

## **ИСЛАМ В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ ЮГА РОССИИ**

**В.А. Митрахович**  
(Россия, г. Знаменск)

Экономические и политические преобразования в стране и возникший в связи с этим системный кризис российского общества привели к общему росту неустойчивости, что внешне отразилось в политической нестабильности и на региональном, и на федеральном уровнях. Отличительной чертой современных российских отношений по оси «центр-периферия» являются их незавершённость и всё ещё сохраняющаяся дезинтеграционная тенденция на уровне отдельных регионов, таящие разрушительный потенциал не только для ближайшего окружения, но и для всей целостности государства. Наиболее зримо она проявляется на Северном Кавказе. Это на сегодняшний день один из самых сложных регионов Российской Федерации с точки зрения обеспечения её национальной безопасности. События последнего десятилетия, разворачивающиеся здесь, влияют на социально-экономическую, политическую и культурную обстановку всего юга России (Ростовскую, Астраханскую области, Краснодарский и Ставропольские края, Республику Калмыкию) и позволяют охарактеризовать как политически нестабильный регион нашего государства.

Укрепление стабильности в регионе и воссоздание его пространства на тех участках, где были открытые вооружённые конфликты (Чечня, Северная Осетия, Ингушетия, Дагестан), происходят в двух направлениях, которые детерминируют и федеральный Центр, и региональные оппозиционные элиты. Центр использует для этого преимущественно политико-административные и финансовые средства, направленные на увеличение степени автономии республик по сравнению с советским периодом и одновременно укрепляет властную вертикаль. Региональные оппозиционные элиты, активизируя ислам, стремятся использовать в политических целях усиление интеграции северокавказских народов на мусульманской почве.

Главные усилия представителей региональной оппозиционной этнической элиты направлены на актуализацию традиционной системы ценностей, в рамках которой северокавказские автохтонные этносы предстают единым целым, объединённым духовно-цивилизационными задачами глобального масштаба, связанным тесными узами и с Россией, и с миром ислама. Сегодня ислам всё больше вовлекается в систему политических отношений России, а его надэтнический, внесловный и внеродовой характер позволяет ныне говорить о нём как об идеологии, на базе которой можно достичь единства и на межэтническом, и на межреспубликанском уровнях.

Однако сегодня следует отметить крайнюю неоднородность исламского движения на Северном Кавказе, которое представлено различными общественно-политическими субъектами, отстаивающими разные интересы и цели: в нём выделяются пророссийское течение и течение, склонное к исламскому радикализму. Иначе исламская интеграция в геополитических условиях Северного Кавказа не гарантирует утверждения российских ценностей и поддержания южного российского политического пространства.

Изучение социокультурных функций ислама выступает необходимым условием для корректировки политики, направленной на поддержание и укрепление общероссийских ценностей в южном регионе, усиления толерантных ценностей в поликультурном пространстве, вмещающем и общероссийские ценности, и ценности исламского мира, которые исповедует основное большинство представителей народов Северного Кавказа. Поэтому вопрос о системном осмыслении роли ислама в формировании культурной целостности юга России является актуальным и предполагает рассмотрение сущности ислама с позиции комплексного подхода и сопоставление этой религии как интегрирующей силы с другими идеологическими источниками, детерминирующими интеграцию региона.

Комплексный анализ такого сложного явления, каким является ислам, показывает, что мировое исламоведение имеет очень давнюю историю и за весь период сво-

его существования накопило довольно солидный багаж знаний. Это одна из основных мировых религий, внесшая огромный вклад в развитие человеческой цивилизации и тем самым по праву пользующаяся заслуженным авторитетом среди людей различных вероисповеданий. Ислам по-арабски переводится как покорность, он возник в VII веке н.э. в Аравии. Согласно преданию, Мухаммед впервые выступил с проповедью новой религии в своём родном городе Мекке в 610 г.<sup>1</sup>

Став третьей, самой молодой из мировых религий после буддизма и христианства, ислам сразу заявил о себе как политическая и военная сила. Он оказал огромное преобразовательное воздействие на арабские племена, которые, объединённые исламом, основали свою громадную империю.

На территории Северного Кавказа ислам возник не сразу и не везде. Примерами могут служить Дагестан, Кабардино-Балкария, Чечня и Ингушетия. В Дагестан ислам был принесён в результате арабской экспансии во второй половине VII века. Однако первоначально он не получил здесь широкого распространения, так как горцы не хотели принимать силой навязываемую им веру. Процесс утверждения ислама в Дагестане активизируется в результате миссионерской деятельности арабских проповедников и охватывает довольно длительный период с X по XVIII век. На территории нынешней Кабардино-Балкарии ислам распространился в XIV веке. Известно, что в XIV веке кабардинские и адыгейские князья присягнули русскому князю «по своей вере и мусульманскому закону». В различных чеченских и ингушских обществах ислам утверждается в XVI–XIX вв.<sup>2</sup>

Сегодня, кроме Северного Кавказа, основными регионами распространения ислама на территории Российской Федерации являются Среднее и Нижнее Поволжье, Приуралье, Сибирь, Москва, Санкт-Петербург и ряд других. В стране функционируют около 30 духовных управлений мусульман, созданных по национально-территориальному принципу. Среди них: Духовное управление мусульман европейской части СНГ и Сибири (ДУМЕС), Духовное управление мусульман Центрально-Европейской части России (входит в состав ДУМЕС), Духовное управление мусульман республики Башкортостан, духовное управление Республики Татарстан.

Организационно-управленческая структура исламской конфессии на Северном Кавказе носит достаточно сложный характер. Единое в советский период Духовное управление мусульман (ДУМ) Северного Кавказа к началу 1990-х годов раскололось по национальному признаку. В настоящее время в каждой республике образовались собственные духовные управления: ДУМ Адыгеи и Краснодарского края, Карачаево-Черкесии и Ставрополя, Северной Осетии, Ингушетии. В 1992 г. III съезд дагестанских мусульман привёл к расколу на этнические муфтияты и ДУМ Дагестана. В результате появились духовные управления аварцев, кумыков, лезгин, даргинцев, лакцев и др. Однако в настоящее время вновь наметилась тенденция к интеграции, которая реализована в координационном совете, объединяющем все этнические духовные управления Дагестана.

В исламе существуют достаточно жёсткие принципы и правила поведения, соблюдение которых рассматривается богоугодным делом. Совокупность этих норм получила название «шариат» (от араб. шариа – правильный путь к цели). Шариат включает культовые правила и правовые предписания. Мусульманский культ основывается на пяти главных обязанностях (столпах веры) мусульман: повторение формулы веры (шахада) («ля иляха илля ллях, Мухаммадун расулю ллях») – «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммед – посланник Аллаха»; пятикратная молитва (саят); мусульманский пост (саум); милостыня в пользу бедных членов исламской общины (закят); паломничество в Мекку (хаджж).

Что касается системы шариатских предписаний, то она весьма тщательно разработана и весьма сложна. Предписания касаются практически всех сторон жизни мусульманской общины.

Основным источником исламского вероучения является Коран (от араб. аль-кур'ан – читать). Коран, согласно мусульманскому учению, – это сборник откровений, ниспосланный Аллахом через архангела Джебрайла (Гавриила) Мухаммеду, которые затем пророк излагал людям. Коран состоит из 114 глав, которые называют-

ся сурами. Суры состоят из аятов – ритмически завершённых фраз, основных единиц коранического текста.

Вторым после Корана документом, регламентирующим всю религиозную и общественную деятельность у большинства мусульман, является сунна (по-арабски – путь, образец). Она основывается на рассказах (хадисах) о поступках и высказываниях пророка Мухаммеда. От слова «сунна» происходит название основного направления в исламе – суннизма.

Сторонники другого же направления – шиизма отвергают многие хадисы, противопоставляя им своё собственное священное предание – ахбар (сообщения). Суннизм допускает сосредоточение государственной и духовной власти в руках как светского, так и духовного лица. Шиизм, возникший в начале второй половины VII века, развивался как оппозиция ортодоксальному направлению. Шиитское духовенство всегда отказывало светскому главе государства в праве объявлять себя духовным вождём. Шииты считают, что духовная власть должна быть выше светской.

Уже на первых этапах возникновения ислама в нём появилось мистическое направление – суфизм. Его приверженцы – религиозные аскеты-мистики (дервиши) носили грубую шерстяную одежду (от араб. суф – шерсть), откуда это название.

Суфизм возник как альтернатива официальному исламу. Он противопоставлял существующей действительности и официальной религии путь самосовершенствования, пренебрежения мирской жизнью и отречения от всех её благ во имя мистического единства с Аллахом. Многонациональные суфийские ордена (тарикаты) существуют в настоящее время практически во всех странах мусульманского мира.

В исламе отсутствует строгая церковная структура, как в католичестве и православии. Однако существует институт мусульманских богословов, которых с известными оговорками можно назвать мусульманским духовенством. Так, в суннитском исламе наиболее авторитетные богословы – муфтии. Они обладают правом вынесения (фетвы) по важнейшим религиозно-юридическим вопросам на основе шариата. В каждом мусульманском государстве, где существует крупная суннитская община, имеется главный или верховный муфтий.

В шиитском исламе самые авторитетные богословы – муджтахиды. Среди них наиболее почитаемые получают титул «аятолла» (знамение Аллаха) и «великий аятолла».

Непосредственные и постоянные контакты с верующими поддерживают муллы сельских и городских мечетей, рядовые факихи (правоведы), кади (судьи), чтецы Корана – хатыбы (проповедники).

В суфийском исламе богословами являются шейхи различных суфийских орденов, сект и общин, наиболее активные их члены – дервиши.

Мусульмане Северного Кавказа, как и в целом мусульмане России, в своем подавляющем большинстве придерживаются суннитского ислама<sup>3</sup>.

С понятием суфизма тесно связано понятие мюридизма (от араб. мурид – ищущий, стремящийся). Мюрид – это послушник, ученик, приверженец определённого шейха-муршида (от араб. муршид – ведущий, руководитель, наставник) – духовного наставника, под руководством которого мюрид должен пройти долгий курс аскетической и созерцательной жизни для достижения «совершенства на пути тариката». Мюрид, отрекаясь от своей воли, целиком отдавал себя на волю шейха-муршида, видя в нём по отношению к себе как бы заместителя самого Аллаха.

Суфизм и мюридизм не тождественные понятия, так как понятие «суфизма» намного шире, чем понятие «мюридизм».

Мюридизм – это одна из разновидностей суфизма. Верующие на Северном Кавказе в обращении употребляют слово «мюрид», а не «суфий».

Мюридизм тесно связывают с историей Кавказской войны и имамами Дагестана и Чечни Гази-Мухаммедом (1828–1832 гг.), Гамзат-Беком (1832–1834 гг.), Шамилем (1834–1859 гг.). И поэтому его нередко пытаются использовать различные экстремистские силы. Однако мюридизм делится на тарикатский и наибский. Тарикатские мюриды не участвовали в борьбе горцев, а посвящали себя мистико-аскетическим занятиям.

Под наибским мюридизмом понимается воинствующая идеология горцев, вышедшая из аскетического тарикатского суфизма, но в отличие от него ставящая на первое место не религиозные, а политические цели<sup>4</sup>.

Как известно, продолжительная война горцев под знаменем наибского мюридизма завершилась их тяжелым поражением, довела до крайнего материального и морального истощения. Всё это послужило социально-политической и экономической причиной широкого распространения тарикатского мюридизма, основным проповедником которого являлся шейх накшбандийского тариката Джамалуддин аль-Гумики. Бесперспективность и гибельность продолжения войны для горцев понял и имам Шамиль, который наказал горцам жить в мире с Россией.

В настоящее время отдельные лидеры Чечни пытаются вновь возродить воинствующий наибский мюридизм. Во имя достижения своих политических целей они отбрасывают опыт многолетнего мирного сотрудничества с народами России. Разменной картой при этом становятся жизни и судьбы населения республики. Новоявленные проповедники мюридизма не утруждают себя проникновением в его теологические тонкости. Для них мюридом является не ищущий путь к спасению мусульманин, посвятивший себя духовному совершенствованию во имя сближения с Богом, а человек, участвующий в священной войне против «неверных». Причём независимо от расы, национальности, пола и вероисповедания. Религиозный фанатизм этих интернациональных банд поддерживается теперь не проповедями, а долларовыми купюрами. Хотя для своего идеологического прикрытия почерпнуты из истории нехитрые формулы. Например: «Рай есть под тенью шашки, убитый в войне против «неверных» есть живой и будет он жить в раю, а кто будет бежать – тот есть ничтожный человек; и будущая его жизнь есть ад». Есть и нововведения, согласно которым мюрид должен беспрекословно повиноваться не своему религиозному наставнику муршиду, а полевому командиру Он должен быть готовым по его приказу пожертвовать всем – имуществом, семьей, жизнью.

Безусловно, что подобное извращение мюридизма вызывает законное возмущение как среди мусульманского духовенства, так и среди простых мусульман.

Ещё большим радикализмом отличаются ваххабиты. Некоторые лидеры ваххабитов не скрывали от своих сторонников, что после окончания войны с русскими им предстоит серьёзная борьба и против своих союзников – последователей тарикатов, которые, по их мнению, исказили ислам.

Ваххабизм как религиозно-политическое течение в исламе появился в Аравии в первой половине XVIII века. Его представители считают себя носителями «чистого ислама», существовавшего во времена пророка Мухаммеда и первых четырёх праведных халифов. Именно сторонников этого учения и всех тех, кто в течение веков «разумно» применял нормы Корана, достоверные хадисы называют салафами (араб. – древний, предки). Всех мусульман, отошедших от такого ислама посредством нововведений, последователи салафийа считают мушриками, против которых нужно вести беспощадную борьбу. Ваххабизм считается крайней формой салафийа.

Его основатель – Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб (1703–1792 гг.) – последовательно выступал за соблюдение основополагающего исламского принципа единобожия (таухид), согласно которому Аллах – абсолютный источник творения всего сущего, а потому верующий не должен поклоняться никому и ничему, кроме Всевышнего.

Ваххабиты тщательно регламентируют повседневную жизнь мусульман, устанавливая строгие границы дозволенного и недозволенного. Так, дагестанские последователи аль-Ваххаби пять раз в день совершают намаз, в карты не играют, водку не пьют. Мужчины, как правило, ходят с бородой, а женщины носят паранджу. Предосудительно относятся к танцам обряда «зикр». Запрещают паломничество к могилам пророка, ибо «для правоверных есть только три священных места – Мекка, Медина в Саудовской Аравии и мечеть Аль-Акса в Иерусалиме». Не рекомендуется ходить на могилы предков, ибо «не надо обожествлять умершего». Стержневым положением ваххабизма является джихад – «священная война» против иноверцев и мусульман, отступивших от основ первоначального «чистого ислама». Некоторые их идеологи

рассматривают джихад в дополнение к пяти общепризнанным составляющим ислама: исповедание веры (шахада), молитва (саят), пост (саум), налог в пользу неимущих мусульман (закят) и паломничество в Мекку (хаджж).

В достижении своих принципов ваххабиты непримиримы и воинственны, что доказывает вся их история. Так, утверждение ваххабизма на Аравийском полуострове зачастую сопровождалось крупными столкновениями и кровопролитием мусульман, разрушением их святынь. Уже в 1801 г. они разгромили шиитские святилища, а в 1806 г. захватили Мекку, где разорили все места поклонения, кроме Каабы. Ворвавшись в Медину, «воины ислама» осквернили усыпальницу пророка Мухаммеда.

И сегодня мало что изменилось в тактике их действий. В том виде, в котором ваххабизм предстает на Северном Кавказе, он мало имеет общего с религией: убийство и грабёж всех, кто не является последователем ваххабизма, – вот обязательная норма, которая обосновывается этим учением.

Ваххабитское учение отвергает национальные особенности народов, исповедующих ислам; стремится унифицировать их всех в единую религиозную культуру, в которой нет места национальной самобытности, поэтому и встречает большое сопротивление со стороны мусульман России.

Особенно болезненно их деятельность воспринимается на Северном Кавказе, где совместно проживает большое количество этносов, являющихся носителями нескольких десятков совершенно разнообразных языков, культур и традиционных видов ислама. Появление здесь ваххабизма порождает религиозные, политические и культурные противоречия, которые ведут к кровопролитным конфликтам и носят дестабилизирующий характер во всём южном регионе России.

Таким образом, одной из главных особенностей ислама является единство духовного и светского, ислама и политики, обуславливающее единство идеологии и религии. Условно в религиозной системе ислама можно выделить две части: собственно религиозную (великая мировая религия ислам) и идеологическую (превращённые формы ислама, которые ради достижения поставленных их инициаторами политических целей трансформируют религиозную часть в идеологический инструмент). За счёт интегрированности политической, экономической и культурной подсистем ислам в большей степени, чем другие мировые религии, включается в систему социального регулирования, что позволяет говорить о факте наличия в нём эндогенной государственности<sup>5</sup>.

Внедрение «политизированного ислама», которому внутренне присуща неотъемлемая идея государственности, в российское пространство в период преобразования его политической организации создаёт возможности использования ислама в инструментальных целях, что содержит способный дезинтегрировать общероссийское политическое пространство потенциал, реализующийся ныне в северокавказском пространстве.

Результатом такого положения дел на Северном Кавказе явилось наличие двух эволюционных путей развития: первый путь предполагает реализацию проекта государственности на принципах шариата, второй ориентирован на сохранение российской государственности. Любое ослабление российской государственности тут же заполняется внешним, зачастую политизированным, радикальным исламом, предполагающим альтернативную российской государственности. Так случилось и в конце 1980-х гг., которые ознаменовались ослаблением коммунистической идеологии, роли российского центра и российского культурного комплекса.

Говоря о системном осмыслении роли ислама в формировании культурной целостности юга России, необходимо рассмотреть понятие «социокультурное пространство» и показать его специфику на Северном Кавказе.

Несмотря на то, что первые попытки анализа специфики социального пространства предпринимаются в XVII в. и связаны с трудами Р. Декарта, Т. Гоббса, Г.В. Лейбница, Б. Спинозы и других великих мыслителей этого столетия, возникновение феномена социокультурного пространства в качестве самостоятельного объекта исследования происходит лишь в XX в. Это объективно диктовалось самим ходом исторического процесса, который в тот период сопровождался бурными изменения-

ми в различных областях общественной жизни, что не могло не сказаться на содержании социальных теорий. Потребность в разработке понятия социокультурного пространства была вызвана регионализацией как тенденцией социального развития и необходимостью объяснения различия протекания сходных процессов на разных территориях. Отсюда проблема понятия, в котором пересеклись и территория, и специфика социального и культурного – «социокультурное пространство».

Поиск детерминант социокультурного пространства приводит к констатации необходимости анализа воздействия природной среды на специфику социокультурных отношений и взаимодействий, который разрабатывается в трудах таких исследователей, как Л.С. Берг, Л.Н. Гумилев, С.В. Калесник, П.Н. Савицкий. Общим для них является положение, что сама культура, которую мы можем трактовать в символическо-коммуникационном смысле, то есть ценности, смыслы, символы, технологии деятельности и паттерны, формируется в процессе хозяйственного освоения природной среды ассоциациями людей, которые, будучи поставлены в единые природные и экономические условия, и образуют общности. Традиционно-общинный способ организации жизни и доминирующий аграрный сектор занятости определяют принцип организации людей и формирования межобщностных отношений: в этом качестве выступают именно этнокультурные характеристики. Вышесказанное позволяет заключить, что для культуротворчества первичны не профессиональные или демографические группы, а этнические общности.

Закрытость этнических культур ставила проблему интеграции в более крупные сообщества, которая происходит в истории под воздействием завоевательной политики какого-либо государства или распространения какой-либо системы идей: в обоих случаях налицо центр интеграции социокультурного пространства, который продуцирует базовые ценности, нормы, принципы организации обществ и задаёт их всем остальным народам, втягивая их функционирование в поле своего притяжения. В этом отношении социокультурное пространство можно структурировать по степени выработки, распространённости и поддержания культурных норм, образцов и ценностей, идущих от центра к периферии.

Наиболее проблемными в таком случае являются регионы, где друг на друга накладываются ценности и нормы, вырабатываемые достаточно отдалёнными центрами. Здесь возникает культурное явление наложения разновекторных силовых полей, идущих от разных культурных центров. Оно напоминает явление интерференции в физике, поэтому его можно условно обозначить как феномен «культурной интерференции»<sup>6</sup>. К таким регионам можно отнести районы межцивилизационных контактов, в том числе не только Северный Кавказ, но и весь юг России.

Неоднородность природной среды Северного Кавказа, культурная гетерогенность населения региона и высокая степень плотности межкультурных контактов определяют наибольшую эффективность и эвристичность изучения специфики формирования этого региона на базе концепций «центра-периферии» Э. Шилза и С.Н. Айзенштадта и концепции социальной топографии П. Бурдьё. Их применение позволяет определить социокультурное пространство Северного Кавказа как поле, создаваемое взаимодействием двух доминирующих и различных культурно-цивилизационных центров: России и «исламского мира», под влияние которых в различной степени попадают разные народы южного региона, что объясняет фрагментарность распространения в пространстве Северного Кавказа российского и исламского культурных комплексов<sup>7</sup>.

Анализ специфики северокавказского социокультурного пространства показывает наложившиеся друг на друга ценности и нормы, вырабатываемые достаточно отдалёнными центрами, что было обусловлено особым географическим положением, исторически предопределившим его судьбу и роль естественного моста между Европой и Азией. Наиболее сильное влияние ощущалось со стороны исламского культурного комплекса (ранее – Персия, Османская империя, ныне – Турция, Пакистан, Саудовская Аравия и др.) и российского, для которых Северный Кавказ выступал в качестве периферийной социокультурной зоны.

Удалённость и ландшафтная обособленность Северного Кавказа от центров доминирующих культур, историческая укоренённость их влияния на народы региона и неоднократная смена центров интеграции и, соответственно, векторов развития определили многообразие северокавказского социокультурного пространства. Но эти же факторы препятствовали расширению горизонтальных межэтнических связей и формированию культурной интеграции собственно северокавказских народов, посредством чего можно было бы достичь органической взаимосвязи различных народов региона. Одновременное влияние двух культурных центров (России и исламского мира) обусловило взаимное ослабление (и даже иногда погашение) культурных импульсов и консервацию самобытной культурной традиции кавказских народов, которая выступала препятствием для развития модернизационных процессов на собственной кавказской основе. Применение к анализу специфики культуры Северного Кавказа символично-коммуникационной концепции, то есть анализ её как системы идей, ценностей, представлений позволяет выделить в ней три культурных комплекса: 1) собственную культурную самобытность этносов, населяющих территорию Северного Кавказа, 2) российскую культуру, 3) исламскую культуру. Ослабление одного из данных социокультурных комплексов исторически усиливает позиции альтернативного комплекса и в значительной степени определяет вектор развития северокавказских этнокультур.

В изучении социокультурных функций ислама в данном регионе необходим исторический анализ и специфических механизмов формирования регионального социокультурного пространства центрами российского и исламского культурных миров.

Говоря о роли российского центра, необходимо иметь в виду, что целенаправленно Северный Кавказ стал осваиваться Россией с середины XIX в., и временные рамки мы будем ограничивать второй половиной XIX–началом XXI вв.

Вторая половина XIX в., вплоть до Октябрьской революции 1917 г., связана с началом процесса становления русско-кавказской культуры, складывающегося феномена «российскости»<sup>8</sup> – тенденции к историческому партнёрству народов в составе России, выполняющей интегрирующую роль внутри своей этносферы. Русский канал влияния на культуру народов Северного Кавказа постепенно вытесняет роль восточного – иранского, арабского, турецкого. Разобщённые между собой северокавказские общества в этот период были поглощены Россией как одним из мощных культуротворящих центров, который задал им ритм социального развития, используя при этом различные механизмы: демографический, военный, политико-правовой, экономический, просветительский, конфессиональный. Все эти факторы, привнесённые Россией и направленные на адаптацию этнической культуры к российской культуре универсального типа и интеграцию первой в рамках последней, объективно сблизили народы Северного Кавказа друг с другом, сделали его составной и яркой частью цивилизационно-культурного пространства юга России.

Коренным образом ситуация меняется в период с 1917 г. по конец 1980-х гг., который явился наиболее значительным этапом в процессе интеграции Северного Кавказа и его включения в структуру российского пространства. Старые механизмы интеграции были использованы в этот период в видоизменённом варианте, содержание сводившемся к вытеснению этнического и конфессионального компонентов. Интеграционным фактором выступает уже не столько «российскость» как следствие диалога культур, сколько «советскость» как идеологическая общность, следствие этнокультурной инженерии в ходе социалистической модернизации.

Кризис социалистической идеологии, составлявшей мировоззренческую основу системной целостности метанациональной общности советского народа и его культуры в конце 80–начале 90-х гг. XX век привёл к фрагментированию постсоветского культурного пространства, которое вновь сегментируется на северо-кавказскую культуру традиционного типа и исламскую и российскую культуры, находящиеся в состоянии латентной и открытой конфликтности<sup>9</sup>. В этот период системный баланс культур, сложившийся на Северном Кавказе, оказался нарушен, что привело к всеобщему кризису не только советской, но и российской идентичности. Такая политика

создавала образ российской культуры как вторичной, что не могло не иметь деструктивных последствий. Доминантная, интернациональная роль российской культуры на Северном Кавказе стала утрачиваться. В итоге кризис российской идентичности привёл к возобновлению многоканальности, прежде всего, каналов восточного культурного влияния, и на этой основе актуализировал этническую, религиозную северокавказскую и кавказскую самоидентификацию горских народов в цивилизационно-культурной оппозиции России.

На данный момент очевидна тенденция ослабления доминантной роли российской культуры на Северном Кавказе и борьбы за замещение её западной массовой культурой и различными исламскими (чаще даже исламистскими) течениями. Северный Кавказ постепенно приобретает в цивилизационно-культурном отношении всё более существенные восточные черты, восстанавливает исламизированную ментальность. Это обстоятельство делает оправданной постановку вопроса о степени интегрированности северокавказской культуры в общероссийскую и приводит к выводу, что северокавказский регион исторически лишь частично интегрирован в структуру российского социального пространства в политическом и культурном отношении.

Рассматривая роль исламской культуры в формировании северокавказского социокультурного пространства можно констатировать, что незначительное расхождение между исламским и северокавказским культурными комплексами, отсутствие механизмов включения северокавказского региона в зону административно-хозяйственного управления стран исламского мира определили в качестве основного механизма интериоризации конфессиональный, включающий в себя политико-правовой аспект (построение государственности на принципах шариата). При этом процесс исламизации на Северном Кавказе характеризовался неоднократной сменой культуротворящих центров, которая определила его асинхронный и «волновой» характер. В любом случае в начале XIX в. ислам на Северном Кавказе уже имел прочные позиции, а мусульманское духовенство представляло серьёзную политическую и идеологическую силу.

Ситуация начинает меняться в 1917 г. с приходом к власти большевиков, для которых вопрос об отношении к исламу стоял достаточно остро. Некоторые авторы, в частности российский исследователь А.В. Малашенко, выделяет несколько периодов в отношении к исламу советской власти. «Первый охватывает семь-восемь лет после установления советской власти, и для него характерен поиск компромисса с исламом как с мировоззрением и социокультурной системой, которую большевики рассматривали использовать для закрепления своего правления. Доминирующей тенденцией второго этапа (с середины 1920-х гг. и до начала Великой Отечественной войны) явилось противостояние власти и ислама, попытки подавить религию. Третий период (середина 1940–1950-х гг.) с немалыми оговорками можно назвать «религиозной оттепелью». Четвёртый, для которого характерно новое ужесточение позиции, охватывает 1960–1970-е и первую половину 1980-х годов. Пятый, самый краткий период, – годы горбачёвской перестройки, он завершился в 1991 г. вместе с распадом СССР»<sup>10</sup>.

В результате целенаправленной борьбы влияние и роль ислама в Советском Союзе пошли на убыль. При тоталитарной системе «внутренний ислам» не представлял для советской власти реальной опасности. Облечение антисоветских взглядов в религиозную форму носило ограниченный, не организованный характер и успешно пресекалось соответствующими службами. Такая ситуация сохранялась вплоть до 1990-х гг.

В 1990-е гг. на Северном Кавказе вновь набирает силу исламское возрождение, органической частью которого становится политизация ислама. Влияние ислама в республиках Северного Кавказа возросло, мусульманские ценности стали восприниматься как основа возрождения духовности горцев (как и православие у русских). Процесс религиозного возрождения идёт параллельно с этнонациональным. Ислам и национализм на Северном Кавказе как бы взаимно поддерживают и подпитывают друг друга<sup>11</sup>.



Наряду с неравномерностью процесса исламского возрождения следует отметить крайнюю неоднородность исламского движения на Северном Кавказе, которое представлено различными общественно-политическими субъектами, отстаивающими собственные интересы и цели: в нём можно выделить пророссийское течение (традиционалисты, в том числе и представители официального ислама) и течение, склонное к исламской интеграции (радикальные движения и группировки). Если первая группа субъектов относится лояльно к государственному устройству республик и России в целом, поддерживая государственную власть в её миротворческих, экономических функциях, то характерными особенностями второй группы субъектов являются конкурентное отношение к сложившейся традиции, отрицание этнонациональных особенностей и преследование радикальных целей вплоть до изменения политической системы, духовно-культурной идентичности российских мусульман<sup>12</sup>.

По мнению И.П. Добаева, известного отечественного исследователя-исламоведа, сегодня существует целый ряд мегапроектов по конструированию «больших пространств» на Кавказе, среди которых он выделяет три, представляющие наибольшую угрозу геополитическим интересам России в регионе: американский (США), туранский (Турция) и арабо-исламистский (Саудовская Аравия). Два последних носят внутрисламский интеграционный характер и активно эксплуатируют религиозно-этнический фактор в борьбе за вытеснение Северного Кавказа из сферы притяжения к России<sup>13</sup>. Реализация арабо-исламистского и туранского геополитических мегапроектов на Северном Кавказе сопровождается на современном этапе обострением конкуренции между этими двумя объединительными тенденциями, которые основываются на противоположно декларируемых задачах. Панисламский фундаментализм, составляющий основу исламистского проекта, апеллирует к межнациональному уровню объединения мусульман, а «мусульманский национализм», составляющий ядро пантюркизма, – к собственно национальному. Сторонники теории исламской солидарности в Саудовской Аравии, Иордании, Иране и других странах призывают всех мусульман объединиться вне национально-географических рамок, тогда как идеологи пантюркизма в лице, в первую очередь, Турции, выступают за обособление мусульман региона на этно-религиозной основе и выделение данной общности в самостоятельное государственно-политическое образование. Эти две ведущие тенденции в исламе в одинаковой степени ведут к появлению принципиально новых силовых величин в обширном регионе. При определённых условиях они могут стать центрами сближения мусульманских государств и народов и оказывать влияние на возможный передел мира.

Успех оппозиционной неофициальной (альтернативной) региональной элиты, активно использующей исламскую риторику и ориентированной на культурные центры исламского типа, осуществляющих экономическую поддержку своих приверженцев в южном регионе, заставляет, в свою очередь, российскую администрацию прибегать через официальные региональные элиты, проводящие промосковскую политику, но вынужденные манипулировать общественным сознанием для успешности своей политики в силу экономической несостоятельности этнических республик, к идеократическим способам обоснования российского социокультурного пространства на Северном Кавказе, делая ставку на традиционный ислам, за два века интегрированный в структуру российской администрации и поддерживающий общероссийские ценности.

Таким образом, на Северном Кавказе существуют предпосылки к разнонаправленной эволюции идентичности местных этносов. Одно её 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». Второе направление связано с обособлением мусульман региона на этно-религиозной основе. Сторонники третьего направления ставят на первое место северокавказскую идентичность, в рамках которой ислам – один из компонентов местной традиции.

Разворачивается, по сути, настоящее сражение за право влиять на формирование постсоветской северокавказской идентичности, итог которого во многом предре-

делит общее развитие событий в южном регионе, в частности, отношения с федеральным Центром. В зависимости от того, какой из центров сумеет оптимальным способом использовать конфессиональную связанность, может определиться перспектива интериоризации им данного региона.

Подводя итоги, необходимо отметить, что за период Российской империи и СССР так и не были сформированы прочные «органические» (используя терминологию Э. Дюркгейма) связи, соединяющие отдельные северокавказские народы в единый региональный комплекс. Кризис социалистической идеологии, основывавшей на Северном Кавказе российскую государственность, являвшуюся фактором стабилизации северокавказского пространства, при недостаточной эффективности административных мер укрепления северокавказского единства и слабости горизонтальных экономических и культурных связей привёл к сегментации постсоветского культурного пространства.

В этих условиях интегративный потенциал ислама, его надэтнический, внесловный и внеродовой характер позволил говорить о нём как об идеологии, на базе которой ныне возможно достичь единства на межэтническом и межреспубликанском уровнях. С другой стороны, исламский интегрзм создаёт возможности использования его в инструментальных целях и не гарантирует утверждения общероссийских ценностей и поддержания российского политического пространства.

Успех оппозиционной элиты, успешно реализовавшей интегративный потенциал ислама с целью реструктурирования северокавказского пространства и переориентирования его на внешние культурные центры исламского мира, обусловил необходимость его использования российской администрацией для интеграции социально-политического и социокультурного пространств на юге России.

Исторический опыт свидетельствует, что и традиционный ислам бывает весьма радикален (мюридизм в Кавказской войне, роль суфийских тарикатов в Афганистане в 80-е гг. и Чечне в 90-е гг. XX в. и т.д.). Более того, нередко в ходе противостояния со своими идеологическими оппонентами радикализуется традиционный ислам и сегодня. Достаточно указать на религиозный фактор в условиях дудаевского, басаевского и масхадовского политических режимов в Чечне. Поэтому взаимодействие государственных органов и ислама должно быть сбалансированным. Вместе с тем следует говорить о необходимости создания условий для модернизации ислама. Именно этот модернизированный ислам может стать «новым российским исламом», то есть речь идёт о так называемом движении «неоджадидизма», которое имело место в XIX–XX вв. повсеместно в России, кроме Северного Кавказа. Этот процесс в мусульманских регионах России идёт вновь, но опять же не захватывая Северный Кавказ. Поэтому и необходимо создать здесь условия для модернизации ислама. Модернизирующийся ислам, как показывает практика, не несёт в себе экстремистского потенциала.

Иными словами, интеграционная роль ислама, направленная на консолидацию населения южного региона на базе исламских ценностей и политико-правовой лояльности по отношению к российской государственности, зависит от возможности государства создать условия для модернизации ислама, выстраивании диалога и взаимоподдержки государства и ислама при проведении культурной политики на региональном уровне.

<sup>1</sup> *Марущенко В.В.* Северный Кавказ: трудный путь к миру. Учебное пособие для военнослужащих ВС РФ. М., 2001. (Отечество. Честь. Долг).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Левшуков Р.А.* Ислам в социокультурном пространстве Северного Кавказа: интеграционные и дезинтеграционные функции: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. Ростов-на-Дону, 2003.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> *Блиев М.М.* О некоторых проблемах присоединения народов Кавказа к России // История СССР. 1991. № 6; *Блиев М.М., Дегоев В.А.* Кавказская война. М., 1994; *Виноградов В.Б., Шейха А.* Кавказ в передовой общественно-политической мысли России (вторая пол. XVIII–

- первая треть XIX). Армавир–Грозный, 1996; *Покровский Н.И.* Кавказские войны и имамат Шамиля. М., 2000; *Черноус В.В.* Ислам в этноконфессиональной ситуации на Северном Кавказе (вместо предисловия) // Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов–на–Дону, 2001.
- <sup>9</sup> *Черноус В. В.* Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа. 1993. № 3.
- <sup>10</sup> *Малашенко А.В.* Исламские ориентиры на Северном Кавказе. М., 2001. С. 37.
- <sup>11</sup> *Пырлин Е.* Пока относительно спокойно ... надолго ли? // Вестник «авторская пресса». 1999. №25 (29). С. 27.
- <sup>12</sup> *Акаев В.Х.* Ислам и политика (на материалах современной Чечни) // Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону, 2000. С. 56.

## О ФУНДАМЕНТАЛЬНОСТИ ИДЕИ ОТНОШЕНИЙ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

А.М. Трещев, О.А. Трещева, Д.В. Митячкин  
(Россия, г. Астрахань)

Сложный и диалектически противоречивый характер становления и развития личности в процессе ее жизнедеятельности требует, прежде всего, изучения в рамках интеграции знаний в области педагогики, психологии, философии и других наук вопросов теории отношений. «У субъекта нет иных путей проникновения в содержание и сущность явлений, кроме как через их отношения. В этих отношениях проявляются свойства, по которым люди составляют суждение об объектах и о самих себе»<sup>1</sup>.

Идея отношения в современной науке – одна из основных теоретических идей. Ее разработка в философии, математике, логике, лингвистике, психологии, педагогике, социологии привела к выделению специальных разделов знания, обозначаемых в каждой из названных областей понятием «теория отношений». Понятие «отношение» использовалось также в биологии, медицине, психотерапии при обсуждении их методологических оснований. Трудно найти научную дисциплину, в которой оно не употреблялось хотя бы в качестве вспомогательного понятия.

Впервые понятие «отношение» приобрело философский статус в работах Аристотеля. Главный смысл отношения, по Аристотелю, – это какая-либо зависимость одного от другого или многих друг от друга.

В истории философии, как утверждает В.И. Свидерский, ближе всего к пониманию онтологического аспекта категории «отношение» подошел Г.В. Лейбниц. Он был глубоко убежден, что «единство представляет лишь отношение, основа которого заключается в том, что находится в каждой из единичных субстанций». Это означает, что отношение непосредственно связано не с отдельными объектами, а с тем, что является общим для них, и потому отношение может быть в равной мере приписано каждому из них.

«Отношение (*relatio*), – как отмечает в «Философском словаре» Э.Л. Радлов, – есть связь, в которую мышление ставит или которую мышление находит между двумя содержаниями сознания»<sup>2</sup>.

В структуре отношений философы выделяют следующие компоненты: объекты отношения, само отношение, его основа, материальный фон отношения и его результат. А фундаментальность категории отношения обосновывается тем, что она выражает одну из сторон всеобщей зависимости и взаимозависимости проявлений движущейся материи.

Философия определяет «отношение» как философскую категорию, которая характеризует «определенные взаимозависимости элементов определенной системы». Отношения подразделяются на пространственные и временные, материальные и духовные, индивидуальные и общественные и др. В философии выделяют также отношения к самому себе, бинарные, трехчленные и многочленные.

Интересен подход к рассматриваемой нами проблеме у социологов, которые, изучая взаимосвязь социальных групп и общностей людей, отмечают, что эта взаимосвязь проявляется во взаимодействии людей по поводу удовлетворения их потреб-