоявшемся летом 1998 г. совещании в администрации президента С. Степашин пытался убедить его участников в том, что ваххабизм не есть экстремистское течение, а также в необходимости более взвешенного подхода к политическому исламу. Его позиция повлияла и на решение созданной при президенте России особой комиссии по противодействию политическому экстремизму. Мягкость премьера вызвала у северокавказских правящих кругов явное раздражение.

Зато они приветствуют бескомпромиссную позицию В. Путина, который, опираясь на консультации своих советников, рассматривает ваххабизм чуть ли не как главное препятствие на пути решения «чеченского вопроса», да и в целом стабилизации ситуации на Северном Кавказе. В ноябре 2000 г. Народное собрание Дагестана внесло на рассмотрение Госдумы законопроект о внесении поправок к закону «О свободе совести и религиозных объединениях», в частности поправку к ст. 14 «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности». Однако законопроект был встречен в думском Комитете по делам общественных и религиозных организаций с большим скепсисом. Его эксперты обратили внимание на то, что сам по себе ваххабизм является легитимной частью исламской общественной мысли и практики, и его запрет может вызвать непонимание мусульманской об-

щественности, в том числе в России. Законопроект вызвал критику со стороны Совета муфтиев России, который напомнил, что «термин “ваххабизм” без должного определения способен лишь запутать государственные органы неоднозначной вероучительной проблематикой и привести к дискриминации значительной части граждан России, исповедующих ислам»¹⁹.

Салафийя, находящая конкретное воплощение в радикальном исламском движении, вынуждает правящие элиты к внутренней (в рамках своей республики) и общекавказской консолидации. В этом у них никогда не было разногласий. В середине 90-х годов власти стали особенно наглядно демонстрировать сплоченность перед опасностью со стороны радикального ислама, распространение которого грозит им ослаблением и даже частичной утратой контроля над селениями, районами, некоторыми социальными группами. Это в свою очередь приведет к падению их авторитета в глазах Кремля и поставит под сомнение их способность владеть ситуацией. Не потому ли северокавказские лидеры, чутко улавливающие настроения в Центре, часто склонны даже преувеличивать исламскую угрозу, что они стремятся показать Кремлю свою важность в борьбе с ней?

Внутрирелигиозное противостояние на Северном Кавказе по сути тождественно противостоянию внутриполитическому. Светские политики апеллируют к религии за санкцией на борьбу за свои прагматические цели, за реализацию своих амбиций. Тот, кто отстаивает собственную интерпретацию религии, ищет помощи у политиков.

Несмотря на то, что главная ось религиозного «разлома» проходит по линии «традиционалисты — салафиты», периодически дают о себе знать противоречия в рамках традиционализма — между накшбандийцами и набравшими при Д. Дудаеве силу кадиритами. Показательно, что после его гибели эти отношения обострились до такой степени, что глава кадиритов А. Дениев после покушения на него был вынужден бежать из Чечни (ходили слухи, что это покушение было одобрено А. Масхадовым).

Как и в конце XVIII — XIX в., общества на Северном Кавказе оказались разделены по принципу восприятия ислама, по степени их приверженности «своему» или иному, более требовательному исламу, который с помощью внешних сил навязывается меньшинством большинству. История, пусть и на свой манер, повто-

ряется. Ведь и в те времена процесс исламизации шел в условиях борьбы с Россией, экспансия которой способствовала распространению больше соответствовавшей политическому моменту трактовки ислама, связанной с джихадом, с установлением исламского государства. Любое сравнение хромает, тем не менее в происходящем ныне на Северном Кавказе прослеживается преемственность событий вековой давности: исламское возрождение 90-х годов XX в. есть продолжение растянувшейся на века исламизации северокавказских этносов, а военно-политический конфликт в Чечне и вокруг нее — это своего рода следствие незавершенности общей экспансии России, а впоследствии Советского Союза в регионе, свидетельство неспособности, постепенно проводя последовательную модернизацию этих обществ, обеспечить их полное включение в российское общество и государство.

Подход к нынешнему исламскому возрождению как к «доисламизации» Северного Кавказа поможет пониманию того, почему оно (даже если предположить, что Кавказ не постиг острейший чеченский конфликт) привело к обострению внутренней ситуации.

Самодостаточный, лишенный в советский период полноценной связи с мировыми религиозными центрами ислам на Северном Кавказе стагнировал, превращаясь в то, что среди специалистов принято называть «бытовым исламом». В таком исламе более чем комфортно чувствовали себя традиционные религиозные деятели, особенно верхушка духовенства, которые совершали в дозволенных властью масштабах религиозные обряды, будучи привлекаемы ею же для «борьбы за мир во всем мире», а также для подтверждения ее демократического имиджа в глазах международной общественности.

Ставшее возможным благодаря горбачевской перестройке и последовавшей затем демократизации исламское возрождение не могло ограничиться лишь официальным дозволением соблюдать обряды и мгновенным увеличением количества мечетей. Оно неизбежно должно было привести к дифференциации религиозных позиций, инкорпорировать ислам в политику. Исламское возрождение невозможно рассматривать в отрыве от воссоединения российских мусульман с зарубежными единоверцами, не учитывая, что после падения «железного занавеса» мусульмане Северного Кавказа получили доступ к любым религиозным

идеям и концепциям и сами оказались в поле внимания сотен исламских организаций, в том числе самого радикального толка.

Устранить проникновение извне чуждых северокавказским мусульманам исламских толкований, «ваххабитского», «арабского», «афганского» и прочих исламов возможно только вернувшись к советской системе подавления инакомыслия. В любом другом случае северокавказскому исламу предстояло выдерживать конкуренцию со своим доктринальным, идеологическим оппонентом. Бывшее «советское духовенство» оказалось неподготовленным к подобному развитию событий. Сравнительно быстро обнаружилось, что соперничать с иным исламом крайне нелегко и духовным лицам, добившимся признания уже в послеперестроечное время. Эти сравнительно молодые люди (30–40 лет), зачастую связанные с различными политическими группами, не имели глубокого религиозного образования, навыков проповедничества, не могли аргументировано противостоять салафитам, увязывавшим призывы к «истинному исламу» с социальной демагогией.

Салафиты вели себя напористо, использовали малейшие слабости своих оппонентов как в области собственно религиозной, так и в политической. В религиозной сфере салафиты делали упор на нарушение в традиционном исламе канонических норм, напоминая, что этот ислам к тому же претерпел серьезную деформацию в советский период, в политической — подчеркивали коллаборационизм традиционалистского духовенства, его подчиненность местной верхушке, страшящейся приобщения людей к истинной вере.

Надо отдать должное страстности салафитских проповедников, выступления которых, по свидетельствам многих очевидцев, выглядели привлекательнее, чем хутбы традиционных мулл, и несли в себе заряд религиозного рвения. Салафиты-проповедники стремились донести свои убеждения до возможно большего количества мусульман. Некоторые из них приходили в мечеть специально, чтобы вступить в дискуссию с традиционными муллами. Однако понимая, что их возможность выступать с минбаров зарегистрированных мечетей, особенно на общих пятничных молитвах, ограничены, они стали посещать дома верующих, отдавая предпочтение тем семьям, в которых росли сыновья.

С проникновением на Северный Кавказ салафийи местные мусульмане получили возможность делать выбор в рамках ислама; перед ними возникла проблема, как распоряжаться внутренней свободой, и решить ее оказалось не менее (а возможно, и более) сложно, чем сохранять верность исламу в условиях атеистического государства: при советской власти дилемма состояла в публичном признании себя мусульманином или в демонстративном отрешении от веры — небрежении мусульманской обрядностью, игнорировании мечети и т. д. (На самом деле в советское время альтернативы не было, поскольку внешний отказ от ислама прекрасно уживался с внутренней — пусть на бытовом уровне — уверенностью в своей принадлежности к нему, о чем свидетельствовало негласное — «тайное» — участие псевдоатеиста в исламских обрядах. Такое поведение имеет оправдание в исламской доктрине, которая не только допускает «ложь во спасение» — такую, но и одобряет ее, когда дело касается интересов единоверцев солгавшего, т. е. мусульманской общины. Двойной стандарт в поведении и мировоззрении получал санкцию и со стороны общества, которое относилось к формальному отложению от ислама как к вынужденной мере.)

В нынешней ситуации мусульманин вынужден делать реальный выбор, что само по себе для него непривычно и не может не вызывать у него ощущение дискомфорта. Этот выбор не так прост, как может показаться, поскольку, несмотря на приверженность большинства мусульман традиционному исламу, они не могут не видеть в салафийе позитивные моменты, прежде всего связанные с социальными аспектами жизни верующего. Мирское содержание салафийи оказывается более привлекательным, не противоречащим устремлениям человека к справедливости, чем ее религиозный пласт. Салафийя как исламское учение не только способствует возникновению противоречий между отдельными группами верующих, но в известном смысле может привести мусульманина к внутреннему, душевному конфликту.

Большая часть общества остается маловосприимчивой к собственному религиозному призыву салафитов. Люди старше 30 лет отказываются менять привычный уклад, жизненные и религиозные стереотипы. Требования пятикратной молитвы, жесткого соблюдения поста, пищевых запретов, не говоря уже о ношении «исламской одежды», они рассматривают как посягательство на

личную независимость. Неприязнь вызывает и салафитский запрет на признание за тарикатистскими шейхами статуса святых.

В большей степени салафитская идеология привлекательна для молодежи, которая на Северном Кавказе все больше испытывает своего рода усталость от беспрекословного подчинения старшим (против их авторитета действует простой аргумент: как вы, старики, могли допустить гонения на ислам, депортации, низкий уровень жизни, бездарное руководство и т. д.?). «Гносеологической причиной распространения “ваххабизма”, — считает чеченский социолог М. Юсупов, — явилось стремление молодых людей к преодолению наивности, примитивизма в местном, традиционном мусульманском вероучении. Они относятся скептически к сказаниям и преданиям о шейхах, устазах края. Им кажутся неправдоподобными рассказы о способностях устазов к прорицательству, оказанию помощи своим последователям в экстремальных ситуациях и в Судный день»²⁰. Различия между интерпретациями ислама способствовали обострению конфликта между поколениями.

Есть все основания считать, что двойственное отношение и падение в 90-е годы пиетета к тарикатским шейхам, в целом к старейшинам, ограничивающее их возможности влиять на политические процессы, выступать в роли посредников, на что надеялись многие на Кавказе и в Центре, — следствие салафитской пропаганды (впрочем, уже при советской власти действовавшие в 60–80-е годы в некоторых республиках «советы старейшин» носили чисто декоративный характер). Провести грань между собственно религиозным и политическим аспектами противостояния традиционалистов и салафитов очень сложно. Многие эксперты, пытающиеся дать оценку положению на Северном Кавказе, вообще не дифференцируют религиозную и политическую подоплеку событий. Это, с одной стороны, облегчает анализ происходящего в регионе, с другой — ведет к упрощению, что оборачивается ошибками: противостояния на религиозной почве получают политическую интерпретацию, и наборот.

Вместе с тем целесообразно и полезно, особенно для «практических работников», для тех, кто пытается нормализовать обстановку на Северном Кавказе, разбираться, насколько то или иное столкновение изначально являлось внутрисламским либо социально-политическим, межэтническим. Знание причин конфлик-

та поможет найти ключ к его разрешению, а возможно, и к предотвращению.

Упомянем три известных конфликта, которые, несмотря на причастность к политическим «разборкам», имели внутриисламскую основу. Первый — попытка салафитов в 1995 г. разрушить зиярат (могилу) матери знаменитого проповедника Кунта-Хаджи — Хеди. Зиярат Хеди всегда был местом паломничества чеченцев-кадиритов (к кадиритскому вирду Кунта-Хаджи принадлежал и первый президент Чечни Д. Дудаев, о чем он говорил еще в 1991 г.). Уничтожение зиярата Хеди, носившее по общему признанию религиозную подоплеку, могло впоследствии привести к серьезнейшим политическим потрясениям. Лишь вмешательство духовенства предотвратило возможные кровавые последствия²¹.

Второй конфликт — столкновение весной 1997 г. в Буйнакском районе Дагестана. Конфликт возник во время похорон жительницы даргинского села Чабанмахи между родственниками покойной — салафитами и традиционалистами — по поводу отправления погребального ритуала. Конфликт быстро разросся, в него были вовлечены сотни вооруженных людей, с обеих сторон были взяты заложники. В село были направлены подразделения МВД, но они оказались бессильны. Разрешить конфликт удалось только после личного вмешательства уважаемых в республике людей — вице-премьера С. Амирова, секретаря Совета безопасности Дагестана М. Толбоева и Н. Хачилаева. Впоследствии между конфликтующими сторонами был подписан специальный договор — вещь беспрецедентная для страны, где действуют законы и где администрация должна нести ответственность за происходящее на подведомственной территории.

В нескольких районах Дагестана (Буйнакском, Кизилюртовском, Хасавюртовском, Дербентском, Карабудахкентском, Казбековском, Гунибском, Цумадинском), а также самой Махачкалы (поселок Хушет)²² противоречия на религиозной основе стали постоянными.

Третий конфликт, источником которого послужили различия в трактовках ислама, — это столкновение в июле 1998 г. в Гудермесе (Чечня) между боевиками (бойцами Национальной гвардии) полевого командира С. Ямадаева и местными салафитами, с которыми полностью солидаризировались руководители «военно-

шариатских структур», а также полевые командиры А.-М. Межидов и А. Бараев.

Интересно, что на помощь гвардейцам незамедлительно пришли жители соседних сел — наکشбандийцы и кадириты, в то время как на стороне салафитов оказались иностранные наемники, в том числе этнические чеченцы — граждане арабских государств. Гвардейцы и их союзники предъявили салафитам претензии в связи с тем, что те вмешивались в традиционный образ жизни чеченцев — запрещали продавать и потреблять спиртные напитки, запрещали танцы, требовали, чтобы свадебная церемония соответствовала исламским обрядам (правда, за «отступное» они были готовы закрывать глаза на нарушения шариата) и т. д. Автору самому доводилось слышать подобные обвинения в адрес ваххабитов от торговавших на рынке в Грозном возле площади «Минутка» женщин, именовавших исламских борцов за чистоту нравов хулиганами.

В спонтанном столкновении между гвардейцами и салафитами ни одна из сторон не преследовала четко сформулированных политических целей. Политические выводы последовали позже, когда недовольный излишней независимостью и строптивостью салафитов и их сторонников президент А. Масхадов разогнал военные шариатские структуры, лишил учрежденных в Ичкерии воинских званий бригадного генерала А.-М. Межидова и А. Бараева, а также выслал из страны троих наемников-арабов, которые сочетали участие в военных действиях с выполнением функций миссионеров. В дальнейшем схватка между гвардейцами и салафитами переросла в общеполитическую распрю, в которую были вовлечены едва ли не все крупные чеченские политики включая З. Яндарбиева и Ш. Басаева. Однако, повторим, изначально сражение в Гудермесе было «одним из немногих крупных кровавых религиозных конфликтов, когда-либо возникавших между чеченцами»²³.

В то же время, если рассматривать конфликт между салафийей и тарикатским исламом в более широком контексте, окажется, что в него вовлечено почти все общество, ибо он представляет собой часть более широкого конфликта, состоящего в противоборстве трех культурных тенденций, каждая из которых имеет непосредственное отношение к социальной и политической сферам.

Культурная самодостаточность кавказских этносов, их антифоренизм помогли им сохранить свою идентичность, состояться в качестве самостоятельных сообществ. Этому способствовало и их сравнительно длительное пребывание в составе Советского Союза. Теперь же, после исчезновения барьера, предохранявшего от внешних влияний, и с Запада, и с мусульманского Востока на них обрушились информационные потоки, размывающие традиционные поведенческие и нравственные стереотипы и способствующие формированию новых.

Говоря о растущем интересе одной части населения к салафитскому исламу, ни в коем случае нельзя забывать, что другая его часть восхищается западными ценностями, точнее, их внешней стороной. Ибо подобно тому, как кавказские неосалафиты не знакомы с философской, богословской основой салафийи, их вестернизированные *vis-à-vis* не имеют представления о еврохристианской культуре, в том числе о ее демократических ценностях.

Кого сегодня больше на Северном Кавказе — тех, кто смотрит на мусульманский Восток, или тех, кто ориентирован на Запад, — сказать непросто. Предположим, большинство молодежи — пусть на примитивном, поверхностном уровне — привлекают западные ценности. Зато их увлеченные «новым» исламом соперники более организованны, сравнительно четко могут артикулировать свою цель — создание исламского государства, получают систематическую помощь из-за рубежа. К тому же им придает силу вера в свою абсолютную правоту.

Чересполосицу мнений можно уловить, ознакомившись с дебатами вокруг проектов новой конституции Чеченской Республики Ичкерия, в частности с выдвинутым незаурядным чеченским бизнесменом с уголовным прошлым, своеобразным интеллектуалом традиционалистского толка Х.-А. Нухаевым. В предложенном им документе «Об основах государственной власти Чеченской Республики Ичкерия» констатировалось, что чеченцам «чужды модели Запада и Востока», поскольку они «не европейцы и не азиаты, а кавказцы». Лейтмотив проекта — реконструкция с поправками на современность традиционной структуры общества с соответствующей иерархией власти. Не вдаваясь в детали нухаевской модели политического устройства и системы законодательства, можно констатировать, что временами она

напоминает концепцию «прямой демократии», изложенную еще в начале 70-х годов в первых двух частях знаменитой «Зеленой книги» лидера ливийской революции М. Каддафи. Подобно тому, как «третья мировая теория» М. Каддафи соответствовала расхожим представлениям в целом архаичного общества, форсированно приобщавшегося к квазисалафитскому исламу, так и концепция Х.-А. Нухаева «максимально приближена к социальному устройству чеченского общества и... отвечает ментальным особенностям народа, в отличие от системы шариатского правления»²⁴ (в Ливии соответствующего периода о шариате много говорилось, но для его введения фактически ничего не предпринималось именно по той причине, что общество не было подготовлено к его восприятию).

Проблема новой конституции обсуждалась прежде всего в плане ее адекватности кавказской традиции. Сторонники нухаевского проекта (в частности член Союза писателей Чечни Х. Гапуров) считали, что представленный Х.-А. Нухаевым проект есть «оптимальный вариант», который «возвращает нас в лоно шариатского правления... есть возможность оттолкнуться от собственных корней»²⁵. Председатель Ассоциации демократической интеллигенции К. Гайтукаев заявил, что в проекте содержится идея «опоры на лучших людей всех тейпов и родов»²⁶. Занимавший при Д. Дудаеве пост государственным секретаря А. Акбулатов утверждал, что «в традиционной тейповой структуре... изначально заложен общечеловеческий принцип, не допускающий малейшего ущемления прав человека»²⁷. Их оппоненты, например, доцент Чеченского государственного университета Х. Ирисханов, отмечали, что «попытки использовать родоплеменные отношения, через которые цивилизованные народы прошли тысячи лет назад, в государственных делах, особенно в системе организации государственной власти, заранее обречены на провал»²⁸.

Апологетика кавказской традиции, в том числе ее конфессионального аспекта, преподносится в качестве альтернативы прежде всего «чистому исламу», который воспринимается как чужеродный, иноэтнический и инокультурный. «Нам, чеченцам, носителям традиционных черт горцев Кавказа, потомкам древних яфетических племен хурритов, — писал член президиума исполкома Объединенного конгресса чеченского народа З. Сусуев, — грозит опасность превращения в составную часть некой безли-

кой исламской уммы с характером и внешним видом семитского племени»²⁹.

На Северном Кавказе традиционная культура ведет борьбу на два фронта. На рубеже XX и XXI вв. ее главным противником видится не инновация с Запада, а форсированное проникновение исламского «иноверия» с Востока. Слово «иноверие» здесь не случайно, поскольку салафий (ваххабизм) рассматривается местным духовенством и солидарным с ним большинством общества как вероотступничество.

На протяжении 90-х годов северокавказские муфтияты ведут борьбу против салафитов. Безусловно, они в значительной степени озабочены сохранением собственных позиций. Но нельзя видеть в их противодействии салафитам только корыстный интерес. Традиционные имамы и муллы, тесно связанные с тарикатскими шейхами, искренне убеждены в своей правоте и считают, что единственно возможной формой религии на Северном Кавказе является ислам, впитавший местные этнокультурные традиции, создававшийся на протяжении столетий.

Перед лицом салафитской угрозы мусульманское духовенство учится проявлять корпоративную солидарность. Во второй половине 90-х духовные лидеры стали координировать усилия как на республиканском уровне, так и в масштабах региона в целом. Практически на каждом съезде мусульман той или иной северокавказской республики ваххабиты подвергаются остракизму. Их критикуют по двум направлениям: политическому (за экстремизм) и собственно религиозному (за ренегатство, отступничество от кавказских традиций). В этих мероприятиях задействованы представители администрации, а их участники получают письма-приветствия от глав республик. В качестве примера можно сослаться на Обращение президента Кабардино-Балкарии В. Кокова к участникам состоявшегося в 1998 г. III съезда мусульман республики и выступление там представителя президента Х. Сохрокова, который говорил о «недопущении проникновения ваххабитов и распространения их влияния на членов общин и жителей республики»³⁰. В том же году в столице Ингушетии Назрани состоялась конференция, посвященная роли духовенства и национальной интеллигенции в жизни общества, на которой шла речь об отражении «ваххабитской угрозы». Участники конференции — как духовные лица, так и научные работники — дела-

ли упор на несовместимость ваххабизма с нормами распространения среди ингушей ислама.

Еще в 1996 г. муфтий Чеченской Республики Ичкерия Ахмед-хаджи Кадыров (в то время выступавший за независимость Чечни) созвал собрание мусульманских богословов Чечни, Ингушетии и Дагестана. Туда были приглашены и салафиты (по терминологии А. Кадырова — ваххабиты). По словам А. Кадырова, поименное приглашение было послано за подписью Ш. Басаева, который в то время к ним благоволил. «Но ни один из них не приехал. Видно, им нечего было сказать», — прокомментировал чеченский муфтий отказ оппонентов от дискуссии с традиционным духовенством³¹. А. Кадыров неоднократно заявлял, что ваххабиты представляют опасность не только для общества, но и для ислама как такового. Незадолго до назначения российским президентом А. Кадырова весной 2000 г. главой чеченской администрации автору довелось беседовать с муфтием Чечни. Его неприязнь к ваххабитам и ваххабизму, который он не считает легитимной частью ислама, столь же искренна, сколь и категорична.

В 1998 г. в Грозном по инициативе А. Кадырова прошел Конгресс мусульман Северного Кавказа. Он состоялся вскоре после событий в Гудермесе, и конкретной целью А. Кадырова было добиться широкой поддержки кавказского духовенства в противостоянии ваххабитам. Такую поддержку муфтий получил. Многие участники конгресса говорили о необходимости не допускать участия ваххабитов в работе административных органов и вообще полностью отказаться от какого бы то ни было сотрудничества с ними (это было не что иное как прямое обращение к А. Масхадову, в то время вынужденному стать на путь сотрудничества с исламскими радикалами).

Обеспечить сплочение духовенства призваны также религиозные форумы, на которые приглашают гостей из других мусульманских регионов России — Татарстана, Башкирии, Поволжья, из Москвы, представителей Совета муфтиев России и т. д.

Активность традиционного духовенства в сфере борьбы с салафийей увенчалась созданием в 1998 г. Координационного центра мусульман Северного Кавказа (КЦМСК). Инициатором организации этого центра стал ДУМД. В КЦМСК вошли духовные управления Адыгеи, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачае-

во-Черкесии и Ставропольского края, Северной Осетии, Чеченской Республики Ичкерия. Председателем центра был избран ингушский муфтий М. Албогачиев.

Очевидно, что этот пост по праву должен был занять один из самых бескомпромиссных борцов против «ваххабизма» дагестанский муфтий С. Абубакаров, убитый в том же году исламскими экстремистами³². Новый дагестанский муфтий Ахмед-хаджи Абдуллаев хотя и не имел среди коллег авторитета, которым обладал его предшественник, зарекомендовал себя последовательным единомышленником С. Абубакарова. На одном из первых совещаний КЦМСК в начале 1999 г. он заявил, что главной задачей центра должно стать «противодействие религиозным течениям экстремистского толка»³³.

Борьба против салафитов в религиозной сфере идет с переменным успехом. Если в области догматики и обрядности традиционалистам скорее всего удастся сохранить свое влияние, на политическом поле их положение выглядит не столь прочным: в нынешнем институциональном духовенстве и его союзниках люди в значительной степени видят часть того самого административного механизма, который они считают едва ли не главной причиной всех бед. Ислам привлекается к обсуждению светских проблем, а в полемике между салафитами и традиционалистами диспут на доктринальные темы оборачивается политическими интригами и силовым противостоянием. В какой мере в таких условиях ислам может служить полем и одновременно средством консолидации общества, сказать трудно.

В первой половине 90-х годов один из наиболее употребительных для традиционного духовенства Северного Кавказа тезисов провозглашал несовместимость религии и политики, неправомерность использования ислама как политического инструмента, а также неучастие духовных лиц в политической жизни. Официально этот тезис разделяло большинство духовенства и на остальной территории Российской Федерации. Его чистую декларативность продемонстрировала вся короткая история новой России. Соединение политики и религии — как православия, так и ислама — негласно признается всеми светскими и духовными лидерами.

В этом нет ничего противоземного, поскольку, во-первых, ислам (прежде всего) и православие всегда были социально ориентированными и идея социальной справедливости пред-

ставляет собой одну из их доктринальных доминант. Во-вторых, православие и ислам всегда воздействовали на ход политических событий, вмешиваясь в противоборство власти и оппозиции (если в новейшее время на секуляризованном Западе влияние религии отошло на задний план, то на мусульманском Востоке и в России оно остается очень важным).

Все это «обрекает» светскую власть на обращение к религии, а духовных лиц — к политике. Разумеется, нет ни малейшего сомнения, что де-юре Россия останется светским государством, однако де-факто влияние на социально-политические проблемы религии и религиозных институций будет сохраняться, а в отдельных регионах, например, на Северном Кавказе, даже возрастать. Это признают и в мусульманских религиозных кругах, откуда исходит острая критика в адрес тех, кто сознательно использует в своих целях политику. А наиболее последовательно и решительно ислам в политике используют именно те, кто эксплуатирует салафитские лозунги.

Вопрос в том, станет ли салафийя устойчивым, постоянно действующим фактором, или придется согласиться с некоторыми авторами, которые утверждают, что с улучшением социально-экономического положения, политической стабилизацией в регионе деятельность салафитов сойдет на нет. Против такой позиции можно привести следующие аргументы.

Во-первых, преодоление системного кризиса на Северном Кавказе займет весьма долгое время³⁴. Следовательно, социальная напряженность будет сохраняться, и недовольство людей может принимать в том числе и религиозную форму.

Во-вторых, у салафитов уже сложились организационные структуры, которые в случае давления на них способны к сопротивлению.

В-третьих, исламские радикалы будут продолжать получать помощь от зарубежных единомышленников. Она может возрастать, может снижаться. Но так или иначе радикалы Северного Кавказа уж никогда не будут ощущать одиночество и незащищенность перед лицом противников на мировом мусульманском пространстве.

Можно предположить два варианта развития событий: первый — сохранение постоянной напряженности между приверженцами салафизма (и теми, кто на нем спекулирует) и традици-

Исламские ориентиры Северного Кавказа

онного ислама, второй — постепенный поиск компромисса и достижение согласия, а также разделение среди мусульман сфер влияния. Естественно, предпочтительным представляется второй путь, но легко видеть, что сегодня ситуация развивается по первому.

Примечания

¹ Сюкияйнен Л. Есть ли у шариата перспективы на Северном Кавказе // НГ-Религии. — 1997. — 27 февр.; Толбоев М. Дагестан: пути мира и выживания. — М., 1998. — Рукопись.

² См., например: Пути мира на Северном Кавказе: Независимый экспертный доклад / Под ред. В. А. Тишкова. — М., 1999. — С. 47–49; Добаев И. Исламский радикализм в контексте проблемы военно-политической безопасности на Северном Кавказе // Науч. мысль Кавказа. — 1999. — № 1. — С. 54–58; Максаков И. Соотношение исламских движений Дагестана // НГ-Религии. — 1998. — 18 марта; Кудрявцев А. «Ваххабизм»: проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе // Центр. Азия и Кавказ. — 2000. — № 3 (9). — С. 115–122.

³ Существует еще одна, предлагаемая авторами ежегодного доклада «Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах» (М., 2000. — С. 122–123) весьма продуктивная классификация салафизма по четырем категориям: бедный, богатый, интеллектуальный, интеллигентский. Но она требует дополнительной аргументации.

⁴ Джемаль Г. Упущенная возможность на закате советской истории // НГ-Религии. — 2000. — 28 июня.

⁵ Один из основателей и активных деятелей Исламской партии возрождения.

⁶ По сведениям В. Бобровникова, Багауддин получил традиционное мусульманское образование у суфийских шейхов, преподававших в подпольных медресе в Нагорном Дагестане (Бобровников В. Исламофобия и религиозное законодательство в Дагестане // Центр. Азия и Кавказ. — 2000. — № 2 (8). — С. 154; см. также: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Петербург. фил. Ин-та востоковедения РАН; Сост. и отв. ред. С. М. Прохоров. — М., 1999. — Вып. 2. — С. 20).

⁷ Учебник распространялся через торговую сеть и в частности продавался в одном из наиболее известных книжных магазинов Москвы «БиблиоГлобус».

⁸ Пермские новости. — 2000. — 28 июля–3 авг.

⁹ Багауддин М. Намаз: 2-е изд. — М.: Бадр, 1999. — С. 6. — (Ислам. б-ка).

¹⁰ «Сила — это умение стрелять» // НГ-Религии. — 1999. — 1 сент.

¹¹ Максаков И. Указ. соч.

Глава четвертая. Способен ли ислам консолидировать общество?

¹² *Аристова А.* Религия и политика несовместимы // День республики [Черкесск]. — С. 1.

¹³ Возможно, именно желание быть более гибким, дипломатичным в отношении салафитов, сохранить возможность диалога с относительной умеренной ее частью навлекло на М. Толбоева обвинения «в связях с ваххабитами», высказывавшееся в том числе их бескомпромиссным противником муфтием Дагестана С. Абубакаровым. — *Акаев В.* Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия // Центр. Азия и Кавказ. — 1999. — № 4 (5). — С. 105.

¹⁴ *Дзуцев Х. В., Першиц А. И.* Ваххабиты на Северном Кавказе — религия, политика, социальная практика // Вестник Рос. академии наук. — 1998. — Т. 68. — № 12. — С. 1116.

¹⁵ *Хинштейн А.* В постели с Березовским // Моск. комсомолец. — 2000. — 5 мая.

¹⁶ *Дзуцев Х. В., Першиц А. И.* Указ. соч. — С. 1116.

^{17–18} От коммунизма до ваххабизма // Балкария [Нальчик]. — 1998. — № 1 (1). — Сент.

¹⁹ Отношение к проекту федерального закона «О внесении изменения и дополнения в Федеральный закон “О свободе совести и о религиозных объединениях”», внесенного в Государственную Думу Федерального Собрания Российской Федерации / Совет муфтиев России. — М., 2000 (архив автора).

²⁰ *Юсупов М.* Ислам в социально-политической жизни Чечни // Центр. Азия и Кавказ. — 2000. — № 2 (8). — С. 166.

²¹ Автору доводилось слышать точку зрения, что покушение на зиярат Хеди было спланировано в Москве, чтобы еще более усилить раскол в чеченском обществе. Однако документированного подтверждения эта версия не получила.

²² *Кисриев Э.* Столкновение в селении Чабанмахи // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. — 1997. — Май. — С. 28–31.

²³ *Акаев В. Х.* Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. — 1999. — № 127. — С. 13.

²⁴ *Акаев В.* Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия // Центр. Азия и Кавказ. — 1999. — № 4 (5). — С. 108.

²⁵ Грозн. рабочий. — 1999. — 4–11 февр.

²⁶ Там же. — 11–17 февр.

²⁷ Там же. — 25 февр.—3 марта.

²⁸ Там же. — 11–17 февр.

²⁹ Голос Чеченской Республики [Грозный]. — 1999. — 25 февр.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

³⁰ Аккиева С. Третий съезд мусульман // Сеть этнологического мониторинга... — 1998. — Апр. — С. 21. См. также: Обращение В. Кокова к делегатам III съезда мусульман Кабардино-Балкарии.

³¹ Муфтий Чечни Ахмад Кадыров: ваххабизм — опасность не только для ислама // Север. Кавказ. — 2000. — № 9 (467). — Март. — С. 5.

³² Существует и другая версия его гибели, связанная с распределением полученной муфтиятом финансовой помощи из Турции.

³³ Ассалам. — 1999. — № 5.

³⁴ Уместно привести слова президента В. Путина о том, что России, чтобы достигнуть уровня развития, а значит, и благополучия Португалии, при самых благоприятных условиях потребуются свыше двух десятилетий. Республики же Северного Кавказа за редким исключением находятся в числе наиболее отсталых. На какой срок растянется восстановление Чечни, не знает никто.

Глава пятая

ЧТО ХОТЯТ И ЧТО МОГУТ

ИМЕНУЕМЫЕ ВАХХАБИТАМИ?

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 первый и важный вывод: салафизм Северного Кавказа плюралистичен, и уровень религиозного радикализма разных фракций салафитов различен — от крайних фанатиков до тех, кто готов к диалогу с религиозными оппонентами-традиционалистами и с резко негативно настроенными властями.

Сложен вопрос относительно салафитов из числа светских политиков и полевых командиров, например, Ш. Басаева, А. Бараева, З. Яндарбиева, М. Удугова и некоторых других. Одно перечисление имен показывает, что «светский салафизм» — это по большей части чеченский феномен. В то же время салафитские мотивы можно встретить и у дагестанских политиков, например у главы активно действовавшего в 1995—1998 гг. Союза мусульман России, бывшего депутата Госдумы Н. Хачилаева, который отождествляет очищение ислама, «возможность познания заветов и наизданий Аллаха, исполнения всех исламских норм» с религиозным реформаторством¹. Н. Хачилаев считает, что «...если посмотреть на путь мусульман от времен кавказской войны, то от начала до конца он был полон реформаторства. Они были в первую очередь фундаментальными мусульманами, потом только суфиями»². В его высказывании есть определенная логика, присущая, кстати, исламским реформаторам XIX — начала XX в., полагавшим, что истинная реформа ислама (ислах), конечной целью которой является возможность адекватного восприятия через исламское мировоззрение современного мира,

возможна лишь тогда, когда ислам будет очищен от поздних наслоений и чуждых заимствований, и мусульмане вернуться к изначально ценностям и установкам.

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

Салафизм на Северном Кавказе носит анклавный характер; его проявление в тех или иных районах обусловлено как объективными причинами, в первую очередь общей социально-политической напряженностью, так и субъективными — отношениями между мусульманами и властью (как местной, так и центральной), наличием религиозно-политических лидеров, салафитских проповедников включая иностранных. Наконец, салафизм вообще как бы распылен в социально-политической атмосфере, и к его сторонникам может легко присоединиться каждый, кто обижен властями, кто недоволен нынешней ситуацией и не видит из нее ясного выхода.

На Северном Кавказе «салафитский проект» представлен и претендует на реализацию сразу на четырех уровнях:

локальном (Кадарская зона и некоторые другие районы Дагестана);

национальном или республиканском (Чечня и в известной степени Дагестан);

субрегиональном (Чечня + Дагестан или при определенном стечении обстоятельств Чечня + Дагестан + Ингушетия);

северокавказском.

Эти проекты разнятся с точки зрения количества участников и задействованных в них сил. Различаются они и по степени вероятности воплощения на практике. Говорить, что все они нереальны, некорректно. Но столь же неправильно утверждение, что реализация всего этого многоуровневого мегапроекта включая общекавказский уровень — всего лишь дело времени, и если не принять решительные меры, то через год-два в южной части России возникнет мощное «ваххабитское государство», что неминуемо приведет к развалу страны.

Для того, чтобы правильно оценить значимость и перспективность всех этих проектов, а следовательно, угрозу некоторых из них для России, необходимо признать, что исламская салафийя — имманентный компонент культуры ислама, который находил и в обозримой перспективе будет находить политическое выражение в центре и на окраинах мусульманского мира. Мнения относительно времени ее появления могут не совпадать, но профессионалы сходятся в одном — рассчитывать на то, что она исчезнет, бессмысленно. И можно согласиться с мнением А. Игнатенко, который, признавая эндогенность салафизма, пишет о его неизбежности для исламской традиции, а следовательно, и для мусульманского мира ³. И последнее — салафийя вполне соотносится с одной из главных идей исламской доктрины о совершенстве этой религии, о неизбежности принятия ее всеми народами, о конечном триумфе ислама.

Отсюда — тщетность надежд на окончательную победу над салафитами, о которой мечтали многие мусульманские и христианские правители. Отсюда — необходимость и даже неизбежность диалога с ними хотя бы с целью предотвращения их дальнейшей радикализации. Религиозный экстремизм не рождается на пустом месте. И предупредить его появление намного разумнее, чем с ним бороться. Конечно, это самый общий абрис оптимальной позиции власти по отношению к салафитам, тем более что очень часто исламскую мотивацию начинает использовать экстремизм, сформировавшийся на иной, национал-сепаратистской, криминальной почве. Возможен и вариант, когда экстремист националистического толка, апеллируя к исламу как к средству достижения своих целей, превращается в убежденного мусульманского фанатика.

В плане идеологии все четыре уровня салафитского проекта взаимодействуют друг с другом. Формально установление шариатского правления на первичном уровне в одном или нескольких селах — это шаг по лестнице, ведущей к созданию общекавказского исламского государства. Так полагают и лидеры салафитов. Они обязаны так полагать. Салафийя, как и любое идейно-политическое течение, эффективна и способна привлекать на свою сторону новых adeptов только тогда, когда развивает наступательную активность.

Конкретные цели, которые ставят перед собой различные группы салафитов и представляющие их политики, могут быть

далеки от «глобальных» салафитских идеалов и концентрироваться на локальном уровне. Очевидно, что это имело место в селах Кадарской зоны Чабанмахи, Карамахи, Кадар во второй половине 90-х годов. В предыдущей главе упоминались происшедшие там столкновения на религиозной почве. Это были спонтанные, хотя и кровавые акции, не готовившиеся местными салафитами заранее. «Спусковым крючком» здесь скорее послужил эмоциональный настрой людей.

Несколько иначе обстоит дело с провозглашением в 1998 г. на территории трех названных сел шариата и запретом соблюдения федеральных законов. С одной стороны, это выглядело бунтом, аналогичным выступлениям в 1995 и 1998 гг. шахтеров, которые приостановили движение поездов по Транссибирской магистрали (последние, между прочим, нанесли государству больший ущерб, чем дагестанские ваххабиты). С другой стороны, это была попытка изменить на данной территории принципы государственного устройства, хотя и без требования отделения. В этом смысле действия кадарских салафитов имеют что-то общее с позицией руководства Татарстана в первой половине 90-х годов, добивавшегося максимального суверенитета в рамках Российской Федерации, в результате чего некоторые положения татарстанской Конституции пришли в противоречия с Конституцией страны.

О ситуации в Кадарской зоне подробно и с разных позиций писали исследователи и журналисты. Провозглашение в 1998 г. местными джамаатами шариата стали результатом довольно последовательного развития событий в этом районе. В 1999 г. после разгрома вошедшей в Дагестан группировки Ш. Басаева, в составе которой было немало совершивших в свое время «хиджру» в Чечню дагестанцев, в том числе последователей Багаудина Мухаммада, жителей района стали отождествлять с боевиками, смысл жизни которых состоял в подготовке к войне против власти.

Однако истоки разыгравшийся в Кадарской зоне трагедии не так однозначны, как это хотели представить сторонники силового решения «проблемы ваххабизма». До развала советской аграрной системы села Карамахи и Чабанмахи входили в один из самых богатых дагестанских колхозов — имени Ленинского комсомола. Впоследствии многие местные мужчины сменили профес-

сию и стали водителями-дальнобойщиками, что помогло им сохранить высокий уровень жизни. В середине 90-х годов у людей стали все чаще возникать претензии к администрации. Жители, в первую очередь водители грузовиков и их семьи, жаловались на несправедливости и откровенное вымогательство. К тому же состоятельный кадарский анклав пытались поставить под свой контроль махачкалинские криминальные финансовые группы. Власть же в конфликт не вмешивалась, а иногда принимала сторону обидчиков селян. Постепенно местные жители, большинство которых составляют даргинцы, убеждались, что защитить себя от бесправия они могут только собственными силами.

Именно на такую почву недовольства и упали семена салафитской ваххабитской пропаганды, занесенной сюда саудовцем (или иорданцем) Мухаммадом Али. К тому же в этой зоне и до появления иностранного эmissара проживали последователи Багауддина Мухаммада.

Далеко не все жители даже кадарского анклава разделяли идеи салафийи. Среди населения обозначился раскол между традиционалистами и салафитами, в ходе которого происходили даже вооруженные столкновения (в том числе описанный в предыдущей главе инцидент в ходе похорон). Традиционалистов поддерживала администрация. За салафитами стояли их приверженцы в других частях Дагестана, о своей симпатии к ним заявляли лидеры чеченских сепаратистов.

Постепенно в селах утверждались исламские порядки. Предпринимались попытки применения шариатского законодательства при наказании за легкие правонарушения, преступления против исламской морали. Была запрещена продажа спиртного, жены и дочери салафитов стали носить более закрытую одежду, а их мужья и отцы — бороды. Притом что в каждом доме хранилось оружие, в том числе нарезное, в округе было покончено с бытовой преступностью. Все это очень похоже на ситуацию, сложившуюся в начале 90-х годов в городах Ферганской долины Узбекистана, в первую очередь в Намангане, где подобные результаты были достигнуты местным исламским движением «Адолат», впоследствии выступившим против президента И. Каримова и разогнанным им.

С 1995 г. столкновения в регионе приобрели систематический характер. В равной степени их можно считать как собственно

религиозными, так и социальными. Думается, так оно и было на самом деле. Тем не менее социальная их подоплека представляется более значимой, поскольку традиционалисты и салафиты, несмотря на растущую взаимную неприязнь, продолжали посещать одни и те же мечети. К тому же вопросы административного произвола, борьбы за материальный достаток обостренно воспринимались последователями обоих направлений в исламе. Причем салафиты боролись за социальную справедливость более решительно.

В середине 90-х наладилась устойчивая связь между салафитами Кадарской зоны и их союзниками в других районах. Так, главой исламского джамаата в Махачкале стал выходец из села Карамахи М.-Ш. Джангишиев. Упрочились контакты местных салафитов с Чечней. Это, в свою очередь, вызывало новые нарекания дагестанских властей, которые окончательно пришли к выводу о необходимости установления над селами жесткого силового контроля. К началу 1998 г. противостояние стало перманентным. Понимая, что столкновение практически неизбежно, салафитские джамааты «мятежных сел» (по утверждению очевидцев и согласно мнению некоторых специалистов, к этому времени салафиты и сочувствовавшие им уже составляли там большинство⁴) провозгласили Карамахи, Чабанмахи и Кадар «исламской территорией, управляемой нормами шариата», т. е. фактически создали своего рода исламское мини-государство, просуществовавшее до осени 1999 г. и рухнувшее после того, как села были взяты федеральными войсками. Таков был финал уникального на сегодняшний день локального салафитского проекта.

Насколько реалистичен был предложенный карамахинцами и жителями других сел вариант решения их социальных проблем и отношений с властями? История, как принято говорить, не имеет сослагательного наклонения. Но если построить некую умозрительную схему событий в Кадарской зоне без учета внешнего фактора, т. е. чеченского кризиса, то в глазах центральной власти акция салафитов вполне могла выглядеть одним из эпизодов обычного социального протеста с использованием религиозных лозунгов и фразеологии, что в принципе характерно для политического поведения мусульман. Именно так в 1998 г. и воспринял ситуацию российский премьер С. Степашин, что впоследствии ему неоднократно ставили в укор.

Возникает вопрос: почему кадарская эпопея по-прежнему остается исключением из правил? Ведь введение шариата не состоялось в других районах, например, в Гунибском, Цумадинском, или в чеченском селе Старые Атаги, куда отошли после столкновения со своими противниками бойцы «исламской гвардии», где проживал затем З. Яндарбиев. Думается, в Кадарской зоне сыграло роль определенное стечение обстоятельств: во-первых, высокая концентрация салафитов на одной территории, во-вторых, нерешительность властей, которые все-таки рассчитывали, что им удастся договориться с джамаатами, и надеялись на поддержку традиционалистов, в-третьих, — поддержка из Чечни.

И тем не менее не стоит делать акцент на исключительном характере этих событий. По-своему они достаточно типичны, во всяком случае, процессы, которые им предшествовали. Просто в Кадарской зоне они достигли кульминации. Власти не сумели предложить местному населению ничего, кроме силового решения. Да и разгром исламского мини-государства произошел лишь вследствие общего наступления федеральных войск на группировку Ш. Басаева. Не ликвидированы корни недовольства, а несоизмеримые с угрозой безопасности действия властей вызвали у части населения дополнительное раздражение. Жестокость, с который был нанесен удар по селам, встретила осуждение и среди традиционалистов, отнюдь не сочувствовавших салафитам. Наконец, в Кадарской зоне сохраняется размежевание между традиционалистами и салафитами. Все это наводит на мысль о воспроизводимости подобной ситуации, хотя бы в том же кадарском анклаве или в других аулах и районах Северного Кавказа.

Провозглашение кадарских земель «исламской территорией» вновь возвращает к мысли о вероятности использования в местах компактного проживания мусульман шариатских законов. Разумеется, речь идет не об образовании зон «исламского правления», а об использовании элементов шариата там, где такое требование выдвигается местным населением.

Проблему обращения к шариату не следует драматизировать. Правовой плюрализм вполне возможен в поликонфессиональном государстве, в котором у разных народов разная степень склонности к традиционным образцам поведения. На официальном уровне подход к проблеме шариата с позиций правового плюрализма не получил должного развития на Северном Кавказе.

Вопрос о том, каким образом можно легитимировать фактически действующие нормы шариата, власти ни в регионе, ни в Москве не ставят (а покуда в «Дагестанской правде» приводится эпизод-символ: судья поверил участнику судебного заседания на слово, когда тот принес клятву на Коране⁵).

Рано или поздно такой вопрос обозначится, в первую очередь в восточных республиках Северного Кавказа. В западной части региона ситуация не столь остра. По мнению И. Бабиц, в Кабардино-Балкарии «ни в самом народе, т. е. в его религиозном правосознании, ни в среде сельских духовных лиц к настоящему времени не сложилась потребность в развитии и углублении норм шариата»⁶. Заметим, однако, что ни в Кабардино-Балкарии, ни в Карачаево-Черкесии, ни в Адыгее обращение к шариату не преследуется, если, конечно, оно не инициировано радикальными исламскими группами (известно, что в 1997 г. президент Ингушетии Р. Аушев принял закон о мировых судьях, в ст. 3 которого им предписывалось в своей работе следовать нормам адата и шариата).

История Кадарской зоны свидетельствует также о том, что салафиты способны к самоорганизации, к контролю над ситуацией на занимаемой ими территории. Они могут выступать как политическая и правовая сила, которая готова к сотрудничеству с властями — но и к конфронтации с ними. В мирной ситуации, при отсутствии «внешнего фактора» в лице чеченских боевиков и зарубежных проповедников, а также при смягчении позиции светской администрации на локальном (сельском, квартальном) уровне возможно взаимное делегирование полномочий. В Кадарской зоне претензии салафитов не выходили за рамки этой местности, они не требовали предоставить им широкую автономию и тем более право выхода из состава Российской Федерации.

Летом 2000 г. в Кадарскую зону возвратились покинувшие ее жители включая салафитов. Отстроено село Карамяхи. Теперь салафиты в явном меньшинстве. Более того, чтобы их семьи могли обосноваться на прежнем месте, от них требуют отказаться от «ваххабитских» убеждений. Мусульмане-традиционалисты полагают, что, не будь их соседи салафитами, села не подверглись бы столь разрушительной атаке силовых структур. Многие ваххабиты публично раскаиваются в своих прежних убеждениях. Об искренности этого покаяния судить трудно.

Крах локального салафитского проекта в Кадарской зоне не свидетельствует о его тупиковости вообще. Насколько реализация такого проекта может расшатать политическую ситуацию, а насколько, напротив, способствовать ее стабилизации, сказать непросто, поскольку эксперимент в Кадарской зоне проходил в экстремальной обстановке. Однако опыт его, как позитивный, так и негативный, вполне может быть востребован в других районах Северного Кавказа, причем не обязательно в Дагестане.

Салафитский проект второго уровня обозначен нами как национальный или республиканский. Естественно, в первую очередь речь идет о Чечне. Вряд ли окажется, что столь масштабный эксперимент возможен в других республиках, однако значение его не только для чеченцев, но и для всего Северного Кавказа велико.

Прежде всего следует сказать, что «национальный салафитский эксперимент» был инициирован только вследствие крайнего обострения конфликта между Москвой и Чечней. Если на всей остальной территории Северного Кавказа обращение к салафийе обусловлено социальной и религиозной мотивацией, то в Чечне первичным толчком к нему послужила борьба за независимость.

Изначально апелляция к исламу отождествлялась с джихадом и служила средством мобилизации мусульман на борьбу за независимость. «Чеченское движение следует рассматривать в первую очередь как религиозное, — говорил в 1998 г. муфтий Чечни А. Кадыров, — мусульмане отстаивали свое право жить по своим законам и не подчиняться кафирам (неверным. — А. М.), и лишь затем как национально-освободительную войну»⁷. Даже признавая некоторую односторонность этого высказывания, нельзя не признать, что в середине 90-х годов джихад занимал значительное место в национальной идеологии. К тому же именно лозунг священной войны обеспечивал чеченцам помощь от радикальных исламских организаций.

Однако видеть в джихаде единственную основу национально-го салафитского проекта неверно. Скорее он был предпосылкой. Представляется, что если бы чеченцам удалось одержать быструю и окончательную победу над федеральными войсками, этот проект вряд ли был бы востребован, поскольку ведущие политики и бизнесмены Чечни включая чеченскую диаспору видели свою

страну светским *современным* государством и возлагали больше надежд на создание рыночной экономики, чем на шариат. Сам Д. Дудаев утверждал, что Чеченская Республика должна быть «конституционным светским государством»⁸. Парадокс состоит в том, что и шариатский, и светско-рыночный варианты независимой Чечни в равной степени оказались утопией.

Одержатъ победу, т. е. добиться признания независимости Чеченской Республики Ичкерия, сепаратистам не удалось. Можно согласиться с утверждением, что чеченские инсургенты выиграли первую военную кампанию, вынудив Москву подписать в августе 1996 г. Хасавюртовские соглашения, которые, впрочем, не содержали признания суверенитета Чечни, а откладывали решение этого вопроса. Кремль пошел на этот договор под давлением внутренних обстоятельств — в России должны были состояться президентские выборы, и временное замирение в Чечне могло принести дополнительные голоса чувствовавшему себя неуверенно президенту Б. Ельцину. Тем не менее конфликт затягивался, и чеченским лидерам пришлось почти самостоятельно



Цена джихада. Город Грозный (фото автора)

наводить порядок в своей полунезависимой, разрушенной, плохо управляемой стране.

Уже задолго до подписания Хасавюртовских соглашений перед Д. Дудаевым, в после его гибели в 1996 г. перед и. о. президента З. Яндарбиевым, А. Масхадовым и его главным конкурентом на чеченских выборах 1996 г., впоследствии вице-премьером Ш. Басаевым вставал вопрос, каким образом организовать чеченское общество, на какой идеологической и законодательной основе создать независимое государство.

Именно с 1996 г. в Чечне начиналась планомерная реализация национального салафитского проекта. События развивались стремительно. Вскоре после приостановки в августе военных действий, завершения «первой чеченской кампании» З. Яндарбиев принял решительные меры по исламизации государства. В сентябре он подписал указ о расформировании светских судов, которые были заменены судами шариатскими. Большинство мест в них заняли члены Джамаата. Кроме того, право участвовать в работе этих судов получили зарубежные (арабские) миссионеры. З. Яндарбиев привлек к формированию шариатской судебной системы, а также к более энергичной салафитской пропаганде дагестанца Багауддина Мухаммада. Одновременно был введен так называемый Уголовный кодекс-шариат, фактически являвшийся переводом Уголовного кодекса Судана. В Грозном открылся Исламский молодежный центр, который стал организационным оплотом и кадровым резервом салафитов.

В том же году ислам был провозглашен государственной религией Чеченской Республики Ичкерия, из числа салафитов сформировали «исламскую гвардию». Ключевые позиции в Чечне заняли полевые командиры, называвшие себя сторонниками «истинного ислама». Их представители И. Халимов, А.-В. Хусаинов, М. Удугов вошли в состав правительства. Пожалуй, самой колоритной фигурой среди новоявленных салафитов стал М. Удугов, сумевший в ходе первой чеченской кампании выиграть информационную войну у растерявшихся кремлевских пропагандистов. Критикуя Москву, он часто использовал исламские формулировки.

В этот период у многих политиков из круга З. Яндарбиева, а также у полевых командиров стала заметна религиозная основа мотивации и оправдания их действий, в том числе таких, как

захват заложников с последующим их выкупом. Например, в начале 1999 г. в Урус-Мартане по подозрению в похищении людей сами чеченские власти арестовали несколько юношей из числа салафитов. Задержанные утверждали, что получили фетву на эту акцию со стороны некоего духовного авторитета. Известно, что подобные разрешения исходили от саудовского миссионера, так называемого эмира мусульман Чечни Абдурахмана.

На первый взгляд светские проповедники исламского государства, получившие советское образование, имеющие за плечами школу административной и комсомольской работы, — лицемеры, «прикрывающиеся исламом», по выражению некоторых российских газет, ради достижения политических или просто корыстных целей. С другой стороны, нельзя не учитывать влияние на них ислама, а также то обстоятельство, что исламское возрождение, «доисламизация» Чечни, как и всего Северного Кавказа, вернула в религию представителей самых разных слоев населения, в том числе и выходцев из советской номенклатуры. Как известно, неофиты во все века были самыми ревностными охранителями и пропагандистами религии.

По понятным причинам опросы среди чеченских полевых командиров и политиков не проводились. Но практически все журналисты, имевшие возможность приватно беседовать с этими людьми, утверждают, что они убежденные мусульмане, даже если это самоощущение возникло у них совсем недавно.

Однако «мусульманин» и «салафит» в известном смысле понятия не тождественные. Не каждый мусульманин готов признать себя салафитом, не каждый готов призывать к созданию исламского государства. Насколько искренни в своих призывах люди типа Ш. Басаева? И вновь однозначный ответ здесь вряд ли возможен. Трудно доверять словам циничного Ш. Басаева, но не следует забывать о его неофитстве, а также о том, что с чисто практической точки зрения это могло показаться ему и его сторонникам выходом из внутричеченского кризиса и возможностью усилить влияние Чечни на всем Северном Кавказе.

В конце концов, так ли уж важна чистота религиозных помыслов чеченских исламистов? Куда серьезнее то, что они *на самом деле* проводили шариатское законодательство, *на самом деле* пытались построить исламское государство, превращая в реальность историческую утопию.

Хотелось бы подчеркнуть следующее важное обстоятельство: если в ходе войны обращение к исламу ассоциировалось с джихадом, имело деструктивную направленность, то после окончания военных действий в 1996 г. и вплоть до их возобновления в августе 1999 г. оно было мобилизационно-созидательным. Такой характер ему пытались придать З. Яндарбиев, Ш. Басаев и их союзники. Именно к этому короткому периоду и относится попытка реализовать салафитский проект на национальном уровне.

Но его осуществление натолкнулось прежде всего даже не на объявленную Москвой войну ваххабизму, а на отказ чеченцев поддержать исламское государство. Вопрос о том, какой должна быть Чечня, расколол общество. Этот водораздел оказался не менее глубоким, чем сама проблема чеченской независимости. Если борьба за нее в той или иной степени все-таки сплачивала людей, поскольку общество было недовольно политикой Москвы, то решение проблемы внутреннего обустройства Чечни (если она остается субъектом Федерации) неизбежно станет камнем преткновения в процессе стабилизации в республике.

Отношение к шариату как к официальному законодательству остается противоречивым. Для салафитов это единственно возможный рычаг создания исламского государства, для их противников — вынужденный паллиатив. Для ориентированных же на светское государство шариат как форма законодательства вообще неприемлем.

Взгляды салафитов и их крайних оппонентов представляются достаточно определенными. В комментариях нуждается «промежуточная» позиция, которую занимают многие известные чеченские политики включая А. Масхадова и его окружение. Эта позиция отражает, во-первых, общую сложность ситуации в республике, а во-вторых, «серпантин» духовной и психологической эволюции воспитанного при советской системе мусульманина, волею судеб достигшего властных вершин.

Постсоветская история России знает немало людей, в том числе профессиональных военных, испытавших глубокий нравственный перелом, ушедших в религию, ставших наставниками верующих и добившихся среди них авторитета⁹. С такими людьми автору доводилось встречаться. Другое дело, когда мусульманин вынужден подходить к исламу одновременно и как его приверженец, и как прагматик, понимающий опасную непредсказуе-

мость использования религии в политических целях. В плане отношения к исламу А. Масхадова можно считать преемником Д. Дудаева, который после прихода к власти мыслил независимую Чечню только как светскую республику. Подход последнего к исламу носил инструментальный характер, причем это касалось и противостояния с Россией, и внутричеченской междоусобицы. Оценивая подход Д. Дудаева к исламу, известный кавказский политик Ю. Сосламбеков писал: «Не являясь богослуживым человеком... Дудаев умело использовал религиозные чувства чеченцев, противоречия между ними для укрепления своего положения, противопоставив их друг другу»¹⁰.

Обвинения в адрес А. Масхадова в «потворстве» исламским радикалам несостоятельны, поскольку слабость в военном отношении, да и вся логика событий вынуждала его идти путем компромисса. Тем более что как политик А. Масхадов действительно старался и старается, где возможно, достичь согласия и с Центром, и с полевыми командирами.

Непримиримым противником ваххабизма является занимавший пост муфтия Чечни с 1995 по 2000 гг. А. Кадыров. Его деятельность во многом способствовала срыву планов построения исламского государства. О том, насколько серьезно воспринимали его в салафитских кругах, свидетельствует серия организованных на него покушений, приведших к человеческим жертвам¹¹. Одним из предпринятых А. Кадыровым и А. Масхадовым шагов против введения шариата стала их встреча с арабскими и малайзийскими богословами и факихами, от которых они надеялись получить аргументы в пользу отсрочки введения шариата. По-своему трагическая фигура прагматика и религиозного авторитета А. Кадырова стала своеобразным символом внутренней противоречивости исламской идеологии и практики в Чечне. Стимулируемая действиями России (вспомним слова Д. Дудаева «Россия втокнула нас в ислам»), осуществляемая через газават исламизация оказалась в тупике после попыток салафитов навязать населению шариатское законодательство.

Конечно, противостояние А. Масхадова и А. Кадырова (которые не были союзниками, зато имели общих врагов) против салафитов можно рассматривать лишь в контексте борьбы за власть, отодвигая на второй план тот факт, что эта борьба развернулась вокруг в известном смысле религиозной проблемы провозгла-

шения Чечни исламским государством. Но свести возникшую в Чечне во второй половине 90-х годов ситуацию к заурядной интриге невозможно, хотя интриганства с обеих сторон было немало. Патриарх европейского исламоведения М. Родинсон однажды заметил: «Одни в глубине души хотят власти, чтобы потом вводить ислам, другие избирают ислам для завоевания власти»¹². К этому можно добавить и третий вариант — тех, кто в силу тех или иных причин *вынужден* использовать ислам для достижения своих целей.

Чеченских салафитов вполне можно соотнести и с теми, кто стремится взять власть, чтобы затем использовать ислам при государственном строительстве, и с теми, кто видит в нем средство для достижения собственных целей. Здесь нет принципиального различия.

Что же касается А. Масхадова и в немалой степени А. Кадырова, то их обращение к исламу как к политическому инструменту, безусловно, вынужденное, продиктовано двумя очевидными обстоятельствами. Во-первых, стремлением не дать монополизировать религию противникам, которые стремились отлучить президента и муфтия от ислама. Отстраненный А. Масхадовым после столкновений в Гудермесе бывший командующий «шариатской гвардией» А.-М. Меджидов говорил: «Я не считаю Масхадова легитимным главой исламского государства, потому что в исламском государстве легитимность может быть только по шариату, а Масхадов пришел к власти вовсе не по законам шариата»¹³.

Во-вторых, в 1996—1998 гг. они в самом деле могли надеяться, что в их руках ислам сможет стать фактором стабилизации и наведения в Чечне хотя бы самого предварительного порядка. Демонстрировавшие по каналам российского телевидения публичные порки и казни были предназначены скорее всего для внутреннего пользования.

Наконец, в-третьих, А. Масхадов поддержал введение шариата, поскольку за этим стояла надежда «подключиться к системе отношений в рамках мусульманского мира, что предполагает распространение на нее принципов исламской солидарности»¹⁴.

В результате А. Масхадов поддержал принятие в 1997 г. парламентом Чечни закона «О внесении изменений в Конституцию Чеченской Республики Ичкерия», в п. 4 которого ислам провозглашался государственной религией республики.

Для провозглашения ислама государственной религией, начала введения шариатского законодательства требовалось материальное обеспечение, т. е. создание соответствующих институтов, а также внедрение ислама в уже существовавшие государственные структуры. Еще до объявления ислама государственной религией формировались шариатские суды, в чеченской армии появились исламские воинские формирования. Так, в рамках Национальной гвардии была образована состоявшая из 200 человек «исламская гвардия», попасть в которую можно было только по письменно удостоверенной муллой рекомендации. Были сформированы и два полка «исламской безопасности»¹⁵.

Знания ислама стали требовать от лиц, назначавшихся на административные должности. В работе комиссий по отбору кандидатов принимали участие духовные авторитеты, задававшие на собеседованиях вопросы, касавшиеся религиозного рвения. Эти комиссии чем-то напоминали существовавшие в советскую эпоху комиссии старых большевиков при райкомах КПСС.

После провозглашения ислама государственной религией, что в известной степени явилось кульминацией национального салафитского проекта в Чечне, в обществе и элите наступило разочарование в оказавшихся беспочвенными надеждах на разрешение с помощью религии главных проблем. Все сильнее зазвучали обвинения против тех, кто, «призывая к истинному исламу», на самом деле преследуют «одну единственную цель — быть “отцами нации” и стать обладателями должностей не ради исламской идеи, а ради житейских благ и земного величия»¹⁶.

Оппоненты государственной исламизации возражали, что «мусульманский мир — это не только Саудовская Аравия и Пакистан, которых определенные силы в Чечне пытаются представить образцами»¹⁷, и ни один из критиков «дошариатской» Конституции Чечни из числа ваххабитов, по словам спикера парламента Р. Алихаджиева, «не привел ни одного примера несоответствия Основного закона нормам ислама»¹⁸.

С другой стороны, еще громче раздавались призывы предпринять все усилия по реальному установлению шариатского законодательства. В этой связи нередко отмечалась ущербность любого светского законодательства по сравнению с шариатским. В одной из чеченских газет салафитской ориентации было напечатано письмо, автор которого заклинал: «Не надо брать пример с

Турции, где процветает разврат, внедряемый “жидами” для разложения ислама». К. Ататюрк — «...один из кафиров, который до основания разрушил ислам в своей стране. Это было угодно Аллаху в назидание всем мусульманам»¹⁹. Еще до введения в Чечне шариата был образован Верховный шариатский суд, который сразу поставил себя над чеченским парламентом. В декабре 1998 г. он принял решение об образовании нового религиозно-государственного органа — шуры, создание которой должно было ослабить позиции А. Масхадова.

Ситуация в Чечне накалялась. Резко обострились противоречия между А. Масхадовым, утверждавшим, что он продолжает контролировать ситуацию, и внушительным блоком его противников, состоявшим из самых боеспособных полевых командиров и наиболее авторитетных вождей исламской оппозиции. Пытаясь перехватить инициативу и расколоть потенциально самый сильный военно-религиозно-политический блок, А. Масхадов в феврале 1999 г. установил в Чечне «полное шариатское правление», заявив о создании Президентской шуры (совета), имевшей консультативный статус. В Президентскую шуру без их ведома были включены едва ли ни все оппоненты А. Масхадова, кроме членов местного непримиримо настроенного «Джамаата». Однако разрешить с помощью этой комбинации конфликт так и не удалось, тем более что Ш. Басаев заявил, что само наличие шуры означает завершение президентских полномочий А. Масхадова.

Сами сторонники шариатского проекта отчетливо не представляли, каким образом гипотетическое исламское государство будет функционировать в условиях непрекращающегося конфликта с Москвой, раскола общества. Главным препятствием на пути утверждения шариатского правления были не федеральные войска (командование которых не слишком различало традиционалистов и ваххабитов), а значительная, скорее всего большая часть чеченцев, не веривших во всеислие шариата, а заодно и в способность его проводников наладить какое-то подобие нормальной жизни. Из результатов опроса, организованного Аналитическим управлением президента Чечни, около 50% населения республики выражали поддержку А. Масхадову, только 6% — Ш. Басаеву и 5,4% — М. Удугову²⁰. Даже с учетом того, что эти цифры не слишком точны, а организаторы опроса входят в президентские

структуры, они репрезентативны хотя бы в том смысле, что обществе нет и не могло быть единодушия относительно введения шариатского правления.

В мае 1999 г. было совершено четвертое по счету покушение на А. Кадырова, который немедленно заявил, что приступает к формированию «армии защитников тариката», которая должна насчитывать до 4 тыс. бойцов. Собственно, такого рода армия уже существовала, поскольку А. Кадыров был окружен своими вооруженными сторонниками, счет которых шел на тысячи. Можно предположить, что если бы в августе 1999 г. не началось басаевское вторжение в Дагестан, то «армия защитников тариката» обратилась бы серьезную военно-политическую силу, способную самостоятельно противостоять ваххабитам.

Вторжение группировки Ш. Басаева в августе 1999 г. в Дагестан, ставшее началом «второй чеченской войны», объясняют несколькими причинами. Например, мастерски подстроенной Кремлем провокацией, в результате которой чеченская группировка была разгромлена, а осенняя эскалация побед федеральных войск способствовала победе пропутинского блока «Единство» на декабрьских выборах в Госдуму и открыла в марте 2000 г. дорогу к президентскому креслу В. Путину. Существует версия, настаивающая на сговоре Кремля с Ш. Басаевым, сознательно (но не бескорыстно) обрекшим себя на поражение ради успеха В. Путина. Еще одна версия состоит в том, что Ш. Басаев, не добившись успехов внутри Чечни, где ему не удалось ни достигнуть консолидации общества, ни убрать с политической арены своих конкурентов (прежде всего А. Масхадова), ни получить иностранную финансовую помощь для начала экономического восстановления Чечни, решил поправить свой авторитет вне ее пределов с помощью новой успешной военной операции, а заодно и подтвердить свои претензии на то, что его политическая и духовная аура распространяется и на другие республики.

В качестве причины басаевской акции называют также стремление чеченской элиты, точнее, ее «ваххабитской» части, поднять идею исламского государства на более высокий, региональный уровень, т. е. попытаться создать его на основе Чечни и Дагестана с возможным подключением в будущем Ингушетии. В практическом плане эта идея в случае ее реализации обеспечивала чеченцам доступ к берегам Каспийского моря, контроль над идущим

щим с территории Азербайджана нефтепроводом и перекройкой границ в восточной части Северного Кавказа.

Все перечисленные причины и версии могли иметь место. Нас, естественно, интересует последняя — попытка создания исламского государства уже в масштабах всей восточной части Северного Кавказа, иными словами, о салафитском проекте на субрегиональном уровне. Появление такого проекта было неизбежно. Это по сути было одним из условий формирования аналогичного проекта на национальном (чеченском) уровне. Без внешней пролонгации национальный проект оказывался бессмысленным, поскольку гипотетическое исламское государство Чечни оказывалось во враждебном окружении — правящие элиты соседних республик видели в нем реальную угрозу своим власти и авторитету. Национальный салафитский проект мог существовать только в связи, или даже в контексте соответствующего субрегионального проекта. Дагестан с точки зрения его реализации был наиболее перспективен.

О реализации салафитского проекта на национальном уровне в самом Дагестане не могло быть и речи. Здесь не произошло революционного взрыва, подобного чеченскому, не было кардинальной смены элит. Против распространения идеи исламского государства сообща выступило все институциональное духовенство. В Чечне предпосылкой к распространению идеи исламского государства стала священная война. В Дагестане ее не было, хотя местные радикалы и пытались приобщиться к чеченскому джихаду, взывая к широкой консолидации на религиозной основе против внешнего врага. И это не говоря уже о том, что любые политические потрясения привели бы к неизбежному обострению межэтнических отношений и поставили республику на грань гражданской войны. В Дагестане сработало чувство политического самосохранения, которое публицисты часто именуют «мудростью народа».

Тем не менее салафиты, не ставя своей целью создание исламского государства²¹, сумели приобрести в Дагестане некоторое влияние. Исламский джамаат был реально действующей силой. Дагестанские последователи салафизма накопили достаточный опыт идеологической работы. Среди них были и серьезные религиозные авторитеты, такие, как Мухаммад Багауддин и А. Ахтаев, сплоченные и вооруженные группировки; под властью са-

лафитов находились целые анклавы со своими религиозными лидерами.

Исламское государство в богословско-концептуальном смысле вообще не может иметь национальных границ. Одна из важнейших функций такого государства состоит в распространении установленных в нем юридических нормативов на сопредельные территории. Ислам выступает против национального деления, оперирует термином «умма исламийя» — исламская нация.

Приход чеченцев в качестве организующей силы мог сплотить салафитов по всему Дагестану. Тем более что дагестанские салафиты всегда симпатизировали чеченским коллегам и сотрудничали с ними. А. Ахтаев был заместителем З. Яндарбиева в «Кавказской конфедерации», заместителем М. Удугова в движении «Исламская нация», Багауддин Мухаммад был тесно связан с Хаттабом, а в 1997 г. был приглашен З. Яндарбиевым для помощи в подготовке к введению шариатского законодательства.

В 1997–1998 гг. сотрудничество дагестанских и чеченских салафитов окрепло. В декабре 1997 г. руководимый Багаудином Исламский дагестанский джамаат подписал «Военный договор о взаимодействии» с так называемой Армией генерала Дудаева, глава который С. Радуев даже среди чеченских радикалов был известен экстремизмом, в том числе религиозным.

В начале 1998 г. в Гудермесе на встрече салафитских вождей Дагестана и чеченских политиков было заявлено о союзе. Тогда же, солидаризируясь с чеченскими сепаратистами, Джамаат заявил, что находится в состоянии войны с «пророссийским руководством Дагестана». Правда, следует отметить, что даже демонстрируя поддержку Чечни, дагестанские салафиты тем не менее сохраняли за собой возможность компромисса с Центром, поскольку виновным за положение в республике они считали прежде всего местное, а не кремлевское руководство.

Еще одной общей дагестано-чеченской организацией стал созданный в 1998 г. и возглавленный Ш. Басаевым Конгресс народов Ичкерии и Дагестана²². Именно Ш. Басаев как глава этого конгресса заявил о безоговорочной поддержке салафитов Кадарской зоны и обещал им помощь, если власти предпримут после введения в местных селах шариата карательные меры. Он внес ряд предложений по укреплению связей между Дагестаном и Чечней, в том числе об образовании общего шариатского суда,

шариатской оперативной группы (с целью борьбы с бандитизмом и захватом заложников), создании нескольких совместных комитетов, в том числе экономического, финансового и по вопросам экологии. Наконец, Ш. Басаев заявил, что «границы между Ичкерией и Дагестаном быть не должно», и если «она временно существует, то охранять ее должны мы сами, а не русские солдаты»²³.

Создание конгресса было инициировано чеченскими организациями — «Исламской нацией» и «Кавказской конфедерацией». К ним примкнул Высший совет лакского народа, возглавляемый М. Хачилаевым, братом Н. Хачилаева. Любопытно отметить, что на Первом конгрессе народов Ичкерии и Дагестана присутствовали представители дагестанской администрации, что в известной степени способствовало снижению его радикального пафоса. Зато в апреле 1999 г. на Втором съезде народов Ичкерии и Дагестана полностью возобладали крайне радикальные лозунги. Наряду с призывами к объединению на исламской основе участники съезда (представлявшие салафитские джамааты) требовали «деколонизации» Дагестана и всего Кавказа и вывода оттуда российских войск.

Итак, в конце 90-х годов стала складываться организационная база (пусть аморфная и внутренне противоречивая) для консолидации дагестанских и чеченских политиков салафитского направления, заявлявших (искренне или из конъюнктурных соображений), что их общей целью является создание единого ичкерийско-дагестанского исламского государства.

Трудно предположить, что салафиты и салафитствующие политики всерьез полагали, что им удастся добиться своей цели посредством мирной эволюции общества. В равной степени невозможно представить себе, чтобы на это безропотно пошли дагестанские власти, которые приняли закон о запрете ваххабизма. В самой Чечне против этого были настроены А. Масхадов и муфтий А. Кадыров. Оба прекрасно понимали, что после реализации этой идеи им просто-напросто не найдется места в новой структуре власти.

На что же в таком случае могли рассчитывать сторонники субрегионального салафитского проекта? Во-первых, на то, что пропаганда идеи чечено-дагестанского единства предоставит им трибуну для массовой пропаганды среди дагестанцев. Во-

вторых, на то, что в случае возникновения вооруженного конфликта на территории Дагестана они сумеют получить необходимую поддержку со стороны некоторых местных этносов, наладить военную координацию с вооруженными группами из числа местных салафитов. «Для экспорта исламской революции из всех приграничных с Чечней территорий Дагестан наиболее удобен»²⁴. В-третьих, на слабость российской армии, которая, как казалось чеченским сепаратистам, полностью разложилась после Хасавюртовских соглашений 1997 г. В-четвертых, на помощь извне, которая обязательно должна была возрасти по мере расширения военного конфликта в Дагестане.

Думается, что главный расчет строился все же не на создании единого исламского государства, а на дезорганизации общества и политических структур внутри Дагестана, что позволило бы чеченцам установить свой или общий с местными салафитами контроль над некоторыми районами, где и могло быть провозглашено исламское государство. Это, кстати, и было сделано. Буквально в первые дни вторжения на временно захваченной отрядами Ш. Басаева территории была провозглашена Исламская республика Дагестан и было сформировано «правительство» во главе с С. Рамазановым. Сам Ш. Басаев объявил себя эмиром «Исламского государства Дагестан», а заодно и командующим «Объединенной армией дагестанских муджахедов».

Уместно отметить, что рассматривать басаевский рейд в Дагестан как чисто чеченскую авантюру некорректно. В отрядах Ш. Басаева и Хаттаба сражалось немало дагестанцев, ранее перебравшихся в Чечню вместе с Багаудином Мухаммадом. В. Акаев утверждает, что сами чеченцы составляли лишь четверть в «армии вторжения»²⁵. Очевидно, эти люди действительно рассчитывали, что при помощи чеченцев им все-таки удастся навязать большинству соплеменников собственные правила религиозно-политической игры.

Но главным движущим мотивом самого Ш. Басаева и его чеченского окружения был все-таки прагматический расчет. И этот расчет не оправдался, похоронив и субрегиональный салафитский проект. Причины провала лежат на поверхности. Главные из них — неприятие большинством дагестанцев идеи исламского государства, оказавшаяся для многих неожиданностью относительно высокая боеспособность федеральных войск.

Полиэтническое общество Дагестана, и так уже вкусившее от самых разных противоречий — этнических, религиозных, социальных, — не видело и не могло видеть в салафитском исламе фактора внутренней консолидации. Создание общего государства с Чечней, массированное присутствие чеченцев в Дагестане неизбежно привело бы к переделу в их пользу собственности и власти, чего не желала ни одна из местных этнических элит. К тому же отношения между чеченцами и их дагестанскими соседями остаются непростыми, особенно в период нынешнего подъема националистических настроений. Как отмечает американский аналитик А. Ливен, то обстоятельство, что Дагестан не поднялся в поддержку чеченцев, может быть объяснено усилением националистического (national) фактора²⁶. Очень выразительно на этот счет высказался захваченный в 2000 г. и посаженный в московскую Лефортовскую тюрьму С. Радуев: «Надо было быть идиотом, чтобы вторгнуться в Дагестан»²⁷. Наконец, поддержка чеченских исламистов осложняла позицию Дагестана перед Центром, от которого он полностью зависит в финансовом отношении.

Военное поражение чеченских сепаратистов в Дагестане хотя и не привело к решающей победе федеральных войск в самой Чечне, тем не менее существенно подорвало их (сепаратистов) авторитет в глазах потенциальных союзников в соседних республиках.

Провал чечено-дагестанского салафитского проекта, вне всякого сомнения, нанес ощутимый удар по идее подобного проекта в рамках всего Северного Кавказа. Вряд ли чеченские или дагестанские салафиты действительно верят в возможность создания такого государства на моноконфессиональной основе. Очевидно, что большинство местных мусульман не станут бороться за повсеместное введение шариата.

Общекавказское государство на исламской основе есть прежде всего (если не исключительно) утопия, исходящая от части претендующих на более высокий (региональный) статус чеченских и в меньшей степени дагестанских политиков. Эта утопия тиражируется некоторыми средствами массовой информации России, она популярна среди силовых структур, которые рассматривают «кавказско-исламскую угрозу» как средство для повышения своей значимости и влияния в обществе. Такой под-

ход выглядит достаточно продуктивным, если учесть, что козырной картой в президентской кампании В. Путина в 1999–2000 гг. была победоносная (или казавшаяся таковой) война Москвы против чеченских сепаратистов.

Идея создания на Северном Кавказе исламского государства не имеет под собой реальной материальной основы. Заявления Хаттаба о том, что его конечной целью является создание исламского государства от Черного до Каспийского моря²⁸, рассчитаны на пропагандистский эффект и лишены серьезного экономического и военного основания. Нельзя с уверенностью говорить о перспективе общекавказского джихада против России. Сегодня единство мусульман Северного Кавказа на антироссийской основе невозможно хотя бы из-за постоянных межэтнических противоречий как в рамках отдельных республик, так и в более широких масштабах. Взаимное недоверие между этносами, которое нельзя абсолютизировать, но которым нельзя и пренебрегать, является константой политического развития региона. Об этом свидетельствуют события во второй половине 90-х в бинарных республиках — Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, «сдержанность» отношений между некоторыми народами Дагестана, предубежденность к чеченцам. Не все нерусское население Северного Кавказа относится к мусульманам. Крайне болезненно на разговоры о тотальной исламизации Северного Кавказа реагируют христиане-осетины.

В определенной ситуации популярность на Северном Кавказе могут обрести лозунги объединения на этнической основе. В этом аспекте угрожающей стабильности в регионе может оказаться, например, идея создания «Великой Черкесии» в составе Кабарды, большей части Карачаево-Черкесии, Адыгеи и... Абхазии. Разумеется, на сегодняшний день «Великая Черкесия» является этнополитическим мифом. Однако это понятие уже вброшено в политическую игру. Так, глава Межрегиональной карачаевской ассоциации «Алан» А. Каракетов в связи с созданием Межпарламентского совета республик Адыгеи, Кабардино-Балкарии (президент которой В. Коков выступил с соответствующей инициативой), Карачаево-Черкесии утверждал, что образование на Кавказе государственно-политических блоков на этнической основе играет на руку радикалам²⁹. Периодически раздаются лозунги об усилении солидарности представителей тюркоязычных

народов — ногойцев, карачаевцев, балкарцев и др. Этнический момент присутствует в отношениях между Чечней и Ингушетией: политики первой продолжают призывать к единству вайнахов (безуспешно, поскольку президент Ингушетии Р. Аушев не видит в этом возможностей для укрепления собственного авторитета).

К неприятию большинством мусульман Северного Кавказа салафитского ислама, этнической чересполосице можно добавить и то, что попытки координации усилий салафитов в рамках региона пресекаются центральными и республиканскими спецслужбами. Правящая элита каждой республики понимает: если салафиты и не угрожают непосредственно ее власти, то их действия способствуют росту напряженности в обществе, а также проникновению нежелательных элементов из воюющей Чечни.

Парадокс состоит в том, что, несмотря на обреченность салафитского проекта в масштабах всего Северного Кавказа, он все-таки остается фактором, влияющим на обстановку как внутри региона, так и вокруг него.

Непопулярность лозунгов создания исламского государства отнюдь не означает, что северокавказские мусульмане единодушно и полностью игнорируют религиозную форму социального протеста. Они готовы опереться на ислам для достижения социальной справедливости, во имя поддержания традиционного образа жизни. В некоторых сельских районах население может поддержать частичное введение шариатского законодательства.

Одним из поводов для разговоров о сохраняющейся общекавказской угрозе, о наличии попыток вернуться к идее исламского государства является существование в разных частях региона лагерей «муджахедов», в которых сочетается боевая и религиозная (на салафитской базе) подготовка. Такие лагеря появились еще в самом начале 90-х годов, проходившие в них обучение люди называли себя «братьями-мусульманами». Некоторые из них воевали на стороне Абхазии в период военного этапа грузино-абхазского конфликта.

Нельзя не признать, что в салафитских лагерях скрываются или набираются опыта криминальные элементы. В любом случае там незаконно хранятся оружие и боеприпасы, а находящиеся в них лица являются нарушителями закона. Это обстоятельство позволяет властям бороться против исламских радикалов в кон-

тексте общей борьбы с преступностью — разбоями, наркоторговлей, похищениями людей и т. д. В 2000 г. в Кабардино-Балкарии по указанию президента республики В. Семенова созданы рабочая группа и межведомственный банк данных по противодействию политическому и религиозному экстремизму. По словам министра внутренних дел республики генерала Х. Шогенова, присутствие ваххабитов отмечено в семи районах Кабардино-Балкарии включая столицу Нальчик³⁰.

Между салафитскими лагерями в разных республиках нет устойчивой координации. Часть прошедших там обучение молодых людей переправляется в Чечню, другая часть вообще стремится прекратить контакты с бывшими наставниками. Тем не менее нельзя не признать, что десятки, а то и сотни выпускников этих лагерей вливаются в чеченские вооруженные формирования и могут служить для чеченской пропаганды в качестве примера сотрудничества между ваххабитами всего Северного Кавказа. Участие в боевых действиях представителей различных этносов позволяет представлять чеченский сепаратизм как общекавказский джихад против России.

Если верить следственным материалам прокуратуры, взрывы домов в Москве и на Ставрополье в 1999 г. были совершены связанными с чеченскими боевиками соответственно карачаевцами и ногайцами. При этом официальные представители Чечни заявили о непричастности к этим террористическим актам и даже осудили их.

Ваххабиты являются постоянным раздражителем для властей. В каком-то смысле их присутствие имеет мобилизующее значение, поскольку заставляет помнить о нерешенности социальных проблем, о необходимости создания рабочих мест и т. п. Правящие круги Северного Кавказа по-прежнему пугают ваххабитами Центр, который, в свою очередь, сам пытается разыгрывать карту «исламской угрозы», причем во все большей степени во внешней политике. Однако всерьез исходить из возможности скоординированного джихада в масштабах всего Северного Кавказа не приходится. Тем более нет никаких перспектив для возникновения там даже в отдаленном будущем исламского государства.

В целом салафитский проект может обрести конкретное содержание лишь на местном, локальном уровне, да и то и при условии терпимого отношения со стороны ближайших соседей и мест-

ной администрации. На всех остальных уровнях его реализация невозможна, в том числе в Дагестане и Чечне. Вместе с тем спорадические выступления поборников салафизма могут оказывать очень заметное влияние на ситуацию в регионе и на отношения между расположенными там республиками и Москвой.

Примечания

¹ Хачилаев Н. Реформаторство необходимо // НГ-Религии. — 1997. — 24 июля.

² Хачилаев Н. Руководство к программе всемирного восстания мусульман: Из книги «Наш путь к газавату». — [Б. м.], [б. г.]. — С. 29.

³ Игнатенко А. Эндогенный радикализм в исламе // Центр. Азия и Кавказ. — 2000. — № 2 (8). — С. 112–128.

⁴ Кудрявцев А. «Ваххабизм»: проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе // Центр. Азия и Кавказ. — 2000. — № 3 (9). — С. 119.

⁵ Джембулаев Д. ...И тогда судья достал священный Коран // Дагест. правда. — 2000. — 16 июня.

⁶ Бабич И. Л. Правовой плюрализм на Северо-Западном Кавказе // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. — 2000. — № 131. — С. 23.

⁷ Ротарь И. Ислам и война. — М.: АИРО-XX, 1999. — С. 10. Автор книги приводит высказывания А. Кадырова по сделанной им в 1998 г. магнитофонной записи.

⁸ Лит. газ. — 1992. — 12 авг.

⁹ Например, в Казани в Закабанной мечети мне довелось встретиться с И. Лутфуллиным, артиллеристом, подполковником Советской армии, после демобилизации ставшим ректором медресе при этой мечети.

¹⁰ Сослаббеков Ю. Чечня (Нохчи́чъ) изнутри. — [Б. м.], [Б. г.]. — С. 39.

¹¹ Эксперт «Московских новостей» С. Шерматова именует А. Кадырова «главным прагматиком» (Моск. новости. — 2000. — 4–10 янв.). А заместитель командующего Северо-Кавказским военным округом генерал Г. Трошев характеризует его как «настоящего героя», который «...обратился к народу, призвал к спокойствию и прекращению войны. Не побоялся гнева боевиков» (Завтра. — 2000. — № 51).

¹² Rodinson M. L'Islam politique et croyance. — Cher, France: Fayard, 1993. — P. 284.

¹³ Голос Чеченской Республики [Грозный]. — 1999. — 25 февр.

¹⁴ Игнатенко А. Исламизация по-чеченски // Независимая газ. — 1998. — 20 нояб.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

¹⁵ Ахмадуллин В., Мельков С. Государственно-исламские отношения в России. — М., 2000. — С. 60.

¹⁶ Обращение к парламенту ЧРИ Союза ветеранов Юго-Западного направления // Великий джихад. — 1999. — № 3. — Янв. — С. 1.

¹⁷ Голос Чеченской Республики. — 1999. — 25 февр.

¹⁸ Цит. по: Игнатенко А. Исламизация по-чеченски // Независимая газ. — 1997. — 20 нояб.

¹⁹ Письмо Элим-Солты Бейбулатова из г. Гудермес // Кавказ. конфедерация. — 1999. — № 2 (11). — 1419. — Шавваль.

²⁰ Грознен. рабочий. — 1999. — 23–31 марта.

²¹ Идея отделения Дагестана от России с последующим созданием там исламской республики пользовалась поддержкой у крайних радикалов, среди которых упомянем М. Тагаева, автора вышедшей в 1997 г. книги «Наша борьба, или Повстанческая армия имама».

²² В апреле 1998 г. в Грозном состоялся Конгресс народов Ичкерии и Дагестана, на котором было принято решение о создании одноименной организации.

²³ Дзадзиев А. Конгресс народов Чечни и Дагестана // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. — 1998. — Июнь. — С. 19.

²⁴ Ротарь И. Указ. соч. — С. 37.

²⁵ Акаев В. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: миф или реальность // Центр. Азия и Кавказ. — 2000. — № 3 (9). — С. 128.

²⁶ Lieven A. Chechnya: Tombstone of Russian Power. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1993. — P. 365.

²⁷ Программа телеканала ТВЦ «Титаник заговорил» от 17 сентября 2000 г. («Титаник» — чеченская кличка С. Радуева, которую он получил после ранения).

²⁸ Пауков В., Лефко Э. «Воины ислама» выбирают Кавказ // Время МН. — 1999. — 30 авг.

²⁹ Аккиева С. Вторая сессия межпарламентского совета // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. — 1998. — Июнь. — С. 23.

³⁰ Гусейнов О. Приверженцы ваххабизма находятся под контролем // Газета Юга. — 2000. — 22 июня.

Заключение

ГРЯДЕТ ЛИ С КАВКАЗА ИСЛАМСКАЯ УГРОЗА?

Неудача многоуровневого салафитского проекта, в том числе в Чечне и Дагестане, вялость поддержки этого проекта извне со стороны мусульманского мира противоречит многочисленным рассуждениям на тему об исходящей с Северного Кавказа исламской угрозе для России. С другой стороны, обстановка в регионе и вокруг него не достигла и еще нескоро достигнет того уровня стабильности, который полностью исключает обострение противоречий и конфликтогенность. Угроза дестабилизации сохранится. Она не будет исходить непосредственно от ислама, но активность исламских радикалов останется одной из ее составляющих.

Однако вряд ли стоит в связи с этим преувеличивать собственно «исламскую угрозу». Да и вообще прежде чем вводить это понятие, следует разобраться, в чем оно состоит.

Начнем с того, что Советский Союз, наследником которого в отношениях с мусульманским миром является Россия, всерьез никогда не оперировал словосочетанием «исламская угроза». Для него таковой практически не существовало. Москва рассматривала исламский радикализм скорее как инструмент, потенциально годный для проведения внешней политики. Отсюда благосклонность к исламским радикалам на Ближнем Востоке, попытки сотрудничества с хомейнистским Ираном, получившие дополнительные импульсы и в постсоветское время. Мысль об исламской угрозе не возникала даже в связи с войной в Афганистане, которая хотя и осложнила позиции СССР в мусульманском мире, но не привела к падению его политического влияния. Незначительным оказалось воздействие афганских событий и на советских мусульман, которые практически никак не солидаризировались с афганскими единоверцами (правда, в 1979–1984 гг. КГБ

Исламские ориентиры Северного Кавказа

стал уделять большее внимание некоторым духовным авторитетам и даже исламооведам, но эти мероприятия по большей части носили «профилактический» характер).

Трансформация нейтрального, а временами позитивного для СССР исламского фактора в «исламскую угрозу» произошло после распада Союза, и тому были следующие предпосылки:

появление вдоль границ России независимых мусульманских государств;

конфликты в так называемом исламо-христианском пограничье;

исламское возрождение, частью которого является радикализация и политизация ислама;

восстановление связей российских мусульман с зарубежными единоверцами.

Исламский фактор стал в постсоветский период менее управляемым, приобрел «обоюдоострое значение». Его стало возможно использовать как на благо интересам России, так и во вред им. Однако в любом случае влияние этого фактора носит ограниченный, избирательный характер. И уж во всяком случае не сводится к «исламской угрозе».

В чем состоит эта гипотетическая «исламская угроза», исходящая с Северного Кавказа? Попробуем разложить ее на составляющие.

Может ли возникнуть в регионе группа исламских государств или даже некая межгосударственная коалиция, основанная на исламской идеологии и агрессивно настроенная в отношении России? Разумеется, не может, хотя бы в силу существующих там глубочайших разногласий между политическими силами и группами, этнических противоречий и т. д. Тем более не может быть речи о том, что «исламская угроза» с Северного Кавказа приведет к распаду России.

Носителями этой угрозы России являются все те же ваххабиты, которые не смогли прочно утвердиться даже в Чечне и Дагестане. Дальнейшая их судьба будет скорее всего определяться тем, насколько им удастся избавиться от имиджа боевиков и экстремистов. Как радикальное, с привкусом сепаратизма движение салафий потерпело поражение. Салафиты не отказались от участия в общественной и тем более религиозной борьбе, но скорее всего в дальнейшем будут вынуждены занимать более компромиссные позиции и сделают все, чтобы их не ассоциировали с

сепаратистами. Наибольшие перспективы для утверждения на Северном Кавказе, прежде всего в Дагестане, имеет умеренный салафизм. Радикалы же будут ограничиваться отдельными выступлениями, вылазками узкоместного характера.

Может ли Северный Кавказ стать «транзитной зоной» для передачи исламской угрозы, надвигающейся на Россию из «дальнего мусульманского зарубежья»?

Дальнее зарубежье включает Иран, Турцию, страны Ближнего Востока, Афганистан... От Турции «исламская угроза» исходить не может, поскольку турки сами опасаются радикального ислама. Известный турецкий политик С. Демирель считает, что мусульмане на постсоветском пространстве должны использовать турецкий опыт строительства светского, демократического государства¹. Об Иране, с которым у России сложилось устойчивое партнерство (именуемое даже стратегическим), говорить не приходится. Среди арабских стран можно отметить Саудовскую Аравию, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты, где есть силы, оказывающие салафитам финансовую помощь. Но утверждать, что Саудовская Аравия постоянно наращивает усилия по развалу России, вряд ли справедливо.

Есть афганское движение «Талибан», о котором периодически сообщается, что оно вот-вот предпримет поход на Казань... Однако исламская угроза (уже без кавычек) талибов более актуальна для некоторых стран Центральной Азии, где она также по большей части выглядит иллюзорной. Что касается их движения на Север, то оно существует лишь на уровне мифа. Даже периодически отлавливаемые в республиках Поволжья и на южном Урале эмиссары исламистов не являются посланцами талибов. Число сражающихся на Северном Кавказе исламских фанатиков или наемников, несмотря на попытки российской пропаганды выстраивать их в полки и бригады, ограничено несколькими сотнями. К тому же в случае крупных неудач заграничные боевики стремятся как можно быстрее покинуть зону военных действий.

Какие цели могут преследовать исламские враги России? Захват ее территорий? Исламизацию русских? Обращение их в вассалов мусульман? Такие соображения редко приходят на ум даже крайним русским националистам.

«Исламская угроза» в представлении тех, кто ее опасается, чаще всего выглядит неконкретно. В основном речь идет о неко-

ем внутреннем трепете перед тем, что весь юг России оказывается охвачен «мусульманской дугой», «мусульманским полумесяцем». Например, после заключения в 1996 г. Хасавюртовских соглашений с чеченскими сепаратистами в российском истеблишменте возник страх, что «Россия теряет контроль за всем Кавказом, образуется сплошная дуга мусульманских государств: Турция — Иран — Азербайджан — Дагестан — Чечня»² (как будто в иные времена в Россия на этом направлении граничила со странами Скандинавии). Реже можно встретить апокалиптические прогнозы широкомасштабной войны, основанные на общекавказском сговоре против России, в котором участвуют не только дагестанские и чеченские ваххабиты, но также Грузия, наступающая на Южную Осетию, Азербайджан, заключающий союз со сторонниками создания независимого Лезгинистана, и пр. и пр.³ Особенностью такого рода прогнозов является то, что частично они могут сбыться. Так, автор вышеприведенного варианта развития события военный эксперт Е. Морозов предугадал обострение ситуации в Дагестане, теракты в Москве. Тем не менее это все-таки не дает оснований делать выводы об обусловленном грядущей исламской угрозой всекавказском катаклизме с далеко идущими для целостности России последствиями.

Кстати, существует и иное, также исходящее из патриотических кругов мнение, в принципе ставящее под сомнение исламскую угрозу. «Цель “северного похода” ваххабитов — не Москва. ...После того, как они возьмут под контроль “исконно исламские земли”, ваххабиты намерены договориться с ней и заключить союз против “общего исторического врага” Запада»⁴. Сотрудничество с радикальным зарубежным исламом приветствуется частью отечественных националистов, которые считают, что «будущее России в союзе с исламом»⁵. «А вдруг и с главными мусульманскими государствами и народами мы найдем больше общего, чем разделяющего», — спрашивает В. Бондаренко в передовице националистического «Завтра»⁶. В 1997 г. в Москве вышел роман Ю. Никитина «Ярость», в котором повествуется о том, как к власти в России пришел некий генерал Кречет, заставивший Россию принять ислам и тем самым изменивший в ее пользу стратегический баланс сил в мире⁷.

Конечно, нельзя сбрасывать со счетов деятельность среди российских мусульман радикальных проповедников. Но за прошед-

шее десятилетие им не удалось разбалансировать ситуацию внутри российской мусульманской общины (обращение в марте 1992 г. Д. Дудаева к народам Кавказа, телеграммы к президентам Татарстана и Башкирии с призывом создать антироссийский блок были гласом вопиющего в пустыне). Даже на Северном Кавказе, сумев занять относительно заметную нишу, они столкнулись с неприятием их мировоззрения большей частью мусульман. Не вызвала глубоких сдвигов в сознании большинства населения и миссионерская проповедь из-за рубежа.

В любом мусульманском государстве, обществе (включая мусульманские меньшинства) часть людей будет тяготеть к тому, что называется «истинной верой», к салафийе, к ее политическим интерпретациям. Таким образом, салафизм как легитимную часть мусульманской традиции следует воспринимать и в качестве компонента конфессиональной культуры российского мусульманства. Его приобщение к политике неизбежно. Последнее в значительной степени зависит от остроты социальных проблем, на которые салафиты реагируют особенно чутко.

Учитывая плюралистичность исламской традиции, российскому обществу, его элите важно научиться находить консенсус в том числе и с исламскими радикалами (ведь способен же Кремль договариваться с радикалами из светской оппозиции), рассматривать их противоречия с местными традиционалистами как часть эволюции мировоззрения северокавказского общества.

На Северном Кавказе действительно формируются угрозы для стабильности южного макрорегиона Российской Федерации. Их причины имеют отнюдь не религиозный, но сугубо материальный, социально-экономический и политический характер. Представляется, что разговорами об «исламской угрозе» политики зачастую прикрывают собственную несостоятельность в решении тех ключевых вопросов, от которых в конечном счете зависит благополучие Северного Кавказа.

Ислам всегда был и остается не только религией, но и фактором, формирующим этническую идентичность, социальное устройство мусульманской общины, влияющей на ее политические ориентации. И чтобы эти ориентации не приобрели агрессивную направленность, российская власть должна выработать разумную стратегию и тактику своих действий в регионе.

Примечания

¹ *Demirel S.* The Compatibility of Islam, Democracy and Secularism // Perceptions: J. of Intern. Affairs [Istanbul]. — 1997. — June–Aug. — Vol. 2. — № 2. — P. 9.

² *Шевцова Л.* Режим Бориса Ельцина / Моск. Центр Карнеги. — М., 1999. — С. 297.

³ См., например: *Морозов Е.* От мира до войны // Лит. газ. — 1998. — 1 апр.

⁴ *Клочков А.* Ваххабитский полумесяц // Коммерсантъ-Власть. — 1999. — 24 авг. — С. 20.

⁵ Программа Национал-большевистской партии. — М., [Б. г.].

⁶ *Бондаренко В.* Милошевич — герой славян // Завтра. — 1999. — Апр.

⁷ *Никитин Ю.* Ярость. — М.: Равлик, 1997.

БИБЛИОГРАФИЯ

Документальная история образования многонационального государства Российского. — М., 1998. — Кн. первая: Россия и Северный Кавказ в XVI—XIX веках. — 724 с.

Документы внешней политики СССР. — М., 1957. — Т. 1.

Общие сведения о количестве религиозных организаций в РД на 1 октября 2000 г. Справка ДУМД.

Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXVI съезду КПСС и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. — М., 1981.

Программа Национал-большевистской партии. — М., [Б. г.].

Абдуллаев М. А. Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана-Хаджи и его родословная. — Махачкала, 1998. — 288 с.

Авчиев Ф. С. *Макьинский*. Откровения! Путь постижения приближения к Создателю! Аллаху! Господу миров! Путь познания и самопознания. — Махачкала, 2000. — 64 с.

Агаев А. Магомед Ярагский. — Махачкала, 1996. — 206 с.

Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: Жизнь и учение. — Грозный, 1994. — 128 с.

Аликберов А. К. «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» Мухаммада ад-дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец X/XI вв.): Автореф. дис... канд. ист. наук / Ин-т востоковедения РАН. — СПб., 1991. — 15 с.

Арухов З. С. Экстремизм в современном исламе. — Махачкала: Агентство «Кавказ», 1999. — 164 с.

Ахмадуллин В. Б. Политика советского государства по отношению к мусульманской религии (1917–1945 гг.): Дипломная работа / Воен. ун-т. — М., 1998.

Ахмадуллин В., Мельков С. Государственно-исламские отношения в России. — М., 2000. — 96 с.

Бабич И. Л. Правовой плюрализм на Северо-Западном Кавказе // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. — 2000. — № 131. — 34 с.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

- Бабич И.* Эволюция правовой культуры адыгов. — М., 1999. — 238 с.
- Багауддин М.* Намаз: 2-е изд. — М.: Бадр, 1999. — 51 с. — (Ислам. 6-ка).
- Вагабов М. В.* Ислам и семья. — М., 1980. — 176 с.
- Васильев А.* Пуритане ислама. — М., 1974. — 264 с.
- Вопросы научного атеизма. — М.: Политиздат, 1983. — Вып. 31. — 182 с.
- Гаммер М.* Шамиль: Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. — М.: Крон-пресс, 1998. — 512 с.
- Грузины и абхазы: Путь к примирению. — М.: Весь мир, 1998. — 248 с.
- Дагестан на рубеже веков: Приоритеты устойчивого и безопасного развития. — М., 1998. — 288 с.
- Дагестанское село: вопросы идентичности (на примере рутульцев). — М., 1999. — 360 с.
- Емельянова Н. М.* Мусульмане Кабарды. — М., 1999. — 144 с.
- Ермаков И., Миккульский Д.* Ислам в России и Средней Азии. — М., 1993. — 272 с.
- Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. — 315 с.
- Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Петербург. фил. Ин-та востоковедения РАН; Сост. и отв. ред. С. М. Прохоров. — М., 1998—1999. — Вып. 1. — 1998. — 159 с.; Вып. 2. — 1999. — 166 с.
- Керимов Г. М.* Ислам и его социальная сущность. — М., 1978. — 224 с.
- Кашкаев Б. О.* Гражданская война в Дагестане 1918—1920 гг. — М.: Наука, 1976. — 294 с.
- Конфликт — диалог — сотрудничество: Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе / Под ред. И. Д. Звягельской и В. В. Наумкина. — 1999. — № 1 (сент.—нояб.). — 176 с.
- Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России / Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — 222 с.
- Макаров Д.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. — Рукопись.
- Мухаммедходжаев А.* Идеология накшбандизма. — Душанбе, 1991. — 232 с.
- Наука, религия, гуманизм. — М., 1996. — 218 с.
- Никитин Ю.* Ярость. — М.: Равлик, 1997.
- Политический альманах России 1997 / Под ред. М. Макфола и Н. Петрова; Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — Т. 2: Социально-политические портреты регионов: Кн. 1. — 552 с.
- Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. — М., 1994. — 246 с.

Библиография

Проблемы населения и рынков труда России и Кавказского региона. Материалы Международной научной конференции 14–17 сентября 1998. — Москва; Ставрополь, 1998.

Пути мира на Северном Кавказе: Независимый экспертный доклад / Под ред. В. А. Тишкова. — М., 1999. — 184 с.

Религия и политика в современной России / Рос. акад. гос. службы. — М., 1997. — 84 с.

Роль мусульманских организаций в решении социальных проблем: Материалы Третьего всероссийского семинара руководителей духовных управлений мусульман (Москва, 28 июня — 2 июля 2000 г.). — М., 2000. — 120 с.

Россия, Запад и мусульманский восток в новое время. — СПб., 1994. — 182 с.

Ротарь И. Ислам и война. — М.: АИРО-XX, 1999. — 69, [1] с. — (Темы для двадцать первого века: Науч. докл. и дискуссии; вып. 2).

Саидбаев Т. С. Ислам и общество. — М., 1978. — 256 с.

Спенсер Э. Путешествие в Черкессию. — Майкоп: РИПО «Адыгея», 1994. — 153 с.

Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. — М., 1998. — 392 с.

Сталин И. В. Соч. — М., 1947. — Т. 4.

Тагаев М. Наша борьба, или Повстанческая армия имама. — Київ: Наука, 1997. — 56 с.

Терроризм в России как авантюра и политическая практика: Материалы семинара, состоявшегося 30 сентября 1999 г. — М., 1999.

Толбоев М. Дагестан: пути мира и выживания. — М., 1998. — Рукопись (архив автора).

Уралов А. (Авторханов А.). Убийство чечено-ингушского народа // Народоубийство в СССР. — М., 1991. — 80 с.

Хайбулаев С. Духовная литература аварцев. — Махачкала, 1998. — 254 с.

Хайфетдинов Д. Ислам в Осетии: Информационный материал Исламского Конгресса России. — М., 1997. — 28 с.

Хачилаев Н. Руководство к программе всемирного восстания мусульман. — [Б. м.], [Б. г.]. — 52 с.

Цуциев А. Осетино-ингушский конфликт (1992—...): Его предыстория и факторы развития. — М.: РОССПЭН, 1998. — 200 с.

Червошная С. Тюркский мир юго-восточной Европы. Крым — Северный Кавказ // Die Welt der Türkvolker zwischen der Krim und der Nordkaukasus / Ин-т тюркологии Свобод. берлин. ун-та. — Берлин, 2000. — 246 с.

Черноморсько-Каспійський регіон: умови та перспективи розвитку: Матеріали Міжнародної конференції. Київ 26–28 VI 1998. — Київ, 1998. — 282 с.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

Чечня и Россия: общества и государства. — М., 1999. — 428 с.

Шамиль в Калуге: Брошюра издана по тексту книги И. Н. Захарьина (Якунина) «Кавказ и его герои». С.-Петербург. Издание Б. Н. Звонарева. 1902. — Грозный, 1931. — 48 с.

Шевцова Л. Режим Бориса Ельцина / Моск. Центр Карнеги. — М., 1999. — 535 с.

Эмиграция дагестанцев в Османскую империю. (Сборник документов и материалов) / Сост. А. Магомедалиев. — Махачкала, 2000. — Кн. 1. — 436 с.

Burgat F. L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud (Tunisie, Algerie, Libye, Maroc). — Paris, 1988. — 308 p.

Churchill C.-H. La vie de Abd-El-Kader. — Alger, 1971.

Lieven A. Chechnya: The Tombstone of Russian Power. — New Haven; London: Yale Univ. Press, 1998. — 436 p.

Rodinson M. L'Islam politique et croyance. — Cher, France: Fayard, 1993. — 334 p.

Roy O. Afghanistan, islam et modernité politique. — Paris: Le Seuil, 1985.

Watt W. M. Muhammad: Prophet and Statesman. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1980–1982. — 250 p.

Периодические издания

«Аль-вахдат» [«Единство»], Москва.

«Ассалам», Махачкала.

«Балкария», Нальчик.

«Великий джихад», Грозный.

«Вестник Евразии», Москва.

«Вестник Российской академии наук», Москва.

«Возрождение», Махачкала.

«Время МН», Москва.

«Газета Юга», Нальчик.

«Голос Чеченской Республики», Грозный.

«Грозненский рабочий», Грозный.

«Дагестанская правда», Махачкала.

«День Республики», Черкесск.

«Завтра», Москва.

«Ислам и общество», Уфа.

«Исламские новости», Махачкала.

Библиография

- «Итоги», Москва.
- «Кавказская конфедерация», Грозный.
- «Коммерсантъ-Власть», Москва.
- «Литературная газета», Москва.
- «Московский комсомолец», Москва.
- «Народное слово», Ташкент
- «Научная мысль Кавказа».
- «НГ-Религии», Москва.
- «Независимая газета», Москва.
- «Новое дело», Махачкала.
- «Пермские новости», Пермь.
- «Российская газета», Москва.
- «Россия и мусульманский мир» (бюллетень реферативно-аналитической информации), Москва.
- «Северный Кавказ», Нальчик.
- «Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов» (издание Института этнологии и антропологии РАН), Москва.
- «Ат-Таухид», Москва.
- «Центральная Азия и Кавказ», Лунд (Швеция).
- «Эксперт», Москва.
- «Perceptions: Journal of International Affairs», Istanbul.
- «Post-Soviet Affairs» (University of California), USA.
- «ISIM Newsletter», International Institute for the Study of Islam in the Modern World.
- «Time», New York.
- «U.S. News and World Report».

SUMMARY

The 1990s bore witness to an appreciable increase in the prominence of Islam in the social life and politics of the Northern Caucasus. This was due, first, to the Islamic revival that has been sweeping all the Muslim regions of the former Soviet Union and, second, to the region's high propensity for conflict. One way or another, all the sociopolitical events occurring in this region have a so-called Islamic dimension.

Islam in the Northern Caucasus is both the sociocultural background against which these events are taking place and the means by which various political forces are achieving their goals. Appealing to Islamic values is most characteristic of the eastern part of the Northern Caucasus, primarily Dagestan and Chechnya. Holy war, or jihad, has essentially become the ideology of Chechen separatism, a symbol of the Chechen nationalists' stubborn struggle against Moscow. In 1997-1999, an attempt was made to create an Islamic state in Chechnya, which had *de facto* seceded from Russia. An organized and mass revival trend began even earlier in Dagestan, the participants of which are called Wahhabis in the Russian mass media.

Of course, Islamic radicals constitute a minority in the Dagestani and Chechen populations, and according to experts, their numbers fluctuate within the range of 10-25 percent. But they form a rather consolidated and organized force and, what is more, receive support from abroad, mainly from several international Muslim organizations, as well as from the Caucasian diaspora living in the Middle East that sympathizes with their struggle.

The socioeconomic reasons for the upswing in Islamic extremism lie in the continuous systemic crisis in the Northern Caucasus which results in the general frustration of the local Muslims. Disillusioned by the inconsistent and incompetent reforms, afflicted by the corrup-

tion of local and federal officials, and having lost faith in the ability of their own and Moscow's elites to resolve their problems, many Muslims are trying to find a solution in the so-called Islamic alternative. They believe that reinstating traditional Islamic standards of social life and calling for social justice as declared by Islam, combined with the heavy hand of power as sanctioned by the Almighty, will extricate them from the crisis.

These hopes culminated in appeals to restore shari'ah law and even create an Islamic state.

The Islamic project exists in the Northern Caucasus at four levels – the local, national, subregional, and regional. Attempts to implement it at the local level were made in certain areas of Dagestan, particularly in the notorious Kadar zone, where shari'ah supporters managed to form a small enclave in several villages that lived according to shari'ah law. An attempt was made at the national level to create an Islamic state in Chechnya. Some of the local politicians and field commanders in cahoots with them hoped to consolidate Chechen society in this way and, at the same time, introduce order and put an end to crime in Chechnya. At the third level, it envisaged the unification of Chechnya and Dagestan (at least some of its districts). Finally, at the fourth level, the Islamic project is a speculative, but outwardly effective attempt to create a Caucasian People's Federation on a religious basis.

All four projects proved futile. The recourse to Islam was not an effective way to rally together the Caucasian Muslims. Moreover, different, and at times mutually exclusive interpretations of Islam, which has traditionally had a syncretic nature in the Northern Caucasus, are causing friction among social groups, certain ethnic groups and, in many cases, even within each of them.

Applying Islam to politics has destabilized society and sown seeds of confusion in people's minds and actions. In addition, the Islamization of politics is causing additional difficulties in relations between the local republics and the federal center.

However, although the Islamic project has currently proven unsound at all four levels, it is still too early to draw any conclusions about its ultimate failure in the Northern Caucasus. First, Islam has always been one of the main regulators of social relations. Second, the idea of partial – at the local level – use of shari'ah law has far from outlived its potential in this part of the world, and it is likely to be revived in future. Particularly since Moscow also has proponents of

the idea to “permit” Muslims to organize their everyday life in keeping with shari’ah law. And there is a certain amount of common sense to their reasoning.

As for the Islamic project at the national and regional levels, there is no doubt that while Russia remains a federative state, the project is utopian. Nevertheless, the very existence of such projects could affect federal policy in the region, Moscow’s attitude to it, and, in the final count, make the Kremlin more circumspect in its foreign policy with respect to the Muslim regions.

Nor should we forget that in several sub-regions of the Northern Caucasus, primarily in the east, de-modernization (“archaization”) and partial revival of traditional customs is continuing, bringing in its wake the restoration of traditional codes of behavior and political culture. What is more, religion in the Muslim society has always been a typical form of social protest, the grounds for which will be around for goodness knows how long.

All of this leads us to conclude that in this southern region of the Russian Federation with its access to two seas, the Caspian and the Black, the Islamic potential as an ideological factor and a tool of political mobilization is still alive and well.

О ФОНДЕ КАРНЕГИ

Фонд Карнеги за Международный Мир является неправительственной, внепартийной, некоммерческой организацией со штаб-квартирой в Вашингтоне (США). Фонд был основан в 1910 г. Эндрю Карнеги для проведения исследований в области международных отношений. Фонд не пользуется какой-либо финансовой поддержкой со стороны государства и не связан ни с одной из политических партий в США или за их пределами. Деятельность Фонда Карнеги заключается в выполнении намеченных его специалистами программ исследований, организации дискуссий, подготовке и выпуске тематических изданий, информировании широкой общественности по различным вопросам внешней политики и международных отношений.

Сотрудниками Фонда Карнеги за Международный Мир являются эксперты, которые используют в своей практике богатый опыт в различных областях деятельности, накопленный ими за годы работы в государственных учреждениях, средствах массовой информации, университетах, международных организациях. Фонд не представляет точку зрения какого-либо правительства и не стоит на какой-либо идеологической или политической платформе, поэтому спектр взглядов его сотрудников довольно широк.

Московский Центр Карнеги создан в 1993 г. с целью реализации широких перспектив сотрудничества, которые открылись перед научными и общественными кругами США, России и новых независимых государств после окончания периода «холодной войны». В рамках программы по России и Евразии, реализуемой одновременно в Вашингтоне и Москве, Центр Карнеги осуществляет широкую программу общественно-политических и социально-экономических исследований, организует открытые дискуссии, ведет издательскую деятельность.

Исламские ориентиры Северного Кавказа

Основу деятельности Московского Центра Карнеги составляют циклы семинаров по проблемам нераспространения ядерных и обычных вооружений, российско-американских отношений, внутренней и внешней политики России, по вопросам безопасности, а также политических и экономических преобразований на постсоветском пространстве.

CARNEGIE ENDOWMENT FOR INTERNATIONAL PEACE

1779 Massachusetts Avenue, NW

Washington, DC 20036, USA

Tel.: (202) 483-76-00

Fax: (202) 483-18-40

E-mail: info@ceip.org

<http://www.ceip.org>

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ

Россия, 103009, Москва,

Тверская ул., 16/2

Тел.: (095) 935-89-04

Факс: (095) 935-89-06

E-mail: info@carnegie.ru

<http://www.carnegie.ru>

Алексей Всеволодович Малашенко

Исламские ориентиры Северного Кавказа

Редактор *А. И. Иоффе*

Дизайн и верстка *Д. А. Басистый*

Изд. лиц. № 060437 от 26.11.1996.

Подписано к печати 18.03.2001.

Формат 60х90¹/₁₆. Бумага офсетная.

Гарнитура Нью Баскевиль.

Печать офсетная. Усл. п. л. 11,25.

Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство «Гендальф». Москва, Крымский вал, 8.

Типография ОАО «Внешторгиздат». Москва, Илимская ул., 7.