**Диплом на тему:**

**“Исламский радикализм на Северном Кавказе**

**как разновидность сепаратистской угрозы на рубеже XX-XXI в. ”**

**Содержание**

###### Введение

Глава I. История ислама в России

Глава II. Исламский радикализм на рубеже XX-XXI в.

§ 1. Сепаратистская трансформация

§ 2. Разновидности проявлений

Заключение

Примечания

Список использованных источников и литературы

**Введение**

Актуальность темы. Сегодня в мире одним из наиболее острых является вопрос радикального ислама. Что делать с радикальным исламом? В вопросе этом, вставшем чрезвычайно остро на рубеже прошлого и нынешнего столетий, слышится скрытый подтекст: как вообще быть с исламом, с мусульманским миром? В этих вопросах улавливается некоторое отождествление радикального ислама и ислама вообще.

Такой подход, на мой взгляд, во-первых, не имеет под собой основы, поскольку радикальный ислам – лишь одно из многочисленных течений в исламе, причем не самое многочисленное; во-вторых, способствует радикализации ислама, поскольку исходя из этого представления далеко не всегда проводится дальновидная политика, а отождествление всех мусульман с террористами и экстремистами задевает религиозные чувства мусульман; в-третьих, такой подход способствует возникновению в массовом сознании необоснованного страха по отношению ко всем мусульманам, что в целом негативно влияет на развитие ситуации.

Что касается России, то для нее исламский фактор представляет исключительную важность, поскольку он имеет не только внешнюю, но и внутреннюю составляющие. И от четкого понимания его структуры и свойств, а также от осуществляемой на этой основе политики по отношению к исламу и исламскому миру, в немалой степени будет зависеть внутри- и внешнеполитическое состояние России. Геополитические и цивилизационные вызовы России, связанные с исламским фактором, в наибольшей степени ощущаются сегодня на Северном Кавказе. Глубокий системный кризис российского общества наиболее остро проявляется в Северо-Кавказском регионе. Высокий уровень безработицы, межнациональная напряженность и вооруженные конфликты, общий спад экономики и кричащее расслоение по уровню жизни актуализировали интерес в обществе к религии.

На Северном Кавказе нет ни одной социальной или политической проблемы, в которой не присутствовал бы исламский компонент, поскольку большинство коренных этносов Северного Кавказа составляют мусульмане. Принадлежность северокавказских народов к исламу часто используется для подтверждения обособленности Северного Кавказа от России. В условиях напряженности в отношениях между Москвой и Северным Кавказом радикализация исламской идеологии, политизация ислама, целенаправленная апелляция к нему местных радикалов, безусловно, делает его дестабилизирующим фактором. То, что происходит сегодня - продолжение процессов, начавшихся не один век тому назад и в силу тех или иных причин не завершившихся. В этом ряду можно обозначить незавершенность российской экспансии на Северном Кавказе; неполноценность модернизации местных обществ, незаконченность процесса исламизации.

Сегодня проблема исламского радикализма довольно активно исследуется. Ей занимаются политологи, этнологи, историки, религиоведы. Наиболее интересным и перспективным мне кажется ретроспективный анализ этого явления. Исламский радикализм не является специфическим явлением, присущим только рубежу 20-21вв. , он появился еще в начале истории ислама. Именно ретроспективный анализ этого явления позволяет понять закономерность его существования сегодня, его суть и возможные, перспективные меры воздействия на развитие ситуации.

Степень изученности. Изучение Северного Кавказа всегда проходило очень активно. Еще Н. Ф. Дубровин (член Российской Императорской Академии Наук) отмечал, что «ни один уголок нашего отечества не имеет столь обширной литературы по всем отраслям знаний, какую имеет Кавказ». Немало работ по Кавказу появилось еще до 1917г. в них в основном давались конкретные фактологические сведения. Изучению Кавказской войны, посвящена, например работа В.А. Потто. Во второй половине 19-начале20 века появились фундаментальные обзоры Кавказской войны н. ф. Дубровина, П.И. Ковалевского, Ф.А. Щербины, С.С. Эсадзе и других служивших в военном ведомстве ученых. В начале 20 века распространение получила негативная информации о России. Негативная информация стала абсолютизироваться и отрываться от контекста исторических реальностей. Для обоснования права на власть сначала при временном правительстве, а затем в советскую эпоху дискредитировали действия царского правительства, а действия России на Кавказе сводили к стремлению расширить границы империи.

В 20-30 гг. 20 века признание получило заключение «Россия до революции – тюрьма народов». Восприятие прошлого стало подгоняться под новое понимание русского исторического процесса. Отвергая достижения старой науки М.Н. Покровский одним из первых в начале 20х гг. начал внедрять в исторический процесс классовый подход. В 20-30х этот подход внедряли У. Алиев,Н. Буркин, А. Тахо-Годи,Н. Янчевский. Но именно они положили начало изучению социально экономических проблем.

С конца 40-х годов 20 в. прошлое России стало изображаться с позиций воздействия уровня ее социально-экономического развития на другие народы, а дореволюционный этап как крепнущая дружба. В 50-80 взгляд на Россию как тюрьму народов вновь возобладал, но развитие получил и тезис о дружбе народов. Рассмариались в основном социально-экономические сюжеты и в дополнение к ним отдельные административные преобразования. Здесь заслуживают внимания работы А.Г. Гаджиева. В.С. Гальцева, А.Д. Даниялова, М.А. Казанбиева, А.В. Фадеева и др. Именно во второй половине 20в. Было сделано немало в отечественной исторической науке для изучения национальной проблематики, и прежде всего, накопления фактологических данных, в результате чего разработка знаний о Кавказе была выведена на качественно новую ступень.

Слабостью советского периода развития отечественной исторической науки является игнорирование предшествующих знаний. В последние советские десятилетия появились работы о Кавказе, не утратившие свою ценность и по сей день. Это работы М. М. Блиева,В. Г. Гаджиева,В. Б. Виноградова, В.В. Дегоева. В постсоветское время т. з. о России как тюрьме народов превратилась в одну из самых распространенных и влиятельных как в зарубежной (А. Авторханов, М. Гаммер), так и в отечественной историографии М.А. Керашев,Ж.А. Калмыков, А.И. Хасбулатов).

На рубеже 20-21 вв. появились работы касающиеся непосредственно исламского радикализма. Это работы А. Малашенко, И.П. Добаева, В.Х. Акаева, И.М. Сампиева и др. По проблематике ислама на северном Кавказе издаются словари, например такие как «Ислам на территории бывшей Российской империи», Энциклопедический словарь ислам.

Несмотря на большое количество работ посвященных Северному Кавказу, в частности проблеме исламского радикализма в регионе, в обществе не сложилось адекватного представления о происходящих событиях. Недостаточно исследованной, на мой взгляд, является проблема исламского радикализма в связи с процессами исламизации региона, историческим развитием ислама, взаимоотношениями центра и иноэтнической периферии.

Цель и задачи. В данной работе предпринимается попытка изучить исламский радикализм на Северном Кавказе на рубеже 20-21вв. Задачи исследования: раскрыть истоки, причины, предпосылки появления в регионе исламского радикализма; проследить взаимосвязь между процессом исламизации региона и появлением в нем исламского радикализма, рассмотреть как политика царской а затем советской власти влияла на развитие ислама в регионе, установить способствовал ли этот фактор появлению политизированного ислама в регионе на современном этапе, разобраться в сути происходящих на рубеже 20-21вв. на северном Кавказе событий.

Методологическая основа исследования включает принципы объективности, рассмотрение проблемы исходя из реальности, существовавших противоречий, историзма, последовательное во времени изложение фактов, событий, с выявлением их взаимосвязей и изменений в конкретных ситуациях. Использовались, кроме того, сравнительные сопоставления, аналогии с отечественными и мировыми реальностями.

Эти подходы предусмотрены неоклассической моделью ретроспективного познания. По признанию многих специалистов (А. В. Лубского и др. ) эта модель является наиболее гибкой и эффективной на сегодняшний день.

Хронологические и географические параметры. Исследование затрагивает преимущественно конец 20 – начало 21ека, но я допускаю значительные исторические экскурсы в историю ислама, исламского радикализма, историю взаимоотношений царского и советского правительства с регионом. Пространственно затрагивается вся территория Северного Кавказа, но особенное внимание уделено Юго-востоку (современные Дагестан, Чечня, Ингушетия) поскольку именно здесь рассматриваемая проблема стоит наиболее остро.

Обзор источников. В качестве источников использовались доступные сборники документов, в частности составленный Д. Ю. Араповым сборник документов «Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика». В данном сборнике опубликованы законодательные документы, посвященные государственному регулированию ислама в России (сер. XVII – нач. XX в. ). Издание включает манифесты и указы русских царей и цариц, положения и уставы центральных и местных органов управления, статистические сведения, характеризующие сословный и численный состав мусульманской общины в империи Романовых. Использованы также материалы оставленные чиновниками, работающими на Кавказе (всеподданнейший отчет графа Воронцова-Дашкова), позволяющий почерпнуть информацию о состоянии дел на Кавказе в царский период. Привлечены также современные законодательные материалы ( в том числе закон о запрете ваххабизма в Дагестане), речи современных политических лидеров респулик, доступные в периодической печати и сети Интернет. Эти материалы позволяют современную ситуацию в регионе.

Структура работы. Работа состоит из введения, включающего обоснование актуальности темы, характеристику степени ее научной разработанности и источников; двух глав, включающих три параграфа; заключения, в котором представлены обобщающие итоговые выводы; примечаний, отражающих научно-справочные сведения, а также списка использованных источников и литературы.

**Глава I. История ислама в России**

Исламское движение на Северном Кавказе не является монолитной общественной силой. Оно, как и во всем мусульманском мире, представлено разнородными общественно-политическими субъектами, которые отстаивают собственные интересы и цели. При этом последние несут исламскую религиозно-политическую окраску нередко номинально. Этот факт вполне закономерен для любого мусульманского общества. Но на Северном Кавказе такая разнородность является результатом исторического развития ислама в регионе, особенностей протекания процессов исламизации и политики верховной власти по отношению к исламским окраинам.

Начало истории ислама на Северном Кавказе положили первые арабские экспедиции, направленные против хазар. Монгольское нашествие и крушение Арабского халифата в середине XIII в. открыли новую эру в эволюции локальных форм ислама. Они условно разделили историю ислама в регионе на две примерно равные части: халифатский период, характеризовавшийся преимущественно «внешней» исламизацией (сер. VII — сер. XIII в. ) и постмонгольский период, характеризовавшийся преимущественно «внутренней» исламизацией (сер. ХШ — XX в. )(1).

Исламизация региона началась вслед за ранними арабскими завоеваниями. В начале VIII века граница завоеванных арабами территорий уже проходила по кавказскому хребту и граничила с г. Дарубанд (Дербент). (2) В первую очередь исламизация коснулась окраин Халифата с немусульманским населением. В VIII в. в районе Дербента существовала сеть пограничных крепостей призванных усилить оборонительные возможности северных границ от набегов кочевников (хазаров). Эти крепости в пограничных районах играли роль очагов ислама в немусульманском окружении. Первые активные действия по исламизации Дагестана местные и арабские исторические источники связывают с именем Масламы. Уже в середине VIII в. переселенцы из различных областей Халифата возвели в Баб ал-абвабе (так они называли Дербент) первые мечети. (3)

Исламизация местного населения в этот период была обусловлена, в том числе, причинами политического и экономического характера. Дагестан по своему географическому положению имел крайне важное стратегическое значение, в случае захвата которого арабы окончательно искоренили бы участившие набеги хазаров с севера. В то же время по территории Дагестана проходили важнейшие торговые пути, которые связывали страны восточной Европы с государствами передней и средней Азии

Уже к середине X в. Дербент выступает как активный защитник ислама. В середине XI в. турки-сельджуки завоевали большую часть территорий современного Азербайджана и Дагестана. Влияние турков-сельджуков на распространение ислама в Дагестане принимает крайне большое значение. Как отмечает Бартольд, "победа турецкого элемента сопровождалась победой ислама и мусульманской культуры". (4) На рубеже XI—XII в. , распространение ислама в регионе пошло в русле суфизма. (5) Суфии нашли понятную широким массам форму распространения новой религии. Плодотворной оказалась способность суфизма впитывать в себя местные культы.

Формой бытования ислама в регионе стал синтез общеисламских, суфийских и местных доисламских религиозных практик. Так зарождался антагонизм между исламом «предков» и исламом «народным». В 30-ые годы XIII в. Дагестан завоевывают монголы. Это ускорило процесс проникновения в Дагестане турко-язычных племен. Они населили не только Дербент и его окрестности, но и территории в глубине Дагестана, как горные, так и равнинные местности. Начиная с XIV в. ислам постепенно превращается не только в господствующую религию Дагестана, но и одновременно в своеобразное знамя борьбы Казы-Кумухского Шамхальства (появившегося в XIII в. как одного из крупных политических единиц Дагестана) против соседних племен. (6) Таким образом уже на примере Дагестана можно видеть насколько многомерным, противоречивым был процесс исламизации. В различные периоды времени на процесс исламизации влияли разные силы, сначала арабы, потом монголы и турки. Вполне естественно что каждый народ внедряя одну и ту же религию привносил в нее свои оттенки и специфические черты. Эти особенности накладываясь друг на друга давали совершенно новый результат, придавая исламу специфические черты.

После распада Халифата (сер. XIII в. ) исламизация происходила уже на собственной основе. Продолжился процесс суннитского прорыва, в котором преобладали суфизм, ашаризм и шафиитское право. Начало этого процесса приходиться на рубеж 60-70-х гг. XI в. Связано это с падением династии шиитов Бундов и приходом к власти суннитов Сельджукидов. В регионе идет строительство суфийских обителей, действуют многочисленные суфии. (7)

Конец XV в. и XVI в. — переход к новой фазе развития ислама. Она была обусловлена двумя факторами: шиитским реваншем со стороны Сефевидов, и процессом массового укрупнения населенных пунктов в конце XV — XVI в. на основе слияния отдельных общин и родов. (8) К концу XV в. количественные победы исламизации приводят к качественным изменениям в структуре местных обществ: родовые культы разрушаются, на основе идеи исламского единения происходит ломка прежних внутриплеменных взаимоотношений. Процессы формирования местных народностей поднимаются на новый уровень.

Суннитский ислам, суфизм и шиизм проповедовали идею теократии, правда, каждый на свой лад. Попытка создать теократическое исламское государство на территории Дагестана провалилась. При шахе Исмаиле (ум. в 1524 г. ), сыне Хайдара шиизм имамитского толка был объявлен государственной религией на территориях, подвластных Сефевидам. В Азербайджане, Ширване и других тюркизированных областях региона произошел шиитский переворот, однако среди кавказских горцев сохранил свои позиции суннизм. В эпоху расцвета сефевидского Ирана влияние шиизма на юго-восточные районы Северного Кавказа вновь усиливается: шах Аббас I (1587-1629) изгоняет османов из Азербайджана и Дагестана, укрепляет Дербент. За период правления Аббаса I ши'изм проник и в горные районы, заселенные вайнахами.

Очередную попытку утвердить влияние Ирана в регионе предпринял туркмен Надир-шах Афшар (1736-1747), низложивший Сефевидов и отказавшийся от шиизма «двунадесятников» в пользу гораздо более смягченной формы шиизма, однако в Дагестане его отряды были разбиты и он сам едва не погиб. При туркменской династии Каджаров иранское влияние на регион было частично восстановлено, однако уже в 1813 г. По Гюлистанскому договору Иран отказывался в пользу России от Дагестана, Грузии, Карабахского, Гянджинского, Шекинского, Ширванского, Дербентского, Кубинского, Бакинского ханств и северной части Талышского ханства. (9) Шиитское влияние на Северном Кавказе, в конечном счете, так и не вышло за пределы Дербента и его округи.

Различия в религии в разных регионах Северного Кавказа обусловлено влиянием разных государств извне. Так, например, в зонах традиционного влияния шиитского Ирана (Юго-восток), восприимчивость к политизированным формам ислама гораздо выше. Еще раз подчеркну, что это обусловлено именно тем, что здесь изначально распространялась более радикальная версия ислама, склонная к политизации. В западных районах региона углубление процессов исламизации было связанно с усилением влияния Османской империи и Крымского ханства, что обусловило отличие ислама этой части региона от Юго-востока.

В отличие от Дагестана, в других районах Северного Кавказа, например в Чечне и Ингушетии, распространение ислама начинается сравнительно поздно. Причиной этому было то, что вооруженные отряды арабов не доходили до этих районов, так как в северном направлении им путь преграждали дагестанцы. Уже с XVI в. , благодаря деятельности мусульманских миссионеров из Дагестана, постепенно начинается распространение ислама в Чечню.

В конце XVIII в. , вследствие активной деятельности известного чеченского проповедника Шейха Мансура, значительно укрепились позиции законов шариата и мусульманского духовенства. В Кабарду ислам проник только в XVI в. Исламизация местной знати, а в последствии и большинства населения этой страны, была прямым следствием господства над ними крымских ханов. Из Кабарды суннизм ханифитской школы распространялся и среди балкарцев. В середине XVIII в. он здесь окончательно утвердился. (10)

В XVIII в. распространению ислама в Осетии способствовало влияние соседних Кабарды, Дагестана и Чечни. (11) Но ислам все-таки не стал господствующей религией в Осетии. Довольно большая часть осетин признавала православную христианскую религию.

На территорию современной Карачаево-Черкесии ислам в виде ханифитского мазхаба суннизма проник в XIV-XV вв. Его реальное распространение среди местных черкесских и адыгейских племен начинается только с XVII в. Этому способствовало ослабление Россиийско — Черкесских взаимосвязей и усиление влияния в том регионе Турецко-Крымского ханства. Среди карачаевцев ислам стал распространяться только в XVIII в. под влиянием Турецко-Крымского ханства, а окончательно магометанство в Кабарде утвердилось только в XIX в.

Что касается Адыгеи, здесь Процесс исламизации начался с XV в. и закончился в XVIII в. Это было прямым следствием усиления в этот период Османской империи и Крымского ханства на северо-западном Кавказе, что обусловило утверждение в Адыгее суннитского ислама, ханифитского мазхаба. Уже в XVIII веке, благодаря поддержке турков, в Адыгее в виде города Анапа создается мощный центр распространения ислама. (12) Из этого сюжета видно, что исламизация в регионе шла не только под внешними влияниями, она с XIII в. идет в том числе уже и на внутренней основе, хотя внешний фактор все еще играет значительную роль. С XVII в. в исламе начинаются обновленческие процессы, которые Дж. С. Тримингэм связывал с внутренней борьбой между «фундаментализмом» и суфизмом. Это обусловило содержание более поздних конфессиональных процессов в регионе.

Новым явлением в движении «чистого» ислама можно считать усиление культа пророка Мухаммада. Культ Пророка пустил в регионе глубокие корни. Активизировалась деятельность суфийских шайхов в Чечне, в частности шайха Мута в первой половине XVII в. В 1785-1791 гг. возникает движение шайха Мансура, которое было реакцией на вхождение местных обществ в состав Российской империи. (13)

Таким образом, в средние века и в период новой истории, на Северном Кавказе нашли широкое распространение имеющие различные направления суфийские братства: кадирийя, накшбандийя, лисаквийя и др. Деятельность этих братств значительно определяла специфику мусульман Северного Кавказа. В этом регионе мусульманская религия приняла отличительный оттенок от существующего на Ближнем Востоке ислама, возникшего в ранние средние века.

Мировоззрение Накшбандийя было своеобразным синтезом религиозно- мистических верований городских социальных слоев и турко-язычных кочевников. На Северный Кавказ, в Дагестан и Чечню, это братство проникло из северной Турции. (14) В середине XIX в. накшбандийя превратилась в идейную основу проходящего под предводительством Шамиля движения – мюридизма .

В Дагестане власть местного управления преимущественно опиралась на традиционные нормы, обычаи, которых ислам не притеснял. Проходящие в таких условиях выступления социального характера против местных феодалов, естественно, принимали оттенок борьбы за чистоту законов шариата. Начиная с XVII в. , предводителями такого движения являются шейхи, которые противостояли так называемому официальному духовенству. В 20-ые гг. XIX в. новый толчок этому социальному движению дало проникновение в Дагестан учения суфийского шейха Накшбанда.

Распространение накшбандийского тариката на Северном Кавказе совпало с усилением экспансии России. Накшбандийские имамы – Гази Мухамед (1828-1832), Хамзат бег (1833-1834) и Шамиль (1834-1859) возглавили освободительное движение горцев и для достижения полновластия шариата объявили священную войну – газават. (15) Антирусскую направленность движение приобрело вследствие внутри конфессиональных противоречий и представлений о том, что адаты существуют в регионе из-за русских. Отчасти это действительно было так, поскольку царское правительство проводило политику сопротивления внешним влияниям, которые способствовали радикализации ислама, мешали интеграции региона в российское пространство. Движение достигло своего пика при Шамиле. Но, тем не менее, нельзя отрицать, что к началу Кавказской войны, адаты были довольно прочно слиты с исламом, северокавказская форма суфизма уже являлась устойчивым, постоянно действующим фактором.

В основе движения Шамиля лежал фундаменталистский культ пророка Мухаммада, распространившийся в Дагестане еще в начале XVIII в. Опираясь на идеологию «чистого» ислама, Шамиль использовал в своей борьбе все, что накопил к этому моменту ислам, в том числе и организационную структуру суфийских братств (16). Этот факт доказывает, что суфизм уже глубоко внедрился в культуру и сознание жителей Кавказа, являлся ее неотъемлемой частью. Причем суфизм, впитавший себя адаты, существовал не за счет искусственного поддержания его властью. В ходе Кавказской войны в горных районах Дагестана и Чечни Шамиль создал теократическое государство — имамат, в котором действовали шариатские суды и исламское управление. (17) Именно в этот период в Нагорном Дагестане сложился тот тип религиозной практики, который мы называем традиционным.

После окончания войны на Кавказе российская администрация объявила беспощадную войну каждому новому проявлению мюридизма. В начале 60-ых годов XIX в. , после окончания войны на Кавказе, в Чечне, Ингушетии и частично в Дагестане, утвердилось новое суфийское направление – кадирийя, которое, в отличие от накшбандийи предложило мусульманам новую доктрину общественно-политического, морально-психологического, и идеологического восприятия ислама. Первым проповедником этой доктрины в Чечне был Кунта Кишиев (Кунта-Гаджи). Исходной точкой их последователей кадирийи являлся "демократический зикр " (что по-арабски означает – молитва для прославления Господа, упоминание имени Господа, ритуальная техника исполнения последнего). После ареста Кунты-Гаджи (1864 г. ) "зикр" запретили, его последователей сослали в Сибирь, а остальные мюриды ушли в подполье. (18).

Таким образом, ныне традиционный ислам на Северном Кавказе исторически не всегда был лояльным по отношению к российским властям. Во время Кавказской войны, которая со стороны горцев велась под лозунгом джихада, суфийский орден накшбандийя в тех конкретных исторических условиях региона приобрел оттенок воинствующего тариката и стал идеологией так называемого «кавказского мюридизма». Как радикальное исламское движение, кавказский мюридизм представлял собой совершенно самостоятельное явление, возникшее в своеобразных исторических условиях Кавказа XIX в.

На Северо-Западном Кавказе, в отличие от Дагестана, Чечни и Ингушетии, тарикатизм и мюридизм не прижились, хотя пропагандисты этого религиозно-политического учения в XIX в. пытались распространять их и здесь. То же можно сказать и о тюркских народах Северо-Восточного Кавказа – кумыках и ногайцах – которые также не приняли тарикатизм и мюридизм, а исповедовали и исповедуют суннизм в форме ханифитского мазхаба. (19). На мой взгляд это опять же обусловлено особенностями процесса исламизации этой части региона. Здесь ислам изначально существовал в более мягких формах, исламизация происходила в большей степени уже на собственной основе, район не испытывал влияния шиитского Ирана.

Необходимо отметить, что, несмотря на то, что ислам не всегда был лоялен по отношению к власти и России, отношение к нему, даже в периоды обострения отношений было вполне лояльным. Оно не менялось даже, несмотря на то, что в отдельные ее периоды идеологическое противостояние достигало крайнего предела и сопровождалось ростом фанатичности масс, приводившей к расширению поддержки "священной войны" против России. Определенные меры противодействия радикальному исламу правительство применяло, но насильственными они были в последнюю очередь. Прежде всего, радикализму пытались найти противовес. Отсюда ставка на традиционализм и унаследованные от предшествующих этапов развития стереотипы функционирования туземных обществ. Эта мера, как предполагалось, должна была создать некий барьер на использование ислама во враждебных для России целях, но она не была направлена против него.

Вырабатывались взвешенные и весьма осторожные подходы. Известно, что на Восток Россия продвигалась при помощи самого ислама. (20) Однако в специфических ситуациях допускались исключения. С учетом того, что Кавказская война сопровождалась борьбой между традиционным в современном понимании исламом, впитавшим адаты и «чистым исламом» наибольшую поддержку получали со стороны русских властей складывавшиеся веками местные этнокультурные ценности и та часть населения края, которая вела борьбу с Шамилем за их сохранение. Действовал принцип "адат против шариата". (21) Для своего времени он был, несомненно, исторически справедливым, так как многие горские общества очень долго не хотели отказываться от привычных адатов и оказывали сопротивление распространителям шариата, принимавшее порой весьма ожесточенные формы. В ряде случаев аулы брались мюридами по несколько раз и прекращали противостояние лишь после значительного опустошения. Священная война велась, поэтому, и против тех горцев, которые не принимали ислам и рассматривались вследствие этого в качестве неверных (22), что учитывалось при укреплении позиций России в специфических районах Северного Кавказа в тех весьма противоречивых и сложных условиях.

Политическая мера, направленная на укрепление обычного права (адатов) и связанной с ним традиционной идеологии, не преследовала вместе с тем цели ликвидировать шариат, она лишь сужала сферу применения его положений. Эта попытка предполагала, главным образом, ограничение враждебного воздействия на население кавказского края мусульманского духовенства с целью формирования соответствующих настроений. Сокращение пределов применения норм шариата с 1859 г. неизбежно затрудняло его деятельность в сфере политического влияния (23). Кстати сказать, такие же ограничения в России распространялись и на православных священников. Ведению мусульманского духовенства были оставлены вопросы исключительно духовного свойства (24). В компетенцию шариатских судов входили, например, разборы дел брачных, семейных, наследования и другие тяжбы, возникавшие в туземных обществах (25). Иными словами, - именно все те правовые прерогативы, от которых, прежде всего, зависело их самобытное существование.

С 1905 г. народное право стало вытесняться из государственных структур, а официальную поддержку получил тогда принцип "шариат против адата". (26) Мусульманство вновь было признано более предпочтительным и быстро стало укреплять свои позиции. Однако, несмотря на это, практика совмещенного применения обычаев (адатов) и норм религиозного характера (шариата) продолжала сохраняться . (27) Изложенное выше указывает и на то, что представители русской администрации на Северном Кавказе на протяжении длительного времени вели поиск оптимального варианта идеологии и использовали этот фактор для укрепления государственно-политической стабильности.

В России задействовался в проводимой политике фактор "исламского просвещения", особенно во второй половине XIX – начале XX в. (Кстати сказать, на рубеже XX–XXI в. значимость этого фактора снова начинает осознаваться. ) После вхождения в ее состав тех или иных мусульманских народов поощрялось открытие у них новых средних и высших духовных школ (мектебе и медресе). На Кавказе их насчитывалось до 2000 (28). По количеству открывшихся учебных заведений, где велось преподавание ислама, Россия тогда, пожалуй, не уступала зарубежным мусульманским странам. Эти учебные заведения в крае существенно преобладали над "министерскими школами", открывавшимися официально (29). Соотношение это стало меняться лишь с конца XIX в. , но в прежней пропорции сохранилось до 1917 г.

Поощрялось строительство новых мечетей, количество которых до появления государственно-политического кризиса в стране также неуклонно возрастало. (30) На Кавказе, к слову, линия на это была взята с самого начала покорения края. (31). В этой связи можно даже говорить о своего рода наметившимся исламском ренессансе на территории России во второй половине XIX - начале XX в. , важнейшим показателем которого являлось укрепление начал мусульманского вероучения, чего не смогли достигнуть за предшествующий период в этих регионах заинтересованные сопредельные страны. Вследствие проводившейся политики на восточных окраинах, в том числе и на Северном Кавказе, исламизация населения возрастала. Причем это происходило в среде даже тех народов, которые до вхождения в состав России были подвержены этому процессу весьма поверхностно.

Наблюдавшие деятельность российской администрации в только что присоединенных регионах, в частности в Средней Азии во второй половине XIX в. , с восхищением констатировали, замечая отличия от деятельности европейцев в зависимых странах Востока: "Русские покушались строить мечети, поставлять мулл и проч. ". (32)

Такие подходы последовательно выдерживались и в отношении других сложившихся в прошлом идеологических и этнокультурных систем на иноэтнической периферии. Все наиболее прогрессивное и связанное с традициями без каких-либо исключений поддерживалось. Эта реальность, несомненно, была одним из достижений проводившейся политики. Укрепление начал вероучения предпринималось русскими властями, прежде всего, "для поднятия нравственности и гражданственности" на мусульманских окраинах. (33) Создались предпосылки для формирования горской геокультурной общности, что ослабляло влияние зарубежного исламского мира и усиливало позиции "российского мусульманства" (34)

Поиск противовесов тяготению к зарубежному исламскому Востоку представлял самостоятельный комплекс управленческих решений и инициатив, направленный на ослабление неблагоприятных последствий для протекания в пределах Северного Кавказа российского интеграционного процесса. При этом задействовались внутриконфессиональные факторы, укреплявшие вместе с тем авторитет и роль самой религии в жизни иноэтнических сообществ. В 1881 г. в одном из донесений в правительственные инстанции сообщалось: "Вопрос о мусульманском духовенстве, в руках которого находится не только умственное и нравственное развитие народа . . . ", а также непосредственное соприкосновение с его гражданской жизнью, ". . . имеет серьезное значение . . . ". Наряду с этим отмечалось и то, что "действия мулл и кадиев" разрозненны из-за отсутствия духовного управления на Северном Кавказе, вследствие чего они, как и прежде, признавали "над собою главенство шаха, находящегося при гробе Магомеда, который и передает им свои приказания". (35)

По содержанию эти распоряжения, касавшиеся "постов и молений", не представляли угрозы для целостности Российской империи, но такая зависимость мулл края от фанатичного духовенства Турции и находившейся тогда в ее составе Аравии могла, как не без основания полагали представители администрации, в любой момент обрести и иной характер. Именно поэтому неоднократно обращалось внимание на необходимость ее ослабления при помощи учреждения должности муфтия, высшего духовного лица. На эту должность предусматривалось выдвигать личность, обладающую нравственным авторитетом, развитую и надежную, наделенную соответствующими духовными и управленческими полномочиями. Высокая представительность ее служебного статуса в чиновничьей иерархии должна была поставить, как предполагалось, с учетом развитости патерналистских проявлений в среде мусульманского населения в какой-то мере преграду в сношениях малограмотных мулл с духовенством Мекки и Стамбула . (36)

Предусматривалось для достижения этой цели и создание школ для их подготовки на территории России, с привлечением для работы в них хороших учителей арабского языка. Существовавшие в ее пределах учебные заведения, где производилось изучение ислама, несмотря на многочисленность, предъявляемым требованиям зачастую не соответствовали, и их деятельность шла в разрез с намечавшимися задачами общегражданской интеграции. Находясь вне правительственного влияния, они не подпадали под официальные распоряжения и, кроме того, имели в штатах преподавателей зарубежного, чаще всего турецкого, происхождения. Последние на восточные российские окраины, в том числе и на Северный Кавказ, засылались, как правило, под прикрытием идеалов веры специально для проведения возбуждающей религиозный фанатизм пропаганды. Это создавало угрозу и самому населению. Именно такая агитация не в последнюю очередь способствовала массовому выселению горцев в Турцию. (37)

Поднятие уровня образованности наиболее массовой низшей категории мусульманского духовенства, введения единства его действий и установления контроля над ним (38), безусловно, вызывалось необходимостью преодоления состояния тяготения к зарубежному исламскому Востоку. Оттуда неоднократно и в прошлом при любых обострениях обстановки на Кавказе исходили под прикрытием единства веры враждебные России импульсы, что, безусловно, нельзя было игнорировать. В этой связи распространение получала и практика клятвенных обещаний, принимавшихся в полном соответствии с предписаниями мусульманской религии. В них содержались, например, слова:". . . клянусь всемогущим Богом и великим его Пророком Мухамедом . . . в возлагаемых обязанностях . . . быть ревностным к службе его императорского величества и попечительным о пользе общественной. . . В заключение же сей моей клятвы целую слова святого Корана". Обещания скреплялись подписью вступавшего в должность муллы и присутствующих, в них проставлялся год, месяц и день присяги.

Для занятия должности приходского муллы претенденты подвергались "испытанию в знании мусульманского вероучения". Представители русской власти на должности мулл старались по мере возможности утверждать лишь тех, кто прошел проверку на знание основ вероучения. Однако на этом направлении ситуацию до конца все же изменить не удалось. (39). Проверки "всех мулл в знании учения магометанской веры" проводились на Северном Кавказе периодически и после занятия должностей.

Однако это не дает основания для утверждения, что ". . . мусульманское духовенство . . . полностью зависело от администрации". (40). Во всех случаях, когда испытания практиковались в управленческих структурах, как показывает не только отечественный, но и мировой опыт, они только повышали уровень культуры и компетентности тех, кто в них входил. А в Российской империи, в том числе и на ее северокавказской окраине, мусульманское духовенство, прежде всего, низшего звена являлось частью административного аппарата и рассматривалось в качестве важнейшей опоры функционирования власти в иноэтнической среде. (41).

Претенденты на должности кадиев горских судов также выбирались. При этом кандидатуры предлагались непосредственно сельскими (аульными) обществами. Утверждение кадиев происходило лишь после этого, и связанные с их вступлением в должности административные решения принимались, как видно, в интересах самого населения. При утверждении кадиев, равно как и мулл обращалось внимание ". . . на образованность, знание русского языка и благонадежность" (42), что являлось весьма важным для поддержания государственной стабильности.

Нерешенность проблемы исламской образованности на Кавказе, в том числе в его северных частях, признавал и наместник. Подводя итог управления краем за восемь лет, в отчете, направленном в Петербург в 1913 г. , он сообщал, что организацией молений занимаются зачастую "малообразованные, даже с точки зрения сельского мусульманского населения выходцы из Персии и Турции", преподносящие верующим "нерусские понятия". Именно они чаще всего допускали и проповеди соответствующего содержания, направленные на формирование сепаратистских настроений.

Наместник на Кавказе И. И. Воронцов-Дашков подготовку мулл через систему российских специальных учебных заведений "выдвинул на первую очередь", подчеркнув особо настоятельность и своевременность его разрешения "в положительном смысле". (43). Хотя требования о создании высшего религиозного центра (муфтиата) выдвигались неоднократно, он так и не был образован. (44).

Официально заведование религиозными делами мусульман северокавказской окраины возлагалось на Оренбургское духовное правление. Однако подчинение это было скорее формальным, так как последнее совершенно игнорировало поступавшие из края дела и нередко отказывалось принимать их даже к разбору. (45). В начале XX в. управленческий корпус на Северном Кавказе стал пополняться в соответствии с наметившимся поворотом в политике и из высших прослоек мусульманского духовенства. (46). Как показывала практика, данное изменение полностью оправдывалось. Деятельность низшего духовенства, мулл и кадиев, оказывавшего наибольшее влияние на религиозный быт и политические настроения в общинах верующих на местах, предполагалось поставить под надежный контроль администрации. В этой связи делались попытки централизовать управление мусульманским духовенством и открыть религиозный краевой центр (муфтиат) (47).

Для проработки вопроса об учреждении особых духовных управлений в крае по распоряжению наместника И. И. Воронцова-Дашкова в 1906 г. во Владикавказе состоялось совещание представителей мусульманского духовенства Кубанской и Терской областей. Мусульманское население, как уже отмечалось, давно выдвигало требование об учреждении на Северном Кавказе духовного правления с подчинением его законам империи. С такой просьбой к наместнику, например, неоднократно обращались уполномоченные чеченского народа. (48). Эту идею поддерживали и представители краевой администрации. Необходимость ее практической реализации отстаивалась, в частности, в отчете за 1910 г. , составленном специально для Николая II начальником Терской области и наказным атаманом Терского казачьего войска Флейшером. На его предложение "открыть духовное правление . . . , высший орган . . . мусульман", чтобы ослабить влияние религиозных зарубежных центров и авторитетов на горские общества император наложил резолюцию: "Пожалуй, наказной атаман прав, если не с теоретической, то с практической точки зрения". (49).

Несмотря на нарастание соответствующих требований в связи с обострением государственно-политических противоречий, (50) к 1917 г. этот вопрос все еще оставался не решенным. Тем не менее, независимо от этого мусульманское духовенство как низшее, так и высшее срасталось с российским государственным аппаратом. (51). Однако пророссийская консолидация мусульманского духовенства на северокавказской окраине по-прежнему отсутствовала, хотя такая ориентация в его среде являлась уже состоявшимся фактом. В пределах Кавказа объединение выразилось, в частности, в создании вскоре после Февральской революции Временного комитета мусульманских общественных организаций, взявшего на себя координирующие функции. (52). Разобщенность самого мусульманского духовенства в крае, как впрочем, и в России в целом, сохранялась.

В 1917 г. духовенством предпринимались усилия организоваться не только на местном, но и на общегосударственном уровне, что в определенной мере отражало трансформацию в новых условиях назревших на предшествующем этапе потребностей. 15-17 марта для этой цели в Петрограде было созвано совещание мусульманской фракции Совета, с прибывшими от исповедующего ислам населения страны уполномоченными. (53). Для проведения подготовительной работы и решения других вопросов координации действий было образовано Временное центральное бюро российских мусульман, превратившееся в своего рода исполнительный комитет. (54)

Кроме отмеченных объединительных структур был создан и Всероссийский мусульманский военный совет (широ), по инициативе которого и при поддержке Временного правительства осенью стали формироваться военизированные подразделения, "мусульманские национальные полки", призванные служить общегосударственным интересам. (55). Однако политизация исламского фактора в России происходила в преобладающей степени во взаимосвязи с общими процессами и не имела, как правило, сепаратистских отклонений. У значительной части мусульманского духовенства присутствовало стремление сохранить целостность сложившегося к 1917 г. геополитического пространства в пределах Российской империи. Таким образом, несмотря на половинчатость предпринимаемых мер, они все-таки давали результат. Российское мусульманство было вписано в систему управления.

Вышеприведенные факты свидетельствуют о том, что ислам прошел процедуру традиционализации, путем поддержки правительством специфических именно для северокавказского региона форм ислама. Духовенство и верующие в какой-то мере опекались от внешних влияний. С одной стороны это правомерно, поскольку обеспечивало стабильность в регионе, как правило, радикальные формы ислама не имели массовой поддержки населения, с другой стороны это ослабило ислам и в условиях когда в России рубежа XX – XXI в. какой-либо внятной религиозной политики не проводилось в принципе, российское мусульманство оказалось неспособно самостоятельно противостоять чуждым религиозным влияниям.

Далее начался период адаптации местных форм ислама к общественно-политическим, социально-экономическим и конфессиональным условиям Российской империи . Однако эта тенденция, сохранявшаяся и в XX в. , стала играть ведущую роль лишь со второй половины XIX в. в связи с подавлением движения Шамиля и реформированием всей системы политической, административной и судебной власти в крае.

Важнейшими явлениями этого периода были: легитимизация шариатских судов; формирование лояльных властям религиозных объединений; вхождение религиозной элиты в структуры государственной власти на местах; переход книжной культуры на качественно новый этап развития; создание собственных алфавитов на основе арабской графики; развитие мусульманской литературы на местных языках; движение мусульманских обществ в направлении светского образования и светской культуры.

В сфере культа следует отметить попытки осовременивания ислама в 10-е гг. XX в. , предпринятые Мухаммадом Катиевым и Муратом Горчхановым в Чечне и Ингушетии, а также деятельность в Дагестане мусульманских ученых новой формации, известных как «ученые-просветители». (56). Революции и гражданская война разрушили сложившееся равновесие в мусульманских обществах на Северном Кавказе. Еще одним дестабилизирующим фактором стала Турецкая оккупация. В смутные годы гражданской войны на политической карте Северного Кавказа вновь появляются религиозные по форме новообразования: имамат во главе с имамом Наджм ад-дином ал-Гуци (Над-жмутдин Гоцинский) в аварских районах Дагестана, эмират даргинского шайха Узуи-хаджжи с центром в чеченском селении Ведено.

С утверждением советской власти во всех этнокультурных областях Кавказа сложились условия, препятствовавшие свободному развитию всех религий, в том числе и ислама. Как и по всей стране, любая форма религиозной пропаганды была запрещена. Богословские книги предавались огню. Мечети разрушались либо приспосабливались под хозяйственные нужды, Служители культа подвергались массовым репрессиям. В горах Северного Кавказа советская власть утверждалась в жестком противостоянии традиционным суфийским структурам. Насильственная депортация чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев и некоторых других северокавказских народов в годы Великой Отечественной войны обусловила дальнейшую внутриконфессиональную эволюцию местных обществ, с одной стороны, и усиление различий между отдельными этническими группами — с другой, в результате чего сформировался ряд закрытых родовых обществ со многими выраженными признаками этноконфессиональных групп. (58).

В годы советской власти мусульманские области Российской империи впервые в своей истории оказались оторванными от остального мусульманского мира. В результате их эволюционное развитие в рамках этого мира было прервано. Северный Кавказ стал частью новой геополитической, евразийской, по своему цивилизационному типу, общности.

В духовной сфере возобладала массовая атеизация населения, характер которой, однако, не был абсолютным: часть религиозного наследия продолжала признаваться в качестве культурного и духовного достояния социалистических народов. На самых различных уровнях общественного сознания внедрялись основы коммунистической идеологии и морали, материалистической в мировоззренческом отношении и идеалистической в своей социальной сущности. (59). Таким образом, в период существования советской власти ислам был ослаблен. Политика советского правительства не была всегда одинаковой и напрямую зависела от его политических целей, уверенности в прочности своего положения.

Так в 1917 г. , после падения монархии в России, на Северном Кавказе духовенство приобрело значительную политическую силу. В 1918-20-е гг. его большая часть пользовалась поддержкой большевиков, так как последние в мусульманском духовенстве Северного Кавказа видели борцов против империи и ее опоры - казачества. После советизации Северного Кавказа эти взаимоотношения значительно изменились. В 20-ые гг. нашего века закрылись мусульманские школы и суды шариата, а в 30-ые гг. под эгидой борьбы против антисоветских элементов, арестовали шейхов и мулл, упразднили мечети, а религиозную литературу реквизировали. (60).

В 40-ые гг. XX в. в бывшем Советском Союзе была отмечена частичная либерализация религиозной политики. В 1944 г. было создано Духовное Управление Мусульман Северного Кавказа и Дагестана (ДУМСКД), которое ведало регистрацией религиозных общин и назначением-переизбранием имамов мечетей. Кроме этого, в его компетенцию входило проведение и исполнение религиозных праздников и обрядов. Оно не обладало собственным печатным органом, или каким либо учебным заведением. В Дагестане, Чечне и Ингушетии возник целый ряд подпольных мечетей. Появились тайные религиозные кружки и началось издание "нелегальной " исламской литературы. Верующие разделились по различным суфийским группам, во главе которых стояли мюриды.

В 70-ые гг. XX в. в Дагестане распространилась религиозная литература различного вида. Среди них следует отметить, в том числе произведения идеологов политического ислама. – Гасана ал-бБана, Абу ал-мМаудуди и Иусуфа ал-Карадакви (61). Таким образом, в советский период взаимоотношения властей и религиозных структур, в том числе и исламских, носили разный характер: от воинствующего атеизма и бескомпромиссной борьбы до достижения своего рода баланса интересов. Тем не менее, государство через свои возможности всегда контролировало деятельность религиозных организаций, особенно существовавших в виде запрещенных сект.

Ислам на Северном Кавказе в советский период был традиционализирован: на Северо-Восточном Кавказе преимущественно в форме накшбандийского тариката, поскольку советские власти не приняли тарикат кадирийя и вели с ним ожесточенную борьбу. Причиной этому служили идеологические и практические установки кадирийцев, которые советскую власть, в основном, не приняли. Кадирийя в регионе превратился в основной оплот сопротивления коммунистическому режиму. Исходя из этого логичным представляется то, что в смутное постперестроечное время Д. Дудаев вполне естественно сделал ставку на горцев кадирийя, представители которого очень быстро заняли ведущее положение в духовной и политической жизни Чечни.

На волне горбачевской «перестройки» официальное, фактически сросшееся с партноменклатурой духовенство сменили религиозные авторитеты новой формации – ими стали последователи тариката кадирийя, учение которого сыграло немаловажную идейную роль в военных событиях 1994-96гг. в Чечне. На Северо-Западном Кавказе традиционным остался суннитский ислам ханифитского толка.

Исходя из приведенных выше фактов можно сделать вывод, что существование и современное положение исламского радикализма на Северном Кавказе обусловлено историческим развитием ислама в регионе: особенностями процесса исламизации (ислам был принесен арабами, с турками появился суфизм, Иран пытался распространить шиизм; Все это обусловило неоднородность ислама в регионе, а также предрасположенность Юго-восточных регионов к радикализации; политика правительства в период империи была направлена на поддержание и охрану от внешних влияний местных форм ислама; в советское время религия подавлялась в принципе, к тому же не была полностью прервана связь с мусульманским зарубежьем).

Иначе говоря, сначала в бытность Российской империи, а затем и Советского Союза суннитский ислам в форме преимущественно тариката накшбандийя (в Дагестане, Чечне и Ингушетии) и ханифитского мазхаба (для остальных северокавказских республик, а также кумыков и ногайцев) дважды прошел процедуру традиционализации, в результате чего оказался достаточно жестко вмонтированным в существовавшие политические системы.

Необходимо подчеркнуть, что в ходе исторического развития российский ислам, как система и иерархия, формировался именно внутри России, под воздействием ее политических и гражданских институтов, был ориентирован и во многом оформлялся под влиянием Русской православной церкви. Разумеется, данное обстоятельство имело огромное объединяющее внутриполитическое значение и позволяло российской, а затем и советской, администрациям контролировать процессы в нем, как, впрочем, и в других религиозных и конфессиональных образованиях. Более того, в царское и советское время государственные машины, ее институты, включая спецслужбы, одновременно защищали исламское духовенство и верующих от посягательств со стороны чуждых российской ментальности идеологий инородных религий, конфессий, течений и сект.

Вышеизложенное свидетельствует о том, что российский ислам, на Северном Кавказе в частности, к моменту перестройки был ослаблен всем предшествовавшим историческим развитием в составе Российской империи и Советского Союза и в условиях начавшихся возрожденческих процессов попросту оказался не готов к осознанному сопротивлению чуждому и враждебному идеологическому вторжению.

Поэтому неудивительно, что в связи со временной слабостью традиционного ислама его зону воздействия попытались и все еще пытаются занять иные субъекты, как правило политизированные, но выступающие под «зеленым знаменем ислама».

**Глава II. Исламский радикализм на рубеже XX-XXI в.**

**§ 1. Сепаратистская трансформация**

Исламский радикализм, как направление в идеологии, религиозной и политической практике присутствует в любой части мусульманского мира. Радикальный ислам был всегда. Радикальные толки возникали постоянно в ходе борьбы между различными мазхабами. Философской основой средневекового радикализма была салафийя или чистый ислам. При определении фундаментализма как феномена в арабском языке употребляется понятие «усулийя» («корни веры»). Впервые возврата к источнику некий неофит-мусульманин потребовал еще от самого пророка Мухаммада. Некоторые исследователи считают первыми исламскими радикалами хариджитов. Эта секта возникла в 657г. вследствие политического раскола уммы. Экстремальной формой салафийи стал возникший в XVIII в. ваххабизм, идеология которого способствовала консолидации Аравии как национального государства.

В XIX в. это учение начало распространяться в других регионах. На протяжении XX в. Исламский радикализм становился все более мирским, социальным. Так знаменитые «братья-мусульмане превратились в политическое движение, фактически партию. (62). Синтез религии и политики - не следствие современной политической жизни, он заложен в исламской традиции изначально. Просто радикалы осуществляют этот синтез наиболее последовательно. Одна из причин распространения радикального ислама – несоответствие действительного желаемому.

Идеал для каждого мусульманина – построение исламского государства и он за него готов бороться и борется. Питательная среда для этой идеологии – социальное разочарование: в модернизации государственного строительства заметных успехов не наблюдается, экономическое положение большинства мусульманских стран все хуже и хуже. Естественно мусульмане ищут выход – и видят его в создании мусульманского государства. Еще британский исламовед Р. Стивен Хэмфри замечал, что любая исламская идеология утверждает: «осуществление ее программы приведет к установлению наилучшего социального порядка, на который способен человек, такого порядка, правота и законность которого очевидны каждому». (63). То же самое происходит и на Северном Кавказе.

Изложенное в предыдущей главе свидетельствует о том, что российский ислам, на Северном Кавказе в частности, к моменту перестройки был ослаблен всем предшествовавшим историческим развитием в составе Российской империи и Советского Союза и в условиях начавшихся возрожденческих процессов оказался не готов к осознанному сопротивлению чуждому и враждебному идеологическому вторжению.

В связи со слабостью традиционного для Северного Кавказа ислама, связанной с его предшествовавшим историческим развитием, его зону воздействия попытались занять политизированные субъекты, выступающие под знаменем ислама. Среди них можно выделить целый ряд акторов.

Первая их группа представлена организациями, вписавшимися в существующий спектр политических влияний. Примером могут служить «Исламская партия возрождения» и «Союз мусульман России». В 90-е гг. они были представлены в федеральных органах власти и активно использовали свой легальный статус, стремясь монопольно представлять федеральный центр в регионах. (64) То есть в определенном смысле пытались подменить собой традиционные духовные управления мусульман.

Однако в последнее время обе эти организации практически утратили свои позиции, что связано не только с деятельностью лидеров этих организаций, но и с реально протекающим политическим процессом в «мусульманских» регионах и России в целом. Но появились новые организации подобного рода такие как «Рефах» (Благоденствие) и союз общественных объединений «Меджлис».

Второй силой противостоящей традиционалистам на Северном Кавказе, являются национальные движения и организации, такие как: «Конгресс народов Кавказа» (КНК), «Общенациональный конгресс чеченского народа» (ОКЧН), «Международная черкесская ассоциация» (МЧА), «Бирлик», «Тенглик», «Демократический Джамагат» и др. (65). Такие организации в условиях социально-политической нестабильности в регионе неоднократно оказывали ощутимое давление на республиканские правительства, а активное использование мусульманской риторики позволяло придать порой откровенно сепаратистским и корпоративным устремлениям идеологическое обоснование. Одновременно некоторыми из них осуществлялись геополитические проекты, исходящие из надежд на неизбежность распада российской «мини-империи», для чего используются идеи т. н. «исламского национализма», в первую очередь наиболее развитые на доктринально-практическом уровне лозунги пантуранизма и пантюркизма.

В третью «антитрадиционалистскую» группу входят исламские группировки фундаменталистской направленности, в основе мировоззренческих установок которых лежат идеи ваххабизма. (66). Хотя на страницах научной или околонаучной печати о ваххабизме сказано немало, все же четкости в осознании существа этого явления в российском обществе до сих пор нет. Поэтому выскажу некоторые основные положения на этот счет.

Ваххабизм – религиозно-политическое течение в суннитском исламе, получившее свое название по имени его создателя и идеолога – Мухаммада ибн-Абд-аль-Ваххаба из Неджда (1703–1787). Он представляет собой разновидность исламского фундаментализма, или как называют это интеллектуальное и политическое движение сами мусульмане – салафизма (от выражения «ас-салаф ас-салих» - «праведные предки»).

Аль-Ваххаб проповедовал строжайшее соблюдение принципа единобожия (таухид), отказ от поклонения святым (вали) и святым местам (мазары и зияраты), необходимость очищения ислама от поздних наслоений и нововведений (бидаа) и возврата к его первоначальной чистоте.

Идеология, разработанная аль-Ваххабом, является крайним выражением принципов ханбалитов (основатель ханбалитского мазхаба – имам Ахмад ибн-Ханбала, уроженец г. Мерва, Персия, 783-860 гг. ). В отличие от других мазхабов в суннитском исламе – ханифитского, шафиитского и маликитского, ханбалитский возник как религиозно-политическое движение и уже затем оформился в правовую школу. (67). В теории и практике это движение выразило взгляды наиболее консервативных сторонников традиционализма своего времени и систематизировало соответствующую концепцию вероучения. Ханбалиты отвергают как буквальное, так и аллегорическое толкование текстов Корана и хадисов, отрицают возможность любого рационалистического истолкования догматов веры.

Признавая безусловность божественного предопределения, тем не менее, считают, что вера человека зависит от совершаемых им благих поступков, чем обусловливается его социальная активность. Они отрицают любые нововведения (бида) в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в Коране и хадисах. Взявшие на себя роль носителей ортодоксального суннитского правоверия, на протяжении средневековья неоднократно становились во главе массовых движений. Ханбалитский мазхаб по количеству последователей самый малочисленный в суннизме, ныне он официально принят в Саудовской Аравии. (68).

В области догматики и права ваххабитская идеология развивает воззрения Ибн-Таймийи. Сириец Таки ад-дин ибн-Таймийя, 1263-1328 гг. , сторонник крайнего ханбализма. Резко осуждал любые новшества, ратовал за восстановление норм раннего ислама времен пророка и четырех праведных халифов. Боролся против распространения культа святых, паломничества к гробнице пророка в Медине, как несовместимого с духом ислама. Отстаивал чистоту религии, в том числе от влияния суфизма, подвергал критике учение аль-Газали, версия ислама которого сегодня считается эталонной в суннизме.

Исследователи обращают внимание на специфику интерпретации аль-Ваххабом первоисточников ислама и его понимание самого процесса очищения веры. Так, по мнению Идриса Абдул-лаха, в богословских рассуждениях Ваххаба «явно доминирует стремление к упрощенному, буквалистскому пониманию Священного Корана и Сунны Пророка, нередко приводящие к тенденциозным выводам. В свою очередь, в социальной практике такой подход приводил и приводит к крайнему фанатизму и экстремизму, как в религиозных делах, так и в вопросах жизни общества, например, в борьбе с оппонентами» (69).

Социальная доктрина последователей аль-Ваххаба обладает ярко выраженным стремлением к установлению патриархального равенства и размыванию социальной иерархии. В качестве одного из важнейших принципов выдвигается идея братства мусульман, причем акцент делается не столько на морально-этической и духовной стороне вопроса, сколько на его сугубо организационном аспекте. Такое братство предполагает особый тип организации, с внутренней дисциплиной, гораздо большей, чем в обычной мусульманской общине, ярко выраженным единоначалием, круговой порукой и т. д. (70). Такая модель делает ваххабитскую общину не просто религиозным обществом, а особой, подчас военизированной религиозно-политической организацией. Учение Ваххаба изначально на практике носило ярко выраженный агрессивный характер.

Выступая за очищение ислама от культа святых шейхов, осуждая роскошь и проповедуя простые и суровые нравы, ваххабиты придерживались крайнего фанатизма в вопросах веры и экстремизма в практике борьбы со своими политическими противниками. Стержневое положение ваххабизма – идея о джихаде против многобожников и мусульман-отступников – практически трансформировалось в шестой столп веры. На Северном Кавказе ваххабизм появился в 70-90е гг. XX в. Северокавказские ваххабиты выступают за очищение ислама от недозволенных новшеств, укоренившихся в сознании и практике мусульман северного Кавказа. Главный объект критики местных ваххабитов – суфии и культ святых. В практике суфийских шайхов ваххабиты видят признаки многобожия и неверия. Они отрицают многие традиционные обычаи и обряды кавказских мусульман, такие, как суфийскую практику коллективной молитвы («тихий» и «громкий» зикр), чтение Корана на могиле или в доме усопшего, чтение на похоронах талкипа (букв, «наставление»), раздачу милостыни (садака) на кладбище и у могил «святых», пользование четками, амулетами (сабаб, джайне), празднование мавлида – дня рождения пророка Мухаммада и т. д. (71).

Для северокавказских обществ характерно гармоничное сочетание религиозных норм и национальных традиций. Поэтому требование отречения от национальных обычаев, формы одежды, языка как препятствующих образованию т. н. «исламской нации» воспринимаются в основном национал - нигилистами, вызывают раздражение людей, приверженных в равной мере своей культуре и религии. Ваххабитский проект в различных своих вариантах предполагает упрощение и архаизацию социальных отношений и политической организации общества. В этом смысле проект «исламской нации» входит в противоречие с многообразием и богатством национальных культур, ведет к их уничтожению. Но дело усугубляется и тем, что как политический проект кавказский ваххабизм в условиях региона носит акультурный и антикультурный характер.

В отличие от аравийского ваххабизма, где он имеет изначально арабские черты и зародился как идеология национального освобождения и возрождения, северокавказский ваххабизм взращивается на питательной среде национального нигилизма и преследует по сути антинациональные цели. (72). Критика суфиев, культа святых, запрет на употребление табака роднит северокавказских ваххабитов с учением Мухаммада и аль-Ваххаба. Но в догматике, правовой практике организации мусульманских общин и обрядности между сторонниками аль-ваххабийя в Аравии и ваххабитами на северном Кавказе есть существенные различия: исторические условия возникновения, социальная база и политические формы этих движений различны. На Северном Кавказе ваххабиты генетически связаны с вирдами братств накшбандийа и кадирийа, действовавшими среди шафиитов Дагестана, Чечни и Ингушетии. Руководители движения получили традиционное мусульманское образование у суфийских шайхов или местных улама из числа их мюридов, возглавлявших подпольные мактабы и Мадраса на севере Нагорного Дагестана. Это несомненно наложило опечаток на учение. (73).

Необходимо отметить, что Ваххабиты достаточно умело пользуются семейными и родовыми традициями взаимопомощи и поддержки. Анализ ситуации в Чечне показывает, что современный чеченский тейп находится в таком состоянии, что уже не способен контролировать своих отдельных членов - ваххабитов, но в то же время продолжает оказывать им защиту и покровительство перед лицом представителей иных тейпов. Поэтому можно наблюдать любопытную картину: ревностный приверженец одного из суфийских братств готов бороться с «ваххабизмом» вообще, но при этом закрывают глаза на членов своих семей и родственников-ваххабитов, чем последние и пользуются, при этом, продолжая считать своих родных кафирами. (74).

В самом общем виде движение можно подразделить на умеренное и радикальное направления. Конечная цель у них одна – исламизация всего мусульманского населения и создание на территории Северного Кавказа независимого исламского государства («от моря до моря»). Не отличаясь в стратегических установках, они исповедуют различную тактику действий. Умеренные исламисты стремятся избегать открытого столкновения с властями, декларируют готовность к сотрудничеству с «официальными» религиозными авторитетами и структурами. Они полагают, что успех движения достижим скорее на пути разумного компромисса с режимом, нежели открытого столкновения с ним. Радикалы же настроены более решительно и не хотят ждать, а джихад для них – открытая война не только с «неверными», но и с «худшими из мусульман» – теми, кто отказывается от участия в «священной войне» во имя установления власти «чистого ислама». (75).

Однако следует отметить, что между умеренными и радикально настроенными ваххабитами нет четко обозначенной границы, более того, они стремятся сохранить внутреннее единство. Таким образом в России есть умеренные радикалы, полемизирующие с властью, но отнюдь не готовые хвататься за автомат. С ними можно и нужно общаться. Радикальное исламское движение не есть что-то раз и навсегда застывшее. Оно подвижно, неоднородно, внутри него существуют фракции, способные к конструктивному диалогу. Причем каждый шаг в сторону диалога сопровождается расколом радикалов и очередным делением на умеренных и непримиримых. Умеренные радикалы становятся барьером на пути распространения экстремизма и сами начинают бороться против него.

Радикалов также можно разделить на искренне верящих в исламскую справедливость, исламское государство и на ушлых прагматиков, относящихся к исламу как к инструменту достижения своих целей. Между ними нет непреодолимого барьера. (76).

Наибольшее развитие исламский экстремизм в форме т. н. «се-верокавказского ваххабизма» достиг в восточной части Северного Кавказа. Этому имеются объяснения: во-первых, как уже отмечалось, исторически этой части региона были свойственны всплески религиозного радикализма и экстремизма (кавказская и гражданская войны); во-вторых, в постсоветский период именно Дагестан и Чечня оказались зоной наиболее глубокого социально-экономического, политического и межэтнического кризиса, одним из следствий и одновременно мощным катализатором которого стали военные события в 1994-96 гг. в Чечне. Наконец, именно в Чечне и Дагестане оказалось сконцентрировано воздействие внешних сил, стремящихся использовать исламский фактор для обеспечения своих геополитических интересов на Северном Кавказе. Однако в Чечне проникновению иностранного влияния способствовала, прежде всего, ситуация, сложившаяся в результате войны, а в Дагестане – огромный спрос на религиозное просвещение, который невозможно было удовлетворить силами местного духовенства.

В Дагестане до известных событий в августе-сентябре 1999 г. активистов – ваххабитов насчитывалось до нескольких тысяч. Ваххабитское движение в этой республике достаточно условно можно разделить на три крыла:

1. Умеренное крыло, которое вплоть до своей смерти в марте 1998 г. возглавлял первый председатель всесоюзной ИПВ Ахмад-кади Ахтаев. Крыло отличалось относительной терпимостью к суфийским братствам и представителям других религиозно-правовых школ в исламе. Общественной и политической активности не проявляло, больше внимания уделяя агитационной и просветительской деятельности. Ахтаев и его сторонники не ставили целью насильственный захват власти, скорее демонстрировали желание участвовать в работе властных структур. (77). А. Ахтаева поддерживали общины Гунибского и Хасавюртовского районов Дагестана. Его сторонники появились и в других районах республики, а также в Чечне, Ингушетии, Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии. Самая крупная община последователей А. Ахтаева существовала в Махачкале. (78).

2. Умеренно-радикальное крыло, которым руководил наиболее известный дагестанский радикал-ваххабит Кебедов Багаутдин. Главный акцент он фокусировал на необходимости осуществления джихада против «неверных» и неизбежности превращения Дагестана в исламское государство, ориентированное, прежде всего, на Саудовскую Аравию. (79). Его поддержало большинство ваххабитов Дагестана. Они контролировали исламский центр Кавказ в Махачкале, выпускавший газету Халиф. (80).

3. Радикальное крыло. Его лидером считался Аюб Астрахан-ский, крайне ревностно относившийся к исполнению всех культовых предписаний и одновременно нетерпимо ко всему в исламе, выходящему за рамки идеологии и практики ваххабизма. Однако его влияние в общедагестанском масштабе никогда не было заметным и ограничивается, в основном, общиной цумадинцев, проживающих в Цумадинском и Кизилюртовском районах Дагестана. (81).

Среди ваххабитов появились военизированные группы. Наиболее видный их предводитель - Хаттаб (ал-Хаттаб). Ближайший сподвижник Хаттаба — карамахинец Джарулла Раджбаддинов. В Карамахи работала военная школа по подготовке «братьев» к «малому джихаду». Д. Раджбаддинов руководил местными ополченцами. С началом первой чеченской войны в декабре 1994 г. Хаттаб с отрядом ваххабитов перебрался в Чечню, где начал партизанскую войну с федеральными войсками. (82). Для последователей всех течений внутри движения ваххабизма на Северном Кавказе характерен прозелитизм. Новообращенные обычно крайне фанатичны.

Реализация отработанной «ваххабитами» доктрины предполагалась к осуществлению в два этапа: на первом должны были сформированы «анклавные» образования на территории всех республик Северного Кавказа (к 1996г. они уже существовали на территории Дагестана и Чечни. Финансировались анклавы из-за рубежа. Самый знаменитый – Кадарская зона. ), а на втором предполагалось развернуть деятельность по политическому объединению «анклавов» в единое фундаменталистское государство. (83).

Предпринятые меры, с одной стороны, формально дали быстрый положительный эффект. Однако одинаковый подход ко всем ваххабитам, вне зависимости от степени их реального радикализма не излечил болезнь, а загнал ее вглубь. Деятельность ваххабитов стала только более конспиративной и изощренной, а экстремистские взгляды стали в их среде преобладающими.

Произошла маргинализация ваххабитов, но как течение они не исчезли. Во-первых, сохраняется недовольство населения низким уровнем жизни, ростом имущественного неравенства, неспособностью властей изменить социально-экономическую ситуацию, коррупцией, и это недовольство вновь может принять религиозную форму. Во-вторых, несмотря на сильное давление, исламские радикалы сумели частично сохранить свои организационные структуры, которые законсервированы и пребывают в глубоком подполье. В-третьих, исламский радикализм подпитывается непрекращающимися попытками США и Европы, союзником которых выступает Россия, оказать давление на мусульманский мир.

Что касается Чечни, то там ваххабизм получил первоначальное распространение в период правления дудаевского режима, когда в Грозном был открыт центр ваххабитов, который распространял религиозную литературу, организовывал коллективные моления, проповедовал идеи своего учения через средства массовой информации. Его развитие в Чечне стало возможным, так как дудаевцы заявляли, что они строят исламское государство, которое нуждалось в единой идеологии. В качестве таковой должен был выступить, по замыслам дудаевских идеологов (З. Яндарбиев, М. Удугов и др. ), ваххабизм. (85).

Как показали события последних лет, в Чечне радикальную исламскую идеологию и сопутствующую ей риторику брали на вооружение различные экстремистские силы, как правило, далекие от ценностей настоящего ислама. Последние руководствовались либо принципами радикального национализма (например, Басаев, Удугов, Яндарбиев и др. – И. Д. ), либо зачастую личными корыстными интересами, в том числе криминального характера.

Кроме того, не стоит забывать, что такого рода «ваххабизация» Чечни была усилена в период кампании 1994-96 гг. прибывшими туда зарубежными «моджахедами». Характерной вехой этого процесса явилось формирование весной 1995 г. на территории Чечни отряда иностранных наемников под названием «Джамаат Ислами», которым командовал поданный Иордании Хабиб Абд аль-Рахман Хаттаб. После окончания военной кампании он создал в районе селения Сержень-Юрт Шалинского района Чечни учебный центр – «Исламский институт Кавказа», который фактически являлся филиалом международной экстремистской организации «Братья-мусульмане». (86).

Таким образом, преобладающий в Чечне ваххабизм являлся и продолжает оставаться лишь политическим инструментом в руках различных экстремистских и маргинальных сил, которые в невиданной степени разрослись в этой республике в связи с деградацией чеченского общества в течение всех 90-х гг.

Что касается центральной и западной части региона, то там также отмечаются проявления исламизма, впрочем, и эта тенденция в основном характерна для небольшой части карачаевцев и балкарцев. Впрочем, до осени 1999 г. исламский радикализм здесь не выходил за рамки идеологической пропаганды, практически полностью подпадал под категорию «умеренного», хотя в средствах массовой информации и упоминались отдельные факты участия незначительного числа местных «ваххабитов» в чеченских и дагестанских событиях. Однако причастность ваххабитов из числа карачаевцев в организации взрывов жилых домов в Москве и Волгодонске осенью 1999 г. поставила под сомнение «умеренность» местного ваххабизма, свидетельствует о неприятных тенденциях в развитии экстремизма под прикрытием ислама на территории КЧР.

Среди черкесских народов исламский фундаментализм получил наименьшее развитие. Последнее объясняется не только превалированием здесь национального фактора над конфессиональным, но и тем, что исторически мусульмане-адыги исповедуют самый умеренный толк в суннитском исламе – ханифитский. Последний отличается веротерпимостью, творческим осмыслением коранических норм и уважением к местным традициям, что было свойственно и раннему исламу. Исламские же радикалы проповедуют буквалистский подход к истолкованию Корана и Сунны, крайнюю нетерпимость не только к представителям других вероисповеданий, но и к своим единоверцам-мусульманам, отошедшим, по их мнению, от исполнения предписаний Аллаха. Подобные идеологемы не находят широкой поддержки среди адыгских народов. (87).

Изложенное выше свидетельствует, что исламский радикализм на Северном Кавказе во всех отмеченных формах (наиболее опасная, но не единственная! – «северокавказский ваххабизм») носит квазирелигиозный характер и выступает одной из форм реализации националистических и сепаратистских притязаний конкретных политических группировок, как правило, далеких от истинного ислама. Скорее их можно отнести к носителям «маргинального», «экстремистского» исламизма, мало чего имеющего общего с исламской религией.

Даже краткое рассмотрение причин радикализации ислама на Северном Кавказе свидетельствует, что едва ли не главной из них, вслед за развалом Советского Союза, выступает слабость в регионе традиционного ислама ввиду отмеченных в I главе обстоятельств, среди которых следует отметить и пока еще недостаточную его поддержку со стороны российских и республиканских властей. Все это и обусловило появление на прежде исключительно «традиционалистском исламском поле» других «исламских» структур, в том числе и «ваххабитских», разыгрывающих здесь свою далеко не всегда «исламскую» карту. Все эти структуры сегодня реально, и в первую очередь «ваххабитские», противостоят традиционалистам, развернув против них ожесточенную борьбу. При этом они нередко в ходе этой борьбы против общего противника взаимодействуют и координируют свои усилия, что особенно характерно для Чечни и Дагестана.

Опасность такой консолидации сил «нового ислама» в регионе заключается в том, что противостоящие традиционалистам радикальные течения, организации и группировки, прикрывающиеся исламом, используют религиозный фактор для разжигания межэтнической розни. Обстановка осложняется и тем, что в борьбе со своими идеологическими оппонентами сами представители традиционного духовенства и их последователи политизируются и радикализуются.

Несмотря на имеющиеся специфические особенности и даже коренные различия в развитии ситуации с исламом в различных северокавказских республиках, тем не менее, здесь, как и в других исламских государствах, сложилась своя особая исламская ментальность, что связано, прежде всего, с синкретизацией здесь конфессионального и национально-этнического компонентов: как уже отмечалось выше, религиозные системы всегда приспосабливаются к конкретным бытующим на той или иной территории этнонациональным отношениям. В этом и заключается специфика ислама в различных мусульманских странах или «мусульманских» территориях и образованиях. Попытки же внедрения чуждых ценностей, как показывает практика, встречают сопротивление традиционного для конкретной страны или республики в составе другого государства ислама (населения и исламских структур).

Отсюда следует, что российский традиционный ислам, как и его составная часть – северокавказский/ традиционный ислам, вправе защищать себя от чуждых попыток религиозной, политической и иной идеологической экспансии. Свидетельством того, что на постсоветском пространстве происходит именно этот процесс ожесточенного противостояния традиционного российского мусульманства наступлению чуждой средневековой идеологии, попыткам навязать российским народам некий гибрид арабо-пакистанской ментальности, является мощный отпор, данный нашествию «ваххабитов» в августе-сентябре 1999 г. в Дагестане.

В то же время нельзя недооценивать то обстоятельство, что ваххабизм как оппозиционное движение, призывающее к восстановлению справедливости, строгости, нравственной чистоплотности как изначальных ценностей ислама, органично аккумулирует в себе протестные настроения, столь щедро воспроизводимые нынешней социальной действительностью в регионе. При наличии сверх всякой меры коррумпированных властей и отсутствии грамотной политической оппозиции практически во всех республиках региона многие отчаявшиеся люди, особенно безработная молодежь, начинают связывать с ваххабизмом возможность прямого социального протеста.

Меры противодействия должны быть строго дифференцированы и выступать в правовой, идеологической, политической, организационной, административной и только затем в силовой формах. Последнее представляется важным по причине того, что процесс «исламского возрождения» носит в основном объективный характер и любое непродуманное силовое воздействие на него не только бесперспективно, но и чревато негативными последствиями.

В этой связи, с учетом накопленного в мире опыта по противодействию распространению исламского фундаментализма, представляется целесообразным дифференцированно подходить к двум главным течениям в самом радикальном исламе. С одной стороны, необходимо привлекать «умеренных» к участию в политической (в том числе парламентской) борьбе, интегрировать их в сферу экономики, органы управления всех уровней и т. п. при сохранении контроля со стороны властей за проводимой ими деятельностью, а с другой стороны – применять жесткие административные, даже репрессивные, меры против «исламских» экстремистов.

**§ 2. Разновидности проявлений**

В 90-е гг. на Северном Кавказе набирает силу исламское возрождение, частью которого является политизация ислама. Проблема салафийи (изданный в 1991 г. в Москве 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 квалифицируя как бида все позднейшие нововведения ". (88) на Северном Кавказе во второй половине 90-х гг. приобрела небывалую прежде остроту. Ее распространение ассоциируется с общей социально-политической нестабильностью, угрозой безопасности в государствах и регионах, усилением сепаратистских движений, ростом криминалитета.

Сегодняшняя салафийя существует в контексте двойного противостояния – Восток (мусульманский) против Запада и "истинный ислам" против ислама "испорченного". Причем внутрирелигиозная напряженность может превосходить межрелигиозную. На Северном Кавказе анклавы салафитов существуют в Дагестане, Чечне, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Распространение салафитских идей является ответом на общий системный кризис в регионе. На Северном Кавказе речь идет в первую очередь о социальной подоплеке салафийи. А уже социальным требованиям примыкают политические.

Реализация идеи социальной справедливости обусловлена созданием исламского государства, что невозможно в рамках Российской Федерации. Отсюда – интерес к созданию такого государства вне пределов России. Заметную роль сыграли салафитские установки при обосновании отделении Чечни от России. Требования ваххабитов Кадарской зоны также носили экономический характер, они стремились оградить себя от произвола местной администрации. Провозглашение ими на своей территории исламского государства (в рамках Российской Федерации) было социальным протестом. Пока социально-экономическая ситуация не изменится - а на это необходимы десятилетия – преодоление кризиса будет видеться на путях переустройства общества на исламских основах. Таковыми они полагают введение шариатского законодательства, обретение социальной справедливости, возврат к строгому "исламскому" кодексу поведения. Но даже полное решение социально-экономических вопросов не устранит салафийю из исламской традиции, легитимной частью которой она является.

Именно с получившей известность под именем ваххабизма салафийей связано 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. Сегодня, рассуждая о роли ислама на Северном Кавказе, многие имеют в виду прежде всего деятельность политиков и полевых командиров, выступающих под салафитскими лозунгами. Однако насколько в действительности велико значение салафийи как идеологии, насколько обширна ее социально-политическая ниша, сколь велик потенциал? Ислам на Северном Кавказе – это один из факторов, формирующих местную идентичность, воздействующих на мировоззрение индивида, этнического социума.

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%. (89). По оценкам 1995 г. показатель религиозности среди чеченцев составил 97%, среди ингушей – 95%. , среди карачаевцев – 88% (90).

Именно эти народы в наибольшей степени политизированы, и именно территории их проживания отмечены повышенной конфликтогенностью. Говоря о возросшем значении ислама как фактора этнокультурной идентификации мусульман Северного Кавказа, можно выделить несколько ее уровней. На первом уровне, "личностном", речь идет об отказе от атеистической идеологии, об изменении в мировоззрении индивида. Второй уровень, традиционно-обрядовый определяется регулярностью совершения обрядов, соблюдением исламских нормативов поведения. По данным на 1995 г. , среди кавказских мусульман наибольшее значение соблюдению обрядности придают чеченцы (36%), аварцы (34%), даргинцы (43%) и ингуши (28%) (91). Многие журналисты, путешествующие ученые 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 гг. (92).

С началом исламского возрождения запрет на потребление алкоголя вновь вступил в силу. Более заметно стало и соблюдение пищевых запретов, нарушение которых в советское время носило массовый характер. Подтверждением конфессиональной идентичности является стремление участвовать в паломничестве в святые места – Мекку и Медину. В 90-е гг. свыше 80% мусульманских паломников из России – выходцы из Северного Кавказа, в основном из Дагестана. В 1998 г. хадж совершили 14 тыс. дагестанцев (93). Ежегодно из Дагестана в Саудовскую Аравию в среднем отправляется 10-12 тыс. чел. Число паломников из других северокавказских республики ниже. Например, в 2000 г. из Кабардино-Балкарии отправилось в Саудовскую Аравию лишь 25 паломников. Статус "хаджи" на Северном Кавказе высок. Не случайно в хадже побывали все главы республик, заметные политики.

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 была высокой. В конце 90-х гг. в отношении к женщине стал заметнее исламский акцент. В 90-е годы актуализировалась проблема полигамии. Публичные выступления против многоженства становятся все реже.

Следует отметить еще одно не столь значительное обстоятельство, которое также связано с самоидентификацией мусульман. Речь идет об одежде, демонстрирующей приверженность к исламу. Все больше мужчин и женщин используют такого рода "атрибутику", прежде всего в Дагестане в Ингушетии, Кабардино-Балкарии. Свидетельством возросшей потребности людей в соблюдении исламской обрядности является рост количества мечетей. На Северном Кавказе рост количества мечетей представляется достаточно репрезентативным. Так, в 2000 г. в Дагестане было зарегистрировано 1585 (94) мечетей, в 1999 г. в Ингушетии - 400, в Чечне - 400. В 1997 г. количество зарегистрированных мечетей составляло в Кабардино-Балкарии 96, а в Карачаево-Черкесии – 91 (95). Сведения о количестве мечетей свидетельствует о возросшей потребности местных жителей в отправлении религиозного культа.

Рост числа мечетей является показателем третьего уровня религиозной идентичности, на котором происходит социализация мусульман как членов общины. Мечети возвращается функция центра общения мусульман. Конфессиональная идентичность также реализуется на уровне религиозного образования. Очевидно, это также можно рассматривать в контексте ощущения кавказскими мусульманами их общности с единой исламской традицией. С этой точки зрения важным представляется создание системы религиозного образования, поскольку это может со временем обеспечить преемственность религиозной идентичности. Исламские учебные заведения есть во всех республиках Северного Кавказа. К концу 90-х гг. система религиозного образования сложилась только в Дагестане, где в 2000 г. действовало 13 исламских университетов, 33 филиала исламских вузов, 136 медресе, 203 примечетских школы (96); в Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Чечне имеются исламские институты. Крупнейший на Северном Кавказе Исламский университет имени имама Шафии расположен в Махачкале.

Учебные программы школ и вузов разрабатываются местными священнослужителями, алимами и светскими учеными, а также "импортируются" из-за рубежа. Преподавательский состав рекрутируется из местных знатоков ислама, привлекаются и зарубежные богословы, 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 дагестанцев (97). В 1998 г. – более сотни студентов из Кабардино-Балкарии (98), 200 человек из Карачая (99).

Возвращаясь на родину, выпускники ближневосточных институтов и университетов привносят в северокавказскую идентичность иной акцент. Выражается это в более жестких требованиях к окружающим относительно соблюдения обрядов, в подчеркивании "неполноценности" местного ислама и его носителей. Этот пока сравнительно тонкий слой молодежи проявляет высокую социальную и политическую активность и становится проводником непривычного для местных жителей ислама, культурной основы для салафизма. Таким образом, во второй половине 90-х годов ислам, оставаясь фактором идентичности этносов Северного Кавказа, привнес в нее чувство раздвоенности. Человек 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 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, от зарубежных миссионеров и выпускников ближневосточных исламских вузов; из религиозной литературы, большая часть которой – переводные работы исламских мыслителей и политиков радикального направления. Сегодня на Северном Кавказе разворачивается по сути открытое сражение за право влиять на формирование постсоветской 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 духовные ценности, социокультурные 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. Взаимодействие на протяжении веков с Россией – это также фактор формирования местной идентичности. Сегодняшняя Россия не навязывает этносам Северного Кавказа смену идентичности.

Во втором случае ощущение полноценной включенности в исламскую цивилизацию требует от кавказца переоценки собственной идентичности. 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 Неясно, кого следует причислять к мусульманскому духовенству (100).

С одной стороны, духовенство представлено священнослужителями, общины которых зарегистрированы властями, а также тарикатскими шейхами и устазами. С другой – в республиках Северного Кавказа вне рамок духовных управлений действуют нелегальные имамы, олицетворяющие "параллельный ислам", который составляет духовную оппозицию, а также приверженцы салафизма, занявшие место исламских диссидентов, периодически подвергавшихся публичному остракизму 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. Непримиримые позиции занимают и салафиты, отказывающиеся обсуждать с традиционалистами доктринальные проблемы, поскольку видят в них своего рода вероотступников. 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.

Мусульманские священнослужители призваны воздействовать на формирование религиозной идентичности. Обмирщенность и политизация мусульманского духовенства привели к утрате ими в глазах людей непредвзятости, независимости, способности выражать собственное, основанное на глубоком знании ислама мнение. К концу 90-х гг. отношения внутри институционального мусульманского духовенства стабилизировались. Стали набирать авторитет национальные республиканские муфтияты. Решающую роль в укреплении позиции духовенства сыграл консенсус между священнослужителями и частью тарикатистов.

Ныне ДУМД представляет собой своего рода симбиоз институционного ислама и мюридизма, что способствует общей внутренней стабильности мусульманских общин Дагестана. 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.

Сегодня ни одно из течений в духовенстве не способно одержать окончательную победу. 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.

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. Вплоть до самого конца 90-х влияние салафитской пропаганды на западе Северного Кавказа было сравнительно слабым. Исламский радикализм стал формироваться там с запозданием, и сегодня 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.

Распространение на Северном Кавказе салафизма является угрозой для стабильности не само по себе, а в общем военно-политическом контексте. 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, но и вообще отлучает их от религии. Большая часть общества остается маловосприимчивой к вызову 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. В большей степени салафитская идеология привлекательна для молодежи, которая на Северном Кавказе все больше испытывает своего рода усталость от беспрекословного подчинения старшим.

На Северном Кавказе традиционная культура ведет борьбу на два фронта. На рубеже XX и XXI в. ее главным противником видится не инновация с Запада, а форсированное проникновение исламского "иноверия" с Востока. Слово "иноверие" здесь не случайно, поскольку салафийя (ваххабизм) рассматривается местным духовенством и солидарным с ним большинством общества как вероотступничество. На протяжении 90-х гг. северокавказские муфтияты ведут борьбу против салафитов. 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 гг. 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.

В том же году в столице Ингушетии Назрани состоялась конференция, на которой шла речь об отражении "ваххабитской угрозы". Участники конференции делали упор на несовместимость ваххабизма с нормами распространенного среди ингушей ислама. В 1998 г. в Грозном по инициативе А. Кадырова прошел Конгресс мусульман Северного Кавказа, целью А. Кадырова было добиться широкой поддержки кавказского духовенства в противостоянии ваххабитам. Такую поддержку муфтий получил. Активность традиционного духовенства в сфере борьбы с салафийей увенчалась созданием в 1998 г. Координационного центра мусульман Северного Кавказа (КЦМСК), куда вошли духовные управления Адыгеи, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Ставропольского края, Северной Осетии, Чеченской Республики Ичкерия.

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. В какой мере в таких условиях ислам может служить средством консолидации общества, сказать трудно.

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 время (103). Следовательно, социальная напряженность будет сохраняться. 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.

Можно предположить два варианта развития событий: первый- сохранение постоянной напряженности между приверженцами салафизма (и теми, кто на нем спекулирует) и традиционного ислама, второй – постепенный поиск компромисса и достижение согласия, а также разделение среди мусульман сфер влияния. Естественно, предпочтительным представляется второй путь, но сегодня ситуация развивается по первому. Неудача многоуровнего 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 того уровня стабильности, который полностью исключает обострение противоречий и конфликтогенность.

Однако вряд ли стоит в связи с этим преувеличивать собственно "исламскую угрозу". Конечно, нельзя сбрасывать со счетов деятельность среди российских мусульман радикальных проповедников. Но за прошедшее десятилетие им не удалось разбалансировать ситуацию внутри российской мусульманской общины. 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 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. На Северном Кавказе действительно формируются угрозы для стабильности южного макрогрегиона Российской Федерации. Их причины имеют отнюдь не религиозный, но сугубо материальный, социально-экономический и политический характер.

**Заключение**

Ислам на Северном Кавказе изначально не представлял собой некого единого, монолитного движения, в нем существуют различные толки и течения. Это является характерной чертой ислама практически изначально. На северном Кавказе такое положение вещей во многом сложилось из-за особенностей процесса исламизации. Проникновение ислама в регион изначально происходило извне, причем в разные периоды времени его носителями выступали разные народы, несущие разные течения ислама. Так Юго-восток региона был некоторое время подвержен влиянию шиитского ислама, который является более радикальным.

Не удивительно, что и ныне в этих регионах исламский фактор имеет большее значение и именно эти территории более склонны к радикализации. С другой стороны такое положение вещей объясняется еще и историческим развитием ислама в составе российской империи, политикой сначала царского, а затем и советского правительства. Иначе говоря, сначала в бытность Российской империи, а затем и Советского Союза суннитский ислам в форме преимущественно тариката накшбандийя (в Дагестане, Чечне и Ингушетии) и ханифитского мазхаба (для остальных северокавказских республик, а также кумыков и ногайцев) дважды прошел процедуру традиционализации, в результате чего оказался достаточно жестко вмонтированным в существовавшие политические системы.

Подчеркнем, что в ходе исторического развития российский ислам, как система и иерархия, формировался именно внутри России, под воздействием ее политических и гражданских институтов, был ориентирован и во многом оформлялся под влиянием Русской православной церкви. Так, иерархическая вертикаль исламского духовенства, включая и процесс его обучения, как и в случае с российским православием, была в основном замкнута на Россию и встроена в нее. Разумеется, данное обстоятельство имело огромное объединяющее внутриполитическое значение и позволяло российской, а затем и советской, администрациям контролировать процессы в нем, как, впрочем, и в других религиозных и конфессиональных образованиях. Более того, в царское и советское время государственные машины, ее институты, включая спецслужбы, одновременно защищали исламское духовенство и верующих от посягательств со стороны чуждых российской ментальности идеологий инородных религий, конфессий, течений и сект.

Вышеизложенное свидетельствует о том, что российский ислам, на Северном Кавказе в частности, к моменту перестройки был ослаблен всем предшествовавшим историческим развитием в составе Российской империи и Советского Союза и в условиях начавшихся возрожденческих процессов попросту оказался не готов к осознанному сопротивлению чуждому и враждебному идеологическому вторжению.

Поэтому неудивительно, что в связи со временной слабостью традиционного ислама его зону воздействия попытались и все еще пытаются занять иные субъекты, как правило политизированные, но выступающие под «зеленым знаменем ислама». Исламский радикализм, как направление в идеологии, религиозной и политической практике присутствует в любой части мусульманского мира. Радикальный ислам был всегда. Радикальные толки возникали постоянно в ходе борьбы между различными мазхабами.

Изложенное выше свидетельствует, что исламский радикализм на Северном Кавказе во всех отмеченных нами формах (наиболее опасная, но не единственная! – «северокавказский ваххабизм») носит квазирелигиозный характер и выступает одной из форм реализации националистических и сепаратистских притязаний конкретных политических группировок, как правило, далеких от истинного ислама. Скорее их можно отнести к носителям «маргинального», «экстремистского» исламизма, мало чего имеющего общего с исламской религией.

Даже краткое рассмотрение причин радикализации ислама на Северном Кавказе свидетельствует, что едва ли не главной из них, вслед за развалом Советского Союза, выступает слабость в регионе традиционного ислама ввиду отмеченных в статье обстоятельств, среди которых следует отметить и пока еще недостаточную его поддержку со стороны российских и республиканских властей. Все это и обусловило появление на прежде исключительно «традиционалистском исламском поле» других «исламских» структур, в том числе и «ваххабитских», разыгрывающих здесь свою далеко не всегда «исламскую» карту. Все эти структуры сегодня реально, и в первую очередь «ваххабитские», противостоят традиционалистам, развернув против них ожесточенную борьбу.

Опасность заключается в том, что противостоящие традиционалистам радикальные течения, организации и группировки, прикрывающиеся исламом, используют религиозный фактор для разжигания здесь межэтнической розни. Обстановка осложняется и тем, что в борьбе со своими идеологическими оппонентами сами представители традиционного духовенства и их последователи политизируются и радикализуются.

Несмотря на имеющиеся специфические особенности и даже коренные различия в развитии ситуации с исламом в различных северокавказских республиках, тем не менее, здесь, как и в других исламских государствах, сложилась своя особая исламская ментальность, что связано, прежде всего, с синкретизацией здесь конфессионального и национально-этнического компонентов: как уже отмечалось выше, религиозные системы всегда приспосабливаются к конкретным бытующим на той или иной территории этнонациональным отношениям. В этом и заключается специфика ислама в различных мусульманских странах или «мусульманских» территориях и образованиях.

Попытки же внедрения чуждых ценностей, как показывает практика, встречают сопротивление традиционного для конкретной страны или республики в составе другого государства ислама (населения и исламских структур). Отсюда следует, что российский традиционный ислам, как и его составная часть - северокавказский традиционный ислам, вправе защищать себя от чуждых попыток религиозной, политической и иной идеологической экспансии. Свидетельством того, что на постсоветском пространстве происходит именно этот процесс ожесточенного противостояния традиционного российского мусульманства наступлению чуждой средневековой идеологии, попыткам навязать российским народам некий гибрид арабо-пакистанской ментальности, является мощный отпор, данный нашествию «ваххабитов» в августе-сентябре 1999 г. в Дагестане.

В то же время нельзя недооценивать то обстоятельство, что ваххабизм как оппозиционное движение, призывающее к восстановлению справедливости, строгости, нравственной чистоплотности как изначальных ценностей ислама, органично аккумулирует в себе протестные настроения, столь щедро воспроизводимые нынешней социальной действительностью в регионе. При наличии сверх всякой меры коррумпированных властей и отсутствии грамотной политической оппозиции практически во всех республиках региона многие отчаявшиеся люди, особенно безработная молодежь, начинают связывать с ваххабизмом возможность прямого социального протеста.

Меры противодействия должны быть строго дифференцированы и выступать в правовой, идеологической, политической, организационной, административной и только затем в силовой формах. Последнее представляется важным по причине того, что процесс «исламского возрождения» носит в основном объективный характер и любое непродуманное силовое воздействие на него не только бесперспективно, но и чревато негативными последствиями.

В этой связи, с учетом накопленного в мире опыта по противодействию распространению исламского фундаментализма, представляется целесообразным дифференцированно подходить к двум главным течениям в самом радикальном исламе. С одной стороны, необходимо привлекать «умеренных» к участию в политической (в том числе парламентской) борьбе, интегрировать их в сферу экономики, органы управления всех уровней и т. п. при сохранении контроля со стороны властей за проводимой ими деятельностью, а с другой стороны – применять жесткие административные, даже репрессивные, меры против «исламских» экстремистов.

Ислам на северном Кавказе является фактором этнокультурой идентификации. На рубеже XX-XXI в. в связи с началом процесса исламского возрождения северокавказский ислам политизируется. По сути, в регионе развернулась борьба за право влиять на формирование постсоветской идентичности мусульман Северного Кавказа. Главные противники здесь – исламский радикализм, в основном в форме ваххабизма и традиционный суфийский ислам. Исход борьбы во многом зависит от политики центральной власти, стабильности в регионе, в том числе и социально-экономической.

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. На Северном Кавказе действительно формируются угрозы для стабильности южного макрогрегиона Российской Федерации. Их причины имеют отнюдь не религиозный, но сугубо материальный, социально-экономический и политический характер.

**Примечания**

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. -М. ,2001. -С. 89.

1. Ростиашвили Ш. , Джинчарадзе П. Ислам на Северном Кавказе. // http://noxchipage. narod. ru/vah. htm

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. -М. ,2001. -С. 90.

1. Ростиашвили Ш. , Джинчарадзе П. Ислам на Северном Кавказе. // http://noxchipage. narod. ru/vah. htm

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. -М. ,2001. -С. 90.

1. Ростиашвили Ш. , Джинчарадзе П. Ислам на Северном Кавказе. // http://noxchipage. narod. ru/vah. htm

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. -М. ,2001. -С. 90.

1. Там же. -С. 91

Там же. -С92.

1. Ростиашвили Ш. , Джинчарадзе П. Ислам на Северном Кавказе. // http://noxchipage. narod. ru/vah. htm

Там же.

Там же.

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. -М. ,2001. -С. 92.

1. Ростиашвили Ш. , Джинчарадзе П. Ислам на Северном Кавказе. // http://noxchipage. narod. ru/vah. htm

Там же

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. -М. ,2001. -С. 93.

Там же.

1. Ростиашвили Ш. , Джинчарадзе П. Ислам на Северном Кавказе. // http://noxchipage. narod. ru/vah. htm
2. И. П. Добаев. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе //http://ippk. edu. mhost. ru/elibrary/elibrary/uro/v1/a1\_02. htm
3. Матвеев В. А. Исторические познания как фактор геополитических свершений//Научная мысль Кавказа. 1998г. №1. -С. 24-27.

Его же. Россия и Северный Кавказ: исторические особенности формирования государственного единства. -Ростов-на-Дону. ,2006. -С207.

Блиев М. М. , Дегоев В. В. Кавказская война. -М. ,1994. -С. 211,131-132.

Сминов. Н. А. Мюридизм на Кавказе. -М. ,1963. -С. 224.

Матвеев. В. А. Россия и Северный Кавказ: исторические особенности формирования государственного единства. -Ростов-на-Дону. ,2006. -С. 208.

Сминов. Н. А. Указ. соч. . -С. 224.

Матвеев. В. А. Указ. соч. -С. 208.

Там же.

Там же. -С. 210.

Калмыков. Ж. А. Установление российской администрации в Кабарде и балкарии. -Нальчик,1995. -С. 93;Чичагова М. Н. Шамиль на Кавказе и в росии:Биографический очерк. -Спб. ,1889. -С. 22,104.

Матвеев В. А. Исторические познания как фактор геополитических свершений//Научная мысль Кавказа. 1998г. №4. -С. 25.

Шафранов В. П. К вопросу о формировании адыгейской социалистической народности//Из истории партийной организации Адыгеи. -Ростов-на-дону. ,1976. -С. 31-32.

Костеноко Л. Соедняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. -Спб. ,1870. -С. 34-35.

Матвеев. В. А. Россия и Северный Кавказ: исторические особенности формирования государственного единства. -Ростов-на-Дону. ,2006. -С. 212.

Гаспринский И. Руское мусульманство. Мыслм,заметки и наблюдения мусульманина//В поисках своего пути:Россия между Европой и Азией. В 2ч. -М. ,1994. -Ч. 1. -С. 258.

Матвеев. В. А. Указ. соч. -С. 214.

Там же.

1. Там же. -С. 215.

Там же.

Там же. -С. 216.

Калмыков. Ж. А. Указ. соч. -С. 88.

Россия:Энциклопедический словарь (Б/и: БроккгаузФ. А. и Ефрон И. А. СПб. ,1898). -Л. ,1991. -С. 171.

Матвеев. В. А. Указ. соч. -С217.

Всеподданнейший отчет за 8 лет управления Кавказом генерал-адъютанта графа Воронцова-Дашкова. -Спб. ,1913. -С. 10-11.

Матвеев. В. А. Указ. соч. -С. 220.

1. Там же.

Там же. -С. 222.

Там же.

Там же. -С. 223.

Там же.

Там же. -С. 225.

Василевский К. Ислам на службе контрреволюции. -М. ,1930. -С. 27

История Дагестана Т 3. - М. ,1968. -С. 20-21.

Матвеев. В. А. Указ. соч. -С. 226.

Там же.

Там же. -С. 227.

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. -М. ,2001. -С. 93.

Там же. -С. -94.

Там же.

Там же.

1. Ростиашвили Ш. , Джинчарадзе П. Ислам на Северном Кавказе. // http://noxchipage. narod. ru/vah. htm

Там же.

Малашенко А. Полюбить радикала// http://www. strana-oz. ru/

Там же.

1. Добаев И. П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе //http://ippk. edu. mhost. ru/elibrary/elibrary/uro/v1/a1\_02. htm

Там же.

Там же.

Там же.

Там же.

Там же.

Там же.

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск2. - М. ,1999. - С. 19-20.

1. Сампиев И. М. О некоторых аспектах противостояния оелигиозному экстремизму в северо-кавказском регионе // http://ippk. edu. mhost. ru/

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск2. - М. ,1999. - С. 20.

1. Сампиев И. М. О некоторых аспектах противостояния оелигиозному экстремизму в северо-кавказском регионе // http://ippk. edu. mhost. ru/
2. Добаев И. П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе //http://ippk. edu. mhost. ru/elibrary/elibrary/uro/v1/a1\_02. htm

Малашенко А. Полюбить радикала// http://www. strana-oz. ru/

1. Добаев И. П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе //http://ippk. edu. mhost. ru/elibrary/elibrary/uro/v1/a1\_02. htm

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск2. - М. ,1999. - С. 21.

1. Добаев И. П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе //http://ippk. edu. mhost. ru/elibrary/elibrary/uro/v1/a1\_02. htm

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск2. - М. ,1999. - С. 21.

1. Добаев И. П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе //http://ippk. edu. mhost. ru/elibrary/elibrary/uro/v1/a1\_02. htm

Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск2. - М. ,1999. - С. 21-22.

1. Добаев И. П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе //http://ippk. edu. mhost. ru/elibrary/elibrary/uro/v1/a1\_02. htm

Там же

Там же

1. Там же
2. Там же
3. Ислам: Энциклопедический словарь. - М. , 1991. - С. 204.
4. Кисриев Э. Ислам как политический фактор в Дагестане // Центр. Азия и Кавказ. - 2000. - №5 (11). - С. 77.
5. 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.

Там же.

Малашенко А. Исламские ориентиры северного Кавказа//http//www. carnegie. ru

1. Пути мира на Северном Кавказе: Независмый экспертный доклад / Под ред. В. А. Тишкова. - М. , 1999. - С. 45.

Малашенко А. Исламские ориентиры северного Кавказа//http//www. carnegie. ru

1. 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. )

Малашенко А. Исламские ориентиры северного Кавказа//http//www. carnegie. ru

Малашенко А. Исламские ориентиры северного Кавказа//http//www. carnegie. ru; Дагестан на рубеже веков: Приоритеты устойчивого и безопасного развития. - М. , 1998. - С. 252.

Аккиева С. Третий съезд мусульман // Этнолог. мониторинг. - 1998. - Март. - С. 21.

Малашенко А. Исламские ориентиры северного Кавказа//http//www. carnegie. ru

1. 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.
2. Аккиева С. Третий съезд мусульман // Сеть этнологического мониторинга. . . - 1998. - Апр. - С. 21. См. также: Обращение В. Кокова к делегатам III съезда мусульман Кабардино-Балкарии.

Малашенко А. Исламские ориентиры северного Кавказа//http//www. carnegie. ru

Там же.