



Министерство
образования и науки
Российской Федерации

«**ИНО**ЦЕНТР
(Информация. Наука.
Образование)»

Институт имени
Кеннана Центра
Вудро Вильсона
(США)

Корпорация Карнеги
в Нью-Йорке (США)

Фонд Джона Д.
и Кэтрин Т. МакАртуров
(США)



Данное издание осуществлено в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках», реализуемой совместно Министерством образования и науки РФ, «ИНО-Центром (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США) и Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США).

Точка зрения, отраженная в данном издании, может не совпадать с точкой зрения доноров и организаторов Программы.

Научный Совет

Губин Сергей Александрович	— доктор физико-математических наук
Данилова Елена Николаевна	— кандидат социологических наук
Дегтярев Андрей Алексеевич	— кандидат философских наук, профессор
Зверева Галина Ивановна	— доктор исторических наук, профессор
Каменский Александр Борисович	— доктор исторических наук, профессор
Кортунов Андрей Вадимович	— кандидат исторических наук
Юревич Андрей Владиславович	— доктор психологических наук, член-корреспондент РАН

Ислам в России

Взгляд из регионов



АСПЕКТ ПРЕСС

Москва

2007

УДК 28-67(470+571)

ББК 86.38(2)

И 87

*Печатается по решению Научного совета программы
«Межрегиональные исследования в общественных науках»*

Научный редактор:

А. В. Малащенко,
доктор исторических наук, профессор

И 87 Ислам в России: Взгляд из регионов / науч. ред. А. В. Малащенко. — М. : Аспект Пресс, 2007. — 158 с.

ISBN 978-5-7567-0472-3

В центре книги — изучение и анализ комплексных проблем, связанных с исламом, социально-политической активностью мусульманских общин, с деятельностью мусульманских организаций в регионах России. Работа обобщает научно-практический опыт региональных исследований по проблеме.

Для ученых и специалистов в области истории, культурологии, религиоведения, политологии, других социально-гуманитарных наук. Представляет интерес для широкого читателя.

УДК 28-67(470+571)

ББК 86.38(2)

Книга распространяется бесплатно.

ISBN 978-5-7567-0472-3

© Коллектив авторов, 2007
© АНО «ИНО-Центр (Информация.
Наука. Образование)», 2007

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (А. В. Малащенко)	7
ИСЛАМ И ПОЛИТИКА: В ПОИСКАХ ФОРМЫ (С. Н. Градировский)	10
РАДИКАЛЬНЫЕ ИДЕОЛОГИИ В ИСЛАМЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ (И. П. Добаев)	35
ИСЛАМ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (Э. Ф. Кисриев)	65
ЭТНИЧЕСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ И МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОВОЛЖЬЕ (В. В. Семенов)	85
СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (А. А. Ярлыкапов)	103
ПУБЛИЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ И МУСУЛЬМАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА ФЕДЕРАЛЬНОМ УРОВНЕ (А. М. Верховский)	123
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	154

АВТОРЫ

- Верховский
Александр Маркович** — директор Информационно-аналитического центра «Сова» (глава «Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне»)
- Градировский
Сергей Николаевич** — директор Центра стратегических исследований Приволжского федерального округа (глава «Ислам и политика: в поисках формы»)
- Добаев
Игорь Прокопьевич** — заведующий Сектором геополитики и анализа информации Южного научного центра РАН, доктор философских наук, профессор Ростовского государственного университета (глава «Радикальные идеологии в исламе: история и современность»)
- Кисриев
Энвер Фридович** — ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, доктор исторических наук (глава «Ислам и национальные отношения на Северном Кавказе»)
- Семенов
Владимир Васильевич** — научный сотрудник Поволжской академии государственной службы им. П. А. Столыпина (Саратов) (глава «Этнические мусульмане и межнациональные отношения в Поволжье»)
- Ярлыкапов
Ахмет Аминович** — старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, кандидат исторических наук (глава «Современные проблемы исламского образования на Северном Кавказе»)

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемое читателю издание подготовлено в рамках проекта «Ислам в России». Основные цели и задачи проекта — изучение комплексных проблем, связанных с религиозной жизнью, социально-политической активностью мусульманских общин, деятельностью мусульманских организаций. Кроме того, в проекте проецируется влияние «исламского фактора» на внутреннюю политику страны.

Сам проект, а также данная книга предполагают обсуждение не только текущей ситуации, но и то, какими видятся ислам и российское мусульманство в сравнительно краткосрочной перспективе. При этом речь идет как о частных вопросах — что конкретно можно ожидать в отдельных регионах РФ, так и о развитии ситуации в масштабах всей страны.

Книгу открывает глава «Ислам и политика в поисках формы», написанная Сергеем Градиловским. В ней автор не просто подчеркивает, что, несмотря на светский характер российского государства, инкорпорирование ислама в политику является весьма устойчивой тенденцией. Само название материала свидетельствует: у политического ислама в России долгая история и мусульманская религия настойчиво продолжает вписываться в политическую жизнь, оказывая на нее все большее воздействие.

Эти рассуждения находят подтверждение в главе «Радикальные идеологии в исламе: история и современность». Ростовский исследователь Игорь Добаев отмечает, насколько широко и прочно радикальный ислам инкорпорирован в политический процесс в России, тем более что с деятельностью исламистов связан общий высокий уровень конфликтности на Северном Кавказе.

Два материала — подготовленные саратовцем Владимиром Семеновым и уроженцем Дагестана Энвером Кисриевым — посвящены воздействию исламского фактора на межэтнические отношения.

В первом случае (в главе «Этнические мусульмане и межнациональные отношения в Поволжье») речь идет о ситуации в Приволжском федеральном округе, где проживает свыше 22% населения России и где доля русских составляет 68,8% (против 83% в целом по стране). Избегая алармистского тона, Семенов обстоятельно рассказывает о значении религии при выстраивании отношений между этносами,

уделяя особое внимание проблеме мигрантов, число которых постоянно растет.

Глава «Ислам и национальные отношения на Северном Кавказе» сосредоточена скорее на проблемах «внутримусульманских» отношений. В центре внимания — вопрос о степени вовлеченности религии в формирование этнической идентичности. Следуя за рассуждениями Энвера Кисриева, легче понять различия в подходе к исламу разных северокавказских народов, а также то стратегической важности обстоятельство, какой этнос оказывается более восприимчив к радикальным религиозным идеям.

Одной из важнейших проблем российских мусульман является проблема совершенствования религиозного образования, с помощью которого, как полагают некоторые аналитики, можно избавиться от многих издержек в религиозной и политической жизни. Об этом рассуждает Ахмет Ярлыкапов в главе «Современные проблемы исламского образования на Северном Кавказе». Исследователь считает, что сама система религиозного образования, методы и уровень преподавания в медресе и институтах еще очень далеки от совершенства.

Книгу завершает материал Александра Верховского «Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне». В главе с редкой откровенностью говорится о важности межконфессионального диалога и трудностях его проведения, о той полемике, которая становится все интенсивнее, несмотря на официальные уверения мусульманских и православных духовных авторитетов во взаимной лояльности.

Анализируя российскую ситуацию, авторы книги в то же время вписывают ее в более широкий контекст процессов, происходящих в мировой мусульманской умме, прослеживают корни нынешней эволюции в глубине общемусульманской истории и культуры. Это особенно характерно для Игоря Добаева, Энвера Кисриева и Ахмета Ярлыкапова.

Проект «Ислам в России» предусматривает координацию усилий в области исламоведения региональных центров, что позволяет обобщать научно-практический опыт, предлагая на его базе выводы методологического характера для совершенствования исследований. Предполагается, что участники проекта могут предложить и практические рекомендации тем, кто непосредственно сталкивается с проблемами мусульман, а также находится в ситуации межрелигиозного и межнационального общения. Последнее обстоятельство особенно важно, если

принять во внимание существующую в ряде российских регионов напряженность этноконфессиональных отношений, периодическое обострение которых дестабилизирует ситуацию в обществе.

Главными исполнителями проекта являются Саратовский, Ростовский, Екатеринбургский и Томский МИОНЫ.

Публикации данного издания предшествовал ряд конференций в Саратове, где обсуждалась проблема религиозного фактора в международных отношениях; в Новгороде, где основной темой было влияние ислама на политический процесс; в Ростове-на-Дону главной темой стал исламский экстремизм; в Екатеринбурге — межконфессиональный диалог, а в Томске — проблемы религиозного образования. В ходе конференций высказывались прогнозы относительно будущего ислама и мусульман в России. Говорилось, в частности, о реальности противостояния на межконфессиональной основе, если государству и обществу не удастся решить проблемы миграции, создания рабочих мест, роста ксенофобии. Самое активное участие в работе конференций принимала научная молодежь, живо проявлявшая интерес к заявленной тематике и готовая к дальнейшему сотрудничеству. (В некоторых дискуссиях участвовали представители местного мусульманского духовенства, которые отметили общественную полезность проводимого МИОНами мероприятия.)

Представляемая работа имеет многоцелевое назначение. Книга рассчитана на специалистов непосредственно по данной проблематике; на ученых, занимающихся более общими проблемами развития России; на преподавателей вузов, а также на практических работников (администрации, службы безопасности и пр.). Наконец, издание предназначено и для международной научной (и политической) аудитории, заинтересованной не только в получении информации о положении дел в российском исламе, но также и в том, чтобы быть осведомленной об исследованиях, проводимых по этой проблеме в нашей стране, в особенности в регионах.

А. В. Малашенко,
доктор исторических наук, профессор,
научный руководитель проекта «Ислам в России»

ИСЛАМ И ПОЛИТИКА: В ПОИСКАХ ФОРМЫ

С античных времен категория «форма» трактуется как способ организации и одновременно способ существования объекта. Платон подчеркивал также активность формы. Поэтому в заглавии данной статьи отражена идея поиска ответов на вопросы о способах сосуществования ислама и политики (в современном мире), об организационных формах такого существования и о генезисе (развитии) этих взаимоотношений¹.

Рассматриваемую тему можно понять и более остро, переформулировав ее как *«Политический ислам в поисках формы»*, т.е. политический ислам в поисках:

- способов существования в нешариатском правовом и институциональном пространстве, как в неисламском секулярном, так и в исламском, но подверженном секуляризации и вестернизации;
- организационной формы (и это, как мы покажем ниже, не обязательно пресловутый халифат);
- способов развития самого себя, т.е. разворачивания внутренней программы ислама в бескомпромиссном или конформистском по отношению к внешнему миру варианте.

Действительно, обсуждая в наши дни «академическую» тему «ислам и политика», невозможно обойти «гексагеноподобную» тему политического ислама. Но зададимся прежде вопросом: что же на самом деле имеют в виду те, кто употребляет понятие «политический ислам»?

¹ Автор статьи использует методологический подход Петра Щедровицкого, примененный им в 1993 г. в обсуждении рамочных представлений, «задающих пространство ретроспективного и проспективного анализа процессов распада, трансформации и возможного развития того, что мы еще недавно называли Советским Союзом» (В поисках формы // Иное. 1995. Т. 2. С. 283–318).

Сложилось несколько версий понимания политического ислама. Приведем шесть из них.

1. Ислам, не признающий христианского разделения на религию и политику (институционального членения на Царство Бога и Царство кесаря), всегда есть и будет политикой, т.е. наступательной практикой «авторитарной расстановки ценностей» и одновременно «организации публичного диалога об общих целях и средствах их достижения» и даже борьбы за власть и лишения власти недостойных. В этом смысле политический ислам является простым и энергичным синонимом ислама. Именно так понимал ислам аятолла Хомейни, отчего с горечью восклицал: «Они полностью отделили ислам от политики, они отрубили ему голову и отдали нам то, что осталось...»

2. Более узко под политическим исламом понимают «широко распространившееся в последнее время» явление преследования политических целей под прикрытием исламских ценностей; иначе, реализация целей политики под прикрытием исламской риторики. Обычно так маркируют политический ислам традиционалисты всех мастей, муллы-конформисты, западные лидеры и обыватели, напуганные неизвестным доселе фактором «исламской улицы», упрекая приверженцев политического ислама в ангажированности и даже лицемерии.

3. Еще уже и определенной политический ислам понимают те, кто приравнивает его к исламу, т.е. религиозному движению, добивающемуся поставленных целей экстремистскими (и в первую очередь террористическими) методами.

4. Несколько иначе политический ислам понимают те, кто считает, что главной целью его последователей является тотальное (в том числе насильственное) внедрение норм шариата. При таком рассмотрении политический ислам — это «идеология и практическая деятельность, ориентированная на создание условий, в которых социальные, экономические, этические и иные проблемы и противоречия любого общества (государства), где наличествуют мусульмане, а также между государствами, будут решаться исключительно с использованием исламских норм, прописанных в шариате»¹.

5. Существует еще одно инструментальное понимание политического ислама — как глобальной альтернативы. В этом случае политический ислам рассматривается как социальное протестное движение XXI в., пришедшее на смену марксизму; как новая форма планетарно-

¹ *Игнатенко А.* Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 40.

го антисистемного движения, как ядро «нового Интернационала». Лидеры политического ислама смогут начать «управляемую мировую революцию, в ходе которой новый Интернационал берет власть в мировом масштабе, оказываясь впервые в истории человечества штабом управления миром со стороны униженных и обездоленных, без этнических и почвенных различий и не используя больше бюрократические государства как инструмент планетарной политики»¹.

Недаром Маргарет Тэтчер окрестила это явление «новым большевизмом». Символично и название семинара, прошедшего в 2005 г. в Вене: «От комсомольцев до бойцов священной войны (радикальный ислам в бывших советских республиках)»².

Однако политический ислам, претендуя на освободившееся место марксизма, одновременно претендует и на совершенно иную миссию: «Подобно тому, как последние две тысячи лет западная философия была всемирным дискурсом, спичрайтерством для всех культур и цивилизаций — и последним уходящим примером этого статуса явился марксизм как наиболее всеобщий метод высказывания западного происхождения, — так и исламская теология должна стать всемирной, но с обратным знаком. Если Запад договаривал за всех традиционалистов то, что они должны были бы сказать от своего имени, но не смогли из-за дефицита дискурса, то ислам должен выговорить внутренний смысл, присутствующий в намерениях всех революционеров мира, причем не обязательно, что эти революционеры, по крайней мере на начальном этапе, должны являться мусульманами»³.

6. Невозможно обойти вниманием еще одну, на этот раз метафизическую трактовку политического ислама, носящую ярко выраженный эсхатологический, финальный характер. Эсхатологи в принципе не против перемен, не против модернизации и не против какой-то конкретной цивилизации. Они против того, что существующие формы правления, хозяйствования, способы дискурса и научного познания — всего того, что действительно важно, — выращены из иного корня, не просто другого, а предательски иного, т.е. не из Откровения.

К сожалению, интеллектуальная примитивизация этой позиции, организационная некомпетентность приводят к архаизации уммы вме-

¹ *Джемаль Г.* Манифест нового Интернационала. М.: Международный форум протестных сил, 2003.

² См.: *Малашенко А.* Исламская альтернатива и исламский проект. М.: Весь мир, 2006. С. 58.

³ *Джемаль Г.* Исламская интеллектуальная инициатива в XX веке. М.: Ummah и Социально-политическая мысль, 2005. С. 11.

сто ее развития, альтернативного «миру кесаря». Поэтому «возвращение в средневековье» не есть неизбежное следствие победы эсхатологического ислама. Напротив, пафос эсхатологического ислама заключается в подготовке всей земли к приходу махди, который может не произойти, если человечество окажется недостойным его, но без которого человеческая история останется досадным фальстартом.

О первых мусульманах Хомейни говорил так: «Они разрушили две империи малыми силами, потому что хотели создать человека». Эсхатологический ислам утверждает, что возрождение *человека* если и возможно, так только в процессе личной борьбы этого самого человека с мировым злом в рамках деятельной подготовки к Армагеддону.

Все вышеперечисленное, по сути, и есть политический ислам¹.

Перефразируя М. Крамера², можно сказать, что именно предстатели политического ислама превращают «кашицу» мировой уммы (аморфное смешение адатов, мазхабов, тарикатов, арабского, тюркского и прочих национализмов, баасизма и трайбализма) в зубодробительный «-изм» — современную идеологическую систему, способную к наступательным действиям в планетарном масштабе.

Это и есть рождение *новой формы*.

Что значит быть субъектом политики? Это означает обладать позицией, целями и механизмами участия. Позицией — значит иметь артикулированные ценности, которым не изменяют под давлением конъюнктуры. Механизмами участия — означает обладать институциональными, а также неформальными возможностями участия в формировании повестки дня, осуществлении нормотворческих процедур и кадровых назначений.

Каковы могут быть цели?

Зададимся вопросом: каковы могут быть цели субъекта политики вообще и в частности исламской политики? Выделим ряд целей и сгруппируем их по основанию конформизма бескомпромиссности,

¹ Приведем синонимический ряд политического ислама: политизированный ислам, исламизм (неоисламизм), исламский экстремизм, фундаментализм (неофундаментализм, исламский фундаментализм), интегрим, ваххабизм (неоваххабизм), салафия, традиционализм (неотрадиционализм), нативизм, джихадизм, джихадистский исламизм, ревайвализм, эсхатологический ислам. Как мы отчасти показали в тексте статьи, данные понятия могут означать как одно и то же, так и весьма разные явления.

² См.: Малащенко А. Исламская альтернатива и исламский проект. М.: Весь мир, 2006. С. 66.

а также сошлемся на известные примеры такого практического целеполагания.

1. КОНФОРМИСТСКИЕ ЦЕЛИ

1.1. Создание условий, при которых мусульмане могли бы следовать исламскому образу жизни

Пример тому — программные устремления Исламской партии возрождения (ИПВ), которая явилась первым политическим объединением мусульман после атеистической зимы советского режима. Возникнув еще во время существования СССР, в 1990 г., партия своими главными задачами провозгласила «возрождение чистоты первоначального ислама» и реализацию права каждого мусульманина строить свою жизнь на основе Корана и Сунны. Создав региональные структуры в европейской части России (Татарстан), на Кавказе (Чечня, Ингушетия, Дагестан) и в Средней Азии (Таджикистан, Узбекистан), ИПВ так и не сумела преодолеть их разрозненность, оставшись по существу дискуссионным политическим клубом, лидеры которого — Гейдар Джемаль, Валиахмед Садур — непрерывно полемизировали друг с другом. В 1994 г. ИПВ прекратила свое существование, дав толчок процессу дальнейшей политизации ислама¹.

1.2. Поиск способов интеграции норм шариата хотя бы в региональное законодательство или местное самоуправление

Данная цель является практическим воплощением предыдущей. Яркий, но печальный пример такой шариатской территории без сецессии — проект нескольких дагестанских сел: Кармахи, Чабанмахи, Кадар и Чанкурба. Разгром этих сел, безусловно, не остановил процесс интеграции норм шариата в светское региональное и местное законодательство Дагестана. Можно с уверенностью предсказать, что лоббирование направленного процесса «исламизации законодательства» вполне лояльными Москве и Махачкале таррикатистскими силами будет нарастать.

Для многих процесс «шариатизации» связан с последующей архаизацией быта (что произошло в Афганистане и Судане) и наруше-

¹ См.: Ковальчук А. Исламские общественно-политические объединения в России // Отечественные записки. 2003. № 5.

нием прав человека с точки зрения норм, установленных мировым сообществом. Безусловно, что неумелая «шариатизация» приводит к ухудшению экономического положения дел в стране. Неудивительно, что процессу «исламизации законодательства» сопротивляются даже в мусульманских странах. Но этому же процессу, по собственным основаниям, сопротивляется и «мировой гегемон», ссылаясь на известный расчет интегралов: по мере внедрения шариата различия между странами и народами будут сглаживаться — светского будет становиться меньше, а возникающее религиозное предполагает единые основания.

1.3. Добиваться равноправного представительства мусульман во всех областях общественной и политической жизни страны

Именно под таким лозунгом в 1995 г. шел на выборы в Госдуму Союз мусульман России (СМР). Напомним историю появления этого политического объединения наряду с Общероссийским мусульманским общественным движением «Нур».

«У колыбели обеих организаций стояли лидеры ЛДПР. Опираясь на материальные ресурсы либерал-демократов, а также отчасти “Яблока”, “Нур” и СМР уже к концу 1995 г. зарегистрировали свои региональные отделения по всей России: “Нур” — в 72 регионах, СМР — в 50. Обе организации настраивались на решительную политическую борьбу в ходе предстоящих в декабре 1995 г. выборов в Государственную Думу. Особенно внушительный список кандидатов удалось сформировать СМР. Первоначально в нем под первым номером стоял президент Ингушетии Руслан Аушев. Однако СМР не был допущен к выборам, не сумев в срок исправить по требованию Центризбиркома неверно оформленные подписные листы. Участвовавший в выборах “Нур” смог обеспечить себе значительную поддержку избирателей только в Чечне и Ингушетии, где получил 23% голосов, а также в Татарстане (5%), но в целом по России даже близко не подошел к 5%-ному барьеру (0,58).

Предпринимавшиеся в дальнейшем попытки объединить СМР и “Нур” в единую общероссийскую мусульманскую организацию не увенчались успехом. В руководствах обоих объединений усилились разногласия. Они стали причиной ухода из СМР нескольких наиболее влиятельных лидеров. Ставший во главе СМР Набир Хачилаев, после того как его сторонники подняли мятеж в Махачкале в 1998 г., был лишен

депутатской неприкосновенности, что поставило организацию на грань распада. В выборах 1999 и 2000 гг. СМР не участвовал»¹.

Излишне напоминать, что, несмотря на столь бурную активность, достижений в области «равноправного представительства мусульман» замечено не было.

Последующие проекты подобного типа, ставящие все ту же цель, также ничего в общественной и политической жизни страны для мусульман не поменяли, хоть и заканчивались, в отличие от СМР и «Нура», представительством в Государственной Думе. Пример тому — возникновение в преддверии парламентских выборов 1998 г. общероссийского общественно-политического движения мусульман и малых народов «Рефах» («Благоденствие»), председателем которого был избран С. Ниязов. Накануне решающего события на конференции «Рефах» в октябре 1999 г. было принято решение о вхождении организации в блок «Единство». Тактический ход оказался верен: 23,3% голосов, полученных «Единством», позволило представителям «Рефах» заполучить несколько мандатов². Любопытно, что согласно неоднократным заявлениям лидеров движения оно якобы «не имело религиозной окраски». Вместе с тем Совет духовных наставников «Рефах» возглавил муфтий Равиль Гайнутдин, а членами совета стали глава Духовного управления мусульман Сибири и член исполкома СМР Нафигулла Аширов, председатель ДУМ Татарстана муфтий Гусман Исаков, председатель Координационного центра мусульман Северного Кавказа и глава ДУМ Дагестана муфтий Ахмад Абдуллаев.

1.4. Появление на руководящих постах мусульман (увеличение их доли), не стесняющихся проявлять свою исламскую идентичность в публичном пространстве

Тема болезненная для представителей российской уммы. Сошлемся на суждение журналистки Санобар Шерматовой: «Примечательно, что в России, стране с огромной мусульманской диаспорой, практически отсутствуют публичные политики из числа мусульман. Конечно, они есть в государственном аппарате, но чиновники следуют неписаному кодексу: не показывать принадлежность к исламской религии. Трудно себе представить, к примеру, полномочного представителя президента в Дальневосточном округе Камиля Исакова в Московской

¹ См.: Ковальчук А. Указ. соч.

² Там же.

мечети на праздничном богослужении, хотя посещение высшими чиновниками православных богослужений уже вошло в традицию»¹.

Журналистка права: публичное совершение намаза российским руководителем высшего звена будет истолковано как вызов сложившемуся статус-кво, несмотря на то, что тот же вопрос строительства мечети на Камчатке сдвинулся только после назначения Камиля Исхакова на пост полпреда Президента РФ на Дальнем Востоке. Одно — можно, другое — нельзя.

1.5. Борьба за символическое пространство и за право интерпретации исторических и текущих событий

Один из последних примеров такой борьбы — весьма жаркая дискуссия вокруг российского герба и флага, когда мусульманские деятели поставили под сомнение правомочность изображения религиозной символики на названных государственных символах многонациональной и поликонфессиональной России. И это не единственный пример «борьбы церкви и мечети» вокруг государственной символики, борьбы, которая будет усиливаться по мере нарастания численности мусульман в России.

Упомянутая выше С. Шерматова в той же статье делится информацией: «Мало кому известно, как уговаривали Русскую православную церковь не противиться празднованию 1000-летия Казани. Иерархи согласились только, когда предложили праздновать и юбилей города, и 450-летие Казанской епархии — иначе говоря, создание Казанского ханства и его разрушение Иваном Грозным одновременно»².

Борьба за пространство символов и знаков касается также культурно и религиозно окрашенных слов, произносимых в публичном пространстве. Широко известным стал случай, произошедший с одним российским ученым-исламоведом, не мусульманином, которого аккуратно в разгар чеченской кампании попросили не употреблять во время выступлений слово «шариат». Легко привести примеры и других слов-страшилок, слов-перевертышей — «ваххабит», «фундаменталист», «джихад», «джамаат», используемых не в традиционном значении, а в новом политическом значении маркера врага.

¹ Шерматова С. Мусульмане двух сортов. Подружиться с исламским миром России легче, чем со своими мусульманами // Большая политика. 2006. № 5.

² Там же.

Мусульмане как России, так и мира в целом достаточно слабо работают с информационным пространством, и такой известный проект, как «Аль-Джазира», является скорее исключением, чем правилом¹. Осознание этого факта уже произошло, что видно по выступлениям ряда лидеров исламского мира. Так, глава Организации Исламской конференции Экмеледдин Эхсаноглу призвал мусульман-магнатов становиться совладельцами крупнейших медиакорпораций, дабы обуздать антиисламскую пропаганду и продемонстрировать миру истинное лицо ислама. По мнению главы ОИК, такая пропаганда в средствах массовой информации в той или иной мере присутствовала во все времена, однако события 11 сентября 2001 г. стали толчком к самой настоящей истерии. Многие телевизионные каналы и газеты открыто начали связывать ислам с террором и насилием. Экмеледдин Эхсаноглу призвал лидеров мусульманских государств всячески способствовать созданию новых средств массовой информации, причем не только на языках своих стран, но и на наиболее распространенных в мире языках. Кроме того, он отметил необходимость создания таких программ, которые мог-

¹ «Аль-Джазира» — проект любопытный, указывающий на то, как можно бороться с геокультурным противником его собственными средствами. Во-первых, «Аль-Джазира» — это Вавилонская башня, в смысле смешения национальностей, вероисповеданий и языков. Команда телеканала подбирается из недавно приехавших в страну журналистов, «носителей свежей крови». «На канале работают граждане почти сорока стран мира, среди которых 35% женщин (факт небывалый для арабского мира!). Главные звезды телеканала — тоже женщины, арабские красавицы Шехерезады», и в этом, по утверждению Дарьи Асламовой, есть свой смысл — «какая бы кровь ни лилась на экране, весь ужас событий смягчается прелестным личиком ведущей». «Вероисповедание журналистов при приеме на работу в расчет не берется, главное, чтобы они говорили по-арабски. В основном это мусульмане, но есть и христиане, хотя большинство репортеров просто атеисты. Главная позиция канала — отсутствие позиции. «Не наше дело кого-то судить, — говорит мистер Джихад (официальный спикер “Аль-Джазиры”). — Мы информационный канал, и мы должны быть вне эмоций. Мы показываем факт, а потом даем две точки зрения — почему этот факт хорош и чем он плох. Наш девиз: “Мнение и еще одно мнение”. “То есть если вы, к примеру, показываете убитых террористами детей...” — начинаю я. “То после этого, — продолжает Джихад, — мы покажем уважаемого человека, который скажет, что это отвратительно и ужасно, что так нельзя делать, а затем, если есть возможность, мы дадим слово террористу, который объяснит, почему он это сделал, какие у него были мотивы”. “Где же мораль?” — спрашиваю я. “При чем тут мораль? — удивляется Джихад. — Мораль никакого отношения к информации не имеет. Наше дело — давать факты, какими бы страшными они ни были, а не оценивать их. Или ты предпочитаешь жить с завязанными глазами?”» (Асламова Д. Исламская телекомпания «Аль-Джазира»: самый главный шюмен — бен Ладен // Комсомольская правда. 2005. 14 апр.).

ли бы привлечь интерес западной аудитории к мусульманским информационным каналам¹. Другими словами, задача занять подобающее место в глобальном информационном пространстве поставлена, за ее реализацией можно будет наблюдать в ближайшие годы.

1.6. Увеличение влияния на процесс формирования стратегической повестки страны: как в области внешней политики, так и внутренней

Здесь у российских мусульман совсем все плохо. И хотя представителей российской уммы задействовали в улаживании ситуации вокруг Чечни (на европейском и ближневосточном театре дипломатических действий), это скорее было переданное на исполнение техзадание, без допуска мусульман к формированию российской повестки дня. Сегодня, пожалуй, единственная надежда российских мусульман связана с повышенным интересом Москвы к деятельности ОИК и к ситуации на Большом Ближнем Востоке. Но насколько Москва захочет усилить свои позиции в исламском мире путем включения в переговорный процесс российских мусульман, с подключением исламской «народной дипломатии», мы не знаем. Возможно, Москва пойдет традиционным советским путем: отношение к мусульманам внутри страны и отношения со странами ислама никак не будут связаны.

Напомним, что в истории царской России был-таки опыт использования мусульманского сословия (татарского купечества) в мирном торгово-хозяйственном освоении просторов Средней Азии, с чем, надо отметить, они недурно справились.

2. БЕСКОМПРОМИССНЫЕ ЦЕЛИ

2.1. Конституирование альтернативных форм государственности, функционирующих на шариате и претендующих на сецессию

«Истинные мусульмане» не нуждаются в том, чтобы догонять кого-либо или подражать кому-нибудь. Они претендуют на создание оригинального учения, апеллируя к богоданным, а потому априори высшим ценностям. Их сверхзадача — сформулировать собственную альтернативу, внедрить ее в жизнь и непременно защитить от деформаций, возникающих вследствие внешнего давления².

¹ <<http://islam.com.ua>>

² См.: Малащенко А. Указ. соч. С. 66.

Как отмечают ростовские исследователи, большинство национальных движений Северного Кавказа (Конгресс народов Кавказа, Национальный совет балкарского народа, «Демократический джамаат», «Бирлик», «Тенглик», Общенациональный конгресс чеченского народа и др.) рано или поздно превращаются в организации, активно пропагандирующие идеи сепаратизма и построения независимого исламского государства на территории северокавказских республик¹.

Пожалуй, самый жесткий пример из нашей российской действительности — проект независимого исламского государства, который в недавнем прошлом продвигали известные радикалы Чечни и Дагестана. Проблема осталась незакрытой, несмотря на зримый успех путинской кампании по «чеченизации» конфликта.

Исламовед Игорь Добаев считает, что топорная политика Москвы на Северном Кавказе в отношении исламского подполья в целом и уничтожение военной составляющей конфликта в частности открыла дорогу процессу создания рафинированного городского подполья, куда более опасного для Кремля и подконтрольных ему местных администраций. Для успешной борьбы с таким подпольем необходимо слишком многое менять в самом руководстве республиками Северного Кавказа, на что политической воли и сил нет. Ведь главная задача — модернизация северокавказских республик — остается не просто не решенной, но даже не начатой решаться.

Близкую мысль проводит в своей статье Санобар Шерматова, утверждая, что сплочению джамаатов Северного Кавказа долгое время мешал, как это ни парадоксально, Шамиль Басаев, «мобилизующий исламские группировки на первоочередную, с его точки зрения, задачу — проведение диверсий и терактов, чтобы заставить Россию уйти из Чечни»².

Басаев убит. Невидимые процессы объединения набирают силу. Да и сами джамааты за последние годы сильно изменились. «На смену обвешанным оружием боевикам приходят проповедники, вовлекающие в общества своих друзей и соседей. Маргинальные бородачи 90-х годов, носящие укороченные брюки, чтобы даже в одежде походить на пророка Мухаммеда, сбрили растительность на лице и надели стандартную одежду. Ряды маргиналов разбавляются выпускниками выс-

¹ См.: *Бережной С. Е.* и др. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. Ростов-на-Дону, 2002.

² *Шерматова С.* Ислам — для бедных // Большая политика. 2006. № 3.

ших учебных заведений, которые сегодня разрабатывают тактику борьбы с местными нуворишами»¹.

Появляется новое и в тактическом руководстве джамаатов — вовлечение женщин в политику. Такую тактику, к примеру, использовала ХАМАС: десятки женщин, которые вели предвыборную агитационную работу среди населения, прошли в палестинский парламент по спискам этой организации. Ровно такая же тактика используется политическим исламом в Средней Азии: «Четыре года назад Хизбут–Тахрир приняла решение как можно больше вовлекать в свои ряды женщин. Матери семейств, которые легко входят в любой дом, оказались незаменимыми агитаторами и пропагандистами. К тому же задержание правоохранительными органами женщин вызывает у населения более резкий протест, чем аресты мужчин»².

Алексей Малашенко пишет о том, что представители политического ислама не нуждаются в выработке какого-то дополнительного языка для выражения своих идей. «Они используют язык Корана, оснащенный популистскими уличными комментариями. Этим искусством прекрасно владеют толкователи исламской альтернативы — политики и проповедники: “шариат — наш путь”, “ислам — наша конституция”, “ислам — религия и государство” и т.п. Подобные речевки, плакаты и листовки можно встретить на дорогах в мусульманских странах, на стенах домов, купить в лавках, услышать в мечетях и на площадях...»

Характеризуя это явление, Малашенко утверждает, что доходчивость образа, ясность и простота, возможность разъяснить его, не прибегая к научным выкладкам, обуславливают притягательность исламской альтернативы в глазах простых мусульман. «Чтобы понять, а значит, принять ее, не нужен высокий уровень знаний. Не требуется и большой дозы рефлексии (в отличие хотя бы от “русской идеи”)»³.

Трудно сказать, каким образом автор цитаты определил степень рефлексии, необходимую для понимания «русской идеи», но перечисленные выше факты говорят о том, что достаточно рафинированная интеллектуальная практика переведена на язык улицы. Аналогичная задача в недавнем прошлом решалась марксистами и, конкретно в нашей истории, большевиками. Сегодня она успешно решается исламистами.

¹ Шерматова С. Указ. соч.

² Малашенко А. Указ. соч.

³ Там же. С. 67.

Российскому, как и мировому истеблишменту не дурно было бы помнить важнейшее замечание Д. Пайпса о том, что исламисты сильнее там, где правящие круги наиболее непримиримы по отношению к ним, и слабее там, где правители симпатизируют исламу.

Международные примеры деятельности в целях конституирования альтернативных форм государственности, но уже без всякой сецессии, напротив, с опорой на масштабный интеграционный процесс — это различного рода проекты построения халифата (от Филиппин до Марокко).

2.2. Конструирование социальных форм, альтернативных всякому государству

Данная мыслительная практика опирается на идею о том, что халифат Мухаммеда и праведных халифов не был государством, как таковым. Не был тем, во что его превратили Омейяды и в таком качестве закрепили Аббасиды — наследственной монархией.

Организационная же практика опирается на идею о фундаментальном противостоянии общины и общества, темы, неплохо разработанной в немецкой социологии, практически опробованной какое-то время назад протестантами, а сегодня осуществляемой мусульманами.

Отсюда проистекает позиция председателя Исламского комитета России Гейдара Джемала, утверждающего, что сеть джамаатов должна «инфильтровать все многообразие ценных политических начинаний во всем пространстве уммы, подбивая их к единому знаменателю. На этом пути предстоит, в том числе, и организация искусственных кризисов и идеологических конфликтов, в ходе которых будет выявляться несостоятельность отдельных позиций и принципов и вредность неких групп и корпораций. И лишь в ходе фундаментальной структурной перестройки уммы как в головном, так и в организационном плане, перестройки, идущей от некой первой молекулы начального политического джамаата, с тем, чтобы смоделировать все тело мировой общины, — только в ходе этого появляется возможность, точнее, критическая масса для того, чтобы оказывать давление на информационное пространство в неисламских странах и на принятие решений бюрократиями в исламских странах»¹.

¹ Переписка, опубликованная на <www.kontrudar.ru>.

Данный финалистский проект — проект Армагеддон, относится к этатистскому проекту Халифат, в лучшем случае как к выгодному процессу дестабилизации мирового порядка. И только.

Каковы пути вхождения в политику?

Представители российской уммы давно изыскивают конформистские способы вхождения в российскую политику. Каковы они?

Парламентский путь. Все случаи курьезны. Нынешние лидеры российской уммы не добились даже того, чего добились мусульмане между первой и второй русскими революциями, когда мусульманская фракция в Госдуме была-таки создана. Сегодняшние мусульмане голосуют не с точки зрения конфессиональной принадлежности, а их электоральные предпочтения не особо отличаются от общероссийских. Как только Кремль это понял, его интерес к целому ряду околорусульманских политических персонажей тут же исчез.

Общественный путь. Данный путь предполагает тактику постоянного участия в общественно значимых (желательно в страновом и международном масштабе) событиях и мероприятиях. Правда, это не очень то получается. Один из последних примеров — это заявление Аширова с констатацией, что их, мусульманских лидеров, в очередной раз не допустили к решению важной проблемы, на этот раз — захвата заложников в Ираке (позже, как известно, казненных).

Капиллярный путь. Метод прост и надежен: сотрудники государственных и муниципальных органов власти одновременно являются членами религиозных сетей и ценностные основания своих действий (а то и целевые показатели) заимствуют из религиозного и исповедального, а не бюрократического светского пространства. Самый яркий пример такого проникновения — таррикатисты Дагестана. (Кстати, не менее впечатляющими являются многочисленные примеры того, как на местах чиновники коренной России на свои должностные действия инициативно получают благословения батюшек.)

Образовательный путь. Этот путь долог, зато основателен. Ведь воспитать будущую элиту — это значит обеспечить определенное будущее. Но такой настрой требует долготерпения. Кроме того, для этого необходимо уже сегодня участвовать в формировании образовательных стандартов и трактовок истории в школьных и вузовских программах, бороться за факультативное время школьных программ. В этом вопросе мусульмане сильно отстают, тащась в хвосте православных наступательных инициатив и отмечаясь лишь подражательством (вспомним хотя бы истории с курсом «Основы православия» и открытием исламского вуза в Москве).

История России знает также **экстремистский путь**, который полагается на определенное допущение: если вы в ситуации вооруженного противостояния с властью, знайте — с вами считаются! Следовательно, вы уже в политике. Показательно, что еще год назад была распространена шутка о том, что единственным оппозиционером Путина являлся Басаев. И не потому, что Басаев был столь хорош, а потому что, когда суверен срезает пласт оппозиции институциональной, он оказывается лицом к лицу с оппозицией бескомпромиссной. (А когда уничтожает последнего оппозиционера, получает заговор в ближайшем окружении.)

Какое-то время назад были актуальными размышления о возможных путях развития государственности в России, при которых исламу (как и другим важнейшим конфессиям) могла бы быть придана политическая субъектность. В частности, обсуждался концепт расширенного федерализма (И. Генисаретский)¹, порождающего новые типы субъектов федеральных отношений. Другой обсуждаемой темой были возможности, открываемые перед российской уммой в рамках конкордата.

* * *

На взгляд автора статьи, многое из происходящего можно понять, приняв во внимание вопрос, терзающий политических и духовных лидеров мировой уммы: **«Как преодолеть унижительное отставание?»** Вопрос, который распадается на серию последующих вполне «русских» вопросов: что не так? кто виноват? и что делать?

Итак, вопрос, лежащий в основании современных форм политического ислама, можно сформулировать так: **«Если наша вера точна, если мы более праведны, чем остальной мир, почему мы находимся в упадке и нами постоянно помышляют?!»**

И действительно, мир ислама, который на протяжении Средневековья был лидером военным и политическим, экономическим и культурным, в Новое время сдал свои позиции. Ладно бы только Западу. После Второй мировой войны мощно поднялась Япония, затем в ли-

¹ Данная идея публично обсуждалась в рамках подготовки доклада ЦСИ ПФО, посвященного теме методологии развития государственности. См., в частности: Доклад Центра стратегических исследований Приволжского федерального округа 2001 г. «Государство. Разграничение полномочий» (или «Полномочия, функции и предметы ведения в стратегической перспективе развития государственности») (Н. Новгород, 2002).

деры пробились «азиатские тигры» — Сингапур, Тайвань, Южная Корея, Гонконг. Успех некогда отсталых регионов стал горьким укором для мусульманского мира. Оказалось, что исламские страны собственными силами не могут освоить даже богатства, которыми владеют по счастливому стечению обстоятельств, — залежи углеводородов. Приходилось приглашать западных специалистов с их технологиями и организационными навыками, чтобы поставить бизнес, на котором зарабатывают сегодня отдельные страны и семьи мусульманского мира.

Затем, чтобы обеспечить преемственность и воспроизводство запущенной деятельности, пришлось ставить систему профессиональной подготовки и общего (не религиозного) образования, а следовательно, допустить в святая святых стандарты и методики западных стран.

В совместном докладе 2002 г. о развитии человеческих ресурсов в арабских странах ПРООН и Арабского фонда экономического и социального развития подводятся итоги исследования состояния дел в 22 арабских странах с населением 300 млн чел. Цифры удручающие: на 300 млн чел. в год переводится 330 книг, что в 1000 раз меньше, чем переводят одни только испанцы. Четверть населения этой части планеты, богатой углеводородами, существует менее чем на 2 долл. в день. Половина арабской молодежи стремится эмигрировать¹.

Экономическая отсталость всего мусульманского мира характеризуется следующими цифрами: составляя пятую часть населения земного шара, обладая 70% мировых энергоресурсов и 40% сырья, общий валовой национальный продукт исламских стран не превышает 5% мирового валового продукта.

Бернард Льюис приводит любопытные факты: еще в далеком 1568 г. «османы подготовили проект канала через Суэцкий перешеек, разделяющий Средиземное и Красное моря; в следующем году они начали сооружение канала между Доном и Волгой. Их цель была ясна: расширить морское влияние за пределы Средиземноморья. <...> Но обе операции, вероятно, рассматривались османами как второстепенные и были заброшены, когда возникли проблемы»². Напротив, для Европы и России эти проекты не были второстепенными и были реализованы, хотя и не сразу.

¹ The Arab Human Development Report 2003 <<http://www.rbas.undp.org/>>

² Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: Прогресс и традиционализм. М.: Олимп Бизнес, 2003. С. 14.

Ущербность геостратегического мышления лидеров исламского мира наблюдается отнюдь не со времен османов. Другой пример «инфантилизма геополитического мышления мусульман, ответственных за судьбы своего проекта» приводит Гейдар Джемаль в своей статье под говорящим названием «Исламский проект: Борьба за историю»: «...знаменитый автор “Возрождения наук о вере” аль-Газали, написавший огромное количество трудов по самым разным сторонам знания, ни словом не обмолвился о судьбе Иерусалима, захваченного крестоносцами за пятнадцать лет до его смерти. А ведь это было грандиозное событие, фундаментальная катастрофа для исламской цивилизации, ибо Иерусалим — аль-Кодс — изначально есть третья святыня ислама и направление первой кыблы при молитве до переориентации на Каабу. Третья святыня ислама — в руках беспощадных врагов, а крупнейший ученый своего времени не находит нужным в течение пятнадцати последних лет своей жизни даже случаем упомянуть об этом ударе для мировой уммы!»¹

Сам собой напрашивается вопрос, вот уже многие десятилетия волнующий исламскую элиту: **что и в какой момент пошло не так?** Именно этот вопрос вынес на обложку своей известной книги «столп американского исламоведения» Бернард Льюис, рассуждая о перипетиях исламской политики².

Распространенный ответ — все дело в самом исламе. Мол, если бы не ригоризм этой религии, все было бы по-другому.

На это, по сути, обвинение существует ответ: мусульмане VII–X вв. были гораздо ближе к исламу, чем современные нам, и жили по шариату, а не светскому праву, созданному по бельгийскому и англосаксонскому образцам. При этом они были лидерами ойкумены. Отсюда вывод: надо вернуться к «живительному первоисточнику». Сегодня этот тезис взят на вооружение и фундаменталистами, и лидерами политического ислама.

И это не примитивный ответ, как думают многие, ведь и пророки Ветхого Завета объясняли страдания, выпавшие на долю еврейского народа, только одним — вероотступничеством. Поэтому, когда «униженные и оскорбленные» слышат призыв «вернемся к основам и вновь станем лидерами!», им трудно его игнорировать.

К сожалению, опыт стран, попытавшихся в XX в. претворить в жизнь эту формулу, продемонстрировал обратный результат. Ни Су-

¹ Джемаль Г. Указ. соч. С. 6.

² См.: Льюис Б. Указ. соч.

дан, ни Афганистан не обрели той конструктивной интеллектуальной мощи, которая позволила бы конкурировать с Западом. Наоборот, в результате прямого перехода на нормы шариата, осуществленного не рефлексивно, а буквалистски, произошла архаизация общества и экономики и через шаг неизбежная потеря самого проекта.

Свой ответ на вопрос «что не так?» дает председатель Гейдар Джемаль, утверждающий, что все цивилизационные проблемы ислама объясняются прежде всего «свернутостью теологии». Он раскрывает свою мысль на примере установления границы бидаата (нововведений). Действительно, алимы во все времена резко возражали против нововведений, но речь у алимов идет о нововведениях в исламской вере, в области акыда и ритуальных практик. Интерпретаторы же распространили отрицание бидаат и на обыденную жизнь, возражая, к примеру, против технического прогресса. Перенесение неприятия инноваций с ритуала на научно-хозяйственную деятельность как раз и означает смешение «внутреннего» и «внешнего»¹. Разработка данного различия с опорой на Коран и Сунну и есть прямой долг исламских теологов.

Мусульмане переживают унижение. То, на чем строится их быт, — машины и оборудование, нормы строительства и современные материалы, образование и здравоохранение, организация военного дела и оружие — спроектировано и создано на Западе (или, как в случае дешевого массового продукта, *made in China*). Том самом Западе, который, по мнению исламского мира, катится к катастрофе, потому что изменил первоначальному Откровению, подменил Его, исказил, в одностороннем порядке разорвав условия контракта, т.е. Завета. *Почему нравственно падшие помыкают теми, кто остался верен духу и букве Закона?* Такой диссонанс не может не задевать и не беспокоить мусульман.

Отсюда мучительные поиски на вопрос: **кто виноват?** Монголы, которые смели в XIII в. халифат, после чего исламский мир так и не сумел оправиться? Однако ряд высоких образцов мусульманского искусства и культуры и несколько политических проектов (самый яркий из них — Блистательная Порта) относятся к послемонгольскому периоду. Да и то, с какой легкостью был разгромлен Багдадский халифат, по сути, варварами, есть печальное свидетельство его внутреннего состояния того времени.

Другой ответ — виноваты европейцы с их колониальной политикой и идеологическим штампом «бремени белого человека». Однако

¹ Джемаль Г. Указ. соч. С. 11.

постколониальный период, который, казалось бы, должен был вернуть исламскому миру свободу, а с ней и процветание, принес исключительно разочарование. Что принесла деколонизация? «*Цепочку обшарпанных тираний*», — с горечью замечает Бернард Льюис, — которые так и не смогли предложить своим подданным ни одного реального проекта модернизации»¹. (Справедливости ради нужно сказать, что несколько удивительных исключений все же есть — это и Малазийское чудо, и впечатляющие проекты развития отдельных эмиратов Персидского залива.)

Найдены виновные или нет, но следующий вопрос, неизбежно встающий перед алчущими и жаждущими перемен, это вопрос: **что делать?**

Великий английский историк и философ Арнольд Тойнби выделял два типа ответов, скрупулезно наблюдаемых им на протяжении всего исторического материала, на примерах всех зримых цивилизаций. Ответов, даваемых традиционалистами и модернистами или в терминах иудейской истории — ответов фарисеев и иродиан; ответов тех, кто, придерживаясь традиции, видит свою миссию в сохранении наследства (и для кого это единственная правда, особенно перед лицом внезапных перемен), и тех, кто идет на сотрудничество с инородцами и проводит модернизационные реформы по культурным лекалам победителей, видя в этом единственное средство будущего освобождения.

И все же, по мнению автора статьи, корректней выделять не два, а три типа ответов, пронизывающих историю человеческих деяний. Ответы иродиан, фарисеев и еще zelотов. Именно последние представляют собой концентрат бескомпромиссного вооруженного ответа на вопрос «что делать?», и именно zelотами корректно называть представителей политического ислама.

Исламский мир, уступив лидерство в самом начале промышленной революции, на сегодня не обладает суммой средств, позволяющих на чужой игровой площадке по чужим правилам выйти победителем, т.е. «сложить» альтернативную экономику на собственных основаниях с опорой на шариат и переиграть тех, кто ушел далеко вперед. Каковы же тогда его перспективы — *быть вечным изгоем в бурно развивающемся мире?*

Ответ может быть дан в логике фазового развития миросистемы².

¹ Льюис Б. Указ. соч. С. 173.

² Понятие аналитического аппарата И. Валлерстайна.

Ислам долгое время доминировал в традиционной фазе развития мировой системы благодаря нескольким качествам.

Во-первых, терпимости, которая долгое время была недостижима для европейцев. Ведь еще несколько веков назад все было наоборот: беженцы — евреи и опальные христиане, постоянно преследуемые в Европе, бежали на земли ислама.

Во-вторых, благодаря форме контроля со стороны улемов над исполнительной властью, которая никогда не была такой абсолютистской, как в Риме, средневековой Европе и тем более Европе и России Нового времени.

В-третьих, благодаря принципу социальной справедливости, формализованному, в частности, в обязательном для правоверного отчислении в пользу бедных (ведь закят является одним из пяти столпов ислама).

Однако Запад удачно проводит промышленную революцию, в результате которой мир ислама превращается в экономического и, как следствие, политического «карлика», а все его заимствования у того же Запада в военной сфере, области политического устройства, искусства дипломатии¹, систем образования и профессиональной подготовки ни к чему не приводят².

Время, наступившее по окончании Второй мировой войны и давшее толчок к массовой деколонизации, подарило новую надежду. Международные институты и западные интеллектуалы много потрудились над мифом о догоняющем развитии, смысл которого прост: делай, как мы, делай правильно. И в силу того, что мы двигались, ошибаясь и набивая шишки, а вы с помощью советов наших специалистов и с учетом опыта прежних ошибок выберете более прямой путь — догоните нас и станете такими же развитыми, как и мы.

Многие поверили в эту игру и начали проводить «необходимые» институциональные реформы, нанося беспощадные удары по традиционным институтам. Итог такого развития для большинства — отрицательный, для меньшинства, по крайней мере, — спорный и только для малого числа — удачный. Как это ни парадоксально, но античная

¹ «Ведя переговоры в Карловцах, османы были вынуждены — впервые — прибегнуть к незнакомому для них искусству, мы его называем дипломатией, чтобы политическими способами изменить или даже улучшить результаты военных действий. Для османских чиновников это было новой задачей, они не имели опыта переговоров о более выгодных условиях после военного поражения» (*Льюис Б.* Что не так?... С. 20).

² Об этом достаточно подробно на примере Оттоманской Порты см. у Бернарда Льюиса в 1-й главе упомянутого труда.

апория оказалась верной: Ахилл никогда не сможет догнать черепаху. Объяснение этому феномену дал Иммануэль Валлерстайн, выдвинув гипотезу о том, что устройство капиталистической миросистемы таково, что группе развивающихся стран догнать группу развитых в принципе не возможно. Допустим лишь редкий успех отдельных стран, лишь ротация элементов внутри пирамиды глобального неравенства, не более того¹.

В сложившейся ситуации только терроризм превращает ислам в фактор глобальной политики. Только терроризм заставляет считаться и с официальным исламским истеблишментом, прилагающим столько сил «для борьбы с террором» в собственных странах, и с ненавистными фигурами исламского подполья.

И действительно, теракты — это, по сути, весьма удачная попытка создать адекватный механизм присутствия в глобальном информационном пространстве. Сегодня в мире ведется жесточайшая борьба за попадание в строго ограниченный круг информационных сообщений. Ограниченный потому, что зритель, слушатель, читатель за сутки в состоянии воспринять очень небольшое количество информации. За попадание в этот круг борются и транснациональные корпорации, и политические нации. Первые продвигают бренды, а значит, продажи, вторые получают дивиденды от интереса к их стране, культуре и даже происшествиям.

Возьмем известные примеры. После событий 11 сентября в США резко возросли продажи Корана². Другой случай: в одном из выступлений бен Ладен порекомендовал книгу о тайных операциях ЦРУ, написанную офицером этого ведомства: вот, мол, что эти гады себе позволяют, сами свидетельствуют о своих грязных делишках. Сюжет показала «Аль-Джазира», затем CNN. Но самое интересное произошло после этого: книга, которая в рейтинге продаж занимала безнадежное двухтысячное место, за сутки переместилась на шестое, после чего был мгновенно раскуплен весь ее наличный тираж.

¹ См.: *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира. Социология XXI века. М.: Логос, 2003.

² И не только. Так, в текущем году по CNN был показан сюжет о мусульманах в США, в котором утверждалось, что число принимающих ислам американцев непрерывно растет. Причем заметный рост числа новообращенных наблюдается после событий 11 сентября 2001 г. В телесюжете одна из «новоприбывших» мусульманок, Эллисон Поль, рассказывает, что пятикратная молитва удерживает ее от грубости и неблагоприятных поступков. Эллисон раньше причисляла себя к баптистам, а в ислам пришла в поисках истинной веры еще до замужества. Некоторые наблюдатели считают, что приход американцев в ислам отчасти объясняется интересом к исламу в средствах массовой информации. <www.ibnlive.com>.

Понятно, что не продавцы книжных магазинов, не издатели Корана и не офицер ЦРУ продвигали таким способом свою продукцию. Просто интерес к исламу — неважно, со знаком плюс или минус — резко возрос, так же как вес и значение религии, узнаваемость ислама, исламских лидеров, его культуры. Все это составляет оборотную сторону терроризма. В современном мире нельзя игнорировать значение информационной составляющей, потому что его не игнорируют ни разведки ведущих стран, ни PR- и GR-отделы транснациональных корпораций, ни пресс-службы президентов и глав правительств.

Используя методологический аппарат Тойнби, сделаем вывод: зелотский способ ответа на вопрос «что делать?» не просто имеет место быть, его роль и значение возрастают.

Рассмотрим теперь иродиановский ответ. Современный мир подошел к барьеру: индустриальная фаза близится к концу, страны—мировые лидеры вступили в постиндустриальную эпоху. Возникает вопрос: куда движется наш мир? Какая экономика приходит на смену индустриальной? Что действительно кроется за бессодержательным понятием «постиндустриальный»? Что обеспечит лидерство или хотя бы достойное место в будущей экономике?

Нынешние преимущества исламского мира, основанные на углеводородах, работают только в текущей индустриальной фазе. Они хотя и не обеспечивают ему лидерства, но приносят достаток известному списку исламских стран. В следующей фазе развития мировой экономики — в экономике, основанной на знаниях, такое преимущество мало чего стоит. Значит, на следующем шаге развития миросистемы цивилизации ислама будет еще хуже. Это не может не беспокоить лидеров исламского мира (ни официальных, ни антисистемных), которые, с одной стороны, пробуют присоединиться к информационному обществу, запуская проекты впечатляющей модернизации в Куала-Лумпуре и некоторых эмиратах Персидского залива, с другой — ведут атаки на этот мир, дестабилизируя его систему.

Всего в Америке проживают около 6 млн мусульман. Приблизительно четвертая часть мусульман США — новообращенные. В среднем ежегодно ислам принимают 20 тыс. американцев.

По информации ИРНА, в последнее время растет тенденция к новообращению в ислам латиноамериканцев, что придает новый облик американскому исламу.

Другой пример: в 2005 г. имя Мухаммед было в числе 20 самых популярных имен в Британии, которым бы родители хотели назвать своих сыновей. Рост популярности имени налицо: в 2003 и 2002 гг. это имя находилось на 22-м месте, в 2001 г. — на 26-м, а в 2000 г. — на 27-м месте.

Что касается постиндустриального барьера, в который уперся современный мир, то возможны три сценария развития ситуации.

Сценарий первый¹. Запад (включая Японию и ряд анклавов Юго-Восточной Азии) форсированно переходит к информационному обществу. Ситуация меняется кардинально:

— углеводороды занимают строго отведенное им место, точно такое же, какое в современном мире занимает рынок зерна и риса (сыгравших в традиционной фазе роль двигателя экономики);

— создано новое поколение гуманитарных технологий, позволяющих осуществлять ассимиляцию миллионов, привносимых миграцией, на порядок успешнее и быстрее;

— сформированы и запущены новые экстерриториальные идентичности, позволяющие достичь солидарности между частями сверхбогатого Севера и относительно бедного Юга.

В рамках данного сценария исламский мир окончательно оказывается «за бортом», если только в достаточно короткий срок его лидеры не предложат конкурентоспособных форматов развития, перебивающих спланированную игру Запада. Последнее маловероятно, поэтому атаки на символы успеха и благополучия — например, Всемирный торговый центр — становятся единственным средством самовыражения.

Второй сценарий представляется более реальным: постиндустриальный переход окажется мероприятием невероятно сложным и человечество с первой попытки этот барьер не преодолеет. Так было уже один раз, когда античная цивилизация, вплотную подошедшая к необходимости создания новой, более совершенной экономики, не нашла в себе сил и ресурсов для преодоления такого барьера и откатилась в «мрачное Средневековье». Именно тогда исламская цивилизация выполнила чрезвычайно важную, стабилизирующую функцию, сохранив достижения античности и дав человечеству передышку в тысячу лет. (Автор обращает внимание читателя на то, что в данном отрывке не анализируется духовная история человечества, имеющая другие основания и достижения, а лишь научно-техническая, цивилизационная.)

Итак, прыжок в новую экономику, основанную на знаниях, может не получиться, но и возможности остановиться, застыть в индустриальной фазе не будет. Запад, уже отдавший индустриальную составля-

¹ Приводимые вкратце сценарии были разработаны в совместной работе автора статьи с Сергеем Переслегиным по заказу председателя общероссийского общественного движения «Российское исламское наследие» Хусайна Джабраилова.

ющую Китаю, но не имеющий сил подняться в новую знаниевую экономику, утрачивает лидирующие позиции (это как если бы отдать нижний этаж, а верхний не успеть надстроить). Как следствие, Запад будет не в состоянии обеспечить собственному населению тот высокий уровень жизни, к которому оно привыкло. Однако останутся амбиции, поддерживаемые смертоносным оружием. В такой ситуации Запад развяжет войну. Война, не имеющая перспектив на урегулирование, обрушит мировую экономику и примитивизирует уклад жизни.

В этой ситуации исламский мир, как и во времена средневековья, снова может выступить в роли глобального стабилизатора. Эта странная, но крайне важная роль достанется исламу, потому что он не нуждается в технологической составляющей, но в то же время имеет внятную, хорошо отработанную социальную политику, основанную на традиционных стандартах и оперирующую категориями подлинной справедливости.

Наибольшие шансы, по мнению автора статьи, имеет **третий сценарий**, согласно которому все участники мирового спектакля попытаются оттянуть на как можно более долгий срок переход в информационную эпоху — слишком уж велики риски.

Пока длится индустриальная фаза, ислам удерживает позиции, потому что углеводороды по-прежнему играют существенную роль в мировой экономике.

Этот же вывод применим и к России в силу известной стратегии отечественной элиты, ставка которой на сырьевую специализацию гарантирует России рост на то время, пока существующими темпами будет расти промышленный сектор Китая и Индии, суммарно опирающийся на внутренний рынок объемом в два с половиной миллиарда душ. (В общем-то ситуация не особо утешительна — постепенно превратиться в сырьевой придаток уже не Запада, а стран еще в недавнем прошлом «третьего мира».)

В рамках третьего сценария высока вероятность стратегических договоренностей мусульманских стран с Москвой (и всех вместе с Венесуэлой), результатом которых станет появление нового международного сверхигрока, контролирующего глобальный рынок энергоресурсов. Начало этому процессу уже положено: в прошлом году Россия получила статус наблюдателя в Организации Исламская конференция, объединяющей 57 государств, расположенных на четырех континентах (треть государств — членов ООН). Кроме того, именно энергетическую безопасность Москва представила в качестве ключевой иници-

циативы на время своего председательства в G8. Параллельно Москва начала разворачивать новый атомный проект. Да и особые отношения с Ираном должны сыграть в этом сценарии специальную роль.

Если исламский мир и Россия договорятся, то они, как следствие, получат время для модернизации, крайне сложной и болезненной, затрагивающей культурные основания обоих миров. А политический ислам приобретет в международной политике *новую форму*.

РАДИКАЛЬНЫЕ ИДЕОЛОГИИ В ИСЛАМЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Почти вся история мусульманской мысли представляет собой перманентное возникновение идейных течений, рождавшихся в ходе столкновения различных мнений по тем или иным проблемам. При этом ислам отнюдь не утратил своей общей мировоззренческой целостности и системной устойчивости. В средневековом исламе движения и течения возникали, как правило, в связи с полемикой по вполне конкретным проблемам. Так, полемика по вопросам права породила целый ряд мазхабов, по вопросу о власти — три существующих и поныне направления (сунниты, шииты и хариджиты) и т.д.

Религиозно-политическая группировка хариджитов образовалась во время гражданской войны в Халифате в VII в. в ходе борьбы за власть между сторонниками Имама Али — четвертого праведного халифа и Муавии — будущего первого халифа династии Омейядов. Их общины, действовавшие в разное время и в различных частях Халифата, распались приблизительно на 20 течений, в том числе на секты ибадитов, азракитов и суфритов¹. Наиболее радикальной являлась секта азракитов, учение которых отличалось крайней нетерпимостью. Их предводитель и основатель общины Нафи' ибн аль-Азрака (ум. в 685 г.) требовал неукоснительно соблюдать установленный им принцип — убивать своих противников, как неверующих, в том числе и тех хариджитов, которые «отсиживаются» во время восстаний. Он разрешил также убивать женщин и детей своих противников, предвещая ад

¹ См.: Шакирла М. Экстремистские течения в Исламе // Нурул Ислам. 1998. Апр.

детям многобожников, как и мусульман, совершивших «тяжкий» грех¹. Экстремизм азракитов оттолкнул от них большинство мусульман, создал вокруг них вакуум, способствовавший в дальнейшем их полному исчезновению. В настоящее время сохранилась только одна община, относящаяся к умеренному крылу хариджитов — ибадиты, проживающая в Омане и в некоторых районах Африки, преимущественно в Магрибе.

Для многих поколений мусульман во всем мире эталонной формой организации исламского общества и государства выступал и продолжает выступать «опыт Медины» (622–632 гг.). Именно в этот период в Медине возникают надродовая мусульманская община и протогосударство, во главе которых стоял Мухаммед, обладавший всей полнотой светской, духовной и судебной власти. В настоящее время это течение принято называть либо западным термином «фундаментализм», либо арабским — «салафизм» (суннитский фундаментализм).

Вместе с тем термин «фундаментализм» впервые был использован не в исламе, а для определения консервативного движения в евангелической церкви Соединенных Штатов и введен в оборот редактором баптистской газеты «Watchman Examiner» К. Л. Льюисом².

В то же время некоторые западные и отечественные ученые считают совершенно необоснованным использование термина «фундаментализм» применительно к исламу. Более адекватным ситуации сегодня считается термин «салафизм, или салафийя — от выражения *ас-салаф ас-салих (праведные предки)*, или просто *ас-салаф (предки)*»³. По салафитскому учению «предками» считаются первые три поколения мусульман, чье поведение следует изучать и, если это возможно, следовать их примеру.

Возрожденческое течение в исламе (*ас-салафийя*) возникло уже в первые века его истории (ханбалиты, IX в.) и продолжает существовать и в наши дни в различных формах: ваххабиты Саудовской Аравии, «Братья-мусульмане» в арабских странах и близкие к ним организации в Афганистане, Пакистане, Индии, Индонезии, неоваххабиты в Средней Азии и на Северном Кавказе и др.

¹ См. об этом: Ал-Аш'ари Абу-л-Хасан 'Али б. Исма'ил. Китаб макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин. Ат-таб'а ас-санийа. Висбаден, 1963. С. 86–89; Ал-Багдади 'Абд ал-Кахир б. Тахир. Ал-Фарк байна-л-фирак. Каир, б/г. С. 82–87; Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1984. С. 21.

² См.: Сагадеев А. «Исламский фундаментализм»: Жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульманский мир: Бюллетень реферативно-аналитической информации. 1993. № 10. С. 57.

³ Игнатенко А. А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8). С. 166.

Мировоззренческие позиции салафитов были заложены в идеологии религиозно-политического движения ханбалитов — сторонников багдадского хадисоведа и факиха Ахмада бен Ханбала. Ханбалитство сначала возникло как религиозно-политическое движение, а затем, к началу XI в., оформилось в догматико-правовую школу. Ханбалиты в своей теории и практике придерживались взглядов наиболее консервативных сторонников традиционализма (нынешние фундаменталисты), выдвинули идею очищения ислама от позднейших наслоений, выступили с отрицанием любых нововведений (*бид'а*) в области вероучения и права, не имеющих прямого обоснования в Коране и хадисах. В Средние века сами мусульмане называли ханбалитов салафитами.

Ханбалитское религиозно-политическое движение сыграло важную роль в истории арабо-мусульманского общества. Ханбалитская идеология с ее концепцией «обновления» оказывалась в центре внимания в особые, переломные моменты истории мусульманского Востока. В XVIII в. именно ханбалитская идеология легла в основу движения ваххабитов, выступивших за восстановление норм «истинного» ислама в Аравии и создавших государство Саудовская Аравия.

Учение Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба, первоначально казавшееся чисто аравийским явлением, вскоре после своего исторического появления получило распространение и за пределами Аравии. Осуждение идолопоклонства, культя святых, борьба с *бид'а*, священная война против неверных, сочетание классовых и эгалитаристских лозунгов — догматика и политическая практика ваххабитов — находили почву в странах с различной общественной и политической структурой, соответствующим образом преломляясь, приспособляясь и трансформируясь. Так, последователем идей аль-Ваххаба являлся индийский мусульманский проповедник и политический деятель Сайид Ахмад Барелви, провозгласивший в 1824 г. джихад против неверных (англичан и отчасти индийских немусульман). Индийские ваххабиты проповедовали принципы социальной справедливости, выступали за создание справедливого исламского общества, основанного на «чистом» исламе времен пророка и первых халифов. Последователи Сайида Ахмада признавали в качестве достоверных шесть наиболее авторитетных суннитских сборников хадисов, отвергая при этом тафсиры, выступали за применение практики иджтихада, но против иджмы. Стержнем учения являлось строгое единобожие и осуждение почитания пророка, святых и имамов, паломничества к святым местам; за-

прещалось использование четок, употребление табака и спиртных напитков¹.

В русле индийского ваххабизма сложилось и отделившееся от него более радикальное течение — фарази во главе с Хаджи Шариатулло, действовавшее в XIX в. преимущественно в Бенгалии. По своим воззрениям они имели много общего с ранними «Братьями-мусульманами», хотя возникли намного раньше².

Ваххабизм вдохновил на «реформаторскую» деятельность некоторых индонезийских паломников, посетивших Мекку в первом десятилетии XIX в. На Суматре возникло религиозно-политическое движение, которое использовало ряд ваххабитских лозунгов. Сначала оно было направлено против местных немусульман, затем приняло антиголландский характер. В течение полутора десятка лет, начиная с 1821 г., голландские колонизаторы вели войну против ваххабитов Суматры³.

Некоторые исследователи считают, что ваххабизм оказал какое-то влияние и на движение Османа дан Фодио в Западном Судане в начале XIX в., которое привело к образованию обширного государства Сокото, и на сенуситов Ливии⁴.

В XX в. наиболее ярко ваххабитские идеи материализовались в движении деобандийцев, которое развернулось в Южной Азии (Индия, Пакистан, а также Афганистан, индийские диаспоры в Южной Африке и в странах Карибского бассейна), где проживает 40% мусульман всего мира.

Основателем этого движения был известный теолог Абуль-Алла Маудуди, имевший собственное, специфическое видение ислама. Его идеи концентрировались вокруг необходимости джихада, направленного против угнетателей. Маудуди указывал на то, что Пакистан освободился от политического доминирования Британии, однако продолжал страдать из-за господства западной культуры — секуляризма, а потому призывал мусульман продолжать борьбу до своего полного освобождения и создания действительно исламского государства. Маудуди явился основателем «Исламского общества» («The Jamaat-i-Islami») — политической организации, посвятившей свою деятельность установлению в Пакистане исламских законов.

¹ Милославский Г. В. Ваххабизм в идеологии и политике мусульманских стран // Ислам и политика. М., 2001. С. 77–78.

² Там же. С. 78.

³ Васильев А. М. История Саудовской Аравии. М., 1999. С. 173.

⁴ Там же.

Сегодня Маудуди известен и как один из наиболее авторитетных идеологов умеренно-радикального крыла исламского радикализма. Он является автором популярной в исламском мире теории «исламского государства». Теоретическое наследие Маудуди, насчитывающее более 120 книг и тысячи статей, затрагивает самый широкий спектр проблем: от вопросов государственного устройства и исламской конституции до положения женщины в исламском обществе. Выдвинутые им в рамках исламского фундаментализма идеи оказали значительное влияние на государственное строительство в Пакистане. Однако характерным представляется то обстоятельство, что за историю существования Пакистана взгляды Маудуди претерпели значительную эволюцию от консервативно-утопических идей в духе «мединской модели» к признанию возможностей ограниченного использования демократических институтов в современном исламском государстве¹.

Создание исламского государства Маудуди рассматривал как конечный результат исламской революции, отличительной чертой которой является моральное совершенствование граждан на основе постулатов ислама, а не радикальное изменение социально-экономической структуры общества. Эта революция, считал Маудуди, приведет к утверждению «совершенного общественного порядка, при котором сможет процветать добродетель, а все формы эксплуатации, несправедливости ... будут предотвращены и подавлены». Речь идет, подчеркивал он, об образе правления, подобном правлению пророка².

Маудуди последовательно выступал против построения исламского государства силовым путем. В одной из своих лекций, обращаясь к молодежной аудитории, в целях достижения стоящих перед исламским обществом задач, он не рекомендовал осуществлять свою деятельность по типу подпольных группировок и призывал исключить применение насилия и оружия для изменения существующего строя. Более того, насильственный метод характеризуется им как поспешный и малоперспективный, хотя он, казалось бы, и подразумевает достижение цели кратчайшим путем. По его мнению, наиболее приемлемое решение для мусульманской общины и каждого, кто занимается распространением исламского призыва, — это проведение мирного и верного в своей ко-

¹ Гареева Г. И. Исламский фундаментализм и опыт государственного строительства в Пакистане // Ислам и политика / Отв. ред. В. Я. Белокриницкий и А. З. Егорин. М., 2001. С. 237.

² Там же. С. 235.

нечной цели переворота посредством открытой и самой широкой пропаганды, обращенной к умам и сердцам людей¹.

Среди других известных представителей «умеренного радикализма» в исламе можно назвать Насира ад-Дина ал-Албани², Мухаммада Са'ида Рамадана ал-Бути³ и др.

К *экстремистскому* крылу исламских радикалов относятся организации, группы, отдельные лидеры, которые в качестве основного метода достижения своих целей используют вооруженную борьбу, в том числе и террористическую деятельность. Ведение пропаганды для них является вспомогательным средством, в основном для привлечения в свои ряды новых сторонников. Наиболее известными теоретиками этого крыла исламистов выступают Сайид Кутб, Мустафа Шукри, 'Али 'Абду Исмаил и др.

С. Кутб — теоретик и идеолог египетской ассоциации «Братья-мусульмане» в 50–60-е годы XX в. — написал целую серию работ, в которых им развивались различные аспекты идеологии «исламского возрождения». Фанатическая убежденность в правоте своего дела, незаурядный литературный и полемический талант, мученическая смерть (в 1966 г. он был казнен через повешение, согласно приговору египетского трибунала) превратили Кутба в одну из наиболее почитаемых фигур среди ультрарадикалов, а его сочинения, публикуемые сегодня огромными тиражами, в том числе издательствами «Бадр» и «Сантлада» в России и на русском языке, составляют одну из основ современной исламистской пропаганды. Вокруг наследия С. Кутба и сегодня идет упорная борьба, и не только в лагере его прямых оппонентов, но и среди сторонников различных направлений «исламского возрождения».

Концепция С. Кутба делила общество на два типа: исламское общество, в котором признается власть одного Аллаха и действует шариат, и общество джахилии (доисламского язычества), в котором люди сами творят законы и нарушают главный принцип единобожия — единовластие Аллаха (хакимийя). Согласно такому выводу, языческим является большинство современных обществ, в том числе те, которые считают себя исламскими, но не живут по шариату. Отрицание хаки-

¹ См.: *Маудуди А. А.* Ислам сегодня. М., 1992. С. 26–27.

² См. об этом: Ал-'Акида ат-тахаввийа. Комментарии и примечания *Насир ад-Дин ал-Албани*. Ал-Матаб ал-ислами. Бейрут, 1404/1984.

³ Ал-Бути, Мухаммад Сайид Рамадан. Хаказа фа-л-над'у ила-л-ислам. Дамаск, б/г.

мийи, по сути, означает вероотступничество, ввергающее в неверие. Ислам и джахилийя — это абсолютно несовместимые системы, между которыми невозможно какое-либо мирное сосуществование или постепенная трансформация джахилийи в ислам. Восстановить власть Аллаха на земле можно лишь после того, как силой будет уничтожена джахилийя, и участие в этой борьбе есть обязанность каждого мусульманина.

С. Кутб предложил следующую стратегию для исламского движения. Во-первых, поскольку в джахилийском обществе вообще отсутствуют представления об исламе, бесполезно требовать введения шариатского правления или пытаться с этой целью совершить государственный переворот. Нужно начать с объяснения принципов ислама и особенно — идеи единовластия Аллаха. Во-вторых, те, кто признал этот призыв, как бы вновь приняли ислам и, следовательно, должны себя вести в соответствии с принципами «истинных» мусульман. Для этого таким верующим необходимо уйти из джахилийского общества, но не в буквальном смысле, а в плане «духовного разрыва», не исключаящего контактов в жизненных и бытовых вопросах. Указанная позиция нашла свое отражение, в частности, в движении *«ат-такфир валь-хиджра»* («обвинение в неверии и уход от мира»), которое теоретически в своих трудах обосновал С. Кутб. В-третьих, после того как община «истинных мусульман» достигнет необходимого духовного и морального уровня, следует приступить к созданию исламской организации — своеобразного авангарда, призванного свергнуть джахилийю и установить на земле власть Аллаха. В-четвертых, на начальном этапе такой деятельности следует избегать прямого столкновения с правящим режимом, так как это может привести к роковому удару по еще слабому исламскому движению. В-пятых, когда исламское движение достигнет необходимой силы и мощи, следует начать джихад в его силовом, наступательном понимании, без всяких уступок и снисхождения.

Идеи Сайида Кутба развил Абд ас-Салям Фараг, который в конце 70-х годов XX в. основал в Египте ультрарадикальную группировку «Аль-Джихад», особенно активно действовавшую в последней четверти прошлого века и имевшую отношение к убийству президента Анвара Садата.

Новизна взглядов А. Фарага, в отличие от концепций основателя «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банни и Сайида Кутба, заключалась в ярко выраженном салафитском характере. Каждое свое утверждение он обосновывал аятами Корана и изречениями пророка Мухаммеда, а также творческим наследием таких улемов прошлого, как Ибн Тай-

мий, Ибн Касир и Ибн аль-Джаузи. До конца 80-х годов книга А. Фарага «Аль-Фарида аль-гайба» была практически основным идеологическим источником «Аль-Джихада».

А. Фараг как главный идеолог организации, проанализировав весь опыт радикального исламизма 60–70-х годов, нашедший отражение в трудах Сайида Кутба, Салиха Сарийя, Шукри Мустафы, сформулировал классические основы радикального исламизма суннитского толка. Идеи А. Фарага служат идеологической платформой деятельности большинства современных радикальных группировок.

Так, он считал, что любой мусульманин, игнорирующий нормы шариата, — «неверный, с ним нужно воевать, пока он не вернется к Суду Аллаха и его посланника и не перестанет судить ни в большом, ни в малом другим судом»¹.

Говоря о современных правителях Египта, А. Фараг утверждает, что они «не имеют от ислама ничего, кроме мусульманских имен», и причисляет их к отступникам (муртадун). Отступник, отмечает он, хуже, чем «неверующий по рождению» (т.е. христианин, иудей и пр.), так как они могут не знать ислама, а отступник осознанно отрекается от веры, зная о ее добродетелях. Ссылаясь на мнение основателей-эпонимов суннитских мазхабов, А. Фараг пишет, что «неверующих по рождению» христиан и иудеев, которые являются общиной покровительствуемых, нельзя убивать. Отступника же разрешено казнить, «он не имеет права завещать свое имущество кому-либо, его брак теряет юридическую законность, так как он отверг саму основу ислама, он хуже кафира»².

Обвинив в безбожии правящий египетский режим, А. Фараг обосновал этим законность с религиозной точки зрения вооруженного джихада с властями³. В своей работе «Забывтый долг» он пишет: «Сегодня, несмотря на всю важность джихада, от которого зависит будущее ислама, некоторые улемы пренебрегают этой обязанностью, зная, что это единственная дорога для того, чтобы вновь возвысить ислам... Без всяких сомнений, сегодня идолопоклонство на земле можно свергнуть только силой меча»⁴.

¹ Цит. по: Малащенко А. В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // ИГ-религии. 1997. 25 дек.

² Цит. по: Примаков Е. М. История одного сговора. М., 1981. С. 248–250.

³ См.: Ражбадинов М. З. Радикальный исламизм в Египте. М., 2003. С. 84.

⁴ Voll J. O. Islam: Continuity and Change in the Modern World. Boulder, 1982. P. 354–355.

По мнению А. Фарага, в то время как умма находится под властью неверного режима, исполнение только пяти столпов ислама становится недостаточным. В этих условиях джихад как вооруженная борьба автоматически становится шестым столпом ислама. Кроме того, джихад в концепции А. Фарага приобретает наступательный характер. По его мнению, «война в исламе ведется для утверждения слова Аллаха на земле как оборонительным образом, так и наступательным... Ислам распространялся мечом, однако безбожные имамы скрывают это... На мусульманах лежит обязанность поднять мечи и направить их на режимы, которые скрывают истину»¹.

Общая стратегия джихада у А. Фарага определяется представлениями о «враге ближнем» (мусульманах, которые не разделяют идеологических воззрений и практику радикалов), «враге дальнем» (немусульманских противниках радикалов, прежде всего представителях западнохристианской цивилизации) и о джихаде как об индивидуальной обязанности для каждого мусульманина. По мнению А. Фарага, джихад становится обязательным даже тогда, если правитель мусульманского государства отверг руководство по шариату, в этом случае такого правителя нужно свергнуть, и джихад становится индивидуальной обязанностью. На его ведение не нужно даже специального разрешения улемов, джихад становится такой же индивидуальной обязанностью, как пост и молитва².

Однако на рубеже 80–90-х годов XX в. новый лидер «Аль-Джихада» Аббуд аз-Зумр насытил идеологическую доктрину организации новыми концепциями. Помимо него, еще одним плодотворным автором движения выступил Тарик аз-Зумр. К концу 1990-х годов новые идеи выдвинул один из лидеров зарубежного руководства «Аль-Джихада» Айаман аз-Завахири, ныне считающийся главным идеологом «Аль-Каиды» и «Мирового фронта джихада», созданных Усамой бен Ладеном.

Особенности трактовки ими концепции джихада практически не отличаются от идей А. Фарага. Так, по мнению Аббуда аз-Зумра, джихад также есть фард айн — индивидуальная обязанность каждого мусульманина, который должен участвовать в нем по мере своих сил и возможностей³. Другой теоретик исламизма Тарик аз-Зумр считает, что высшее проявление из всех форм джихада — это вооруженная борьба.

¹ Цит. по: *Ражбадинов М. З.* Указ. соч. С. 84–85.

² *Ат-Тураби Х.* Аль-Харака аль-исламийя фи ас-Судан (Исламское движение в Судане). Б.м. Б.г. С. 4–5.

³ См.: *Ерасов Б.* Культура, религия и цивилизация на Востоке. М., 1990. С. 73.

Он резко критикует тех лидеров из числа исламских радикалов, которые ограничиваются только идейной борьбой¹. Более того, джихад в таком случае имеет наступательный характер, и необязательно, чтобы неверные инициировали нападение первыми, «достаточно, чтобы они всего лишь имели признаки тех людей, с которыми надлежит воевать»².

В конце 1990-х годов видный теоретик и лидер «Аль-Джихада» Ай-аман аз-Завахири выдвинул идею глобального джихада, в первую очередь с «дальним врагом» — альянсом мирового куфра. Под ним он подразумевает прежде всего страны Запада, в первую очередь США и Израиль; теперь же в этот список попала и Россия, примкнувшая, по мнению исламистов, к этому союзу. А. аз-Завахири пишет: «Не следует считать, что борьба за создание исламского государства является региональной войной. Альянс крестоносцев и сионистов, возглавляемый США, не позволит мусульманским силам прийти к власти в какой-либо из мусульманских стран. Надо готовиться к тому, что эта борьба не ограничится рамками одного региона, она будет вестись как против внутреннего врага — вероотступников, так и против внешнего — альянса крестоносцев и сионистов»³. По его мнению, джихад с «дальним врагом» нельзя откладывать, поскольку альянс евреев и крестоносцев не дает ни времени, ни шансов нанести поражение «внутреннему врагу». Поэтому А. аз-Завахири предлагает перенести войну за пределы исламского мира на территорию врага. В частности, он высказывался за то, чтобы вывести успешный джихад за освобождение мусульман из пределов Афганистана и Чечни и перенести его с окраин исламского мира в самое сердце⁴.

Идеологи «Аль-Джихада» одними из первых предложили также идею создания единого фронта исламских организаций. Еще в апреле 1991 г. Аббуд аз-Зумр выдвинул проект создания исламского фронта. По его мнению, организация осознала, что сегодня крайне необходимо объединить различные исламские организации, так как «масштабы вызова слишком велики, чтобы справиться с ним лишь силами какой-то одной группировки в отдельности»⁵. Кроме того, современная международная обстановка толкает к таким мерам, а именно сближение Рос-

¹ Ерасов Б. Указ. соч. С. 147–148.

² Ruthven M. Islam in the World. N.Y., Oxford, 1984. P. 308.

³ Там же. С. 89.

⁴ Enayat H. Modern Islamic Political Thought. Austin, 1982. P. 84.

⁵ Цит. по: Трофимов Д. А. Исламский фундаментализм в арабских странах: Истоки и реалии // Восток. 1992. № 1. С. 116.

сии и США и ускорение европейской интеграции¹. При этом несомненный приоритет в таком фронте отдается радикальным, «джихадистским» группировкам.

Определенный вклад в развитие радикальной исламской идеологии внес основатель «Аль-Каиды» Усама бен Ладен, воспитанник бескомпромиссной саудовской школы «салафийя», которая категорически отвергает любые формы сотрудничества между исламом и Западом и абсолютно отрицает западную культуру. Наибольшее влияние в деле религиозного образования Усамы бен Ладена оказали Абдалла Азам, палестинец, погибший в 1989 г. в результате подрыва автомобиля, начиненного взрывчаткой, и Сафар аль-Хавали, саудовец, периодически арестовывавшийся властями².

Сам бен Ладен относит себя к последователям учения салафитов. Однако на деле он отошел от этого учения, как утверждают «истинные» салафиты. По их мнению, бен Ладен в доктринальном отношении является адептом кутбизма — учения, основателем которого считается Сайид Кутб³. Он в своих трудах обосновывал необходимость убийства ключевых руководителей государства и разрушения (например, с помощью взрывов) инфраструктуры крупных городов типа Каира. Его учение базировалось на идеологии такфира, послужившей основой деятельности «Братьев-мусульман». Многие группировки, отпочковавшиеся от них, создали затем в различных странах Ближнего и Среднего Востока самостоятельные организации, совокупность которых называют «Движением братьев-мусульман», в том числе правоэкстремистские «Джихад ислами», «Такфир ва-ль-Хиджра» и др. Их концепции базировались на трех основных положениях: а) необходимости физического устранения деспотов, т.е. правителей, не придерживающихся исламских норм, сформулированных в Коране и шариате, б) устранении существующих властей, в) приходе на смену им тех, кто придерживается идеологии кутбизма⁴.

В феврале 1998 г. Усаме бен Ладену удалось объединить вокруг ранее созданной им организации арабов-афганцев «Аль-Каида» ряд экстремистских исламских группировок, создав «Всемирный исламский

¹ См.: *Левин З. И.* Мусульманское реформаторство и политика // Ислам и исламизм. М., 1999. С. 43.

² *New York Times*. 2001. Oct. 13.

³ Там же. Oct. 16.

⁴ *Worth Robert*. The Deep Intellectual Roots of Islamic Terror // *The New York Times*. 2001. Oct. 13.

фронт борьбы с иудеями и крестоносцами», получивший известность как «*Мировой фронт джихада*» (МФД). Помимо него учредителями «фронта» стали: руководитель египетской организации «Аль-Джихад» доктор Айман аз-Завахири; председатель консультативного совета «Гамаа Исламия» Рифаи Ахмед Таха Муса (Египет); секретарь пакистанской исламской организации «Джамиат уль-Улема-е-Пакистан» («Ассоциация улемов Пакистана») шейх Мир Хамза; лидер пакистанского движения «Харакат аль-Ансар» Фазлуль ар-Рахман и лидер движения «Джихад» из Бангладеш Абд аль-Салим Мохаммед. В МФД также вошли пакистанская организация «Аль-Хадис», ливийская «Аль-Джамаа аль-Исламия», иорданская «Байат аль-Имам» («Присяга имама»), алжирская «Вооруженная исламская группа», йеменский «Джихад», ливанские «Асбат аль-Ансар», «Джамаа исламия» и др.¹

Уничтоженный в июне 2006 г. в Ираке лидер местной ячейки «Аль-Каиды», иорданский террорист Абу Мусаба аз-Заркави в своей лекции, размещенной на многих сайтах² под заголовком «Вы больше знаете или Аллах?», в свою очередь заявил, что «джихад есть обязательная война против неверных». Термин «гражданское население», утверждает аз-Заркави, является «ложным», поскольку ислам не делит людей на гражданских и военных: он знает лишь разделение людей на мусульман и неверных. И если «кровь мусульманина запретна, чтобы он ни делал и где бы ни находился, то «кровь неверного дозволена, чтобы он ни делал и где бы ни находился, если с ним не заключен договор или он не был пощажен».

Аз-Заркави делит людей на три разряда: 1) мусульмане; 2) неверные, мирно относящиеся к исламу, т.е. вошедшие под покровительство (зимма) мусульман, заключившие с ними перемирие (худна) или пользующиеся предоставленной им пощадой (аман); 3) все прочие люди. Последних аз-Заркави объявляет «воюющей стороной»: шариат, напоминает он, лишает их защиты и дает мусульманам право убивать их, делая исключение лишь для отдельных категорий (в первую очередь детей и женщин). На этом основании, считает аз-Заркави, «неверие в Аллаха — достаточное основание для убийства неверного, чтобы он ни делал и где бы ни находился».

Таким образом, рассмотрение различных отрядов и направлений современного радикального исламского движения позволяет сделать

¹ См.: Добаев И. П. Политические организации исламского мира: Идеология и практика. Ростов-на-Дону, 2001. С. 69.

² См.: <<http://www.short-link.de/2054>>.

вывод о том, что угрозы и вызовы существующему миропорядку формируют не все радикалы (например, представители умеренно-радикального крыла), а их экстремистски настроенные единомышленники. Внутри широкого салафитского движения имеется незначительное меньшинство, так называемые *салафиты-такфириты*, доктрины которых основываются на двух системообразующих положениях — обвинении в неверии (*такфир*) и священной войне за веру (*джихад*), которые трактуются радикалами в резком противоречии с канонами мусульманской ортодоксии¹. В этой связи их еще часто называют *такфиритами-джихадистами*.

Такфир — это обвинение в неверии, т.е. обвинение мусульман в том, что они верят неправильно или неискренне. В Сунне пророка сказано: «Когда человек называет своего брата неверующим, это возвращается (по меньшей мере) к одному из них»². В своде суннитской ортодоксии — «Кадирийском трактате веры» («ар Рисала аль Кадирийя»), принятом в период правления аббасидского халифа аль-Кадира (XI в.), говорится следующее: «Не следует обвинять в неверии кого-нибудь, если он упустил что-либо из законных установлений веры, исключая, конечно, молитву. Ибо тот, кто без причины не совершает молитвы, тот неверующий, даже если он не отрицает обязательности молитвы, согласно следующим словам пророка: “К неверию относится неисполнение молитвы — кто в этом совершает упущение — тот неверующий и останется неверующим, пока не покается и не станет молиться. А если он умрет до того, как покается, и даже будет умолять Аллаха о помощи словами или молчанием, то не будет он принят, но восстанет в день Страшного Суда вместе с фараоном, Хаманом и Каруном”. *Упущение прочих дел не делает неверующим*, если даже быть столь дерзким, что не признавать обязанности их совершения. Такова вера верующих по старине (ахл ас-сунна — люди Сунны). Кто придерживается этой веры, тот стоит у истоков чистой истины, под правильным руководством и на верном пути. В отношении его можно питать надежду, что он будет спасен от адского пламени и войдет в рай — если Аллаху будет угодно»³.

Из представленных изречений пророка следует, что по традиции ни один мусульманин не может назвать другого неверующим (независимо от его недостатков или совершенных греховных дел) до того мо-

¹ См. об этом подробнее: *Мухаммад Хасан*. Источник террора. Идеология салафизма-ваххабизма. М., 2005. С. 62–68.

² *Сахих Муслим*. Книга ал-Иман... С. 116.

³ Цит. по: *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 203.

мента, как тот сам публично признается в этом. Это положение специально оговаривалось и считалось очень важным, так как вероотступничество почиталось одним из самых тяжких грехов и каралось смертью (хотя и в этом случае людям предоставлялось три возможности отречься от неверия). Однако такфириты сами предоставили себе право объявлять других мусульман вероотступниками (муртадун) или лицемерами (мунафикун) на основании совершенных ими некоторых отклонений, по мнению такфиритов, от веры или отправления духовных обрядов, с которыми салафиты-такфириты не соглашаются или которых просто не понимают. И разумеется, они сами выступают судьями таких «плохих» мусульман. Как показывает мировая практика, подобного рода «суд» становится прелюдией к убийству такфиритами других мусульман, не разделяющих их идеологических установок.

Далее, такфириты считают всех христиан и иудеев неверующими и даже неверными (*кафирун*), тогда как ортодоксальный ислам называет их «Ахл аль-Китаб» («люди Писания»), такими же, как и мусульмане, верующими, но исповедующими более ранние священные писания, ниспосланные Богом. На этом основании такфириты считают себя вправе убивать их.

Отношение к политической власти. Традиционный ислам предписывает верующим подчиняться законным правителям (даже если те совершают греховные действия и аморальны в поведении) во всех вопросах, которые не противоречат шариату. В Коране говорится: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас...» (4:62).

В различных мазхабах (религиозно-правовых школах в исламе, или исламских толках) нет полного согласия по поводу того, какой конкретный смысл следует вкладывать в слова «законный правитель», однако достаточно сказать (поскольку между всеми четырьмя суннитскими мазхабами имеется согласие в том, что всегда надо исходить из наиболее простого правила в любом ортодоксальном мазхабе), что в наиболее распространенном ханифитском мазхабе правитель считается законным до тех пор, пока он: 1) публично не признал себя вероотступником или еретиком; 2) участвует в общих молитвах; 3) поддерживает общественный порядок и защищает государство; 4) не совершает на деле или не подводит к совершению серьезных преступлений (в качестве таковых рассматривается *фитна* — народный бунт), даже если он и не вводит шариат полностью. В исламе порядок и безопасность населения (т.е. важнейший элемент национальной безопасности) рассматривается в качестве первоочередной обязанности правитель-

ства, а анархия, бунт и гражданская война считаются величайшей опасностью для населения. В Коране прямо говорится: «...Соблазн хуже, чем убийство» (2:187).

Такфириты, тем не менее, считают, что все ветви и структуры политической власти, которые не придерживаются их идей — причем абсолютно всех их порочных и еретических идей относительно ислама, — незаконны. Лидеров государств и республик они считают незаконными узурпаторами (*тагутами*), а представителей власти и управления, сотрудников правоохранительных органов и силовых структур из числа местных граждан — вероотступниками. Поэтому присвоили себе право и даже полагают своей обязанностью пытаться их свергнуть, убить, отстранить от власти.

Джихад (священная война) в исламе. Согласно мусульманской ортодоксии, джихад (священная война в исламе) может быть объявлен тогда, если жизнь мусульман и их земли подверглись угрозе нападения или нападению. Джихад — это священная война ради законной самозащиты. Джихад может быть объявлен только законным правителем, если и когда он считает это необходимым, для того, чтобы защитить жизнь мусульман, их потомков и их земли. В этом смысле священным долгом каждого здорового мужчины является участие в джихаде, иначе на нем будет вечное проклятие.

При этом даже если джихад объявлен, существуют правила поведения и военных действий, которые не могут быть нарушены независимо от того, как поступает враг. Они были приняты в период правления первого праведного халифа Абу Бакра. В Коране говорится:

«О вы, которые уверовали! Будьте стойкими перед Аллахом, исповедниками по справедливости... Будьте справедливы, это ближе к богобоязненности» (5:11).

Таким образом, в исламе не существует понятий типа «тотальная война», «политика выжженной земли»; порицаются убийства (в том числе посредством взрывов) гражданского населения и т.п. Все это — абсолютно чуждые и аморальные, независимо от условий, понятия для традиционного (ортодоксального, эталонного) ислама.

Такфириты между тем не признают ни правила объявления джихада, ни формы, ни методы его ведения. Поскольку такфириты-джихадисты сами себе предоставили право объявлять людей «врагами ислама» (неверные, вероотступники и лицемеры), отвергать традиционную политическую власть, поскольку они не только санкционируют самоубийство своих соратников (*шахидизм*), но и подстрекают людей к этим антигосударственным действиям, одновременно игнорируя все

правила джихада, им очень легко совершать убийства, диверсионные и террористические акции.

Становится тогда также понятно, каким образом, называя себя мусульманами и утверждая, что действуют во имя ислама, они в то же время полностью игнорируют все основные положения ислама относительно убийств и правил ведения джихада. Знакомство с основными принципами идеологии экстремистов, прикрывающихся исламом, в области ключевых для них понятий (такфир и джихад) объясняет не только многочисленные убийства ими людей, но и то, как боевики и бандиты, планирующие и совершающие такие акции, могут чувствовать себя при этом абсолютно правыми.

Что касается России, то исторически на территории нашей страны существуют два крупных мусульманских ареала — на Северном Кавказе и в других регионах России (Среднее Поволжье, Урал, Сибирь и др.). Каждый из них самодостаточен с точки зрения культурной и собственно религиозной традиции, склонен к внутренней консолидации, занят решением собственных проблем, в том числе политических, и прежде всего — отношениями с властью. Оба ареала, несмотря на спорадические попытки продемонстрировать желание к интеграции, живут своими отдельными мирами¹.

Важной отличительной чертой Среднего Поволжья и других российских территорий, за исключением Северного Кавказа, практически всегда было отсутствие широкого распространения фундаменталистских, а тем более радикально-фундаменталистских тенденций. Во многом это становилось возможным благодаря распространению здесь образования, которое вплоть до начала XX в. носило религиозный характер, но постепенно стало приобретать и светские черты. Так, образовательную систему тюркоязычных мусульман Среднего Поволжья этого периода необходимо разграничивать на старометодное (кадимитское) и новометодное (джадидистское) медресе. Постепенное изменение происходит к концу XIX и началу XX в. Кадимитское медресе было в основном призвано воспитывать богословов и знатоков мусульманского права. Формальных ступеней в старометодном медресе не существовало и продвижение по образовательным ступеням осуществлялось путем ознакомления и изучения чередующихся друг за другом общепринятых книг, написанных в XI–XVI вв. Основным предметом было богословие, а общеобразовательные предметы носили вспомога-

¹ См.: Малащенко А. В. Два несхожих ренессанса // Отечественные записки. 2003. № 5. С. 56.

тельный характер: арабский язык изучался как язык Корана и богослужения, логика и философия изучались для обоснования вероучения формально-логическими доводами. Поэтому упор делался на традиционные предметы: сарыф и наху (морфология и грамматика арабского языка), мантыйк (логика), хикмет (философия), гакаид, или калам (догматика), фикх (мусульманское право) и т.д. Светский характер проявлялся в изучении предметов фараиз и шамсия (сведения по математике), исагоги (логика по Аристотелю), а также изучалась арифметика, сведения о браке, хифзысыххат (гигиена) и т.д. Кроме этого богатство библиотек позволяло усердным шакирдам (ученикам медресе) знакомиться с арабской литературой, математикой, астрономией, историей, географией и т.д.¹

Однако после крушения Советского Союза в регионе наблюдается определенная трансформация исламского движения, появление в нем исламистской компоненты. В период приобретения суверенитета бывшими советскими республиками националистические лозунги, выдвигаемые различными субъектами этнополитических процессов, дополнялись попытками их доктринального обоснования исламом. Это привело к политизации ислама и радикализации исламского движения.

Следует отметить, что тенденция радикализации ислама в меньшей степени, по сравнению с Северным Кавказом, охватила Среднее Поволжье и другие российские регионы. Здесь сказывалось как отсутствие острых этнополитических конфликтов, более низкий уровень религиозности², а также продолжительное совместное проживание мусульманских народов в «инокультурном» окружении, способствовавшее выработке культуры совместного проживания, что в свою очередь снижало уровень конфликтности. Однако это вовсе не означает полного отсутствия радикальных фундаменталистских групп на территории Среднего Поволжья. К такого рода группе можно отнести небольшую общину Файзрахмана Саттарова, который получил образование в советское время в Бухаре (1955–1964) и стал вести оппозиционную деятельность против официальных ДУМов. При этом главной

¹ См.: *Амирханов Р.* Система конфессионального образования у татар: Становление и формы функционирования // *Ислам в Среднем Поволжье: История и современность.* Казань, 2001. С. 151.

² О соотношении уровня религиозности жителей Дагестана и Татарстана см. данные социологических опросов: *Кисриев Э. Ф.* Ислам и власть в Дагестане. М., 2004. С. 79–88; *Мусина Р.* Ислам в массовом сознании татар // *Ислам в Среднем Поволжье: История и современность.* Казань, 2001. С. 404–413.

идеологией общины являлся лозунг «Жить только по Корану!». Ф. Саттаров сочетает признание иджитхада и частичное следование таклиду. Он придерживается мнения о праве существования светского государства, а также допускает возможность участия в политике. В 1997 г. им было открыто медресе, где преподавали только подготовленные прихожане, а учебники были переписаны самим руководителем общины. При этом в деятельности общины не принимали участие иностранные миссионеры и зарубежные фонды¹.

Однако политизация и радикализация российского ислама осуществлялись также под внешним воздействием. Очевидную роль в данном процессе сыграли исламистские проповедники из дальнего зарубежья, причем не только так называемые ваххабиты, но и представители радикального ислама, идеологические доктрины которых не совпадают с ваххабитскими. Среди них следует назвать адептов турецкого суфийского братства «Нурджулар» и «Хизб-ут-Тахрир».

Сегодня сложно сказать, какая из зарубежных стран оказала наиболее значительное влияние на «повышение градуса» исламского фактора в современной России. Можно предположить, что их влияние зависело от многих обстоятельств. Турция, в связи с языковой и этнической близостью к тюркским народам, оказала влияние на становление и развитие мусульманского образования на Среднем Поволжье и, в общем, в этом отношении оказала определенное воздействие на всю территорию европейской части России с крупными татарскими и башкирскими общинами. Большое влияние Турция оказывала на Северо-Западный Кавказ. Здесь сказывались не только языковая близость отдельных тюркских народов, но и влияние кавказских общин (в особенности адыгских), предки которых переселились в Турцию после кавказской войны XIX в. Можно допустить, что влияние Турции было значительным и в отношении Восточного Кавказа, в частности на ногайские и кумыкские общины.

Членами «Нурджулар» являются радикально настроенные турецкие исламисты. «Нурджулар» — это суфийское братство, которое было организовано шейхом Бадиаззаманом Саидом Нурси (1870–1960), многочисленные произведения которого сегодня в массовом порядке распространяются на территории России. В настоящее время его возглавляет Фатуллах Гюлен. Долгое время его организация действовала

¹ См.: *Мухаметшин Р.* Неофициальный ислам // Ислам в Среднем Поволжье: История и современность. Казань, 2001. С. 401–402.

в Турции легально, контролируя около 30% экономики страны, а также многие турецкие СМИ.

По оценкам турецких экспертов, исламский капитал, поддерживающий общину Гюлена, достигает 50 млрд долларов. Его поддерживают более 500 фирм, среди которых финансовая группа «Азия-финанс» и медиахолдинг «Заман». По данным турецких спецслужб на 1997 г., группа Гюлена контролировала в целом 88 фондов (вакуфов), 20 обществ, 128 частных школ, 218 фирм, 129 учебных курсов, интернаты для учащихся, а также 17 печатных органов, газету с тиражом 250 тыс. экземпляров, телестанцию, две радиостанции с вещанием на всю страну, финансовую организацию с беспроцентным кредитованием, страховое общество¹.

Расширяя заграничную деятельность, с 1992 г. группа открыла в 35 странах 6 университетов и вузов, 236 лицеев, 2 начальные школы, 8 центров изучения иностранного языка и компьютера, 6 курсов подготовки к университету, 21 интернат. Цель создания общиной Гюлена школ за рубежом — готовить кадры администраторов для данного государства, обеспечить в будущем их симпатии к Турции, в которой к тому времени будет создано исламское государство².

Деятельность «Нурджулар» с самого начала не вызывала озабоченности ни у властей, ни у российского мусульманского духовенства. Последователи данного суфийского ордена внешне оставались людьми вполне светскими. Они в массовом порядке приезжали в Россию с начала 1990-х, во многом через посредничество ДУМов. Часть из них поступала в вузы, другие вели деятельность в открывавшихся турецких колледжах, которые внешне носили светский характер, причем с особым упором на изучение турецкого и английского языков. Обучение же арабскому языку, чтению Корана и т.д. они вели не при колледжах, а в основном в мечетях, медресе и в домах верующих. Однако турецкая версия «мягкого ислама», носящего вид модернизационного течения, дополняющая пантюркизм, с ярко выраженным индивидуализмом самих преподавателей, широкого отклика среди верующих мусульман России не нашла. В дальнейшем часть из них бросила миссионерскую деятельность и занялась бизнесом (в основном ввозом и продажей турецких товаров). Связи в России были уже налажены и развивались по различным направлениям. Такая широкая деятельность позволяла решать представителям данной организации широкий спектр задач,

¹ Киреев Н. Г. Антитеррористическое законодательство в Турции // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001. С. 328.

² Там же.

вплоть до ведения деятельности в интересах зарубежных спецслужб. Причем, по всей вероятности, не только турецких. В собственной стране к данной организации отношение далеко не однозначное, а руководитель «Нурджулар» Ф. Гюлен был заочно осужден турецкими властями¹, которые выразили обеспокоенность растущим влиянием этой организации в самой Турции. Дело в том, что братство исповедует не только пантюркистскую, но и исламистскую идеологию, тесно связано с террористической организацией «Серые волки»². На данный момент он находится в США, что вполне может свидетельствовать о связи Ф. Гюлена и его организации с американскими спецслужбами.

В различных регионах России «Нурджулар» действовала через созданные ею фонды «Торос», «Толеранс» и «Уфук», а также фирмы «Серхат» и «Эфляк», решая «широкий спектр задач в интересах турецкой разведки»³. На территории России активистами «Нурджулар» осуществлялся сбор информации о происходящих в регионе процессах, велась пантюркистская и панисламистская обработка российской молодежи, проводились пропагандистские акции, изучались кандидаты на вербовку в целях формирования протурецкого лобби в местных властных структурах, проникновения в правоохранительные органы и общественные объединения. Эта секта тесно взаимодействовала с действующими в Турции организациями, оказывающими помощь бандформированиям в Чечне (в том числе с фондом «Кавказ»). Но интересы «Нурджулар» выходили далеко за рамки чеченского конфликта. Как следствие, только в 2002 г. органами безопасности России была пресечена деятельность более 50 функционеров «Нурджулар»⁴. По некоторым данным, всего функционировало около 30 учебных заведений по всей территории России, которые поддерживались представителями данной организации. Известно, что часть таких лицеев в Дагестане, Карачаево-Черкесии были закрыты⁵, а в Татарстане была ликвидирована целая сеть подпольных медресе⁶.

¹ См.: Малашенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 55–56.

² См.: Иванов П. Экстремизм под маской бизнеса // Седьмая столица. 2004. 10 марта.

³ Кавказская война // Завтра. 2004. 23 марта.

⁴ См.: Добаев И. П., Немчина В. И. Новый терроризм в мире и на Юге России. Ростов-на-Дону, 2005. С. 187.

⁵ См.: Аллах с нами. Расследование «МК»: Турецкая исламская секта успешно осваивает Россию // Московский комсомолец. 2002. 6 дек.

⁶ В Татарстане ликвидировали сеть подпольных медресе и секту, их создавшую // Интерфакс-религия <<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=5157>>.

В последнее время на территории Среднего Поволжья (а также в других регионах РФ) активизировалась известная радикальная исламистская организация «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» («Партия исламского освобождения»), известная своей политизированностью и конспиративностью (которая не позволяет членам данной группировки создавать открытые образовательные учреждения). Основная цель «Хизб ут-Тахрир» — создание «Мирового халифата», а основная практическая деятельность направлена на идеологическую подготовку приверженцев путем подпольного распространения литературы и листовок с призывом к свержению «неправедных режимов». Данная организация была создана в Иордании выходцами из Палестины еще в 1953 г. После ее запрета на «исторической родине» основные ячейки организации были переброшены из Ближнего Востока в страны Западной Европы. По некоторым предположениям, руководящие органы «Хизб ут-Тахрир» долгое время находились на территории Великобритании. Примечательно, что с середины 1990-х годов одним из направлений деятельности группировки является широкая экспансия в страны Центральной Азии. Деятельность этой организации запрещена в Узбекистане, Кыргызстане, Казахстане и Таджикистане. Решением Верховного суда РФ от 14 февраля 2003 г. деятельность организации запрещена и на территории России, однако она продолжает действовать на территории США¹.

По всей вероятности, именно традиционное влияние Центральной Азии на единоверцев Среднего Поволжья привело к активизации «Хизб ут-Тахрир» в России. Известно, что органами госбезопасности пресечена деятельность тахрировцев в Татарстане², Башкирии³ и многих других регионах России. При этом за членов экстремистской организации заступились представители Всетатарского общественного центра (ВТОЦ — одна из националистических татарских организаций), требуя их освобождения⁴. Сопредседатель СМР муфтий Н. Аширов вынес положительное заключение в отношении тахрировской литера-

¹ «Хизб ут-Тахрир» — подземный резервуар для исламских экстремистов // Уфимский меридиан. 2005. 14 дек. <<http://www.i-r-p.ru/page/stream-trends/index-2275.html>>.

² Бывшие узники Гуантаномо, обвинявшиеся в терроризме, вновь арестованы по решению суда // РИА Новости — Приволжье <<http://www.volga.rian.ru/incidents/20060309/81467168.html>>.

³ Разгромлена группировка «Хизб ут-Тахрир» в Башкирии // Республика Башкортостан. 2005. 20 дек. <<http://www.i-r-p.ru/page/stream-event/index-2385.html>>.

⁴ ВТОЦ заступился за обвиняемых // Коммерсант-Казань. 2006. 18 марта <http://www.kommersant.ru/region/kazan/page.htm?Id_doc=658687>.

туры, распространявшейся в мечетях Москвы, отказавшись признать ее экстремистской, что вызвало обоснованный интерес прокуратуры¹.

Тем не менее у мусульман Поволжья, других территорий (за исключением Северного Кавказа) оказался весьма стойкий иммунитет к нетрадиционным для них богословским течениям — мазхабам и идеологиям. Как отмечает авторитетный отечественный исламовед А. В. Малащенко, «интерес к ваххабизму, который наши политики и некоторые суперконформисты-имамы пытаются отлучить от ислама, носил, если можно так выразиться, инфантильный характер (напоминаю, речь не о Кавказе). Им увлеклись отдельные молодые люди, о ваххабизме рассказывали в нескольких мечетях. Но в России ему не было дано трансформироваться в устойчивое, тем более массовое идеологическое движение. Он не прошел испытания. И здесь, помимо его несовместимости с ханафизмом, помимо доставшейся в наследство от советской эпохи религиозной апатии, определенную (хотя, возможно, и не решающую) роль сыграли меры противодействия со стороны суннитского духовенства... Рискну сделать парадоксальное предположение, что в каком-то смысле “ваххабитская прививка” даже пошла на пользу российскому исламу, показав бесперспективность его дальнейшей индоктринации»².

Более того, в отличие от Северного Кавказа, в других мусульманских регионах, особенно на Среднем Поволжье, в последние полтора десятилетия развернулось движение исламской реформации, неординаризм, решаются проблемы современного мусульманского образования и подготовки квалифицированных кадров, призванные удовлетворять современные потребности, определяемые возрожденческими процессами в российском исламе. Поэтому радикальный ислам (тем более в его крайних формах) в масштабах всей России не состоялся. По крайней мере, он не был востребован большинством мусульман Российской Федерации в качестве эффективного политического инструмента достижения своих целей. Как отмечают известные российские исламоведы С. Мельков и Г. Газиева, «мусульман в России характеризует низкая степень интереса к политике»³.

¹ Прокуратура занялась муфтием Нафигуллой Ашировым // Портал «Гражданский контроль». 2006. 27 янв. <<http://www.i-r-p.ru/page/stream-event/index-3177.html>>.

² Малащенко А. В. Два несхожих ренессанса. С. 57–58.

³ Газиева Г., Мельков С. Мусульманская умма в современном российском обществе: По материалам социологического исследования «Российские мусульмане. Кто они?», проведенного в 2001–2002 гг. на территории европейской части России. М., 2003. С. 21.

На фоне движения мусульман Поволжья, а также центральной части России, Урала и Сибири ситуация с исламом в северокавказском регионе выглядит более напряженной.

Исламское движение на Северном Кавказе вследствие центробежных процессов оказалось разобленным, что нашло свое отражение не только в новой институализации официального ислама (вместо единого духовного управления мусульман Северного Кавказа в начале 90-х годов в северокавказском регионе появилось семь самостоятельных ДУМов), но и в появлении на прежде едином мусульманском поле принципиально новых акторов. Речь идет о многочисленных «исламских» политических партиях и движениях, национальных/националистических организациях, активно использовавших в своей практике исламскую риторику и символику. Эти структуры уже к середине 90-х достигли своего пика, а затем пошли на убыль и сегодня серьезного воздействия на политические процессы в регионе не оказывают.

В этот же период, не без воздействия извне, появляются салафитские группировки, некорректно определенные некоторыми исследователями и публицистами как ваххабитские. Они стали главным оппонентом традиционного и официального ислама. Практически до конца 90-х северокавказская салафийя была представлена, как и в других регионах «исламского мира», двумя основными крыльями: умеренно-радикальным и ультрарадикальным (экстремистским). Однако события в Чечне 1994–1996 гг. открыли двери для ускоренной интернационализации салафитского движения в регионе. Чеченское «межсезонье» (1996–1999), ознаменовавшееся превращением ЧР в полигон международного терроризма, пристанище убийц, торговцев «живым товаром», наркотиками и оружием, позволило развиваться здесь экстремистскому движению, прикрывавшемуся исламом. В свою очередь, это обстоятельство предопределило вторжение банд международных террористов в августе 1999 г. на территорию Республики Дагестан. Общими усилиями федеральных вооруженных сил совместно с дагестанским населением экстремистам был дан отпор. Началась вторая чеченская...

Открывшийся позитивизм, к сожалению, не был адекватно использован федеральными и республиканскими властями. На адептов салафийи, практически без разбора, было оказано мощнейшее силовое и административное воздействие. В этот же период во многих северокавказских субъектах Федерации принимаются антиваххабитские законы. В результате исчезают сообщества умеренных радикалов и одновременно укрепляются позиции религиозно-политических экстре-

мистов. В борьбу с ваххабитами активно привлекаются традиционалисты, прежде всего представители «официального ислама», в результате чего традиционалисты неуклонно политизируются и радикализируются. Их противостояние с салафитами идет по нарастающей.

Поражение сепаратистов в Чечне, распыление салафитского движения в других республиках Северного Кавказа трансформировало «сопротивление» частично в «партизанщину», частично в мобильные, слабо связанные между собой террористические группировки. Экстремистский джихад со всей неумолимостью растекался по региону. Особенно сложная ситуация сложилась на Северо-Восточном Кавказе — в Дагестане, Чечне и Ингушетии. Она, в свою очередь, предопределила процессы в других республиках — Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Северной Осетии — Алании.

В результате преобладающий в настоящее время в регионе традиционалистский тип религиозного сознания верующих, особенно в предгорной и горной зонах северокавказских республик, прежде всего в Дагестане и Чечне, а также в Ингушетии, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, согласно проведенным социологическим опросам и исследованиям, в последние два-три года стал явно тяготеть к фундаментализму. Речь идет о том, что все большее количество людей хотело бы жить в исламском государстве по сакральным законам шариата. В ситуации системного кризиса элементы фундаменталистского сознания верующих явились благодатной почвой для дальнейшего развития на их базе радикального исламского (салафитского, или неваххабитского) сознания.

Таким образом, при практически полном отсутствии на Северном Кавказе модернистских реформаторских процессов религиозное сознание горцев-мусульман сегодня оказалось представленным лишь двумя его типами: традиционным, тяготеющим к фундаментализму, и экстремистско-салафитским (ваххабитским), что и явилось базой для развития в регионе террористического движения под исламским прикрытием.

Безусловно, на адептов северокавказского терроризма огромное влияние оказывали и продолжают оказывать ультрарадикальные идеи салафитских авторов, где путь вооруженного противодействия и диверсий — по версии радикалов — джихада, был началом и завершением всякой борьбы с «системой куфра» (неверия) и их «пособниками» из числа так называемых «отступников» («муртаддун») и «лицемеров» («мунафиқун»). Под первыми понимаются этнические мусульмане, чаще всего сотрудники силовых структур, поэтому против них и направлено, в первую очередь острие терроризма; под вторыми — представители официального ислама.

Идеолог и практик ультрарадикального крыла дагестано-чеченской салафийи Багауддин Мухаммад выделяет три вида, или типа, взаимоотношений «кафиров» и мусульман. Первый тип — это *Ахль аль-Зимми* — неверные, которые проживают среди мусульман и подчиняются исламскому порядку, т.е. заключают договор, живут на договорных началах — отсюда *зимма* с араб. «договор». За обеспечение безопасности и условий для добычи пропитания зиммии — «договорники», платят подушный налог (*джиэью*), который освобождает их от воинской повинности и позволяет пользоваться минимумом благ данного региона-государства. Второй тип взаимоотношения мусульман с немусульманами — это «*муадис*»: неверные, находясь на своей территории, заключают некое подобие пакта о ненападении. «Третий тип кафира, — продолжает Багауддин, — “*харби*”, находящийся у тебя на земле и между нами военное положение. Тогда другое дело, если речь идет о тех русских войсках, находящихся на нашей земле; приехавших сюда, чтобы навязать свои порядки; охраняющих здесь законы московских правителей. Мы этих людей будем изгонять из нашей земли и убивать на месте, и это до тех пор, пока они не уйдут с нашей земли или же, приняв ислам, не перейдут на нашу сторону — это для них самый лучший вариант. Я бы сказал всем этим русским войскам: пока для них не наступила смерть, пусть они полностью переходят на нашу сторону, и если они при этом примут ислам, то они станут нашими братьями и будут жить среди нас, деля с нами горе и радость и мы будем их кормить тем же, что и сами едим. Они станут братьями и будут защищены нами, ибо они будут находиться под защитой Аллаха. Если же они этого не делают, то пусть они отсюда убираются или мы их *Инша Аллах*, выгоним. Вот такое положение должно быть, когда речь идет о русских, именно выгонять и бороться с теми из них, кто пришел на нашу землю утверждать свои законы»¹.

В этой связи представляется логичным, что современные чеченские войны, особенно вторая, привнесли в регион самые последние идеологические наработки исламских экстремистов, стали кузницей наиболее идеологически подготовленных и непримиримо настроенных по отношению к России исламистов. Сепаратистски настроенные носители исламистской идеологии продолжают привлекать в свои ряды молодых боевиков не только в Чечне, но и в соседних республиках Северного Кавказа. Например, в 1990-е годы начала оформляться иде-

¹ Пятничная проповедь Б. Мухаммада в исламском институте «Кавказ» // Аль-КАФ. 1998. № 6.

ология движения «молодых мусульман» в Кабардино-Балкарии, в основу которой была положена идея активизации и частичной модернизации исламской жизни в республике. Методами формирования этой идеологии стали организация системы исламского образования, пропаганда своих взглядов в общеобразовательных и спортивных школах; формирование контингента грамотных проповедников, способных произносить пятничные хутбы, во время которых подробно разъясняются основные постулаты идеологии современного исламизма, и т.д. Ведущими распространителями идеологии радикального фундаментализма в республике стали выпускники саудовских исламских институтов Мусса Мукожев и Анзор Астемиров, ставшие организаторами известных событий, имевших место 13–14 октября 2005 г. в Нальчике. Поэтому можно в качестве тенденции отметить, что квазиваххабизм в регионе распространился прежде всего в среде молодежи и, хотим мы того или нет, стал серьезным и долгосрочным фактором.

Кроме того, в последние годы в террористическом движении региона произошла смена поколений: в войну вступило новое поколение чеченцев и других северокавказских этносов, зараженное вирусом русофобии и сепаратизма, а потому более ожесточенное и дерзкое, нежели их предшественники. Определенная их часть готова к вооруженной борьбе с властями во всех ее формах.

Общезначимой тенденцией является и то, что происходящее в течение последнего десятилетия на Северном Кавказе уже давно перестало нести только чеченский этнический оттенок и продолжает втягивать в свои ряды все новых и новых адептов протестных идей из всех соседних республик и краев, не говоря уже об участии в этом процессе представителей внешнего для региона исламского мира (их численность в последние годы неуклонно снижается, хотя влияние на политические процессы остается исключительным). В каждой республике террористическое движение пополняется представителями коренных этносов. Помимо «ветеранов» боевых действий в составе НВФ, в него активно входят молодые люди, прошедшие соответствующую подготовку, в том числе идеологическую, в салафитских джамаатах.

Интерес представляет изменение социального состава участников террористических групп. Первоначально они формировались за счет маргиналов и даже представителей криминального мира, что, тем не менее, не мешало им активно эксплуатировать исламские призывы и лозунги, апеллировать к кораническим аятам и высказываниям пророка, в том числе в своих заявлениях, которые, как правило, следуют за совершенными ими террористическими актами. Однако следует от-

метить, что со второй половины 2005 г. в экстремистском подполье, как активные участники террористических групп, появились и представители мусульманской интеллигенции: студенты, аспиранты, ученые и т.д. Например, один из уничтоженных 9 октября 2005 г. в Махачкале боевиков так называемого джамаата «Шариат» — Абузагир Мантаев — в 2002 г. в Москве защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата политических наук на тему «Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане». Некоторое время он работал в Духовном управлении мусульман европейской части России. В 2005 г. возвратился в Дагестан и влился в ряды террористов «Шариата». И таких примеров по республикам Северного Кавказа немало.

Пополнение рядов банддвижения молодыми интеллектуалами свидетельствует о том, что если ранее радикальные идеологии привлекались извне, то вскоре они будут разработаны самими северокавказскими интеллектуалами-исламистами непосредственно на территории региона и основываться на местной специфике, а потому будут более жесткими и разрушающими. Однако следует согласиться с московским исламоведом Д. В. Макаровым, который сделал правильный вывод о том, что лидеры российского исламизма до сих пор пока еще «не создали ни одного оригинального произведения, которое позволило бы говорить о появлении...» у них «...собственной политической идеологии, соответствующей современным... реалиям. Общие рассуждения о необходимости введения шариата... не смогли компенсировать отсутствие социально-политической программы у этого движения...»¹.

Таким образом, сегодня группировки боевиков-ваххабитов объединяются на новейшей идеологической основе, разработанной в зарубежных исламистских центрах. Они, совершенствуя свою боевую тактику и стратегию, отошли от практики фронтальных сражений, взяв на вооружение диверсионно-террористическую тактику «пчелиного роя». Сейчас в Чечне и некоторых других северокавказских республиках орудуют малочисленные мобильные полуавтономные группы (типа так называемых джамаатов «Дженнет», «Шариат», «Халифат» или «Ярмук»), которые способны быстро менять места дислокации, маневрировать и в случае необходимости объединяться с другими аналогичными группами. Между этими структурами и их базами налажена устойчивая связь; действия в случае необходимости согласовываются и координируются. Иначе говоря, деятельность неоваххабитских банд-

¹ Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 48.

групп приобрела все основные черты современного исламистского террористического движения, в основе структурного строения которого лежит сетевой принцип (принцип «паучьей сети»).

Однако неверной представляется попытка связать активизацию боевиков исключительно с вопросом их финансирования. Перекрытие каналов финансирования бандгрупп хотя и предопределяет тактический успех, но далеко не всегда решает проблему существования и разрастания религиозно-политического экстремизма, тем более террористических группировок, которые подпитываются радикальными идеологиями, а также имеют автономную самоорганизацию и мобильные отряды, не нуждающиеся в стабильном и щедром финансировании.

Вышесказанное свидетельствует о серьезных недостатках российской стратегии по решению «северокавказского вопроса» в ее нынешнем виде. Такой вывод однозначно требует введения определенных коррективов в российскую политику в регионе, как и в целом в отношении российского ислама.

Как представляется, стратегическим направлением борьбы с радикальным исламизмом, безусловно, является нейтрализация ключевых факторов, способствующих его активизации, а именно: социально-экономических и политических. Рассматривая их, следует иметь в виду, что процесс «исламского возрождения» носит в основном объективный характер. Поэтому любое излишне прямолинейное силовое воздействие на него не только бесперспективно, но и, как показывает практика, приводит к негативным последствиям. Кроме того, он используется исламистами только в сочетании с другими факторами. С учетом изложенного, главный упор в стратегии противодействия исламским радикалам необходимо делать на решение проблем по урегулированию имеющихся и недопущению возникновения новых политических конфликтов; улучшению социально-экономической ситуации в регионе. Последняя мера играет важную роль в противодействии исламским радикалам, так как она не только существенно сужает социальную базу исламистов, но и способствует урегулированию политических конфликтов, многие из которых возникают из экономических противоречий.

Если же терроризм рассматривать в более узком плане, как разновидность уголовного преступления, то меры по его блокированию, как и в других государствах, могут быть разделены на четыре основных направления: совершенствование правовой базы, укрепление и совершенствование деятельности специальных служб, усиление борьбы с финансированием терроризма, а также активизацию разъяснительной

и пропагандистско-идеологической работы. Если успехи на первых трех направлениях в последние годы очевидны, то в последней области видимого прорыва не ощущается.

По сути дела, России навязывается борьба за умы и души новых поколений, вступающих в активную жизнь. И если эти идеи овладеют умами молодых людей, мир на Северном Кавказе будет окончательно взорван.

Поэтому сейчас особенно важно задуматься над тем, что необходимо сделать государству, религиозным, общественным организациям для того, чтобы уберечь наших сограждан, особенно молодежь, от этой опасности. Силами только институтов государства, с привлечением возможностей светских ученых, этого достичь невозможно. Для достижения поставленной цели необходимо привлечь служителей мусульманского культа, а также других авторитетных в северокавказском традиционном обществе людей. Очевидно, что противодействие попыткам экстремистских сил злоупотреблять чувствами верующих для достижения своих преступных целей — это та сфера деятельности, в которой практически полностью совпадают интересы государства и религиозных организаций.

Представляется, что одна из ключевых задач, наряду с повышением эффективности правозащитных мер, это подготовка священнослужителей, способных быть активными и эффективными защитниками ценностей традиционных религий. Речь идет о религиозном образовании. Имеется в виду не только широко обсуждаемая тема введения преподавания религиозных основ в средней школе, но и вопросы, связанные с получением профессионального религиозного образования. Люди, которые избрали для себя религиозную деятельность как профессиональное занятие, будут формировать новые духовно-нравственные основы нашего общества и приобщать его к религиозным ценностям. Это особенно важно в свете вакуума общественно-политической идеологии, до этого наполнявшейся марксизмом в ленинской интерпретации.

Наиболее актуальной эта проблема предстает перед мусульманским сообществом России. Представители ислама являются конфессиональным меньшинством, соотносящим себя как с российским сообществом, так и с мировой мусульманской уммой. После крушения биполярной системы именно с исламом в его особой салафитской интерпретации связано обострение многих политических конфликтов как на постсоветском пространстве, так и на всей мировой арене. Наиболее показательно эта тенденция проявила себя на Северном Кавказе. Очевидную

роль в данном процессе, как уже отмечалось, сыграли радикальные фундаменталистские проповедники из дальнего зарубежья, так называемые ваххабиты. Это стало возможным в том числе благодаря религиозной безграмотности населения, которая способствовала восприятию чуждых экстремистских идей под видом ислама. Кроме того, на распространение подобных идей повлияла неспособность традиционного мусульманского духовенства в России в тот период что-либо противопоставить экстремистской пропаганде.

Многие мусульманские страны, а также неправительственные организации, в том числе террористические, стараются использовать сложившееся положение для реализации собственных интересов. Они пытаются продуцировать рычаги воздействия на общины единоверцев за рубежом и тем самым вмешиваться во внутривнутриполитические процессы в других государствах. Важную роль в этом играют институты религиозного образования, поскольку они выступают как механизмы культивации ценностно-идеологических ориентиров у общества. Кроме того, формирование глобального информационного общества, где, благодаря техническому прогрессу, становится возможным распространение любых, в том числе и радикальных, идей, также является одним из факторов, создающих реальные механизмы внешнего воздействия. В отношении России подобного рода тенденции создают реальную угрозу для ее национальной безопасности.

Совокупность данных проблем актуализирует проблемы изучения возможных перспектив российского ислама. Рассмотрение мусульманского образования в этом аспекте может быть наиболее продуктивным, поскольку именно в институтах религиозного образования будет закладываться дальнейший «вектор» развития ислама в России.

В этих целях, как представляется, необходимо совместными с традиционными религиозными организациями усилиями разобраться в деятельности тех учебных заведений, которые возникли в последние годы и занимаются подготовкой кадров, а также определить те учебные центры, деятельность которых отвечает интересам общества. Далее целесообразно изучить возможные формы государственной поддержки этих центров. Известно, что религиозные структуры в России отделены от государства. Но если в результате деятельности тех или иных структур мы получаем рост межэтнической и межконфессиональной напряженности, если подготовленные религиозными учебными заведениями кадры занимаются вербовкой боевиков, то государство не может отстраненно наблюдать за происходящими процессами.

ИСЛАМ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Осмысление взаимосвязей религии и национальности с самого начала наталкивается на серьезные трудности концептуального характера. Дело в том, что и понятие религии, и понятие нации обладают чрезвычайно многообразными спектрами значений, с помощью которых предмет рассмотрения может приобрести чуть ли не противоположный смысл.

Начнем с понятия религии. Все многообразие определений этого понятия можно свести, при самом обобщенном их рассмотрении, к двум принципиально различным типам, к так называемым (1) «ограничительным» и (2) «расширительным» определениям. «Ограничительные» определения видят в религии систему человеческих представлений о сверхъестественном, в которые человек верит. «Расширительные» определения характеризуют религию как целостный мировоззренческий универсум, «вселенную значений», определенную совокупность людей, образующих тем самым некую общность. Нетрудно увидеть, что эти подходы опираются на концепции религии двух классиков социологической мысли — Э. Дюркгейма и М. Вебера. Вебер определял религию как определенную совокупность реакций человека на личные «экзистенциальные проблемы» бытия (рождение, болезни, смерть, невзгоды и т.д.), как комплекс человеческих убеждений относительно предельных вопросов о смысле жизни. Понять религию по Веберу можно, исходя из субъективных переживаний человека относительно «священного» и проч. Для Дюркгейма же религия — это комплекс коллективных представлений людей, выполняющих функцию интеграции общества, это совокупность идеологических представлений и ритуальных действий, объединяющих людей в социальное целое.

В этой связи было бы вполне корректным говорить, что в Советском Союзе сформировалась «религия» в ее «расширительном» (дюркгеймовском) смысле. Такой «религией», формирующей универсум всех значений относительно бытия, был научный коммунизм. Организацией, которая утверждала и поддерживала этот идеологический универсум, т.е. своего рода «церковью», являлась КПСС. Высшей религиозной санкцией («собором») обладал Съезд КПСС, а непогрешимым авторитетом и «главой церкви» — генсек. В этой системе представлений, скажем, рай — это коммунизм, а ад — капитализм и проч. Между прочим, такие оценки и выводы существовали, и они были не только ироническими выпадами «буржуазной социологии» против атеистического режима в СССР, но и серьезными научными положениями, позволявшими глубже понять многие феномены функционирования власти в «развитом социалистическом обществе». Но параллельно с этой «религией» в СССР были и другие религиозные институты, выполняющие функции «ограничительного» (веберовского) смысла, — это известные нам религиозные конфессии: православие, ислам и многие другие.

Можно пойти по еще одному направлению концептуального экспериментирования соотношениями понятий «религия» и «нация». Известно, что в наше время многие говорят о феномене национализма как о комплексе религиозных представлений. В данном случае подразумевается «ограничительное» толкование религии. Имеется в виду, что для некоторых людей национальность приобретает сакральный смысл, превращается в объект «религиозного» (в веберовском смысле) поклонения, определяющего смысл жизни таких людей, обеспечивающего мотивационную основу поступков предельного уровня — смысла жизни. Думаю, многие знают, что среди представителей народов Северного Кавказа есть такие люди и целые группы единомышленников, у которых «национальные чувства» достигают интенсивности сакрального уровня, превращаясь тем самым в «религию», в том смысле этого понятия, которое придавал ему М. Вебер. Можно отметить также и то, что интенсивные переживания «национального» как сакрального приводят к поискам «своей» народной религии и ее конструирования из фольклорного и лингвистического материала духовного фонда этноса. Подобного рода усилия можно обнаружить с разной степенью отчетливости среди представителей тюркских этносов Кавказа, среди лезгин, чеченцев, адыгских народов, осетин и др.

Обращаясь непосредственно к вопросам северокавказского ислама, следует начать с того, что исповедание ислама у этих народов не

столь однородно и единообразно, как это может показаться постороннему наблюдателю. Обычно представляется, что северокавказский ислам — это нечто целое и единое, имеющее лишь некоторые различия у отдельных народов. В действительности ислам у кавказских горцев не был однородным ни по своим внутренним особенностям, ни по своей общественно-политической роли и функциям. Правда, в данном случае правильной будет говорить об этом не в отношении отдельных северокавказских народов, а о геополитических ареалах. Так, можно выделить на Северном Кавказе четыре ареала, в которых ислам обладал значимыми особенностями: 1) Дагестан, 2) Чечня и Ингушетия, 3) Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия и Адыгея, 4) Северная Осетия.

1. К первому региону отнесен только Дагестан, поскольку здесь ислам имел огромное, не сравнимое ни с каким другим регионом Кавказа общественно-политическое значение. Ничего подобного не сложилось в других регионах Северного Кавказа. Исламизация Дагестана началась уже в первой половине VII в. при втором халифе Омаре (634–644). Вскоре Дербент превращается в один из крупнейших очагов исламской учености и центров распространения ислама. К XI в. ислам в Дагестане превращается в политико-идеологическую и правовую основу становления здесь нового, весьма своеобразного типа политических образований — так называемых джамаатов (суверенных городов-государств, в которых, по образцу Медины, когда там формировалась умма пророка, поселялись и жили по единым гражданским законам представители различных родоплеменных групп). Пик образования многочисленных джамаатов в Дагестане приходится на XIV в., а полное завершение этого процесса на всей территории исторического Дагестана — к XVI в. Собственно, эти обстоятельства и вызвали к жизни само понятие «Дагестан», которое появляется в местных исторических хрониках и в описаниях пришедших путешественников, по крайней мере в XIV в. Отдельные города на договорной основе объединялись в союзы городов, образуя сложную переплетающуюся сеть Страны гор. В русской историографии эти союзные политические образования первоначально назывались «республиками», а в последующем, после начала Великой французской революции, их стали называть «обществами», «вольными обществами» и «союзами вольных обществ». Ислам являлся духовной основой и легитимизирующим принципом организации каждого такого города. Правовая система жизни джамаата и всей многоярусной системы их отношений строилась исключительно на исламской правовой теории — фикхе. Нигде, во всяком случае на Кавказе, не сложилось такого типа политических

образований, в которых ислам выполнял системообразующую функцию самоорганизации суверенных городов-государств. Об уровне значимости религии в Дагестане свидетельствует также и чрезвычайная развитость здесь института вакуфа¹. Нигде в других регионах Северного Кавказа вообще не сложился этот чрезвычайно важный механизм общественного перераспределения собственности.

2. Второй специфический регион бытования ислама — это Чечня и Ингушетия. Здесь ислам не стал «синтезом и санкцией» политической организации общественной жизни. Проникновение ислама в этот регион произошло довольно поздно. Некоторые считают, что ислам стал проникать в Чечню в XIV в., другие — только со второй половины XVIII в. Но в любом случае значение ислама было ограничено областью духовных запросов и представлений людей, не влияющих на традиционные институты и принципы социального общежития вайнахов. Известно, во всяком случае, что еще в 1770 г., во время военной кампании русского генерала Медема, у вайнахов района Верхней Сунжи отмечалось «сочетание христианских и языческих обрядов». Массовый и политически значимый характер ислам стал приобретать здесь только с момента прямого соприкосновения с русскими и в ходе конфронтации с ними. И формой бытования ислама в Чечне и Ингушетии стал не фикх — политико-правовая система регулирования общественных отношений. Ислам не изменил принципы социально-политической организации чеченского и ингушского обществ. В организационном отношении ислам приобрел здесь с самого начала форму многочисленных и своеобразных суфийских групп — вирдов², объединенных вокруг своего лидера — шейха. Эта форма не только не ослабляла силу

¹ *Вакуф* — институт религиозной благотворительности в исламском обществе. Это движимое или недвижимое имущество (земля, дома, мастерские и т.д.), доходы с которых (целиком или частично) или само имущество передаются собственником (путем письменного распоряжения, завещания) на общественные религиозные нужды. Как правило, эти нужды конкретно указываются в акте передачи этой собственности в вакуф. Вакуф не отчуждается, не облагается налогом и может использоваться только по назначению. Распорядителем вакуфа, как правило, оказывается мечеть.

² *Вирдами* в Чечне и Ингушетии называют многочисленные и многообразные ответвления суфийских направлений *накшбандийа* и *кадирийа*, образованные религиозными авторитетами (шейхами) и обозначаемые по их именам. Всего их среди чеченцев и ингушей немногим более 30. Они отличаются особенностями ритуального исполнения *зикра* — обряда коллективных ритуальных действий с многократным произнесением специальных молитвенных формул. В прошлом члены разных вирдов могли иметь отличия и во внешнем облике.

традиционной системы социально-политических отношений вайнахов — «тейпового» порядка организации жизни, но способствовала и даже укрепляла ее. Сложившаяся здесь народная религиозная исламская практика — зикризм — с самого начала приобрела свои чрезвычайно своеобразные черты.

3. Отдельным регионом специфического ислама является Северо-Западный Кавказ — среди кабардинцев, черкесов, адыгейцев, балкарцев и карачаевцев. Очевидно, XIV в. — это время знакомства с исламом адыгских и тюркских народов этого региона Кавказа, по-видимому, через торговлю и военные контакты с Золотой Ордой — соседним с ними государством, в котором в начале XIV в. ислам стал государственной религией. В последующем большое влияние на этот регион оказывали Крымское ханство и Османская империя. По этой, очевидно, причине здесь получил распространение не шафиитский, как среди дагестанцев и вайнахов, а ханафитский мазхаб — религиозно-правовое направление в исламе. Незначительное влияние Дагестана произошло только в период военных действий Шамиля, когда Магомед-Амин, земляк и сподвижник Шамиля, был направлен к адыгам для вовлечения их в газават. Но и тогда ислам так и не стал основой организации социального порядка у адыгсов, карачаевцев и балкарцев. Как известно, у адыгских народов определяющим осталась «псапэ», «адыгагэ» — комплекс традиционных этико-правовых принципов, до сих пор имеющих для адыгов определяющее значение. Как это ни покажется странным, институционализация ислама стала происходить здесь уже при непосредственном участии царской администрации во второй половине XIX в. в ходе ее усилий по упорядочению исповедальной жизни инородцев в пределах Российской империи. Но ни институт фауфа, ни даже феномен суфийских братств в этом регионе так и не сложились. А среди причерноморских адыгов (шапсугов) до сих пор языческие верования играют более важную роль, чем исламская практика, что вызывает сильное замешательство у правоверных мусульман. Современные исследователи причерноморских шапсугов вынуждены называть ныне развивающиеся здесь процессы не столько возрождением или реисламизацией, сколько утверждением ислама.

4. Наконец, в отдельную категорию следует выделить осетин, большая часть которых исповедует христианство и меньшая — ислам. Ислам получил распространение только среди осетин-дигорцев. В целом же все осетины (и христиане, и мусульмане) бережно сохраняют и практикуют свою исконную, общую им всем, систему традиционных правил общественного поведения, обрядов и верований.

Понятие «национальность» не менее многосложно и так же противоречиво, как и понятие религии. В области теории, как известно, одинаково правомочны два конфликтующих определения нации: 1) нация как политическая категория, обозначающая всех граждан одного государства, и 2) нация как этническая общность людей, связанных между собой одним языком, общей культурой и т.д. Последнее определение, по самой своей сути, конфликтует с первым, поскольку в нем предполагается, что граждане одной гражданской общности (государства) могут быть лицами различных национальностей.

Первый тип определения нации предполагает, как правило, что народ должен однозначно соотноситься с определенной конфессией. Примером тому может быть феномен «государственной религии», скажем, англиканство, католицизм, православие, ислам, иудаизм в известных странах. Но это не обязательно. Многие современные нации признают свободу вероисповедания за своими гражданами и не устанавливают законодательно государственной церкви. Второй, этнический, тип нации также вступает с религией в определенный род концептуальных отношений; часто религия оказывается одним из «этнических признаков», отличающих один этнос от другого. Но не всегда. На Северном Кавказе, например, чеченцы и ингуши очень близки лингвистически и практикуют единый тип исламского исповедания, но это не обеспечивает им национального (этнического) единства. То же можно сказать об адыгских (адыгейцах, черкесах и кабардинцах) и тюркских (карачаевцах и балкарцах) народах Северо-Западного Кавказа. И наоборот, мы уже указывали, что часть единого осетинского народа исповедует ислам, а другая — христианство. Однако это не влияет на их общую этническую идентичность. Среди лезгинского населения, исповедующего ислам суннитского направления, жители одного джамаата (Мискинджи) исповедуют шиизм, однако это никак не воздействует на этническую авто- и гетероидентичность.

Необходимо коснуться хотя бы в нескольких словах того, какое значение придает национальности исламское мировоззрение. Прежде всего ислам признает существование различных народов, национальностей, более того, этническое многообразие, в представлениях мусульманина, создано Аллахом и потому имеет свой смысл и предназначение в историческом развитии человечества. Вместе с тем ислам не придает факту этнического многообразия никакого принципиального значения. Все мусульмане являются братьями, и их единство базируется не на каком-то особом своеобразии их взаимосвязей между собой, а на общем, едином среди них отношении (беспрекословной покорности) ко

Всевышнему. При этом этническое многообразие может сохраняться и свободно проявлять себя в жизни, но только не в сфере сугубо религиозных установлений относительно Божества.

Часто можно услышать, что в исламском представлении о социальном мире различаются только «две нации» — правоверных мусульман и неверных (гяуров). Однако это неверные представления. Мусульманская практика социальной жизни с самого начала предполагала проживание в едином государстве различных народов (этнических общностей), исповедующих ислам, а также представителей других конфессий. Так, ислам различает «людей Книги» («ахл ал-китаб»), к которым относит христиан всех направлений, иудеев и зороастрийцев. Они сохраняли в исламском государстве возможность исповедовать свою религию, обладали законодательно закрепленной гарантией неприкосновенности личности и имущества, т.е. входили в категорию граждан покровительствуемых (ахл аз-зимма) властью исламского государства. В свою очередь, «покровительствуемые» должны были нести определенный род обязанностей, например, вносили джизью — подушную подать, должны были в случае войны оказывать поддержку войскам своего государства, не сотрудничать с врагом и т.д.

Иногда к области «национальных отношений» относят исламские положения относительно классификации стран мира на три категории: дар ал-ислам (территория ислама), дар ас-сулх (территория договорных отношений с другими странами) и дар ал-харб (территория войны). Считается почему-то, что эти категории ислама подразумевают обязательно войну против всех иноверцев. Это не так. Данное подразделение не имеет отношения ни к «национальному вопросу», ни даже к религии вообще. Это исключительно политическое подразделение, которое, по своей сути, носит универсальный характер, принятый и сейчас во всем цивилизованном мире. Дар ал-ислам означает территорию исламского государства, в котором функционируют свои, исламские законы, в том числе и для членов религиозных общин (народов) иных, указанных выше вероисповеданий. Дар ас-сулх — территория других, мусульманских и немусульманских государств, с которыми заключены мирные договоры и поддерживаются нормальные добрососедские отношения. Дар ал-харб — земли, с которыми исламское государство не имеет отношений или находится открыто во враждебных отношениях. Как мне кажется, сейчас с позиций, скажем, США весь современный мир также подразделяется с помощью такой же системы категорий. При этом ни этнический, ни религиозный аспект этого распределения не имеет никакого значения.

Всегда, когда касаются к области «национального», обращаются к историческому прошлому, к истокам, в которых ищут обоснования тех или иных суждений. Между тем историческое прошлое, хорошо знакомое, скажем, с понятием религии, совсем не знает «национальности» в том смысле, в каком мы понимаем ее сейчас. Рассмотрим это на примере «национально-освободительного движения» под руководством имама Шамиля. В своей борьбе «против иноверцев» горцы тогда не ставили никаких «национальных» задач. Для них в то время социальная реальность представлялась совсем в ином образе, чем то, что видит наш современник. Общественно-политический дискурс того времени в Дагестане различал в качестве ключевого противостояния, с одной стороны, «правоверных мусульман» и, с другой — тех, кто хотя и «называл себя мусульманином», но не был им. Война против внешней силы — «против русских» — для тогдашних лидеров правоверных считалась обязательной, но только сквозь призму указанного выше внутреннего различия. Надо подчеркнуть, что в данном случае речь идет не об объективной оценке движения Шамиля, которая судит о прошлом в современных понятиях, а о том, как тогда воспринималось и оценивалось происходящее, т.е. об актуальном для того времени политическом дискурсе горцев, непосредственных свидетелей и участников тех событий.

Доказательства тому следует искать в документах, которые позволяют судить об их представлениях о происходящем. Так, хроника непосредственного участника описываемых событий Мухаммеда Тахира ал-Карахи под названием «Блеск дагестанских шашек в некоторых шамилевских битвах» — одного из самых полных местных источников по истории борьбы горцев — начинается со слов, в которых выражен основной смысл того политического противостояния:

«Люди Дагестана в эту последнюю эпоху называли себя мусульманами. Но не было у них того, кто призвал бы их к [выполнению] предписаний шариата и запретил бы то, что отрицается исламом. Нет, они постепенно превращали в религию обычаи адата, а их кадии даже побуждали народ к адату, восхваляя его возглавителей за его установление и укрепление. Они называли адат справедливостью. Хвала аллаху всевышнему. И как мерзко то, что было среди них из отрицаемых [Кораном поступков], в их сборищах и смешениях, особенно с неверными русскими. Одни шли с неверными вместе даже в войне против мусульман. Другие перемешивались с неверными и днем и ночью смешением предков, детей, братьев и внуков. Третьи отдавали неверным в заложники своих детей, ища чего-либо из их подачек. Четвертые делали уп-

равителем над своими домами какого-нибудь дьявола соблазнителя из неверных или же того среди них самих, чьим поведением были довольны неверные, того, кто, будучи искренен в царской службе, снискал себе расположение царя и одобрял его политику, рассматривая ее как необходимое дело в правильном установлении их мирских и загробных дел, а то, что предписал им Аллах Всевышний в истинной вере, считал пороком и погибелью»¹.

Муххамед Тахир ал-Карахи, описывая драматический ход деяний имама, на протяжении всего исторического повествования ни разу не упомянул ни одну «дагестанскую национальность», как мы понимаем их сейчас. В его представлениях и мотивациях вообще не было тех национальностей, которые так сильно занимают современного россиянина. Он отчетливо представляет для себя «Дагестан» как свою страну, родину, упоминает различные его «области» (Хайдак, Табасаран и т.д.), говорит о народах (жителях) «Акуша, Тарго, Гарабудага», о «жителях равнины», жителях селения Ахты или Цудахара, Кази-Кумуха и т.д., но нигде не упоминаются столь знакомые нам национальности: аварцы, даргинцы, кумыки, лезгины, табасаранцы, лакцы и т.д. Между тем тогда эти дагестанские «национальности» объективно существовали с еще большей этнографической отчетливостью, чем теперь. Однако в то время они не были значимыми элементами общественно-политического дискурса, не обслуживали общественное сознание, не были концептуальным инструментом идеологического осмысления происходящих вокруг них событий или мотивационным обоснованием их действий. Косвенно этнографическая реальность присутствует в тексте хроники. Так, в ней можно прочесть, что кто-то «закричал на языке Ансаля» или что «Шамиль сказал им через переводчика». Эти и многие другие фрагменты свидетельствуют, что наблюдатель того времени «знает», что люди различаются по языку, другим «этническим» особенностям, но то, что для нас сейчас превратилось чуть ли не в важнейший атрибут идентичности человека — его национальная принадлежность, — полностью отсутствует в общественном сознании того времени.

В другом замечательном произведении, написанном несколько позже, в середине XIX в., дагестанским алимом Абдуллой Омаровым под названием «Воспоминания муталима», в котором он описывает свои

¹ Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля / Пер. с арабского А. М. Барабанова; Предисл. акад. И. Ю. Крачковского. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 33–34. (Труды Института востоковедения, XXXV.)

юношеские путешествия по Дагестану из джамаата в джамаат в поисках учителя для совершенствования в исламских науках, содержатся многообразные сведения, весьма ценные для современных этнографов. Однако для самого автора этих описаний не существует хорошо известных нам национальностей, а есть только «города»: Дербент и Шура, Цудахар и Кази-кумух и множество других. Так, описывая, как он гостил в джамаате Боркихан, автор обращает внимание читателя, как он сам пишет, «на некоторые отличия в исполнении обрядов, замеченные мной в Боркихане и не существующие в других селениях Казикумухского округа». Он как бы не «знает», что он — лакец — гостил тогда у агульцев, как обязательно отметил бы современный исследователь. В системе его миропонимания дагестанской жизни не существовало категории национальности как этнической общности людей с привычными для нас, так называемыми «этническими признаками» (родным языком, территорией, особенностями культуры и т.д.)¹. Он различает лишь разные джамааты со своими особенностями внутреннего распорядка жизни.

В более поздний период, особенно во время потрясений русских революций 1917 г. и гражданской войны, в языке, который обслуживал участников тех событий на Северном Кавказе, уже встречаются в текстах местных деятелей из числа европейски образованных такие слова, как «племена» и «народности», однако они тогда еще не приобрели уровня той смысловой отчетливости, которую они приобретут позже. Так, когда весной 1918 г. шейх Узун-Хаджи двинул свои вооруженные отряды из Аварии на равнину через Цудахар, то дорогу ему преградили отряды, возглавляемые другим шейхом — Али Гаджи Акушинским. В политической публицистике того времени никто не представил сложившуюся ситуацию как «межнациональный конфликт» между аварцами и даргинцами, как это непременно было бы представлено в глазах современного наблюдателя.

Северокавказские национальности, которые сейчас находятся в центре политического дискурса, в недавнем прошлом существовали лишь как «вещь в себе». Их складывание как «вещи для себя» началось в период учреждения здесь политических образований в дальнейшем, в период «социалистического развития». Эти процессы рассматривались, как известно, в системе концепций относительно природы нации, разработанных европейским марксизмом и принятых на во-

¹ Воспоминания муталима, Абдуллы Омар-оглы // Сборник сведений о кавказских горцах: Вып. 1. Тифлис, 1868.

ружение большевистскими теоретиками в русле доктрины «права наций на самоопределение». С этого времени можно говорить о рождении «национальной проблематики» на Северном Кавказе.

Как известно, в конце 1920 г. на Северном Кавказе утверждающийся большевистский режим провозгласил образование двух «автономных» (тогда это означало «отдельных», «независимых») республик горских народов Кавказа: Дагестанскую советскую социалистическую республику и Горскую советскую социалистическую республику. Дагестанская республика, хотя и состояла из множества различных «племен и народов», оказалась устойчивой целостностью на протяжении всей последующей политической истории. А Горская АССР начала разваливаться уже через несколько месяцев после своего образования и через три года, в 1924 г., прекратила свое существование.

В момент своего образования ГАССР состояла из шести административных (по сути, национальных) округов — осетински, кабардински, балкарски, чеченский, ингушки и карачаевский — со столицей во Владикавказе. Однако вскоре, почти сразу после образования, она подверглась *этническому* размежеванию. В сентябре 1921 г. из нее выделился Кабардинский округ, преобразованный в самостоятельную Кабардинскую автономную область РСФСР. В январе 1922 г. также выделился Балкарский округ и его объединили с Кабардинским в общий Кабардино-Балкарский АО РСФСР. Тогда же Карачаевский округ ГАССР был выделен в самостоятельный Карачаевский АО РСФСР. В июле 1922 г. расположенная вне ГАССР в Краснодарском крае территория с адыгейским населением стала Адыгейской АО. 30 ноября 1922 г. Чеченский округ также был выделен из Горской АССР и стал Чеченской АО с непосредственным подчинением РСФСР.

После всех этих отделений из ГАССР 7 июля 1924 г. было принято решение о полном упразднении самой республики, а на оставшейся от нее территории были образованы Северо-Осетинская АО, Ингушская АО и Сунженский округ (населенный казаками) с правами губернских исполкомов. Города Владикавказ и Грозный стали самостоятельными административными единицами с прямым подчинением тогда же образованному «Юго-Востоку России» — краю в составе РСФСР, со столицей в Ростове-на-Дону. В 1926 г. от Карачаевского АО отделили Черкесский национальный округ, а в 1928 г. их объединили в единый АО. В январе 1934 г. Чеченская АО и Ингушская АО были объединены в Чечено-Ингушскую АО. Только в декабре 1936 г. Кабардино-Балкария, Чечено-Ингушетия и Северная Осетия стали республиками — АССР в составе РСФСР, а территория Адыгейской АО была рас-

ширена за счет присоединения к ней города Майкопа, ставшего ее столицей.

Как известно, в конце 1943 — начале 1944 г. все карачаевцы были подвергнуты депортации, а их АО была ликвидирована. В феврале 1944 г. была ликвидирована Чечено-Ингушская АССР, а всех чеченцев и ингушей депортировали в Казахстан и Среднюю Азию. В марте 1944 г. были высланы также балкарцы, а их республика стала называться Кабардинской АССР. В январе 1957 г. были восстановлены Чечено-Ингушская, Кабардино-Балкарская республики и объединенная Карачаево-Черкесская АО РСФСР.

Такова предельно краткая история «национально-государственного строительства» на Северном Кавказе. Как видим, доминирующим принципом осуществлявшегося тогда политико-административного устройства была этничность, т.е. категория, которая и до сих пор никак не поддается определению даже в рамках этнографической науки, не говоря о юриспруденции, и потому не способная быть правовой категорией. Тем не менее в те годы этничность на практике приобрела статус *правосубъектности*. Хотя принцип «национального самоопределения» при коммунистическом режиме довольно быстро лишился какого-либо подлинного политического смысла и стал наполняться лишь этнографическим содержанием, тем не менее совершенно абсурдная с правовой точки зрения «коллективная вина» была возложена властью на целые, указанные выше, национальности. Это подтверждает во всей своей чудовищности, что для коммунистического режима этническая «*национальность*» всегда оставалась категорией политико-юридической.

Причины того, что «многонациональный Дагестан» не развалился по «национальным квартирам» и даже не проявил никаких существенных интенций в этом направлении, следует искать, очевидно, в том, что широкая *племенная идентичность* с началом образования здесь в первой половине II тыс. н.э. множества исламских городов-государств (джамаатов) стала утрачиваться. Ее заменила *джамаатская политическая идентичность*, сохраняющая свое значение и по сей день. По-видимому, два обстоятельства оказались определяющими. С одной стороны, общее представление о *принадлежности* к Дагестану как стране, в рамках которой действуют единые (исламские) нормы, как внутреннего порядка в джамаатах, так и в их отношениях между собой. С другой стороны, определяющее значение *субэтнической*, как сказал бы современный исследователь, а именно *джамаатской* идентичности над этнической, т.е. национальной. До сих пор для дагестанцев *быть*, ска-

жем, цудахарцем, акушинцем, губденцем, кубачинцем, кайтагцем или куппинцем и т.д., пожалуй, важнее, чем принадлежать к *даргинской национальности*. То же самое можно сказать про ахтынцев, касумкентцев, курушцев и др. среди *лезгин*, кумухцев, кулинцев и др. среди *лакцев*, хунзахцев, чародинцев, годоберинцев или согратлинцев и множества других — среди *аварцев* и т.д. и т.п.

Современные национальности на Северном Кавказе складывались «сверху», опережая *национальное сознание*, как результат принимаемых органами власти решений по установлению «научно обоснованной» номенклатуры национальностей и их регистрации в актах гражданского состояния — в паспортах, анкетах и проч. Конечно, при этом принимались во внимание объективные этнографические характеристики и складывающиеся в сознании дагестанцев — жителей современных городов — этнические идентичности. Явившись на свет как продукт сознательных административных решений, национальности постепенно стали обретать все большую и большую реальность для горцев. Первоначально объективация новой «национальной» идентичности состоялась в головах творческой и научной интеллигенции, а также среди партийных функционеров и государственного чиновничества. Затем она распространилась на все слои общества. Постепенно национальность, как одна из характеристик личной определенности, стала выходить на передний план.

Ко времени перестройки этноцентризм в среде политической и творческой элиты превратился в скрытый национализм и начал оказывать существенное воздействие на принятие решений почти во всех областях жизни, в том числе государственных. Последние 25–30 лет истории страны, прекратившей свое существование в 1991 г., отмечены все более нарастающим общественным вниманием к национальности. Дело в том, что в среде политической элиты загнивающего авторитарного режима известные идеологические принципы и строгие правовые нормы стали подменяться традиционалистской моралью и системой норм, укрепляющих отношения личной преданности и доверительности. Все это привело к тому, что постепенно *родовые* и *земляческие* связи начали приобретать все большее значение для представителей правящего слоя. Национализм (еще не как политика, но как «состояние души»), являющийся по своей внутренней природе суррогатом естественных чувств человеческой солидарности по отношению к «родным», стал прорастать в институтах, далеких от сферы личных отношений: в профессиональных творческих союзах и научных учреждениях, в партийных комитетах и бюрократических учреждениях, в про-

изводственных и учебных коллективах и т.д. Эти тенденции захватывали прежде всего те слои общества, представители которого, в силу образования и карьеры, были дальше всего от исконного традиционного состояния, т.е. интеллигенцию и чиновничество. Сначала в среде творческой интеллигенции, а затем среди чиновничества, хозяйственных и политических руководителей начали складываться невидимые на поверхности общественной жизни моноэтнические группировки взаимозависимости и взаимной поддержки.

Таким образом, к моменту падения коммунистического режима социум северокавказских республик был готов к открытому выходу националистического фактора на политическую сцену. Значение имел и тот факт, что в ходе падения коммунистического режима республиканские элиты, утратив опору в конструкциях старой власти, смогла найти ее только в системе личных доверительных отношений: среди личных друзей, родственников, среди людей своей национальной принадлежности. Не только правящая элита, все общество, в условиях разрушения элементарного гражданского порядка и законности, регрессирует к исконным межличностным, прежде всего этническим, связям и поддержке.

Все это получило свое преломление в образовании и чрезвычайном росте политической значимости и популярности так называемых национальных движений. Национальность, которая еще недавно не имела никакой политической активности и была лишь объектом «национальной политики» могущественного аппарата власти, теперь стала превращаться в основной субъект политического процесса. Мобилизация политических сил на Северном Кавказе начала складываться не на основе социально-классовых, или партийно-идеологических, или религиозных принципов, а на фундаменте этнической общности.

Наиболее круто и драматично эти процессы развивались в Чечено-Ингушетии. Разделение республики по национальному признаку произошло здесь очень легко и безболезненно. После разгона в Грозном республиканского Верховного Совета сторонниками «Общенационального Конгресса *чеченского* народа» в сентябре 1991 г. республика уже по определению перестала быть единой. 1 октября глава созданного Временного Высшего Совета Хусейн Ахмадов объявил о разделе на «суверенную ЧР Нохчичо» и на ИР в составе РСФСР.

О ходе дальнейших событий в Чечне написано очень много. Укажем лишь, что по мере углубления внутреннего кризиса и ожесточения военных действий с федеральным центром значение исламского фактора неизменно возрастало. Начавшийся как «национально-демо-

кратическое движение», политический процесс в Чечне постепенно стал погружаться в религиозную риторику и конструирование исламских институтов власти. Ожесточенная борьба в Чечне после Хасавюртовских соглашений 1996 г. между полевыми командирами, т.е. борьба среди «победителей», достигших, казалось бы, «национального суверенитета», привела к ожесточенным размежеваниям, обоснование которых отыскивалось в религиозной исламской фразеологии. Религиозные споры затмили национальную идентичность. Накануне вторжения в Дагестан «под зеленым знаменем ислама» внутривнутриполитический кризис в Чечне «дошел до ручки»: непрерывные «съезды мусульман», организованные, с одной стороны, Басаевым и, с другой, Масхадовым. Взаимные обвинения в исповедании «неправильного ислама». Учреждение властью, с целью укрепления своего авторитета, «Высшего шариатского суда» и образование «комиссии по подготовке новой исламской конституции». Кульминацией, или агонией, режима стало образование Шуры — высшего исламского совещательного органа при президенте. Теперь, с позиций захватившего все идеологическое пространство исламистского дискурса, сам Масхадов перестает быть легитимным президентом. Басаев создает свою Шуру, и образуется исламское двоевластие. Политический процесс в Чечне зашел в тупик. Теперь противостоящим чеченским полевым командирам оставалось либо столкнуться между собой в братоубийственной гражданской войне, либо найти внешнюю цель для проведения похода в Дагестан с «религиозной» миссией. Дальнейшее известно.

Чрезвычайно сложным и насыщенным был процесс образования и развития национальных движений и религиозных организаций в Дагестане. Причем религиозная активность казалась более весомой. Летом 1989 г., когда в Дагестане еще не было никаких массовых политических выступлений, помещение ДУМ Северного Кавказа в Махачкале было штурмом захвачено исламскими активистами, а обвиненный в «сотрудничестве с КГБ» муфтий (балкарец) М. Геккиев низвергнут. Никакие усилия властей вмешаться и урегулировать этот конфликт ни к чему не привели. Вскоре развалилось и само ДУМ Северного Кавказа. В каждой республике на общем подъеме реисламизации создавались свои ДУМ.

Еще в 1989 г. дагестанцы оказались самыми значимыми деятелями из числа учредителей «Исламской партии возрождения» (ИПВ) — второй после КПСС партии тогда еще существовавшего СССР. Ее председатель — дагестанец (аварец) Ахмад-кади Ахтаев — вскоре, в 1992 г., был избран депутатом ВС Дагестана. По всей республике, главным об-

разом в джамаатах, стали образовываться исламские организации. Была образована также «Исламско-демократическая партия Дагестана», позднее возник «Союз мусульман России» (СМР), который возглавил дагестанец (лакец) Н. Хачилаев, еще позднее — «Исламская партия России», председателем которой также стал дагестанец (аварец) М. Раджабов.

Между тем уже в начале 1990-х годов стало ясно, что в Дагестане, при всей значимости исламского вероисповедания и могучего движения реисламизации, значимость религии на общедагестанской политической сцене остается ничтожной. Избрание известного исламского теолога А-К. Ахтаева в 1992 г. депутатом республиканского парламента стало единственным эпизодом, когда религиозному деятелю удалось победить на выборах в высший законодательный орган республики. Ни до, ни после ни одному из них не удалось этого добиться¹. Этнический плюрализм республики оказался намного более важным фактором, чем общий им всем ислам. Не оказывая, по сути, никакого влияния на республиканскую власть, исламские деятели, тем не менее, во всех локальных очагах межэтнического напряжения играли чрезвычайно важную конструктивную роль.

Необходимо отметить также, что противостояние между течениями ваххабитов и тарикатистов в Дагестане никак не влияло на сферу национальных отношений, а ДУМД, который с начала 1992 г. оказался под контролем одной национальности (аварцев), не оказывал и не оказывал воздействия на исламские общины других национальностей.

Национальные движения в Дагестане играли более важную роль. Раньше других, еще в первые годы перестройки в Дагестане сформировалось движение чеченцев-аккинцев, требовавших восстановления Ауховского района в Дагестане, который был после высылки чеченцев в 1944 г. переименован в Новолакский и заселен лакцами и аварцами из горных регионов. 19 ноября 1989 г. в селении Эндирей состоялся Учредительный (первый) съезд Кумыкского народного движения «Тенглик» («Справедливость»). В конце июня 1990 г. формируется Лакское культурное общество, а несколько позднее было образовано Лакское народное движение «Кази-кумух» во главе с Магомедом Хачила-

¹ В декабре 1996 г. лидер СМР Надиршах Хачилаев был избран от Махачкалинского избирательного округа в Госдуму РФ. Однако его победа была обусловлена специфическим соотношением сил между кандидатами, позволившими ему с 26% голосов одержать победу на тех выборах. В Дагестане Хачилаева никогда не считали религиозным деятелем.

евым. 14 июля 1990 г. прошел учредительный съезд лезгинского народного движения «Садвал» («Единство»), основной целью которого стало требование объединения лезгин, оказавшихся разделенными российско-азербайджанской границей. В октябре 1990 г. образовалось Аварское народное общество «Джамаат», затем в Казбековском районе, граничащем с Чечней и примыкающем к Новолакскому району, создается «Народный фронт имени имама Шамиля» во главе с Гаджи Махачевым. 13 июня 1992 г. образуется Аварское народное движение (АНД), во главе которого также стал Гаджи Махачев. Образовались также даргинское движение «Цадеш» («Единство»), движения табасаранцев, рутульцев, азербайджанцев и других народов.

Национальные движения сразу оказались в центре общественно-политической жизни. Их лидерами становились, как правило, представители гуманитарной интеллигенции, врачи, отставные генералы и известные спортсмены. Никогда во главе какого-либо национального движения в Дагестане не становился религиозный деятель. В условиях неопределенности того периода и погружения в правовой хаос основной задачей этих организаций стало отстаивание территориальных, кадровых и прочих интересов своих народов. Важно отметить также, что наиболее авторитетные представители политической элиты республики не примыкали, во всяком случае, не артикулировали открыто свое участие в этих движениях. То же можно сказать и о религиозных деятелях. Конечно, многие религиозные авторитеты входили в состав активистов «своих» национальных движений, но акции, программные установки, требования и лозунги этих организаций никогда не приобретали в Дагестане религиозной окраски.

Влияние национального фактора на политический процесс в Дагестане было значительным. Это получило свое воплощение в Конституции РД, принятой в середине 1994 г. По ней в состав Государственного Совета — высшего коллективного органа исполнительной власти «не может входить более одного представителя одной той же национальности» (ст. 88). Этот высший орган власти состоял из 14 человек, по одному от каждой «дагестанской национальности», в состав которых включались: аварцы, агулы, азербайджанцы, даргинцы, кумыки, лакцы, лезгины, ногайцы, русские, рутульцы, табасаранцы, таты, цахуры и чеченцы-аккинцы. Доля их в общей численности населения варьировала от 28% (аварцы) до 0,3% (цахуры). Конституция гарантировала также в республиканском парламенте «представительство всех народов Дагестана», а Закон РД «О выборах в Народное Собрание РД» предусматривал образование специальных «национальных избиратель-

ных округов», что позволяло на практике обеспечивать строго пропорциональное представительство всех национальностей в высшем законодательном органе. Были разработаны и другие правила и институты, регулирующие «национальный вопрос» в Дагестане, и все это в целом обеспечило политическую стабильность республики на всем протяжении кризисных лет.

Обращаясь к другим регионам Северного Кавказа, следует выделить ряд основных очагов межэтнической проблематики. Прежде всего это *осетино-ингушский конфликт*. Не касаясь здесь исторических и ситуационных причин, подробностей развития и поисков путей его разрешения, напомним лишь сам факт произошедшего. В ночь на 31 октября 1992 г. на территории Пригородного района между осетинами и ингушами возник конфликт, перешедший в военные действия с участием неформальных и официальных силовых структур. В результате конфликта практически все ингушское население Владикавказа и Пригородного района Осетии (около 60–65 тыс. человек), покинув свои квартиры и дома, вынуждены были искать убежище в Ингушетии. Этот конфликт до сих пор не получил своего разрешения. Здесь же следует отметить, что исламский фактор в этом конфликте не имел никакого значения ни в процессе складывания его предпосылок, ни в ходе столкновений, ни в той напряженности, которая здесь иногда складывается.

Основное содержание межнациональной проблематики в республиках Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии отражается в самих их названиях. Процессы реисламизации протекали здесь независимо и вне политического процесса и строго контролировались властью, в то время как национальные движения приобрели большое значение. Ведущим национальным движением адыгских народов всего Северо-Западного Кавказа (кабардинцев, черкесов и адыгейцев) стало общество «Адыгее Хасэ» («Адыгский Совет»), учрежденное в 1988 г. Популярность организации среди адыгского населения остается значительной. Она возникла вначале как национально-культурное общество, но быстро включилась в политический процесс. Образование Балкарских национальных движений «Бирлик» («Единство») и «Ныгыш» (Собрание), вскоре объединившихся в единую организацию «Тере» («Форум»), активисты которой начали выдвигать требования реабилитации народа, восстановления районов проживания балкарского населения в границах 1944 г. и «федерализации» по этническому принципу государственного устройства К-БР, резко усилило национальную составляющую движения кабардинцев. Возросли объединительные об-

щадыгские съезды и проекты. В мае 1991 г. состоялся Первый Всемирный адыгский конгресс, в котором принимали участие национальные организации из Карачаево-Черкесии, Адыгеи, Лазаревского района Краснодарского края («Шапсугия»), а также представители черкесских общин из Турции, Сирии, Иордании и Израиля, многих европейских стран. Звучали требования территориального размежевания с балкарцами и задачи политического объединения Кабарды, Черкесии, Адыгеи и Шапсуги в единый союз или федерацию.

Карачаевское народное движение «Джамаат» требовало «восстановления Карачая в границах 1943 г.». Дело в том, что после упразднения в 1943 г. Карачаевской АО, после разрешения возвратиться в 1957 г. была создана Карачаево-Черкесская АО. Исламский фактор среди карачаевцев и балкарцев имел большее значение, чем среди адыгов. В 1991 г. национальное и исламское движения у карачаевцев действовали рука об руку. Активный деятель Исламской партии возрождения, редактор республиканской газеты «Свет ислама» и провозглашенный на Первом съезде мусульман Карачая (ноябрь 1991 г.) имамом мусульман Карачая Мухаммад Биджиулу был одним из ведущих деятелей «Джамаата». Однако вскоре национальные движения балкарцев решительно отмежевались от активистов религиозного крыла.

23 декабря 1989 г. в Дагестане было образовано ногайское общество «Бирлик» («Единство»). Оно стало объединять возникшие следом одноименные организации ногайцев в Ставропольском крае, Чечне и Карачаево-Черкесии. Его цели были связаны со стремлением найти формы объединения всех ногайцев Северокавказского региона. «Бирлик» выдвигал требования восстановления в К-ЧР Икон-Халкинского района, существовавшего в прошлом, создания нового Ногайского национального района.

Заслуживает внимания тот факт, что в российских регионах Северо-Западного Кавказа наблюдается заметный рост исламской приверженности среди молодежи. Молодежные исламские общины часто конфликтуют с традиционным исламом и испытывают сильное давление со стороны правоохранительных органов. Вместе с тем среди этих групп молодых исламистов национальный аспект (противоречия между адыгскими народами и тюркскими) не проявляет себя. Религиозную молодежь национальная проблематика интересует меньше. Правда, в последнее время в Адыгее, в связи с прозвучавшими из уст некоторых известных политиков проектами объединения, «в рамках укрупнения регионов», республики с Краснодарским краем, существенно возросла активность не только национальных движений, но и молодежного

ислама. Есть также основания говорить о возможном объединении этих движений в единый протестный поток.

В целом же можно утверждать, что национальные движения народов Северного Кавказа, хотя и отстают сейчас от публичной политики, сохраняют свое значение и не ослабевают. Что касается ислама, то в целом среди населения явно отмечается общий рост религиозности. Но эта тенденция расщепляется на два потока. Один поток — это усиление роли *легального ислама*, тенденции огосударствления институтов исламского исповедания, обслуживающих верующих и управляющих религиозной жизнью. Другой представляют сохраняющиеся и воспроизводящиеся среди части населения, особенно среди молодежи, идеи ортодоксальной приверженности принципам ислама. Приверженцы этого ислама отрицают существующие устои жизни общества и находят в религии прибежище от них.

В заключение следует отметить, что национальные (этнические) движения всегда носят *политический* характер, даже тогда, когда не проявляют себя открыто и развиваются в недрах сознания народа. Религиозность же, если она определена легальными институциональными рамками, только способствует укреплению существующего режима, каким бы он ни был. Но в то же время самые крайние формы социального протеста, наиболее непримиримые настроения, угрожающие политическому *status quo*, будут в настоящих условиях, судя по всему, облекаться в форму радикальных исламских групп.

ЭТНИЧЕСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ И МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОВОЛЖЬЕ

Средства массовой информации, во многом формирующие наше сознание, а значит, и саму жизнь, постоянно сообщают, что в последнее десятилетие XX и в начале XXI в. в России наступило религиозное возрождение, подтверждением чему является строительство храмов и создание религиозных общин. Храмы и количество общин поддается подсчету с большим трудом. Регистрирующие органы постоянно ставят на учет одни и снимают с учета другие общины. Многие реально существующие общины и не собираются регистрироваться, а зарегистрированные необязательно существуют на самом деле. Сколько в стране верующих, не знает никто. Во многих конфессиях нет формального членства, да и последнее не есть подтверждение веры. Попытки выяснить количество верующих путем социологических опросов проводятся по разным методикам и дают разноречивые показатели. Религиозные организации склонны преувеличивать число своей паствы, чтобы казаться более значительными. Весьма распространен «этноконфессиональный» подход, когда последователями той или иной религии считают представителей этноса, в истории и культуре которого эта религия занимала большое место. Данный подход вполне оправдан по отношению к досоветскому прошлому нашей страны, но весьма условен (не совсем научен) по отношению к советскому и постсоветскому периодам. Однако несомненным фактом является рост религиозно-культурной идентичности россиян. По словам А. В. Малащенко, целесообразно исходить из самоидентификации человека, из того, кем он сам себя считает¹. Люди, не зная даже азов вероучения, могут причис-

¹ См.: Малащенко А. В. Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир, 2006. С. 20.

лять себя к той или иной религиозной общности, переживать за нее и болезненно реагировать на неуважительное отношение к ней. Поэтому изучение особенностей культуры и уровня религиозности различных национальных общностей на практике весьма важно для сохранения общественного согласия.

Приволжский федеральный округ (ПФО) образован в соответствии с Указом Президента Российской Федерации от 13 мая 2000 г. «О полномочном представителе Президента Российской Федерации в федеральном округе». На его территории, составляющей 7,27% от общей площади нашего государства и равной 1451 тыс. км², проживает 33 млн человек (более 22% населения России).

Приволжский федеральный округ является пограничным, треть всей российско-казахстанской границы приходится на ПФО. С учетом прозрачности государственных границ России и Казахстана, сложившихся отношений стратегического сотрудничества наших государств серьезнейшей проблемой для обеих стран может стать неконтролируемая миграция населения и перемещение товаров (легальных и нелегальных) главным образом из Казахстана или через его территорию. Большинство нелегальных иммигрантов прибывают в Российскую Федерацию из сопредельных мусульманских стран — бывших республик Советского Союза.

По совокупности этнических и конфессиональных проблем Приволжский федеральный округ можно назвать мини-моделью Российской Федерации.

Современная полиэтническая структура округа сложилась в результате многовекового совместного проживания и взаимодействия различных этносов и культур. Около 68,8% населения ПФО составляют русские, что является самым низким показателем среди федеральных округов (в целом по Российской Федерации русскими себя считают 83% населения). В пределах округа проживают татары, башкиры, чуваша, удмурты, мордва, марийцы, коми-пермяки, а также представители других национальностей, народностей и этнических групп.

В составе ПФО 15 субъектов Федерации: шесть республик, восемь областей и один автономный округ. Таким образом, 7 из 32 национально-административных единиц Российской Федерации находятся в Приволжском федеральном округе; здесь располагается треть национальных республик, что объективно делает его одним из самых сложных в области межнациональных отношений федеральных округов в России.

В большинстве национально-территориальных образований, входящих в состав ПФО, коренное население не является преобладающим,

их национальный состав чрезвычайно разнообразен. Лишь в трех из них представители титульной (статусной) национальности составляют более 50% населения: в Чувашской Республике, Республике Татарстан и Коми-Пермяцком автономном округе. В целом же на территории округа проживают около 75% всех татар, марийцев, удмуртов, мордвы России, 80% башкир и чувашей.

По переписи населения 2002 г., в Приволжском федеральном округе проживали представители 153 национальностей, 44 из которых принято считать мусульманскими.

Только 8 из этих мусульманских народов в ПФО, согласно официальной статистике, насчитывали свыше 5 тыс. чел., с весьма существенной разницей в численности: татары — 4 063 720 чел., башкиры — 1 349 633 чел., казахи — 228 016 чел., азербайджанцы — 84 183 чел., узбеки — 27 741 чел., таджики — 21 115 чел., чеченцы — 18 439 чел., лезгины — 10 672 чел., аварцы — 5115 чел.

Различные государственные службы и национальные общественные организации считают, что количество представителей среднеазиатских и кавказских народов из этого списка, проживающих в ПФО, значительно больше, чем в данных переписи, и имеет тенденцию к дальнейшему увеличению.

Все эти народы развивают свою государственность, и их положение имеет значение в рамках не только межнациональных, но и международных отношений.

При подготовке материала об основных мусульманских этносах Поволжья использованы данные социологического исследования религиозной ситуации и межнациональных отношений в Саратовской области, проведенного в феврале — марте 2006 г. информационно-аналитическим центром Поволжской академии государственной службы им. П. А. Столыпина.

Этнические особенности **татарского** ислама тянутся из глубины веков. По одной исторической версии, татары являются прямыми потомками волжских булгар, в IX в. принявших ислам. Против этой версии выступают чувашские историки, считающие, что потомки булгар — это чувашаи, а их немногочисленная исламизированная верхушка была истреблена в XIII в. татарами-язычниками во главе с ханом Бату, создавшими Золотую Орду. Вторая версия гласит, что татары — потомки воинов Бату, сохранившие имя народа и принявшие ислам при ханах Берке и Узбеке. Источники XIII в. сообщают, что в городах Золотой Орды процветали все 4 мазхаба суннитского ислама, 4 направления христи-

анства, иудеи, буддисты и различные язычники¹. Во время сокрушительных походов ревностного мусульманина Тимура на Золотую Орду в конце XIV в. там были разрушены почти все города и истреблены все немусульмане. В результате распада Золотой Орды в XV в. в Среднем Поволжье образовались Казанское ханство и Касимовское царство (Мещерский юрт), в рамках которых сложились две основные группы волжских татар — казанские и мишари. В середине XVI в. русский царь Иван Грозный, при поддержке касимовских татар и заволжских ногаев, завоевал Казанское ханство. Это событие в течение веков считалось катастрофой татарского народа, компенсацию за которую русские не хотят платить. Современные мишари, потомки участников завоевания Казани, придерживаются того же мнения, что говорит о сложении общетатарского менталитета. Этому способствовало то, что царские власти более 200 лет проводили политику насильственного крещения татар — и завоеванных казанских, и союзников-мишарей, добившись минимального успеха: только татарская знать приняла христианство, влившись в русское дворянство. В 30-е годы XVII в. мусульманская Ногайская Орда в Заволжье была разгромлена пришедшими из Центральной Азии калмыками-язычниками, которые вскоре приняли буддизм от тибетских проповедников. Калмыки жестоко угнетали мусульман, и ногаи из Заволжья бежали в Приазовье. Для ислама в Поволжье наступила более чем вековая ночь. Здесь нельзя не сказать о роли в отстаивании ислама соседей татар — башкир. Именно они вели непрерывные войны с калмыками и 12 раз восставали против притеснений российских властей.

В 1771 г. большинство калмыков из Заволжья ушло в Сынцзян, а оставшиеся были переселены туда, где сейчас находится их республика. В Заволжье стали переселяться с Правобережья мишари, а с востока прикочевали казахи.

В 1788 г., устав бороться с исламом, царские власти создают невиданную в православной империи структуру — Духовное собрание могометанского закона (предшественник позднейших ДУМ) с центром в Оренбурге, затем переместив его в Уфу. Это Собрание назначало мулл, которые призывали мусульман молиться за православного царя. Из этих «наказных мулл» вышли самые авторитетные представители татарской религиозно-философской и общественной мысли XIX в.: А. Курсави, А. Утыз-Имяни, Ш. Марджани, Р. Фахретдин. Созданное

¹ См.: Малов Н. М., Мальшев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде. Саратов: Изд-во Сар. ун-та, 1998.

ими татарское просветительское движение называют джадидизмом (обновлением). Это самобытный татарский вклад в мусульманскую культуру¹. В годы перестройки в Татарстане стали переиздавать произведения джадидов, их именами назвали улицы, институты и библиотеки. Татарская интеллигенция призывает к созданию неодадидизма — соединения мусульманской традиции с самой передовой наукой².

Современный татарский ислам можно представить в трех ипостасях:

— ислам мечети, который становится все менее национальным — имамы теперь учатся и повышают квалификацию в арабском мире, а проповеди произносят на русском языке;

— ислам интеллигенции — неодадидизм, «евроислам», которые, по мнению ортодоксов, граничат с ересью;

— народный, особенно деревенский, ислам с местными обычаями, обрядами и преданиями.

Единая для татар мусульманская организация пережила царское самодержавие и советскую власть, но рухнула в эпоху «парада суверенитетов». Во время татарского национального возрождения 1990-х годов, Духовное управление мусульман европейской части России и Сибири распалось. К настоящему времени мусульманская умма Поволжья (ПФО) разделена между многими организациями, входящими в два конкурирующих на общероссийском уровне объединения, отличающихся по степени централизации:

— **Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ)** в Уфе, под руководством Верховного муфтия Талгата Таджуддина;

— **Совет муфтиев России** в Москве, под руководством муфтия Рауиля Гайнутдина.

Башкиры, веками сосуществуя с татарами в одном географическом и политическом пространстве, сохраняют свою самобытность и считают, что у них есть особые заслуги перед исламом в Поволжье, недаром свыше 200 лет одним из основных центров ислама в России является Уфа. У башкир жива память о прежнем племенном делении, в 1990-е годы даже были избраны вожди отдельных племен. Племена имели свои сакральные центры, некогда языческие, а впоследствии переосмысленные как мусульманские. Веками башкиры собираются для молитвы в «священных» рощах, на вершинах гор, возле озер. В Башкортостане

¹ См.: *Ибрагим Т. К., Султанов Ф. М., Юзеев А. Н.* Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань: Тат. кн. изд-во, 2002.

² См.: *Мухаметшин Р.* Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань: Тат. кн. изд-во, 2005.

тостане почитаются могилы средневековых мусульманских проповедников. Башкиры в межпереписной период 1989–2002 гг. обошли татар по численности в своей республике, но по-прежнему большинство имамов в Башкортостане — татары. В 20-е годы XX в. было создано отдельное Духовное управление мусульман Башкирии, просуществовавшее несколько лет. В 1992 г. создано ДУМ РБ, отчасти в результате роста башкирского национального самосознания. Башкиры веками живут в пределах нынешних Оренбургской, Самарской и Саратовской областей, и сейчас происходит укрепление межрегиональных башкирских культурных связей¹.

Казахи возводят свою государственность к Тюркскому каганату VI в. Складывающаяся там религия тенгрианства имела тенденции к монотеизму, поэтому появление ислама в Великой степи в IX в. обрело поддержку кочевников. Впоследствии целое тысячелетие путешественники оценивали степняков как полуязычников-полумусульман. Даже в XIX в. татары занимались миссионерством среди казахов. Казахи Младшего жуза, исторически живущие в пределах нынешней России, до недавнего времени не имели мечетей, объясняя, что они — воины, а богословы — казахи Старшего жуза². В настоящее время у российских казахов стали строиться мечети, появились имамы-казахи. У саратовских казахов все большую популярность приобретают паломничества в Шымкент к мавзолею Ахмеда Ясави, которого уже причислили к национальным героям. Есть попытки создания национального казахского ислама. В беседе с проповедником из Казахстана, объезжавшим казахские села Саратовской области, выяснилось, что он представляет новое суфийское братство, основывающее свое учение на произведениях Абая и Шакарима, пока не находящее поддержки у традиционной мечети.

Азербайджанцы появились в Поволжье еще в средние века. Создавали свои колонии «шемаханских гостей» в городах Золотой Орды. Первая национально-культурная общественная организация азербайджанцев в Казани появилась в конце XIX в. Азербайджанцы в ПФО считают себя просто мусульманами и не склонны подчеркивать различия между суннитами и шиитами. Шиитские мечети в России есть в Дагестане и в Москве, но и там азербайджанцы посещают суннитские

¹ См.: Бьчков Ю. И., Рашитов Ф. А. Башкиры на Камелике: Историко-этнографические очерки. Саратов, 2006.

² См.: Таштеков Г. А. Казахи Саратовской области: Историко-этнографические очерки. Саратов, 2002.

мечети. Среди мусульманского духовенства Поволжья есть азербайджанцы, они ведут работу с мусульманами любой национальности. Никаких шиитско-суннитских противоречий среди мусульман ПФО не выявлено. Шиитские традиции у азербайджанцев Поволжья сохраняются вне мечети, в семейном кругу. Из года в год лидеры азербайджанских национальных общественных организаций заранее просят местные органы власти не привлекать их к каким-либо мероприятиям в день Ашура, так как надо соблюдать траур по имаму Хусейну, что показывает значимость данной шиитской традиции для азербайджанцев. Азербайджанцы в России могут давать своим детям славянские и европейские имена, но никогда не назовут их арабскими именами суннитских халифов.

Азербайджанцы в Поволжье работают во всех сферах деятельности, но нашли себе преимущественную экономическую нишу в торговле. Азербайджанцы доминируют на продовольственных и вещевых рынках крупных городов и заметно представлены среди оптовиков, закупающих сельхозпродукцию в глубинке.

Значительное увеличение числа азербайджанцев в Поволжье связано с армяно-азербайджанским конфликтом. Это беженцы из Армении и Карабаха, а также азербайджанцы, женатые на армянках и русских. Приток азербайджанцев в Поволжье продолжается главным образом за счет молодых мужчин, приезжающих к родственникам с исторической родины. Азербайджанцы, в подавляющем большинстве, свободно говорят по-русски, не считают себя в России иностранцами и искренне обижаются, когда их так называют. Можно считать, что азербайджанцам в географическом плане присущ не столько «кавказский», сколько «советский» или «евразийский» менталитет.

Свое особое место в исламе азербайджанцы связывают с тем, что их историческая родина стала мусульманской раньше всех других территорий бывшего СССР. Даже у не являющихся фанатичными шиитами азербайджанцев принято считать, что потомки пророка Мухаммеда и имама Али — сеиды, являются лучшими из мусульман. В течение веков многим сеидам приходилось скрывать свое происхождение от врагов, а иногда и от собственных детей, чтобы не подвергать их опасности. Сеидов на планете десятки тысяч, но ни в одном народе они не встречаются так часто, как среди азербайджанцев. В принципе, любой азербайджанец может оказаться сеидом с утраченной родословной. В Средние века по всему мусульманскому миру были известны богословы, писатели и другие знаменитости, названные по имени мест, где они родились, — Аррани, Ширвани, Тебризи, Бакуви и др., указы-

вающими на происхождение из Азербайджана. Азербайджанцы считают себя в полной мере наследниками всей мировой мусульманской культуры. Крупнейшим представителем этой культуры у азербайджанцев считается Низами Гянджеви, чьи книги есть практически в каждой азербайджанской семье.

Чеченцы, по существующему у них поверью, принимали ислам несколько раз. Пророки ислама были и до Мухаммеда, и от имени одного из них — Нуха (библейского Ноя) происходит самоназвание чеченцев — **нохче**. Чеченцы окончательно приняли ислам позже всех на Кавказе, но зато являются самыми ревностными мусульманами из кавказских народов. По словам руководителя чеченской общины Саратовской области — в прошлом секретаря одного из райкомов КПСС в ЧИАССР, не соблюдающих мусульманских обрядов чеченцев не было при советской власти даже среди партработников. Свой вклад в ислам чеченцы внесли через самого выдающегося своего земляка — шейха кадирийского тариката Кунта-Хаджи, современника имама Шамиля. Он ввел обряд «громкого зикра» — молитвы во время коллективного бега по кругу. Именно этот зикр придает чеченцам силы в их трудной жизни. Для внешнего мира самым известным представителем чеченской культуры стал гениальный танцор Махмуд Эсамбаев, который своим талантом обязан тоже зикру. По словам бывшего лидера чеченской общины «Нийсо», а теперь депутата парламента Чечни Муссы Ибрагимова, в Саратовской области проживает свыше 20 тыс. чеченцев, только в поселке Черкасское Вольского района свыше тысячи человек¹.

Узбеков в ПФО больше всего в Самарской области, Татарстане и Башкортостане. Узбеки приезжают в Россию большими семьями и достаточно успешно создают здесь малый бизнес в торговле и сельском хозяйстве.

Свое особое место в исламе узбеки связывают с тем, что их историческая родина — это «святая земля». Средняя Азия в Средние века дала миру множество мусульманских богословов первой величины, таких как Исмаил ал-Бухари, Ахмед Ясави, Бахаутдин Накшбанди, и многих, многих других. В каждом узбекском городе и кишлаке есть могилы святых — мазары. Их тысячи. Пожилые узбеки годами обходят мазары по всему Узбекистану, зарабатывая себе пропуск в рай, но не успевают все обойти. С точки зрения узбеков, Поволжье — религиозная пустыня, здесь нет святых мест. С татарскими имамами узбеки обя-

¹ См.: *Ибрагимов Муса, Ибрагимов Мовсур*. Чечня: Через круги ада. М.; Саратов: Аквариус, 2003.

зательно находят общих знакомых, с кем те учились в Ташкенте или Бухаре. Узбеки считают себя наследниками среднеазиатских святых, хотя те и не говорили по-тюркски, главное, что жили в Узбекистане.

Таджики в ПФО больше всего в Самарской области, Башкортостане и Татарстане, экономически наиболее развитых регионах, с интенсивным строительством. Во время распада СССР в Россию переезжали городские таджики из Душамбе и Ходжента, а также из Самарканда и Бухары, находящихся в Узбекистане. Это специалисты, имеющие образование от ПТУ до ВУЗа и зачастую женатые на русских или татарках. Они свободно говорят по-русски и нашли себе место в российском социуме. Эти люди гордятся своей национальностью, чьи предки создали цивилизацию еще в глубочайшей древности. Они считают себя наследниками всей средневековой мусульманской культуры, признавая ее главными представителями Фирдоуси, Ибн Сину, Хафиза, Хайяма, Газали. В период арабского завоевания Средней Азии местные жители называли таджиками именно мусульман, а затем переняли это имя. Таджики — это и есть мусульманин. Связь с мечетью в Поволжье у этих таджиков слаба, здесь ислам новый, ученический. Местные имамы раньше приезжали учиться в Среднюю Азию. Образованные таджики считают узбеков менее цивилизованными, чем они сами, и пытающимися приписать себе таджикскую культуру.

Следующая, более массовая волна таджиков состоит из сельских жителей, плохо или совсем не говорящих по-русски, зачастую не умеющих писать и по-таджикски. Эти люди приезжают большими группами родственников и соседей (мужчин) и определяют себя не как таджики, а как гармцы, гиссарцы, хатлонцы, хувидж и др., держась обособленно от других групп. Занимаются они тяжелым физическим трудом на стройках, погрузочно-разгрузочных работах и т.д. Носителями мусульманской культуры их назвать трудно, хотя они совершают намаз и носят четки. В российские мечети они приходят не ради проповеди, так как плохо понимают язык, а с целью пообщаться с земляками.

Нищие на улицах российских городов и возле мечетей — не таджики, а среднеазиатские цыгане «люля».

Аварцы — самая крупная по численности народность Дагестана. В ПФО, согласно переписи, проживает 5218 аварцев, из них больше всего в Саратовской области — 1515 чел. По словам лидеров дагестанских общественных организаций и работников миграционных служб, число аварцев в Поволжье значительно больше, считая переселенцев, не имеющих прописки и сезонных рабочих.

В основном аварцы работают в сельской местности, группой родственников составляя бригады и отделения хозяйств.

На исторической родине — в Дагестане аварцы в течение веков в политическом отношении были разделены на десятки «вольных обществ» — джамаатов, часть из которых то входила в состав мелких ханств — Хунзахского и Мехтулинского, то выходила из них. Впервые все аварцы были объединены во время войны против Российской империи в 30-е годы XIX в. имамом Шамилем, которого они почитают как национального героя.

С исламом аварцы познакомились в VIII в., а окончательно ислам укрепился среди них к XVI в. Аварцам ближе всего оказался шафиитский мазхаб ислама, в котором мусульманам предлагается брать пример с мединской общины времен правления пророка Мухаммеда. Для самостоятельных небольших аварских общин это подходило больше всего. Аварцы как крупнейший этнос Дагестана десятилетиями претендуют на ведущую политическую роль в этой республике, соперничая с даргинцами и кумыками. Они лидируют в структурах Духовного управления мусульман Дагестана и в неофициальных суфийских братствах — тарикатах.

Аварцы, проживающие за пределами Дагестана, во многом продолжают соблюдать обычаи своей родины. В Поволжье они, постоянные участники мусульманской жизни, как правило, входят в актив официальной мечети. Там, где мечетей нет, аварцы создают молельные комнаты в жилых и производственных помещениях, даже на полевых станах, выбирая неофициальных руководителей намаза из своего круга.

У них не принято «косить» от армии, и во время службы даже малочисленные аварские группы добиваются доминирования в солдатских казармах. То же самое стремление к доминированию ставится в упрек аварцам русскими, татарскими и казахскими соседями в поволжских деревнях, где не редкость бытовые и производственные конфликты. Местное население считает чрезмерной реакцией аварцев на привычные для него случаи обсчета или словесные оскорбления и зачастую числит их как «неудобных» соседей, в то же время признавая хорошими работниками. В 2000–2004 гг., когда членом Совета Федерации от Саратовской области был аварец Р. Г. Абдулатипов, в его саратовскую приемную неоднократно обращались в поисках справедливости соплеменники, правда, и люди других национальностей тоже.

Национальной гордостью аварцев является замечательный поэт Расул Гамзатов, которого они цитируют в обычной беседе и в торжественных речах, не забывая упомянуть «наш земляк». Известностью и авторитетом у аварцев пользуются мусульманские религиозные деятели прошлого и современности, в первую очередь имам Шамиль как

воплощение справедливости и мудрости. В постсоветском Дагестане он стал центральной фигурой национальной истории.

В настоящее время самым большим авторитетом для аварцев является шейх Саид-эфенди Ацаев из села Чиркей, в прошлом простой чабан, не закончивший школу. Природный ум и исключительная порядочность прославили его на весь Дагестан. Изо дня в день к нему за советом приходит множество людей, в том числе духовные лица и чиновники. Практически у каждого аварца есть родственник или знакомый, который сам видел и слышал чиркейского святого. По мнению аварцев, мусульманам Поволжья, в первую очередь духовным лицам, пора ехать в Дагестан учиться у великого шейха, фотографии которого можно увидеть даже на чабанских точках в Заволжье.

В 2002 г. в России жило 411,5 тыс. лезгин, из них 336,7 тыс. чел. — в Дагестане. 171,4 тыс. лезгин живет в Азербайджане. В ПФО проживало 10 672 лезгина, за период с 1989 г. их число в регионе выросло на 23,65%, главным образом за счет приехавших из Дагестана и Азербайджана. Наибольшее количество лезгин — 5308 чел. — проживает в Саратовской области. В Поволжье они проживают в городах и сельской местности, заняты в разных сферах деятельности. Из их числа в ПФО есть ученые и работники органов власти. Лезгины играют активную, иногда ведущую роль в дагестанских национальных организациях в Поволжье. В самом Дагестане участие лезгин в межэтническом соперничестве за места в республиканских органах власти невелико.

Предполагается, что именно предки современных лезгин еще до новой эры создали государство Албания (Кавказская), занимавшее всю территорию нынешнего Азербайджана и юг Дагестана. У азербайджанских и части армянских историков по этому вопросу другое мнение. Ко времени вхождения в состав России в начале XIX в. у лезгин не было политического единства, они жили в составе нескольких ханств — Кюринского, Дербентского, Кубинского и Шекинского и нескольких десятков «вольных обществ» — джамаатов.

В настоящее время верующие лезгины в Дагестане принадлежат к шафиитскому мазхабу суннитского толка в исламе, а в Поволжье поощаюют ханафитские мечети. У лезгин бытуют представления о своем особом месте в российском исламе, так как именно юг Дагестана был первой территорией нынешней России, где появились арабы-мусульмане, это было в 642 г. Арабы заняли Дербент и его окрестности и обратили в ислам местных жителей, а затем в течение полутора веков халифы неоднократно переселяли туда тысячи арабов, чтобы закрепить за собой стратегически важную территорию. Со временем дер-

бентские арабы были ассимилированы местными лезгинами. Поэтому еще в Средние века лезгины считали, что в них течет кровь сподвижников пророка Мухаммеда.

В последнее десятилетие в жанре фольк-истории популяризируется идея родства лезгин с шумерами — ныне несуществующим народом, создавшим древнейшие государства в Месопотамии и оказавшим значительное влияние на ближневосточную цивилизацию. В доказательство приводятся сопоставления лезгинского и реконструированного по клинописи шумерского языка. В конце 3 тыс. до н.э. шумеры были покорены аравийскими семитами, но часть народа ушла на север и создала новые государства, в том числе Кавказскую Албанию. Через тысячу лет в Месопотамии из числа шумеров, смешавшихся с семитами и перешедших на их язык, вышел пророк Ибрагим (библейский Авраам) — родоначальник всех арабов. Таким образом, лезгины причастны к шумерской и арабской цивилизациям.

Для лезгин их мусульманское первородство очевидно. Поскольку лезгины в силу происхождения самый мусульманский народ в России, им необязательно проявлять слишком большое религиозное рвение, часто посещать мечеть и прославлять своих шейхов, как то делают другие мусульманские народы. В прошлом из лезгин вышло множество мусульманских святых, могилы 40 из них находятся на горе Шалбуз-даг в Южном Дагестане, 7-кратное восхождение на которую в сакральном смысле приравнивается к хаджу в Мекку и Медину. Помимо общих для всех мусульман праздников лезгины отмечают весной — Яран-сувар и летом — Цуквер-сувар, для пояснения смысла которых приводятся соответствующие легенды. Свыше тысячи лет они пользовались для письма арабским языком, пока в 1928 г. не появилась лезгинская письменность, сначала на основе латиницы, а затем на кириллице.

Великое прошлое обязывает лезгин восстановить свое положение в современном мире, поэтому огромное внимание этот народ уделяет образованию своей молодежи. В настоящее время значительную часть дагестанских студентов за пределами Дагестана составляют именно лезгины. По словам лидера Саратовской областной организации народов Дагестана С. М. Мусаева, образование — приоритетное направление для возрождения лезгинского народа и в большинстве лезгинских семей Поволжья живут молодые родственники из Дагестана, учащиеся в вузах по всем специальностям.

У лезгин мало претензий к другим народам, но высказывалась критика в адрес азербайджанцев по поводу политического и экономиче-

ского соперничества на исторической родине. В то же время у этого народа межнациональные браки чаще всего заключены именно с азербайджанцами, и есть лезгины, принимающие участие в работе азербайджанских общественных организаций Поволжья.

Данные социологического исследования религиозной ситуации и межнациональных отношений в Саратовской области, проведенного феврале — марте 2006 г. информационно-аналитическим центром Поволжской академии государственной службы им. П. А. Столыпина, характеризуют особенности основных мусульманских этносов, которые в значительной степени репрезентативны для всего Поволжья. В ходе исследования, проводимого методом анкетирования, было опрошено 1000 чел. старше 18 лет, представляющих 19 национальностей, из них русских — 200 чел., остальных — по 100. Выборка формировалась на основе данных переписи населения. Исследование включало неформализованное интервью с 48 экспертами — руководителями религиозных и национальных общественных организаций.

Распределение ответов на основные вопросы анкеты приведено в табл. 1–6 (проценты ответов целые в силу того, что было опрошено по 100 чел. каждого из народов).

Таблица 1

Каким языком вы лучше владеете?
(в % от опрошенных в национальной группе)

Национальность	Языком своей национальности	Русским языком	Языком своей национальности и русским одинаково
Аварцы	80	6	14
Азербайджанцы	73	6	21
Башкиры	5	56	39
Казахи	11	74	15
Лезгины	79	7	14
Таджики	89	2	9
Татары	17	41	42
Узбеки	82	4	14
Чеченцы	74	1	25

Казахи и башкиры, будучи автохтонами области, издавна подвергаются русской аккультурации, национальные школы не пользуются у них популярностью. Татары гораздо более трепетно относятся к наци-

ональному языку и за последние годы через систему национального образования добиваются его возрождения, хотя сфера его применения ограничивается кругом родственников.

Таблица 2

Есть ли среди ваших близких родственников представители других национальностей?

(в % от опрошенных в национальной группе)

Национальность	Родители	Супруги	Зятья, невестки
Аварцы	2	8	13
Азербайджанцы	6	13	18
Башкиры	8	9	20
Казахи	3	5	6
Лезгины	4	7	14
Таджики	5	9	11
Татары	17	24	47
Узбеки	2	6	8
Чеченцы	1	5	6

Представители мусульманских этносов чаще женятся на представителях других национальностей, чем выходят за них замуж. В каждом поколении возрастает доля браков с представителями иных, в том числе немусульманских, этносов. Казахи, при очень высокой степени бытовой русификации, сохраняют обычай калыма за невесту и в наибольшей степени склонны к мононациональным бракам, поясняя, что делают это «по любви». У таджиков значительно чаще, чем у других народов, подбором супругов для детей занимаются родители. Таджики чаще, чем другие, работают ради калыма. У аварцев калыма нет. У азербайджанцев приданое невесты должно быть больше, чем калым.

Таблица 3

Приходилось ли вам сталкиваться с проявлениями неприязни на национальной почве по отношению к себе?

(в % от опрошенных в национальной группе)

Национальность	Никогда	Редко	Часто
Аварцы	8	87	5
Азербайджанцы	5	52	43
Башкиры	57	40	3

Окончание

Национальность	Никогда	Редко	Часто
Казахи	53	41	6
Лезгины	12	83	5
Таджики	4	17	79
Татары	45	48	7
Узбеки	6	61	33
Чеченцы	3	18	79

Частота упоминаний о проявлении национальной неприязни в значительной степени коррелируется с необходимостью вступать в контакт с государственными регистрирующими и правоохранительными органами. Русские мигранты те же проявления характеризуют не как национальную неприязнь, а как бездушие, бюрократизм и мздоимство.

Таблица 4

Как вы оцениваете межнациональные отношения в области?
(в % от опрошенных в национальной группе)

Национальность	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Аварцы	35	54	11
Азербайджанцы	25	43	32
Башкиры	76	20	4
Казахи	56	38	6
Лезгины	42	50	8
Таджики	7	68	25
Татары	51	42	7
Узбеки	19	59	22
Чеченцы	8	43	48

Оценка ситуации, как правило, связывается не с бытовыми отношениями, а с отношением государственных служб к национальным меньшинствам. При одинаковом отношении таджики и узбеки более терпимы в оценках, чем азербайджанцы и чеченцы.

Таблица 5

**Отношение к деятельности национальных общественных организаций
вашей национальности**

(в % от опрошенных в национальной группе)

Национальность	Участвую лично	Знаю о деятельности общества	Не знаю о деятельности общества
Аварцы	1	72	27
Азербайджанцы	1	58	41
Башкиры	1	68	31
Казахи	1	55	44
Лезгины	1	75	24
Таджики	0	0	100
Татары	1	67	32
Узбеки	1	18	81
Чеченцы	5	87	8

Таджикского общества в области не существует. Чеченские общества «Вайнах» и «Нийсо» пользуются наибольшей известностью среди своего народа. Остальные общества мусульманских народов уступают в известности армянскому, еврейским и немецким национальным организациям. Наименьшей известностью в области пользуются русские национальные общественные организации.

Таблица 6

Как вы относитесь к религии?

(в % от опрошенных в национальной группе)

Националь- ность	Убежденный верующий, соблюдаю обряды	Верующий, но не всегда соблюдаю обряды	Безразличен к религии	Отношусь к религии отрицательно
Аварцы	42	58	0	0
Азербайджанцы	6	89	5	0
Башкиры	5	88	7	0
Казахи	3	89	8	1
Лезгины	24	75	1	0
Таджики	45	55	0	0
Татары	6	89	5	1
Узбеки	23	76	1	0
Чеченцы	46	54	0	0

У представителей разных мусульманских народов одинаковые ответы разнились по конкретному содержанию. Одно и то же отношение казахи квалифицировали как второй ответ, а чеченцы как четвертый. Уровень религиозности у мусульманских народов, кроме казахов, превосходит соответствующий показатель у немусульманских народов.

На вопрос: **«Какие национальности вызывают у вас неприязнь и почему?»** – 73,8% респондентов ответили, что не делают национальности на хорошие и плохие, что в каждой национальности есть и хорошие, и плохие люди.

Среди мусульманских народов таджики и узбеки назвали как неприятные им национальности только американцев (с которыми никогда не общались). Эксперты из представителей этих национальностей пояснили, что респонденты посчитали этот вопрос провокационным.

Азербайджанцы чаще всего называли армян, что совершенно симметрично отражало мнение последних.

Аварцы чаще всего называли чеченцев, как неразумных братьев, которые, возможно, исправятся.

Башкиры приписывают татарам властолюбие и хитрость.

Казахи полностью совпали по ответам с русскими, чаще всего называя недифференцированных «кавказцев».

Лезгины чаще всего называли азербайджанцев, из-за соперничества на исторической родине.

Татары и чеченцы чаще всего называли русских, но по разным причинам: первые из-за бытовых и даже семейных (теща, свекровь, невестка) конфликтов, а вторые приписывали многим русским (но не всем) «враждебность к чеченцам».

Различие в религии в связи с неприязнью не упоминалось по всему массиву опрошенных ни разу.

По мнению председателя «Ассамблеи народов Саратовской области» профессора С. Ю. Наумова, в целом межэтническую и межконфессиональную обстановку в округе можно назвать хотя и стабильной, но сложной. С одной стороны, сосуществование в течение длительного периода рядом друг с другом большого числа представителей различных национальностей и религий имеет конструктивный характер: не наблюдаются открытые межэтнические и межконфессиональные конфликты, находят реализацию культурные потребности национальных групп. С другой стороны, в условиях современных динамично развивающихся политических и общественно-экономических процессов происходит деформация устоявшихся социальных практик и моделей поведения.

ния, возникают новые вызовы стабильности и региональной безопасности, природа которых лежит в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений¹.

¹ См.: *Наумов С. Ю.* Стратегия развития этноконфессиональных отношений в Приволжском федеральном округе: Реальность и перспективы // Стратегия развития России и стран Восточной Европы в С 83 условиях трансформации социально-экономических систем / Отв. ред. С. Ю. Наумов. Саратов: Поволжская академия государственной службы им. П. А. Столыпина, 2004.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Северный Кавказ — один из ключевых исламских регионов России. Происходящие здесь процессы в значительной мере влияют на умы и настроения всей российской уммы, поскольку значительная часть представителей северокавказских мусульман сегодня расселилась по самым разным регионам страны, составляя заметную часть последователей ислама Москвы, Астрахани или Сургута. Если прежде мы могли говорить о практически автономном существовании условно «кавказской» и «татарской» частей мусульманской общины страны, то сегодня происходит активное вторжение «кавказской» части в «татарскую», вызывая серьезные изменения в сложившемся веками укладе, вплоть до смены языка проповеди. Представители северокавказских народов не знают татарского языка, на котором веками проповедовали муллы за пределами Северного Кавказа, и добиваются перехода на понятный всем русский язык. Иными словами, кавказская часть мусульманской общины России представляет собой активную, пассионарную силу, и нам необходимо внимательнее ее изучать.

Период роста всегда сопровождается проблемами, которые приходится решать. Такие трудности роста есть и у переживающего подъем исламского движения на Северном Кавказе. Они касаются самых разных сфер: теологии, культуры, правовых вопросов и т.д. Жизненно важными для ислама являются проблемы конфессионального образования. Ведь ислам — это религия, в которой нет оформленного духовенства, нет церковной организации, которая могла бы, как в христианстве, устанавливать, что есть ортодоксия, а что — ересь. Многие в исламе зависят от мнения конкретного образованного и авторитетного человека, ставшего наставником конкретной общины верующих. И тут-то

решающее слово за учителями этого человека: ведь он говорит их устами, проповедует те идеи, которые были в него заложены, на которых он был воспитан. В этом смысле, конечно же, очень важно, где и как обучался проповедник (соответственно важно, конечно, чему и как он учит). Получил ли он систематическое исламское образование, основанное на давних традициях, или обучался у заезжих миссионеров, занимался самообразованием — все это весьма важно в смысле его дальнейшего поведения. Именно поэтому важно знать современные проблемы исламского образования на территории Северного Кавказа, потому что на них завязаны многие другие проблемы исламской общины региона.

Исламский культ основан на непонятном для народов Северного Кавказа арабском языке, и его изучение считалось делом, достойным глубокого уважения. Знатоки религии (*муллы*), ученые люди (*алимы*, *эфенди*) пользуются традиционно высоким авторитетом в северокавказском обществе. Именно поэтому система исламского образования здесь всегда имела высокий социальный престиж, была востребована обществом. Даже в годы советской власти, когда антирелигиозной была сама государственная политика, в некоторых районах Северного Кавказа мусульмане умудрялись сохранять высокий уровень подготовки своих служителей культа. Ярким примером является горный Дагестан, который был центром исламской учености Северного Кавказа все советские годы.

Для того чтобы понять современные проблемы, стоящие перед мусульманами в сфере религиозного образования на Северном Кавказе, кратко рассмотрим, в каком виде и как она складывалась в этом регионе. Складывание системы исламского образования на Северном Кавказе началось со времени строительства здесь первых мечетей. Именно они с ранних веков ислама и до наших дней являются основой начального исламского образования, при них организуются начальные школы — *мактабы* (мектебы). Власть Халифата окончательно утвердилась в Дербенте и его окрестностях к началу VIII в. н.э., а примерно в 733 г. по приказу арабского полководца Масламы здесь строится грандиозная соборная мечеть и семь квартальных мечетей¹. Мечети служили не только для совершения молитв; они еще являлись и средоточием всей культурной жизни общины, в том числе и образовательной.

¹ Дербенд-наме (Румянцевский список) / Введ., пер., комм. Г. М.-Р. Оразаева // Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993. С. 32.

Здесь сосредоточивались книжные собрания, собирались и выступали ученые люди, сюда приходили те, кто жаждал узнать больше об исламе¹. К X–XI вв. повсеместно на территории Арабского Халифата, в том числе и на таких окраинах, как подвластные ему небольшие районы Северного Кавказа (а точнее, окрестностей Дербента), мечети прочно занимают положение начальной школы².

Довольно рано на Северном Кавказе появляются и мусульманские образовательные заведения второй ступени после начальной — *мадраса* (медресе). Не позднее конца XI в. в селении Цахур было построено первое на Северном Кавказе медресе (в 1092 г. умер его основатель сельджукский вазир Низам ал-Мулк), относительно подробные сведения о котором нам сообщил Закарийа ал-Казвини: «Все жители города (мадина) шафииты. В городе имеется медресе, которое основал Низам ал-Мулк ал-Хасан ибн Али ибн Исхак, при медресе имеется учитель (мударрис) и факихи»³. К началу XII в. медресе появились в Дербенте и некоторых селениях вокруг него, в частности Химейди, Арджил, Курах⁴. Значение Дербента как крупного духовно-образовательного центра на Северном Кавказе неуклонно растет. Здесь к указанному времени складываются «устойчивые традиции фикха, хадисоведения, суфийской и исторической литературы», а в XIII в. тут уже было несколько медресе «для тех, кто поблизости и занимается религиозными науками»⁵. Складывающаяся система исламского образования была рассчитана не только на арабских переселенцев, но и на новообращенных мусульман из среды местных народов. О том, что она в то время прекрасно работала и достигла весомых результатов, мы можем судить по свидетельствам средневековых мусульманских авторов, сообщавших нам, что жители Лакза (так тогда называли Южный Дагестан) не только были превосходными учениками, но вскоре и сами стали учителями, передававшими свои познания в области исламских наук соседним народам. Если верить сообщению средневекового арабского путешественника Ибн Баттуты о том, что «среди шафиитских

¹ См.: *Большаков О. Г.* Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М., 1982. С. 199.

² См.: *Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х.* Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001. С. 62–63.

³ *Шихсаидов А. Р.* Закарийа ал-Казвини о Дагестане // Источниковедение истории досоветского Дагестана. Махачкала, 1987. С. 110.

⁴ Там же.

⁵ *Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р.* История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала: ДНЦ РАН, 1996. С. 335.

мударрисов (в медресе столицы Золотой Орды Сарай-Берке. — А. Я.) имеется факих достойный имам Садраддин Сулейман ал-Лакзи, один из превосходных людей»¹, то получается, что выходцы из Дагестана в XIV в. преподавали в золотоордынских медресе шафиитское право.

Таким образом, на основе доступных на сегодняшний день данных мы можем сделать вывод о том, что по крайней мере на территории Южного Дагестана к XIII–XIV вв. складывается успешно функционирующая система исламского образования, обеспечивавшая грамотными людьми не только свой регион, но и соседние страны. С конца XV в. медресе становятся здесь главными очагами духовной жизни общества, выпускники которых почти полностью удовлетворяют «все растущий спрос на рукописную продукцию, учебную литературу, популярные трактаты»². Достойно упоминания тематическое разнообразие рукописного наследия дагестанских авторов — это история, мусульманское право, арабская грамматика, комментарии к Корану, поэзия, этика, логика, математика, медицина³. Все эти дисциплины, следовательно, составляли круг учения в средневековых дагестанских медресе.

С течением времени сфера применения арабского языка на Северном Кавказе, в частности в Дагестане, растет, а в XVII–XIX вв. он получает здесь весьма широкое распространение. Арабский становится языком не только образования, но и вообще образованности. На нем пишут научные труды, литературные произведения, по-арабски ведут делопроизводство, он является языком официальной и частной переписки⁴. Глубокую укорененность арабского языка в сознании жителей Северного Кавказа, отмеченную здесь, хорошо иллюстрирует следующее свидетельство дагестанского этнографа XIX в. Абдуллы Омарова: «Когда я начал говорить, то вместе с родным языком родители меня

¹ Цит. по: *Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х.* Указ. соч. С. 61.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 109.

⁴ Даже в 1927 г. такое положение сохранялось у всех народов Дагестана, за исключением азербайджанцев, лезгин, кумыков и ногайцев. Вот что по этому поводу пишет Али Гасанов, переводчик труда «Асари Дагестан» Гасана Алкадари: «В настоящее время у населения, говорящего на азербайджанском языке, письма и книги пишутся на том же языке, но у остальных дагестанских групп все письма и книги ведутся по-арабски. Хотя на джагатайском тюркском языке письменно изложить мысль легко, но до сих пор это не вошло в обыкновение» [От переводчика / Алкадари, Гасан-эфенди. *Асари-Дагестан (Исторические сведения о Дагестане)*. 1891 г. Перевод на правах рукописи и предисловие к переводу Али Гасанова (Алкадари). 1927 г. // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Ф. 31. Оп. 1. Д. 5. Ед. хр. 1158. Л. 19].

учили разным молитвам, так что, не будучи еще в состоянии перечесть на родном языке названия пальцев, я это знал уже по-арабски»¹.

Вследствие расширения сферы применения арабского языка и дальнейшего укоренения ислама потребность в исламских образовательных учреждениях растет, поэтому к XIX в. сеть мектебов и медресе в Дагестане становится довольно густой. В этом отношении другие районы Северного Кавказа значительно отстают, но и там система исламского образования функционирует, хоть и не на таком уровне, как в Дагестане.

Составными звеньями стройной системы исламского образования, сложившейся на Северном Кавказе к XVIII–XIX вв., были кораническая школа, мектеб и медресе. Последним, высшим звеном исламского образования было индивидуальное обучение у мусульманских ученых — алимов, с целью получения такого же звания. Кроме того, определенную роль в образовательном процессе играли книжные собрания разных людей и вакуфные (мечетные) библиотеки. Большой известностью пользовались библиотеки в селениях Акуша и Усиша, притягивавшие к себе людей, ищущих знания, со всего Дагестана².

Основной целью обучения в этой системе на первой ступени было освоение Корана и правил религии³, и все изучаемые предметы должны были учащемуся в этом помочь. Например, арабская грамматика изучалась для того, чтобы верно понимать смысл религиозных текстов и не искажать его, география — для верного определения сторон света и направления на Мекку, куда следовало обращать лицо во время молитвы, астрономия — для верного вычисления времени молитв, начала и окончания постов, математика была нужна при решении наследственных вопросов. Следующие ступени уже давали более широкие знания и призваны были способствовать погружению учащегося в исламские науки.

Система исламского образования на Северном Кавказе была совершенно независимой от государства как при мусульманских правителях, так и при царской власти. Светская власть не принимала какого-либо участия в организации обучения населения арабо-мусульманской грамоте. Из казны средств на функционирование мектебов и медресе

¹ *Омар-оглы А.* Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1. С. 15.

² *Каяев А.* О библиотеках в Дагестане // Рукописная и печатная книга в Дагестане: Сб. ст. Махачкала, 1991. С. 49. Частичное описание коллекции акушинской библиотеки см.: *Шихсаидов А. Р.* Книжные коллекции Дагестана (К вопросу о формировании и изучении) // Рукописная и печатная книга в Дагестане: Сб. ст. Махачкала, 1991. С. 10–17.

³ См.: *Агларов М. А.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 225.

не выделялось, они существовали за счет добровольных пожертвований родителей учащихся, жителей населенного пункта, в котором находились учебные заведения, а также доходов с вакуфного имущества, пожертвованного в пользу того или иного учебного заведения, и средств закята, на который имели право учащиеся мусульманских школ.

Описанная система исламского образования просуществовала на Северном Кавказе вплоть до конца 1920-х годов. В целом за период с 1920-х по 1980-е годы система исламского образования в регионе была успешно разрушена. Так, если по состоянию на 1 февраля 1925 г. по одному только Дагестану продолжали функционировать как минимум 175 медресе, в которых обучалось не менее 4795 учащихся¹, то в 1928–1930 гг. в связи с началом коллективизации и культурной революции советская власть предпринимает решительное наступление против ислама, и в результате этих запретительных мер здесь в 1930-х годах практически перестала существовать сеть мусульманских школ². Их закрытие сопровождалось физическим устранением тех, кто мог бы преподавать исламские науки. Например, в 1928 г. из Дагестана в районы Коми АССР и Архангельской области были высланы свыше 800 исламских деятелей³.

Государственные мероприятия, конечно же, в значительной мере достигли своих целей; особенно впечатляющими были успехи в районах Северо-Западного Кавказа, значительно уступавших Дагестану, Чечне и Ингушетии по количеству и качеству учебных заведений. Однако в горных и предгорных районах Дагестана, несмотря на все меры властей, религиозное обучение не прекращается. Уцелевшие после репрессий алимь при негласном одобрении местного населения продолжают тайно набирать к себе учеников и преподавать им курс исламских наук. Такие ученые сохранялись в селениях Акуша, Губден, Кумух, Урада, Хунзах, Хуштада и т.д.⁴ Помимо этого практически повсеместно на Северном Кавказе продолжала существовать домашняя кораническая школа при муллах, которая пополняла ряды неофициальных служителей культа. Именно здесь уже ко второй половине XX в. произошло беспрецедентное падение уровня обучения. Разрушилось исламское об-

¹ См.: *Какагасанов Г. И.* Религиозные мусульманские (примечетские) школы Дагестана // *Ислам и исламская культура в Дагестане*. М., 2001. С. 137.

² См.: *Рой Я.* Ислам в Советском Союзе после второй мировой войны // *Ислам и этническая мобилизация: Национальные движения в тюркском мире* / Сост. С. М. Червоная. М., 1998. С. 128.

³ См.: *Какагасанов Г. И.* Указ. соч. С. 132.

⁴ См.: *Бобровников В. О.* Дагестан // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. М., 1998. Вып. 1. С. 32.

разование на уровне медресе, но при этом оно сохранилось на уровне мектеба, который принял более частный, «домашний» характер. В некоторых местах и на уровне мектеба все было на совершенно недопустимом уровне. Например, кое-где муллы обучали чтению молитв и сур Корана, написанных по-арабски, но кириллическим шрифтом. Однако в условиях резкого сокращения количества служителей культа даже подготовленные таким образом «муллы» оставались востребованными. Вообще на всем Северном Кавказе большое почтение к арабописьменной книге, к муллам и другим исламским деятелям сохранялось вплоть до падения советской власти практически без изменения. Иными словами, хотя жители Северного Кавказа уже не ставили под сомнение тот факт, что современная светская система образования обеспечивает их самыми необходимыми и востребованными знаниями, даже те жалкие остатки былой системы исламского образования, еле-еле функционировавшие в регионе, воспринимались ими в целом положительно. О человеке, умеющем читать и писать по-арабски, здесь всегда отзывались уважительно. Таковы были стартовые позиции, с которых началась современная история исламского образования на Северном Кавказе.

Постепенное ослабление контроля государства за религией, наблюдавшееся с начала перестройки, позволило мусульманам Северного Кавказа приступить к возрождению исламского образования в регионе. Быстрее всего выросло число мектебов, которые открывались, как и прежде, при мечетях с одной целью: поднять уровень элементарной образованности мусульман. В самом начале 1990-х годов именно из этих воссозданных мектебов вышли муллы, которые стали активно участвовать в возрождении ислама в регионе. Интересно, что, как и прежде, мектебы открываются и закрываются в зависимости от потребностей религиозной общины. Например, если в июле 1995 г. в Дагестане было зафиксировано 650 школ при мечетях¹, то к маю 2000 г., когда первоначальный ажиотажный спрос был удовлетворен, их осталось всего 203². К августу 2005 г. в Дагестане действовало 278 мектебов, в которых обучалось около 4000 чел.³ Тут, как и прежде, нет строгого

¹ См.: *Шихсаидов А. Р.* Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. 1999. №4(5). С. 109.

² См.: *Малашенко А. В.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 91.

³ Данные Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религии «Общие сведения о количестве религиозных объединений и организаций, действующих в РД» на 1 августа 2005 г. Автор благодарит зам. Председателя Комитета Правительства РД по делам религии К. М. Ханбабаева за любезно предоставленные сведения.

времени начала занятий, как и нет определенных сроков обучения. Время занятий, как правило, несколько часов в день, часто после работы, иногда — по выходным. Как и прежде, в мектебах учат арабской азбуке, чтению Корана и молитв, а также порядку проведения различных обрядов. Во многих мектебах региона изучение Корана ограничивается наиболее употребительными в культе сурами. Редко кто выучивается читать весь Коран, а наизусть его могут читать вообще единицы.

Восстанавливалась также деятельность следующей ступени исламского образования. Более или менее основательные и работоспособные медресе удалось открыть только на Северо-Восточном Кавказе. В целом по региону их число росло значительно медленнее, чем количество мектебов. Однако в Дагестане произошел скачкообразный рост их численности: если к апрелю 1998 г. в республике действовало 25 медресе¹, то к августу 2005 г. их было уже 133, и в них обучалось более 4400 чел.² Однако уровень этих учебных заведений заметно ниже даже достигнутого здесь в дореволюционные годы. Видимо, главная причина состоит в том, что за годы советской власти эта ступень исламского образования была здесь довольно сильно разрушена. В основе учебного процесса в местных медресе лежит изучение ксерокопированных или размноженных иным путем, а также изданных в 90-е годы XX в. в Сирии трудов по грамматике арабского языка, синтаксису, суфизму и фикху местных дореволюционных и ранних советских (до конца 30-х годов XX в.) авторов. Например, изучают труды и письма Абд ар-Рахмана Согратлинского, Сайфуллы-кади Башларова и Хасана Кахибского по практике и этике суфизма, редко — местные сборники фетв, чаще же всего простые, для уровня мектеба, пособия, издававшиеся в типографии Мавраева, в Египте, Сирии и размноженные сегодня. Кроме того, изучают и современных авторов, в первую очередь нескольких местных суфиев — Саида Чиркеевского и др.³ Так же как и прежде, медресе располагаются в отдельных зданиях, где появляются классные комнаты, сохраняются прежние традиции, когда прямо здесь же оборудуется общежитие для иногородних мутаалимов. Медресе существуют в основном за счет добровольных пожертвований, спонсорской поддержки, а кое-где и разовой финансовой поддержки местных властей.

¹ См.: Шихсаидов А. Р. Ислам в Дагестане. С. 109.

² Данные Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религии на 1 августа 2005 г.

³ Сообщение В. О. Бобровникова. Автор благодарен ему за любезно предоставленные сведения.

Некоторый рост материальной оснащённости медресе, к сожалению, пока не сказывается на росте уровня преподавания. Преподаватели медресе в подавляющем большинстве не имеют соответствующей методической подготовки. Учебники, как уже отмечалось, используются устаревшие. Светские предметы не преподаются. Казалось бы, этот факт не должен вызывать большой тревоги, однако если учитывать, что в некоторых селениях Дагестана медресе фактически заменяют средние школы¹, то повод для беспокойства будет несомненным. Отрыв от налаженной светской системы образования не сулит ничего хорошего в перспективе прежде всего самым молодым людям.

Совершенно иная картина наблюдается на Центральном и Северо-Западном Кавказе. Здесь верующим так и не удалось восстановить сеть образовательных учреждений начального и среднего звена, которая была в советские годы основательно уничтожена. В качестве наиболее характерного примера рассмотрим положение дел с исламским образованием в Адыгее.

В Республике Адыгея, так же как и в Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии, до сих пор не сложилась система исламского образования. Это произошло в силу разных причин, в числе которых немаловажное значение имеет, скорее всего, и неспособность Духовного управления мусульман налаживать сеть исламских образовательных заведений на территории республики. Кроме того, первоначальный процесс восстановления в республике системы религиозного образования развивался в несколько ином русле, нежели, скажем, в Дагестане, что позволило затем государственным структурам жестко контролировать данную сферу и не допускать в ней какую-либо значительную активность.

Попытки создать сеть исламских образовательных учреждений в республике предприняли не официальные исламские лидеры республики, а турецкие проповедники. Причем эти миссионеры не представляли традиционный ислам ханафитского мазхаба, преобладающий в Турции. Это были представители преследуемой в Турции суфийской орга-

¹ Состояние дел приняло настолько серьезные размеры, что даже стало предметом обсуждения на совместном заседании Государственного Совета и Совета безопасности Республики Дагестан 16 октября 2002 г. Председатель Госсовета РД М. Магомедов упрекнул на нем глав местных администраций за «отсутствие с их стороны контроля за деятельностью исламских учебных заведений, где допускается обучение детей, не закончивших основную школу (9 классов), и отсутствуют светские дисциплины» (*Эльдаров У.* Очередная мобилизация? // Северный Кавказ. 2002. № 42(598). Окт.).

низации «Сулейманджи». Примерно в 2001 г. в Майкопе турецкий миссионер Бурджу Наджметтин Исмаил решил открыть благотворительно-образовательный пансионат. Ему удалось набрать туда 17 юношей из разных аулов¹. Такая же школа была открыта в Афиписпе (Тахтамукайский район). Однако идеология этой организации оказалась крайне радикальной. Члены «Сулейманджи» считали только себя истинными мусульманами, не признавая другие направления и течения. Такая нетерпимость, конечно, не могла не привлечь внимания. Довольно быстро эти школы были закрыты.

Однако республика все-таки нуждается в грамотных служителях культа. Чтобы как-то решить кадровый голод, руководство Духовного управления мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края (ДУМРАиКК) пыталось обучать молодежь за границей, но почти все из них (около 20 человек) бросили учебу и вернулись обратно. Сегодня лишь четверо из них доучиваются в Эмиратах. По мнению муфтия, самое страшное для республики оказалось в том, что их привлекали в экстремистские организации².

Поскольку основная задача — подготовить грамотных имамов не была достигнута (почти все имамы в Республике Адыгея сейчас не имеют исламского образования), то Духовное управление пытается решать проблему своими силами, не посылая молодежь за границу. Сегодня в Майкопе проводятся двухнедельные курсы для имамов. Имеется также идея привлечения спонсорской помощи для того, чтобы открыть медресе на годичный срок обучения для 20–25 человек, с дальнейшим трудоустройством выпускников этих курсов имамами в аулах. Кроме того, практически на официальном уровне принято решение об обучении детей в России. При этом муфтий Нурбий-хаджи Емиж более ориентирован на московские образовательные центры. Он считает, что «дети, заканчивающие исламский институт, должны знать светские российские законы. Не нарушая Коран и Сунну, они должны соблюдать российские законы»³.

Большие надежды руководство ДУМРАиКК возлагает на введение предмета религиоведения в школах. Скорее всего, в свете последних событий в стране, когда вопрос о введении курса «Основы православной культуры» в средних школах широко обсуждается и букваль-

¹ См.: Сальников В. Троянский конь из Турции // Северный Кавказ. 2003. № 50(659). Дек.

² Беседа с муфтием Адыгеи и Краснодарского края Н. Емижем 10 марта 2004 г., г. Майкоп.

³ Там же.

но продавливаются руководством РПЦ, нечто подобное получают возможность вводить и мусульманские регионы. Однако курс религиоведения, о котором идет речь, все-таки светский и посвящен изучению всех религий с позиций светской науки. Проблемы создания сколько-нибудь успешно функционирующей системы исламского образования он не может да и не должен решать. Поэтому перспективы создания этой системы на Северо-Западном Кавказе кажутся достаточно прозрачными, если официальные руководители мусульманских общин региона вместо создания мектебов и медресе уповают на введение в школах курсов религиоведения.

Одной из попыток решения проблемы отсутствия учреждений исламского образования в Адыгее можно считать открывающиеся иногда курсы при мечетях. При соборной мечети в городе Майкопе организованы 4-летние курсы по обучению арабскому языку. Занятия там проводятся 4 дня в неделю по 1,5 часа. Создаются группы по возрастам, больше всего людей среднего возраста. Курсы посещает много студентов из Адыгейского государственного университета. Преподаватели обучают произношению букв, учащиеся учат наизусть слова, читают на доске, повторяют изученное. Специально для этих курсов здесь же издан учебник в четырех частях¹. На прохождение одного курса требуется примерно 8 месяцев. Сюда ходят учить языки люди любой национальности и религии, всего около 40 человек. Поэтому эти курсы трудно воспринимать как часть религиозного исламского образования. Значительная часть изучающих арабский язык ходит, конечно, с целью научиться читать Коран и молитвы, но здесь подчеркнуто преподают только язык. Тексты молитв и другие религиозные сведения подаются учащимся только в том случае, если они задают преподавателям такие вопросы. После окончания курсов никаких документов, подтверждающих это, не выдается.

Небольшие курсы организовываются также и при некоторых мечетях. Например, такие курсы были организованы при мечети аула Джерокай (Шовгеновский район Республики Адыгея). В 2004 г., когда я побывал в этом ауле, их посещало примерно 5 человек. Из-за того, что детей мало, имам обучает совместно и мальчиков, и девочек. Учатся они в первую очередь арабскому языку, чтению и письму. Параллельно идет обучение совершению намаза по ханафитскому мазхабу.

¹ Учебник арабского языка: В 4 ч. (первая часть с цветными картинками и с арабским названием: اقرأ اكتب اتعلم). Здесь на с. 52 допущена ошибка: арабское слово «минбар» переведено на русский как «минарет»). Б.м., б.г.

При обучении имам использует пособия, изданные в Турции, а также раздает их ученикам. Пособия изданы по-русски с наглядными рисунками. Первоначально эти курсы закончили 50 человек, пройдя малый годичный курс обучения. Такие курсы способны дать только элементарную грамотность в обрядовом плане и вполне удовлетворяют тем задачам, которые ставит перед собой имам. Но даже эти элементарные образовательные курсы имеются далеко не в каждом ауле¹. Кроме того, имамы часто сталкиваются с тем, что родители не пускают своих детей на курсы в мечеть, утверждая, что они в таком случае не будут успевать в школе.

В условиях отсутствия исламских образовательных учреждений большое значение приобретает для мусульман самообразование. Несомненным подспорьем в этом является исламская просветительская и учебная литература. Религиозной исламской литературы в республике немного. Больше всего Коранов, и практически каждая верующая семья имеет его дома. Коран переведен на арабский, адыгейский языки², а также на русский. Среди переводов на русский язык наиболее популярны переводы смыслов В. Пороховой, встречается также перевод Крачковского. Распространены издания Духовного управления мусульман на русском и адыгейском языках³. Духовное управление также готовит вкладыш в республиканскую газету «Адыге макъ» («Голос адыга»). Немного литературы попадает в республику из Москвы⁴.

Другой источник знаний в Республике Адыгея — это исламская проповедь (*да'ва*) и просвещение. Проповеднической деятельностью по своей должности занимается муфтий Н. Емиж. Он регулярно выступает по радио и на телевидении. Помимо этого каждый год муфтий посещает с проповедью аулы по составленной программе поездок по

¹ Совсем никаких форм исламского религиозного образования нет, например, в ауле Уляп Красногвардейского района. Имам местной мечети умеет читать по-арабски, смысл же прочитанного узнает из перевода на адыгейский язык. (Беседа с имамом мечети Н. Тлюняевым 15 марта 2004 г., аул Уляп Красногвардейского района Республики Адыгея.)

² Кур'ан. Аятэхэм ямэхьанэхэр. Дамаск, 1996.

³ См., напр.: *Аульэ Фаиз*. Быслымэным ипкъэухэр. Мыекъуапэ, 1994; Ислъам диным и дестэхэр. Мыекъуапэ, 1994. (Книга переведена с русского текста Н. Хачилаева «Уроки ислама»); Дунаем ехьжырэм ифэЮ — фашIэхэр. Мыекъуапэ, 2001; Нэмазхэмрэ дыухьхэмрэ. Мыекъуапэ, 2003; *Аутлев Фаиз*. Вдохновения из пророческих хадисов. Краснодар, 2000; Намазы и молитвы. Майкоп, 2004 и др.

⁴ Среди них: Сады праведных: Из слов Господина посланников / Сост. имам Мухий-д-дин Абу Закарийа бин шариф ан-Навави. 3-е изд. М.: Бадр, 2002.

республике. Во время таких визитов он собирает сходы жителей и занимается проповедью.

Мусульмане республики активно пользуются возможностью задавать вопросы по религии во время пятничной проповеди, помимо того что сама проповедь тоже играет роль просветительского института. Молодежь также сама много узнает из книг. Кроме того, представители диаспоры играют большую роль в просвещении своих соплеменников. Во-первых, именно представители диаспоры из различных стран Ближнего Востока обучали на первых порах интересующихся религией предков в Адыгее. Так, в ауле Тахтамукай с 1994 г. много в этом плане сделал адыг из Турции Зиядин Ялмаз (Абидов). С 1990 г. большой просветительской деятельностью в Майкопе занимались адыги из Сирии, Иордании и Югославии. Значительную работу в плане просвещения в республике проводил адыг из Сирии Фаиз Аутлев, до недавнего времени активно участвовавший в издательской деятельности ДУМРАиКК¹. Во-вторых, представители диаспоры и репатрианты, в отличие от местного населения, не теряли своих исламских корней. Они живо чувствуют те бреши в исламском сознании и поведении адыгейцев, которые неизбежно возникли за долгие годы атеистической власти. Волей-неволей, указывая своим соплеменникам на такие отклонения и призывая вести себя по-исламски, эти люди также ведут незаметную работу по исламскому просвещению в Адыгее. Один из оппозиционных Духовному управлению молодых лидеров из числа «косовских» адыгов, Рамадан Цей, несмотря ни на что, имел возможность совершенно свободно читать в вечернее время лекции в Соборной мечети города Майкопа. Правда, его судьба была достаточно печальной: за свою оппозиционность ему пришлось подвергнуться в мае 2004 г. высылке из России по формальной причине нарушения визового режима.

Совершенно новым явлением для региона можно считать открытие здесь исламских вузов — институтов и университетов. Исламские институты в 1990-х годах были открыты в Нальчике (Кабардино-Балкария), Грозном (Чечня), Орджоникидзевской (Ингушетия) и Черкесске (Карачаево-Черкесия). Лидерство и тут оказалось за Дагестаном, где число местных исламских вузов росло довольно быстро: апрель 1998 г. — 9; май 2000 г. — 12 (плюс еще 33 филиала); август 2002 г. — 16 (плюс 49 филиалов), к 2006 г. их число стабилизировалось на циф-

¹ В 2005 г. ему не было выдано разрешение въехать на территорию России, и продолжение деятельности стало невозможно.

ре 14. Во всех 14 вузах Дагестана образование получают около 2800 чел., а если к ним прибавить еще и тех, кто обучается в филиалах (более 2400), то получится внушительная цифра — 5200 студентов¹. До недавнего времени наиболее сильными вузами Дагестана, готовившими кадры для Духовного управления, считались Исламский университет им. Сайфуллы Кади в Буйнакске и Кизилпортовский исламский институт². В Исламском университете им. Сайфуллы Кади обучается 830 мутаалимов, а в 7 филиалах этого вуза проходит обучение еще 350 чел. Однако с 2002 г. в городе Махачкале полноценно действует Северо-Кавказский исламский университет им. М. Арипа³, который должен, видимо, стать главным вузом не только Дагестана, но и всего Северного Кавказа.

Столь внушительное количество вузов, конечно же, заставляет сомневаться в их высоком уровне. Ведь прошедших чуть более двух десятков лет было очень мало для того, чтобы подготовить грамотных людей, способных преподавать в учебном заведении, именуемом высшим. Именно поэтому даже в середине 1990-х годов значительное число мусульманской молодежи из Северного Кавказа предпочитало получать религиозное образование в зарубежных исламских странах. Например, в 1996 г. только по официальным данным около 1,5 тысяч и молодых дагестанцев училось в исламских учебных заведениях различного уровня за рубежом⁴, и число это сегодня сократилось не намного. В 1998 г. около 200 выходцев только из карачаевских районов также обучалось в религиозных учебных заведениях Турции и арабских стран⁵. Сколько еще молодых людей выехало на учебу за рубеж неофициально, никто не подсчитывал.

Проблемы исламских вузов региона системные и потому похожие. Рассмотрим для примера старейший вуз Дагестана — Дагестанский исламский университет им. имама аш-Шафии. Он открылся в 1990 г. вначале как медресе, в 1991 г. стал институтом, а с 1993 г. считается университетом, зарегистрирован в Минюсте Республики Дагестан и име-

¹ Данные Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религии.

² В целях распространения ислама (интервью муфтия Дагестана Ахмада-хаджи Абдуллаева газете «Ассалам») <http://www.assalam.dgu.ru/html5/a5_9.html>.

³ Здесь с осени 2002 г. действует женский филиал. См.: Ассалам. 2002. № 16(174). Авг.

⁴ См.: Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 5.

⁵ См.: Лайпанов Б. Ислам в истории и самосознании карачаевского народа // Ислам и этническая мобилизация: Национальные движения в тюркском мире / Сост. С. М. Червоная. М., 1998. С. 165.

ет лицензию¹. Студенты набираются сюда по результатам собеседования, на котором определяется уровень знаний абитуриента. По результатам собеседования происходит зачисление, причем могут зачислить сразу на второй или третий курс, если беседовавший преподаватель решит, что абитуриент показал соответствующие знания. В университете два факультета: арабского языка и исламского права. Изучаются разнообразные религиозные дисциплины, в том числе Коран (текст, чтение, толкование), арабский язык, шафиитский фикх, хадисы, суфизм и др. Большинство используемых учебников — те, которыми пользовались еще в начале прошлого века. Из современных учебников используется только пятитомный учебник арабского языка, изданный в Саудовской Аравии. Обучение идет только по мазхабу аш-Шафии, уделяется внимание также и изучению суфизма по книгам шейхов Ильяса Цудахарского, Абд ар-Рахмана Согратлинского, Джамалуддина Казикумухского. Надо, впрочем, отметить, что насильно суфизму никого не обучают. Если принять во внимание, что здесь реально не преподается ни одного светского предмета, а фикх изучается только одного толка, то приходится признать, что указанная программа обучения вполне соответствует уровню обычного медресе. Кстати, эта проблема хорошо известна представителям властных структур республики. В интервью газете «Дагестанская правда» Председатель Комитета Правительства РД по делам религий А. М. Магомедов отмечал: «Без преподавания общеобразовательных предметов общий уровень образования (в исламских вузах. — А. Я.) не может быть приравнен к высшему»². В данном вопросе с мнением чиновников согласны также и

¹ Некоторые исламские учебные заведения в Дагестане ограничиваются регистрацией в Минюсте и не заботятся о получении лицензии на ведение образовательной деятельности, которая получается в Министерстве образования. Для ее получения необходимо подать в Министерство необходимые документы, в том числе и список тех предметов, которые будут преподаваться в открываемом вузе. Естественно, те исламские институты, которые уже имеют лицензию, для получения статуса вуза заявляли довольно обширный список предметов, в том числе и светских, однако позже так и не смогли обеспечить их преподавание. Основная причина в этом — финансовая, поскольку исламские учебные заведения не получают стабильного, тем более государственного, финансирования.

² Дагестанская правда. 2001. 02 окт. <<http://dagpravda.ru/ob/relobr0210.htm>>. Впрочем, проблема начинает обсуждаться также и религиозными деятелями. Например, состоявшееся в конце октября 2002 г. заседание Совета алимов Дагестана, в котором приняли участие представители Народного собрания и Министерства юстиции республики, обсуждало проблему развития исламского образования на территории Дагестана. Примечательно, что на заседании критика и предложения

видные преподаватели известных исламских учебных заведений. Например, профессор Малайзийского международного исламского университета Рошани Хашим считает, что «методы преподавания религиозных наук в университете должны определенно отличаться от школьных методов преподавания, тем более что в наше время студенты университетов более зрелые и способны к критическому мышлению. Таким же образом, студентам, занимающимся совершенствованием в области религии, необходимо ввести в программу солидный объем предметов из других областей знания, а именно, естественные, социальные и гуманитарные науки»¹.

Факультет арабского языка Университета им. имама аш-Шафии готовит преподавателей арабского языка и переводчиков. Однако его выпускники испытывают большие трудности с трудоустройством, поскольку не могут выдержать конкуренции со стороны выпускников государственных вузов, в частности Дагестанского государственного университета. Факультет исламского права готовит имамов и прочих служителей мечетей, но этих кадров уже тоже наблюдается явный переизбыток.

Справедливости ради следует отметить, что Университет им. имама аш-Шафии, так же как и другие исламские вузы Дагестана, является еще одним из благополучных на Северном Кавказе. Здесь дают хоть и отсталое по современным меркам, но приличное исламское образование, в том числе и высокий уровень знания арабского языка. Между тем два вуза, открытых в Нальчике и Черкесске, имеют еще больше проблем, а именно: с лицензированием и аккредитацией, их материально-техническая база находится в бедственном положении. Исламский институт им. Абу Ханифы (ректор — Исмаил-хаджи Бостанов) постоянно сталкивается с проблемой выживания. В основном приходится уповать на помощь спонсоров, которая не столь стабильна, как в Дагестане. Иногда свой благосклонный взор на исламский институт обращают такие гиганты, как «Газпром», одно из дочерних предприятий которого (ООО «Межрегионгаз») спонсировало недавно откры-

реформирования системы религиозного образования исходили из уст представителя Минюста, в то время как председатель Духовного управления мусульман Дагестана говорил о «единичном характере» упоминавшихся негативных явлений. Подробнее об этом см.: «Совет алимов Дагестана упорядочивает исламское образование в республике»: <<http://kavkaz.memo.ru/newstext/news/id/531431.html>>.

¹ *Рошани Хашим*. Исламизация учебной программы: <http://islamUA.net/islam_ua/todae/curriculum.shtml>.

тие здесь двух компьютерных классов¹. Финансовые проблемы сказываются напрямую на уровне преподавания и качестве учебного процесса, причем здесь также ограничен круг преподаваемых светских предметов (в основном информатика и языки), а сам институт мыслится как учебное заведение для подготовки в первую очередь имамов мечетей. Иными словами, его также можно назвать учебным заведением типа медресе, в то время как мектебов в республике официально уже давно нет: те, что были, закрыты на гребне борьбы с ваххабизмом. Остались лишь неформальные курсы при мечетях, которые не дают систематического начального исламского образования: здесь посетители (как правило, старшего возраста) учатся читать, редко — писать по-арабски и выучивают минимум необходимых обрядовых правил и молитв. Подобная картина наблюдается и в Кабардино-Балкарии. Получается, человек, желающий обрести исламское образование, должен, минуя уровень мектеба и медресе, сразу поступать в исламский институт. Понятно, что руководство этих двух вузов не виновато в создании такой нелепой ситуации. Они ее заложники. Но ставить вопрос о том, чтобы не было препятствий на пути воссоздания системы исламского образования на Северо-Западном Кавказе, они вполне могли бы, обосновывая необходимость этого в том числе и потребностями борьбы с проникновением экстремистских идей. В целом же серьезного богословского образования ни один из исламских вузов Северного Кавказа на сегодня дать, видимо, не в силах.

Думается, что такого вопроса на повестке дня развития исламского образования на Северном Кавказе и не стоит. «Традиционный» сектор исламской общины региона сегодня не заинтересован в повышении уровня богословской подготовки своих кадров, а то, что он низок, живо показали 1990-е годы, когда традиционные муллы проигрывали религиозные диспуты молодым лидерам радикальных мусульман. И что? Мы увидели поток мулл на переподготовку в исламские образовательные центры? Духовные управления пригласили видных исламских деятелей для консультаций или чтения лекций? Они озаботились положением дел в религиозном образовательном деле и принялись организовывать его по самым современным стандартам? Да ничего подобного! Предпочли просто не спорить и не дискутировать, вот и все. Соревновательность, конкуренция между ново- и старомодными школами, давшие мощный толчок развитию системы ислам-

¹ См.: *Джанкеев М.* Помощь бескорыстная, но с пользой для подрастающего поколения // День республики (Черкесск). 2006. 24 нояб.

ского образования в Российской империи в конце XIX — начале XX в., сегодня напрочь забыты.

Большинство исламских вузов Северного Кавказа мотивирует отсутствие светских предметов в своих программах финансовыми проблемами. Действительно, они не имеют стабильного финансирования. Средства они черпают за счет частных пожертвований, от закята там, где он собирается, а также аренды помещений там, где есть что сдавать под аренду. Кроме того, студенты содержатся за счет садаки (добровольных пожертвований), собираемой по пятницам или по случаю различных праздников и т.д. Однако при подаче заявки на лицензирование учебные заведения, претендующие на звание вуза, включают в свою программу массу светских предметов, за счет которых им и разрешают именоваться «институтами» и «университетами». На практике же ни один светский предмет не изучается; исключением на всем Северном Кавказе является открытый как образцовый исламский вуз Северо-Кавказский исламский университет им. Мухаммада Арифа в Махачкале, имеющий солидное финансирование. Факт отсутствия светских предметов в реальном преподавании весьма неприятен, ведь, как совершенно справедливо отмечает А. В. Малащенко, выпускники исламских учебных заведений «со временем станут оказывать заметное влияние на духовную и нравственную ориентацию российского мусульманства, и прежде всего в глубинке»¹. Следует отметить, что светские науки в реальном преподавании отсутствуют не только из-за проблем с финансированием. Наверное, при желании хоть какие-то светские науки можно было бы преподавать в исламских вузах. Здесь проблема в мировоззренческих подходах преподавательского состава. Так сложилось, что многие исламские деятели Дагестана превозносят «вечные» исламские и вообще религиозные науки, с которыми, по их мнению, не могут сравниться светские, или «мирские», науки. При таком подходе светские науки обретают репутацию «никчемных», на которые не стоит тратить драгоценное учебное время.

Отсутствие таких предметов в программе исламских вузов — только одна из проблем современного исламского образования на Северном Кавказе. Другой проблемой является односторонность изучения исламских наук. По мнению дагестанского религиоведа Омарасхаба Амирханова, окончившего Тунисский исламский университет аз-Зайтун, в дагестанских исламских учебных заведениях «уделяется мало

¹ Малащенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 81.

внимания исламской идеологии, вероубеждению, философии. Шариатские науки, которые у нас в основном изучаются, занимают значительное место в жизни мусульман, но для того, чтобы у людей было осознанное вероубеждение, необходимы акида¹ и другие науки, связанные с ней. Слияние этих двух направлений в образовательном процессе... может дать самый лучший результат»². Другим примером односторонности является уже упомянутое в случае Исламского университета им. имама Шафии изучение ислама только шафиитского толка, с игнорированием трех других суннитских толков ислама. Конечно же, такое образование не может претендовать на уровень вузовского.

Подобный перекосяк учебной программы в исламских образовательных заведениях Дагестана имеет глубокие корни. Мне часто приходилось слышать от собеседников в Дагестане, занимавших не последнее место среди исламских деятелей республики, мнение о том, что здесь сохранился ислам в самой чистой, самой совершенной форме. Они утверждали, что якобы с Дагестаном в этом плане ни в какое сравнение не идут ни другие традиционно мусульманские российские регионы, ни зарубежные исламские страны. В таком случае дагестанцам остается держаться «проверенных» образовательных стандартов, не обращая внимания на происходящее в окружающем исламском мире. Так происходит консервация образовательных подходов, преподаватели и руководители исламских учебных заведений с большим подозрением относятся ко всему чуждому, к любым попыткам перенять чужой опыт и расширить программу за счет наработок коллег из других регионов. Нереформируемость системы исламского образования в Дагестане, установившаяся по крайней мере на обозримую перспективу, представляет собой, на мой взгляд, серьезную проблему для республики. Упомянутый Северо-Кавказский исламский университет, вроде бы сделавший кое-какие шаги в сторону изменения ситуации к лучшему, в целом погоды не делает.

Необходимо учитывать, что исламские учебные заведения весьма популярны среди значительной части дагестанской молодежи. Действительно, здесь отсутствует взяточничество, процветающее в госу-

¹ *Акида* — символ веры, вероубеждение, воззрение. Так называется обычно сочинение, содержащее в себе сжатое и четкое изложение позиции определенного толка или автора в вопросах догматики и права.

² Исламское образование в Дагестане и за рубежом (Беседа М. Гамзатова с Омарасхабом Амирхановым) // Исламский Вестник: интернет-издание <<http://www.islam.dgu.ru/i24-1.html>>.

дарственных вузах. При поступлении в исламский вуз студент руководствуется исключительно своими познаниями, а материальные возможности его родителей не имеют никакого значения. Это вкупе с несомненно более высоким нравственным уровнем исламских учебных заведений, естественно, привлекает сюда молодых людей определенного круга, становящихся в условиях указанных недостатков системы религиозного образования оплотом консервативных клерикальных представлений и идей.

Понимают важность исламского образования на Северном Кавказе для дальнейших судеб ислама в регионе и региона в целом также и власти. Полпред Президента России в ЮФО Дмитрий Козак летом 2006 г. на встрече с лидерами Духовных управлений Северного Кавказа говорил о необходимости развития исламского образования в русле преподавания традиционного ислама. Однако вместо поиска системного решения проблемы это совещание закончилось планированием открыть два исламских вуза в регионе — одного для шафиитов на Северо-Восточном Кавказе, а второго для ханафитов — на Северо-Западном Кавказе¹. Решение в свете изложенного выше кажется ошибочным, по крайней мере если уж создавать какой-то реальный исламский вуз в регионе, то он должен быть общим для ханафитов и шафиитов и там должны преподаваться как минимум оба эти толка.

Таким образом, современные проблемы исламского образования являются весьма серьезными и назревшими. Явный перекося развития, когда в Дагестане сложилась стройная и эффективно действующая система исламского образования, пусть и консервативная, а на остальной территории Северного Кавказа ее попросту нет, создает ситуацию системного кризиса. Очевидно, что сами верующие в нынешних условиях не способны самостоятельно решить назревшие проблемы, но сама логика развития событий будет подталкивать их к этому. Какие решения примут мусульмане Северного Кавказа в будущем? Многое будет зависеть от их способности ясно и трезво оценить ситуацию и четко поставить перед собой задачи.

¹ На Северном Кавказе создадут два исламских университета // Ежедневная электронная газета «Утро». 2006. 13 июля <<http://www.utro.ru>>.

ПУБЛИЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ И МУСУЛЬМАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА ФЕДЕРАЛЬНОМ УРОВНЕ

Православно-исламские отношения в России можно рассматривать в нескольких ракурсах, в зависимости от того, кто, по нашему мнению, репрезентирует «позицию православных» и «позицию мусульман». Можно говорить о взаимосвязанных, но не совпадающих позициях, которые формулируют федеральные религиозные лидеры (официальные руководящие органы Русской православной церкви и основных мусульманских объединений), их региональные коллеги, группы активистов, выступающих в качестве «православной/мусульманской общности», наконец, большинство жителей России, называющих себя православными/мусульманами.

В рамках одной статьи совместить все эти ракурсы невозможно, поэтому мы сочли возможным рассуждать на тему «православно-исламских отношений» на материале публичной полемики, которая ведется религиозными деятелями и активистами на федеральном уровне. Несомненно, предметные региональные исследования могли бы весьма существенно пополнить нарисованную ниже картину, но пока масштабных таких исследований никто не предпринимал¹. С другой

¹ Сведения об отношениях православных и мусульманских религиозных организаций разбросаны тут и там в серии публикаций, осуществленных в последние годы Сергеем Филатовым или под его руководством. См., напр., начатое в 2005 г. многотомное издание «Атлас современной религиозной жизни России».

Из региональных исследований можно назвать вводящую в тему статью: *Мумрохин Н.* Православие на Северном Кавказе // *Диа-Логос: Религия и общество* 1998–1999. М.: Истина и жизнь, 1999. С. 41–56.

стороны, отношения с исламом не столь существенны для внутренней жизни РПЦ и «православной общественности», если не считать ставших популярными после 11 сентября глобально-политических рассуждений о «наступлении ислама». Видимо, не большее значение имеет отношение к православию для внутренней жизни мусульманских организаций и общин. Так что, описывая только публично заметные события, мы не рискуем упустить что-то принципиально важное для того предварительного исследования, которое представлено в этой статье¹.

Массовая православно-мусульманская (ин)толерантность. Удивительная популярность в России темы «конфликта цивилизаций», хорошо видимая на уровне СМИ, наводит на предположение, что православные и мусульмане должны довольно сильно друга недолюбливать; во всяком случае — первые вторых, так как дискурс «конфликта цивилизаций» в мусульманских изданиях, по нашим наблюдениям, непопулярен. Но социологические опросы не подтверждают такого предположения.

Например, в опросе Фонда «Общественное мнение», проведенном в июне 2003 г.², мы видим, что православие назвали наиболее близкой по духу религией 77% опрошенных, а ислам назвали религией наиболее чуждой — 26%. Это, конечно, рекорд негативного отношения, но сравнимую цифру, 21%, дало отношение к буддизму как к чуждой религии. Говорить об идейной вражде к буддизму нет практически никаких оснований, а чуждость можно понимать и буквально — как нейтральное чувство. 50% всех опрошенных (включая и мусульман) относятся к исламу безразлично, 23% — отрицательно, 18% — положительно. И это неудивительно, поскольку ислам ассоциируется с негативными политическими феноменами или негативными стереотипами в отношении ислама и мусульман (в сумме 40%) примерно так же часто, как с людьми или народами, исповедующими ислам, с какими-то сведениями о вере и жиз-

Чаще всего авторы пишут об отношениях православных и мусульманских организаций с государством и лишь опосредованно — друг с другом. См., напр.: *Мельков С. А., Ряжатов Н. Х.* Актуальные проблемы взаимодействия РПЦ и исламских организаций в современной России // Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. С. 123–141.

¹ Еще более предварительной следует считать главу об отношениях с исламом в кн.: *Митрохин Н.* Русская православная церковь: Современное состояние и актуальные проблемы. М.: НЛЮ, 2004. С. 443–460. В этой главе речь идет преимущественно о других постсоветских странах.

² Опрос населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик России. Интервью по месту жительства. 14–15 июня 2003 г. 1500 респондентов. Данные приводятся по публикации: Отношение к исламу // Доминанты. Поле мнений. 2003. 19 июня <<http://bd.fom.ru/report/map/d032411>>.

ненном укладе мусульман (в сумме 38%). Хотя, если вопрос поставить «глобально» и не дать нейтральной опции, то результат будет другой, более идеологически запрограммированный: роль ислама в современном мире в целом негативно оценили 49%, а позитивно — 14%. Отметим также, что соотношение чуждости/близости по отношению к православию и к исламу заметно разнится: как уже говорилось, близость православия отметило в три раза больше опрошенных, чем чуждость ислама, а вот близость ислама отметили в шесть раз больше опрошенных, чем чуждость православия (6 и 1%). Эти цифры подтверждают сделанное на основе мониторинга массмедиа предположение, что негативизм (любого рода) к православию гораздо меньше свойствен мусульманам, чем православным — негативизм по отношению к исламу.

Впрочем, негативизм по отношению к исламу, ставший в последние годы предметом обсуждения, довольно сильно преувеличен. Конечно, российские немусульмане (необязательно православные), мыслящие в духе теории «конфликта цивилизаций», неизбежно проявляют ту или иную форму такого негативизма к исламу как идеологической основе «конкурирующей» или даже «враждебной» «исламской цивилизации», но до явно выраженной нетерпимости к собственно мусульманам это доходит не так часто в сравнении со все более укореняющейся этноксенофобией, в том числе по отношению к исторически мусульманским этническим группам. Проводившийся на протяжении нескольких лет мониторинг массмедиа показал, что мусульмане как объект интолерантности (именно люди, а не ислам как таковой) весьма значительно уступают совокупности мусульманских или преимущественно мусульманских этнических объектов, хотя доля исламофобии заметно выросла с начала десятилетия¹. На последнем (на момент написания статьи) этапе такого мониторинга, проводившемся осенью 2005 г., соответствующая пропорция составила примерно один к четырем². Интересно, что примерно такая пропорция сложилась после Беслана, а не после 11 сентября, сделавшего популярной концепцию «конфликта цивилизаций».

¹ Результаты последнего исследования см.: *Кожевникова Г.* Язык вражды через год после Беслана // Сайт Центра «Сова». Национализм и ксенофобия. 2005. 27 дек. <<http://xeno.sova-center.ru/213716E/21728E3/698E1F2>>. Предыдущие исследования собраны в кн.: Этническая и религиозная интолерантность в российских СМИ. Результаты мониторинга 2001–2004 гг. / Под ред. А. Верховского и Г. Кожевниковой. Stuttgart: Ibidem, 2005.

² Точнее сказать нельзя, так как некоторые этнические объекты интолерантности имели смешанную религиозную ассоциацию, например «народы Кавказа в целом». Но подобные исследования и не предназначены для получения точных цифр, скорее — для выявления общих тенденций. И тенденция здесь достаточно хорошо видна.

Все это позволяет утверждать, что «православно-мусульманские отношения» на уровне религиозных деятелей и активистов строятся на фоне заметно растущей, но все еще довольно слабой религиозной интолерантности в широких кругах общества. И для самих мусульман динамика, вероятно, оказывается не менее чувствительна, чем абсолютные цифры, характеризующие исламофобию.

Этническое и религиозное. С одной стороны, религиозная (ин)толерантность оказывается неотделима от (ин)толерантности этнической, поскольку смешение религиозной и этнической идентификации и самоидентификации является общепризнанной реальностью российского общества. В деятельности же целого ряда групп активистов этническое и религиозное не разделяется вообще.

Например, в протестах Всетатарского общественного центра (ВТОЦ), организации достаточно секулярного националистического толка, против перемещения ватиканского списка иконы Казанской Божией Матери в Казань религиозная и этническая аргументация употреблялась буквально через слово и в примерно равных пропорциях¹. С другой стороны, глава Совета муфтиев Равиль Гайнутдин, которого никто не называет националистом, точно так же смешивает два типа идентичности в недавнем рассуждении о «духовном упадке» татарского народа: «*Татары женятся на русских и потом крестят своих детей. На Сабантуях угощают водкой и свиной. В мечетях 80% — беженцы, которые не знают татарского и просят читать проповеди на русском языке*»². Постоянное смешение понятий «русский» и «православный» в церковных и околоцерковных кругах общеизвестно и вряд ли нуждается в примерах. Хотя не следует и преувеличивать степень смешения понятий в головах православных клириков и активных мирян, особенно — более образованной и далекой от радикализма их части³.

¹ См. подборку сообщений об акциях ВТОЦ: Татарские националисты — против возвращения иконы в Казань // Сайт Центра «Сова». Религия в светском обществе. 2004. 26 июля — 26 нояб. <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7442/14DAD22/3ED039C>>; Татарские националисты считают, что нахождение в Казани ватиканского списка иконы Богоматери имеет «негативные последствия» // Благовест-Инфо. 2005. 12 нояб. <<http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=2804&print=1>>.

² Глава Совета муфтиев России указывает на духовный упадок татар // Интерфакс-религия. 2005. 31 авг. <<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=5805>>.

³ Об этом нам уже доводилось писать: *Верховский А.* Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «СОВА», 2003. С. 118–131.

Однако, по справедливому замечанию Джеймса Уорхола¹, отношения православных и мусульман в России в этом смысле асимметричны. Православные в России — это в основном русские, и православная самоидентификация в весьма значительной степени является русской этнокультурной самоидентификацией; мусульмане же имеют весьма многообразную этническую самоидентификацию, и хотя нередко тоже смешивают ее с религиозной (особенно татары, бывшие долгое время доминирующим мусульманским этносом обозримого для них региона), и для них понятие мусульманского единства гораздо шире понятия этнического единства. Уорхола даже предлагает на этом основании говорить о «русско-мусульманских отношениях», что является сознательным преувеличением, но, надо признать, отражает действительные отношения ничуть не хуже, чем понятие «православно-мусульманские отношения».

Джеймс Уорхола подчеркивает, что ислам выступает в роли надэтнического объединяющего фактора, а православие — нет. Вторая часть этого тезиса вполне понятна: этнически нерусских православных в стране почти нет, украинцев и белорусов внутри России мало кто отличает от этнических русских, осетин или грузин довольно мало и они находятся в положении отдельно стоящих меньшинств, пусть и православных, православные другой этнической (само)идентификации вообще редки, а другие восточнохристианские церкви для большинства православных в России либо являются экзотикой, либо вовсе не известны (даже в среде «православной общественности» интерес к другим церквям довольно низок, он вообще стал пробуждаться в заметном масштабе только в нынешнем десятилетии).

Менее понятно, почему исламу удается сблизить представителей разных этнических групп. Точнее — трудно сказать, в какой степени это удастся исламу. У нас нет достаточных оснований судить о соотношении религиозного и этнического факторов солидарности для российских мусульман. Собственно говоря, действительно массовых и многоэтнических проявлений исламской солидарности в России нет. Если же посмотреть на поведение мусульманской религиозной элиты, то можно ясно увидеть весьма противоречивые тенденции. Традици-

¹ Использован любезно предоставленный автором текст его доклада, представленного на конференции в Москве 22–24 мая 2006 г. «Religion, Culture, and Conflict in the Former Soviet Union and Beyond»: *James W. Warhola. Coexistence or Confrontation? The Politics of Interaction Between Orthodoxy and Islam in Contemporary Russia.*

онные мусульманские деятели все 1990-е годы разделялись по этническому и территориальному признакам (вдобавок к историческому конфликту «старых» и «молодых» муфтиев). Имеющиеся объединения вынуждены либо прагматичным осознанием общности региональных интересов (Координационный центр мусульман Северного Кавказа Магомеда Албогачиева), либо необходимостью противостоять внутриконфессиональным оппонентам, причем внутри преимущественно татарского этнического сектора (Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) Талгата Таджуддина и Совет муфтиев России Равиля Гайнутдина). С одной стороны, есть мусульманские деятели, активно настаивающие именно на надэтническом единстве уммы (а не только признающие это единство в принципе), но они не занимают центральные позиции (даже столь известные, как Али Вячеслав Полосин или Гейдар Джемаль), а отчасти и вовсе принадлежат к настоящим религиозно-политическим радикалам, именуемым в обиходе «ваххабитами». Количество таких активистов все время растет, но единства российской умме это пока не прибавляет.

С другой стороны, процесс этнической дифференциации в мусульманском сообществе давно исчерпал себя. Последний пик этнонационализма меньшинств, в том числе и исторически исламских, миновал в первой половине 1990-х, и теперь в ситуации укрепления «вертикали власти» и подъема этнонационализма русского этнического большинства¹ даже радикальные этнические и религиозные деятели, выступающие от имени этих этнических групп, склоняются не к сепаратизму, а к типичной оборонительной позиции в парадигме защиты прав меньшинств. А защищать права меньшинств удобнее сообща. Для этого годятся разные механизмы солидарности — и применение классических принципов защиты прав человека (пока малопопулярных), и использование концепции групповых прав (все более популярной), и, конечно, использование исламской солидарности. Этот третий механизм становится все более реалистичным: по мере укрепления мусульманской идентичности (в процессе общего подъема религиозной идентичности в стране) не может не происходить определенное перераспределение в пользу исламской солидарности в сравнении с этнической.

Субъекты «православно-мусульманских отношений». Итак, единство мусульман в их отношениях с государством и с главным

¹ Об этой перемене вектора этнонационализма см.: Паун Э. Этнополитический маятник: Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России. М.: Ин-т социологии РАН, 2004.

конфессиональным партнером в лице РПЦ пока очень мало институционализировано, но все-таки оно постепенно возникает, причем преимущественно не из-за внутренней потребности мусульман в оформлении российской уммы, а именно под влиянием необходимости выстраивать эти самые отношения. Хотя далее будут упоминаться те или иные инициативы мусульманских деятелей, в целом исламское сообщество скорее реагирует на процессы и конкретные инициативы, порождаемые РПЦ и государством. Поэтому вопрос «православно-мусульманских», или «русско-мусульманских», отношений имеет смысл рассматривать преимущественно именно с «русско-православной» стороны.

С этой стороны можно выделить три основных субъекта действия (понимая некоторую условность границ между ними): государство (при всем секуляризме и декларациях о «многонациональном народе» представляющее в первую очередь русское большинство), клир РПЦ и «православная общественность», радикальные русские националисты.

Последние не играют существенной роли. Нападения на улице на мусульман именно как на таковых редки; обычно национал-радикалы нападают на мусульманина как на представителя той или иной этнической общности или просто как на «нерусского». Нападения на мечети и вовсе единичны¹. Хотя нападения производят сильное впечатление на мусульманское сообщество, на что-либо другое они почти не влияют. В ксенофобной пропаганде русских националистов основную роль играет расовая и этническая ксенофобия и, конечно, антисемитизм; исламофобия как таковая почти теряется в их тени. Точнее, исламофобные выступления даже радикальных националистов мало отличаются по сути от исламофобных публикаций в обычных СМИ, имеющих гораздо большее влияние, т.е. националисты и здесь не вносят существенного вклада.

Гораздо важнее позиция государства. Оно является основным партнером для мусульманского сообщества, причем влияние государства многообразно и по форме, и даже по вектору прилагаемых уси-

¹ Подробнее о нападениях со стороны национал-радикалов в последние годы см.: *Кожевникова Г.* Радикальный национализм в России: Проявления и противодействие. Обзор событий 2004 года // Национализм и ксенофобия. 2005. 24 янв. <<http://xeno.sova-center.ru/29481C8/4DCF65B>>; Радикальный национализм в России и противодействие ему в 2005 году // Там же. 2006. 6 февр. <<http://xeno.sova-center.ru/29481C8/6CEEC08>>; Расистам не страшны ни морозы, ни единороги // Там же. 2006. 6 апр. <<http://xeno.sova-center.ru/29481C8/71CA6C8>>; Скин-пиар-кампания // Там же. 2006. 28 июня <<http://xeno.sova-center.ru/29481C8/78A0D48>>.

лий. Но отношения мусульманского сообщества с государством — это тема другой статьи.

Тема этой — отношения именно с руководством и клиром РПЦ, с «православной общественностью». Понятно, что разные люди в упомянутых группах имеют различные взгляды на отношения с исламом вообще или с конкретными организациями и деятелями, но в нынешнем десятилетии можно отметить определенное сближение позиций внутри православного сообщества. Видимо, это — часть процесса его внутренней консолидации, поворотным моментом которой стал Архиерейский Собор 2000 г., канонизировавший новомучеников и официально принявший активную идеологическую позицию митрополита Кирилла (Гундяева)¹.

Интересно, что Собор 2000 г., одобрявший специальный документ об отношении к инославию, не принял вообще никаких решений об отношениях с исламом. Нет об этом ни слова и в «Основах социальной концепции РПЦ». Принципиальные выступления иерархов РПЦ на эту тему уже много лет сводятся к трем постоянно повторяющимся тезисам. Во-первых, необходимо поддержание добрососедских отношений как внутри страны, так и вне ее (постоянными партнерами руководства РПЦ выступают председатель Управления мусульман Кавказа Шейх-уль-ислам Аллашукюр Паша-Заде и иранские аятоллы). Во-вторых, недопустим «прозелитизм», т.е. какое бы то ни было обращение в свою веру выходцев из этнических групп, исторически принадлежащих к другому вероисповеданию. В-третьих, ислам не должен ассоциироваться с экстремизмом, даже само выражение «исламский экстремизм» недопустимо; православные иерархи поддерживают расхожий тезис, что «у террористов нет религии».

Проблема мечетей в «православных регионах». Действительная политика православных религиозных лидеров не вполне вписывается в эти три тезиса. И среди них наиболее значительные внутренние противоречия и разногласия в РПЦ вызывает, конечно, тезис о недопустимости прозелитизма.

Фактически как форма такого прозелитизма, или «экспансии ислама», рассматривается строительство мечетей в регионах, где ранее

¹ Об этой консолидации и об этой позиции и ее продвижении в общероссийской полемике мы писали ранее: *Верховский А.* Православные националисты: Стратегии действия в Церкви и в политике // Цена ненависти. Национализм в России и противодействие расистским преступлениям. М.: Центр «СОВА», 2005. С. 175–195; *Он же.* Религия и конструирование российской «национальной идеи» в начале нового века // Демократия вертикали. М.: Центр «СОВА», 2006. С. 165–184.

не наблюдалось значительного количества мусульман. Наличие и даже строительство новых мечетей, например, в Москве не вызывает существенных трений, хотя конфликты иногда и возникают. Все-таки в Москве мусульмане жили давно. Впрочем, в Оренбурге, где при Екатерине II располагалось первое духовное управление мусульман империи, строительство мечети вызывает некоторые проблемы¹.

А уж там, где мечеть менее привычна, а мусульмане представляются местным жителям в первую очередь «чужаками», «приезжими», «мигрантами», строительство мечетей рождает протесты со стороны администрации, групп жителей и православного клира и активистов. Только за последнее время можно упомянуть проблемы со строительством мечетей в Воронеже, Костроме, Сочи, Тольятти, Южно-Сахалинске, Малоярославце, Ногинске и, наиболее известный эпизод, в Астрахани². Несомненно, в ряде случаев проблемы возникают по вине подрядчиков (как, например, в случае Южно-Сахалинска) или заказчиков; вряд ли всегда следует винить власти или протесты православных активистов. Еще более резкую оценку дает Роман Силантьев в своей книге «Новейшая история исламского сообщества России», вызвавшей такой скандал в 2006 г. (см. ниже): он полагает, что, как минимум, в десяти российских городах мечети строить и не собирались, просто полу-

¹ Разрешение на строительство мечети в Оренбурге решено отозвать // Религия в светском обществе. 2006. 13 июля <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/79E0A51>>.

² Воронежский депутат обвиняет в организации терактов двухлетней давности еще не построенное медресе // Там же. 2006. 11 февр. – 30 мая <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/4F45B0A>>; Совет муфтиев просит В. Путина вмешаться в ситуацию вокруг строительства мечети в Костроме // Там же. 2006. 23 мая <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/75ABD3F>>; Мэрия Тольятти не выполнила решение суда о выделении участка под строительство мечети // Там же. 2006. 14 апр. <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/7273EAF>>; Сахалинская община мусульман намерена через суд добиваться передачи ей прав на участок, выделенный властями под строительство мечети // Там же. 2006. 21 марта <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/707CF3B>>; Настоятель православного храма в Ногинске начал сбор подписей против строительства в городе мечети // Там же. 2005. 20 окт. <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7442/14DAD22/63F6A72>>; В Астрахани районный суд вынес решение о сносе мечети // Там же. 2006. 9 февраля – 2 июня <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/6D31FE5>>; Жители Малоярославца добились запрета на строительство мечети // Там же. 2005. 17 нояб. – 19 дек. <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/6644DCA>>; *Fagan Geraldine*. Sochi Muslims without Mosque, Catholics hope for Chapel // Forum-18. 2006. 18 May <http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=782>.

чали деньги от арабских спонсоров, потом натыкались на сопротивление, деньги списывали на пиар и взятки, и этим все заканчивалось¹. Силантьев не приводит доказательств таких криминальных, по сути, действий, можно лишь предположить, что криминальные действия в мусульманском сообществе столь же возможны, как и в любом другом. Однако нельзя отрицать и целенаправленного противодействия строительству мечетей со стороны клириков и мирян РПЦ², поэтому в целом проблема строительства мечетей серьезно омрачает отношения РПЦ и мусульманских организаций.

Возникают временами и трудности со строительством православных церквей в «мусульманских республиках», но таких случаев гораздо меньше, хотя они и вызывают бурную реакцию «православной общественности». Там, где этнические русские составляют заметную часть населения, местные власти не хотят обострять отношения с РПЦ и редко препятствуют ей. Мест же, где наблюдался бы существенный приток этнически русского населения в места сплошного проживания «этнических мусульман», в России просто нет: не так направлены миграционные потоки, что создает асимметрию в вопросе о строительстве культовых зданий. И власти «мусульманских республик» обычно не препятствуют, а то и помогают строительству церквей.

Исключением в 1990-е годы был Татарстан, власти которого тогда активно участвовали в «параде суверенитетов»; еще в начале нового десятилетия некоторые проблемы оставались в первую очередь в Набережных Челнах, но с 2003 г. разрешились и они³. С 2003 г. в мониторинге инцидентов со строительством или передачей культовых зданий⁴ не встречается эпизодов серьезного противодействия православным со стороны властей «мусульманских республик», за исключением одного эпизода в Карачаево-Черкесии⁵.

¹ См.: *Силантьев Р.* Новейшая история исламского сообщества России. 2-е изд., испр. и доп. М.: ИХТИОС, 2006. С. 462–463.

² Не так уж редки и прямые высказывания клириков и даже епископов. Так было, например, в 2005 г. в Воронеже, см.: Против строительства мечети в Воронеже выступила местная епархия РПЦ // Религия в светском обществе. 2005. 1 марта — 5 мая <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7442/14DAD22/50C21E1>>.

³ Атлас религиозной жизни России. С. 286–291.

⁴ Религия в светском обществе. Сюжет «Места для молитвы» <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/>>.

⁵ Карачаево-Черкесия: Древние храмы алан не будут переданы Русской православной церкви // Кавказский узел. 2004. 22 апр. <<http://www.kavkaz.memo.ru/newstext/news/id/655126.html>>.

Примечательна история строительства мечети в Сергиевом Посаде, т.е. в непосредственной близости от Троице-Сергиевой лавры. Такое соседство вызвало волну протестов в 2003 г.¹ Говорили, например, что мечеть в таком месте может быть построена только одновременно с церковью в Мекке. Этот риторический оборот не только подчеркивает символический характер конфликта, но и выдает непомерную глобальность мышления высказывавшихся подобным образом — они явно представляют себе мусульман всего мира в виде некой единой структуры², которой можно вменить подобный «размен», и полагали естественным оправдывать ограничение свободы совести в своей стране отсутствием этой свободы в какой-то другой. Восприятие любых локальных конфликтов в первую очередь как элемента всемирного «конфликта цивилизаций» — существеннейший элемент в «православно-мусульманских» отношениях, во всяком случае — с «православной стороны»³.

С другой стороны, похоже, те мусульмане, которые боролись за постройку мечети именно в Сергиевом Посаде, не столько стремились удовлетворить запросы местной общины, сколько хотели добиться именно символической победы. Местный имам Арслан Садриев летом 2005 г. готов был даже закрыть уже действующий молельный дом, построенный, в порядке компромисса, вместо мечети, и продать здание, так как община оказалась слишком маленькой⁴.

Наконец, именно Сергиево-Посадская община стала объектом серьезного нападения на мусульман со стороны местных ксенофобов. 14 октября 2005 г. двое молодых людей ворвались в молельный дом и

¹ Конфликт вокруг строительства мечети в Сергиевом Посаде продолжается // Религия в светском обществе. 2003. 14 янв. — 29 мая <<http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/1432E7C>>.

² Единая умма является идеальным образом, постоянно присутствующим в исламе. Апелляции к единству уммы столь же постоянны и естественны, как апелляции к соборному (кафолическому) единству Церкви. Но когда эти апелляции переходят из религиозного контекста в общественно-политический, они немедленно становятся фактической неправдой. Вряд ли кто-то может не понимать этого банального факта, но тем не менее риторический перенос религиозной категории единства уммы или Церкви в политический контекст продолжается.

³ Союз Православных Граждан поддерживает намерение руководителя исламской общины Сергиева Посада продать здание мечети // Единое Отечество. 2005. 13 июля <<http://www.otchestvo.org.ua/main/20057/1319.htm>>.

⁴ Мусульманская община Сергиева Посада не способна содержать здание новой мечети и, возможно, продаст его // Интерфакс-религия. 2005. 12 июля <<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=4827>>.

избили А. Садриева. Похоже, оба нападавших руководствовались не какими-то партийными националистическими установками и тем более не религиозными соображениями, а обычной бытовой ксенофобией, которую они проявляли даже во время процесса¹. Нападавших до и во время процесса поддерживало своей агитацией радикально-националистическое Движение против нелегальной иммиграции (ДПНИ). Так, религиозная и этническая ксенофобия сплелись в этом небольшом городе с символическим «религиозным противостоянием».

Проблематичность миссии. Но прозелитизм — это не только храмы и мечети. В православии прозелитизм среди нехристиан традиционно называется миссионерством. Даже по отношению к инославным христианам уместна проповедь, разъясняющая им истинность православия². Поэтому, при всех декларациях о взаимном отказе от прозелитизма, совершенно неясны богословские основания, по которым последователи ислама и некоторых других религий должны быть полностью выведены из сферы миссии РПЦ внутри России. Они и не выведены.

В Татарстане, например, в православие нередко обращаются этнические татары, выходцы из мусульманских семей. Среди православных (в том числе и клириков) в Татарстане татары (мы не включаем в это понятие кряшен; их самостоятельная идентичность является проблемой скорее не для мусульманских деятелей, а для татарских националистов и властей) не столь многочисленны, но заметны. Хотя формального миссионерства нет, многочисленность случаев принятия татарами православия могла бы стать поводом для раздоров на уровне религиозного руководства, но не становится³. Собственно говоря, стихийный процесс обращения «этнических мусульман» в православие идет повсеместно (не менее существен процесс обращения в другие течения христианства, но это — отдельный предмет рассмотрения, не связанный с темой данной статьи).

Безусловно, принимают ислам и «этнические православные». В мусульманских изданиях обсуждается актуальность понятия «исламский

¹ В Сергиевом Посаде вынесен приговор обвиняемым в избиении главы мусульманской общины // Национализм и ксенофобия. 2006. 27 февр. <<http://xepo.sova-center.ru/45A2A1E/6EAE617>>.

² Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославиям // Официальный сайт Московского патриархата <<http://www.mospat.ru/index.php?mid=91>>.

³ См.: Атлас современной религиозной жизни России. С. 281, 283.

призыв», и понятно, что даже в отсутствие направленного прозелитизма в исламе нет практики отталкивания по этническому признаку входящего к вере.

Эти процессы этнорелигиозной диффузии не поддаются пока статистическому учету, во многом они основаны на смешанных браках. И сами по себе они не являются, наверное, предметом взаимоотношений религиозных организаций и их лидеров. Заметны становятся случаи, когда «конверты» ведут себя активно, подчеркивая непривычное сочетание своих этнической и религиозной самоидентификаций. И такие люди заметны в первую очередь среди принявших ислам «этнических православных». Возглавляет список, конечно, бывший православный священник, активный общественный деятель (депутат перестроечного Съезда Советов) Али Вячеслав Полосин — не только потому, что он бывший священник и известный человек, но и потому, что он выступает как активный публицист в структурах, связанных с Советом мусульман России. Выступления Полосина и других «русских мусульман» вызывают заметно более резкую реакцию, чем сравнимые выступления деятелей из числа «этнических мусульман». Например, книгу Полосина «Евангелие глазами мусульманина» митрополит Кирилл счел нужным подвергнуть критике прямо на заседании Межрелигиозного совета России 7 февраля 2006 г.¹ Впрочем, этот шаг митрополита вызван, вероятно, желанием дать «симметричный ответ» на критику вышеупомянутой книги Романа Силантьева.

Стоит упомянуть также группы активистов, сочетающих исламское неофитство, в том числе радикального толка, с этнической ксенофобией, унаследованной от своего русско-националистического прошлого; эти активисты в какой-то момент выступали совместно под именем Национальной организации русских мусульман (НОРМ). Активность и некоторая экзотичность этих маленьких групп привлекали к ним внимание журналистов, но реальной роли в православно-мусульманских отношениях они не играли и не играют. Разве что годятся в качестве жупела для некоторых публицистов из рядов «православной общности».

¹ См. комментарий к этому эпизоду с «мусульманской стороны»: Ведущий исламских программ «Радио России», культуролог Джаннат Сергей Маркус: «Межрелигиозный совет России исчерпал свои возможности» // Портал Credo. 2006. 8 февр. <<http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=authority&id=457>>. Маркус, заметим, тоже бывший православный, известный деятель «православного андерграунда» позднесоветских лет.

Ничего сравнимого среди «этнических мусульман», принявших православие, не наблюдается. Не потому, что среди них не находится активных или радикально мыслящих людей, а потому, что они не позиционируют себя как «татарские» или какие-то иные этнически определяемые православные. Впрочем, процесс понемногу начинается, поскольку внутри РПЦ все-таки существуют группы, направленно занимающиеся прозелитизмом среди «этнических мусульман». В первую очередь здесь надо назвать людей, связанных с журналом «Благодатный огонь».

Этот журнал представляет круг московских консервативных православных, близких к Сретенскому монастырю. Иначе говоря, речь идет не о той части «православной общественности», которая вполне заслуживает обозначения «православные националисты»; такие радикалы, от довольно еще умеренного «Радонежа» до маргинального Союза православных хоругвеносцев, конечно, агрессивно относятся к исламу¹, но к практической миссии отношения не имеют — отчасти именно в силу своего этнонационализма, отчасти просто оттого, что больше интересуются другими темами. Так вот, журнал «Благодатный огонь», в целом совершенно лояльный церковному руководству, постоянно критикует его за отказ от миссии среди неправославных вообще и среди мусульман в частности. Как поясняет редакция на второй странице журнала, *«контуры первой страницы обложки журнала «Благодатный огонь» символизируют многовековые заветные чаяния русского православного народа — водрузить Святой крест на куполе Святой Софии в Царьграде»*.

Журнал, конечно, далеко не весь посвящен теме отношений с исламом, но статьи на эту тему появляются там нередко. Например, в № 14 за 2006 г. есть блок материалов «Крест и полумесяц». Он включает очень эмоциональные рассуждения об угрозе исламизации России. Член редколлегии журнала священник Даниил Сысоев исходит из того, что *«мусульмане обольщены древним врагом — сатаной, и потому договориться с ними можно только на время»*. Верный подход — возвращение к тому государственному отношению к исламу, которое было в России до Екатерины II, и, главное, возвращение к «бескомпромиссному свидетельствованию им Господа Иисуса Христа» и отказ от еретического утверждения, встречающегося и в Церкви, «будто мы верим в одного Бога»².

Отец Даниил не только пишет статьи и выступает на миссионерском сайте «Православие и ислам»³, он является духовником татар-

¹ См. ранее: Верховский А. Политическое православие. С. 40–51.

² Сысоев Д., свящ. Об ошибках нашей миссии среди мусульман // Благодатный огонь. 2006. № 14. С. 53–54.

³ Адрес веб-сайта: <<http://www.pravoslavie-islam.ru/>>.

ской православной общины, сформированной в Москве примерно три года назад. В этой общине есть разные татары — и кряшены, и казанские татары, и другие. Трудно сказать, насколько в ней сильно этническое самосознание, но татарская культура поддерживается. В планах — привлечь через культурные программы и многочисленных в Москве азербайджанцев, узбеков и других «этнических мусульман». В любом случае, пока в общине очень мало участников¹, так что речь может идти скорее не о феномене, симметричном «русским мусульманам», а о внутренней оппозиции курсу руководства РПЦ на отказ от прозелитизма среди мусульман.

Подходы к теме идентичности и к статусу меньшинства. Определенная скандальность темы прозелитизма не должна заслонять тот факт, что в отношениях православных и мусульманских религиозных организаций основным является совсем другой вопрос — место религии в обществе и, соответственно, тема отношений с государством.

Еще в конце 1990-х годов, сразу после принятия нового закона о свободе совести, руководители крупнейших религиозных организаций пришли к соглашению о совместных действиях — так в декабре 1998 г. возник Межрелигиозный совет России (МСР), с 2001 г. объединяющий семь организаций, представляющих российские православие, ислам, буддизм и иудаизм, пусть не во всем их многообразии, но подавляющее большинство религиозных объединений. Если православие представляет одна РПЦ, то ислам представлен тремя «зонтичными» организациями — Центральным духовным управлением мусульман России Талгата Таджуддина, Советом муфтиев Равиля Гайнутдина и Координационным центром мусульман Северного Кавказа, ныне возглавляемым, как и в момент создания, Магомедом Албогачиевым. Впрочем, последняя организация лишь в конце 2001 г. вошла в МСР, так как постепенно выделилась из Совета муфтиев; изначально с трудом сосуществовали в Совете и два главных конкурирующих муфтия, Таджуддин и Гайнутдин.

МСР зарекомендовал себя отличной площадкой для улаживания конфликтов между своими членами, и доказательством этому служит как раз урегулирование вопроса представительства мусульман в Совете. Но основная задача МСР — отстаивать перед властями и обществом принцип особой роли «традиционных религий», под которыми примерно с

¹ См.: *Латишина Л.* Православные татары провели конференцию в Москве // Благовест-инфо. 2006. 11 янв. <<http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=4&id=3768>>; *Емельянов В.* Направленность православной миссии — ислам // Портал Credo. 2006. 5 янв. <<http://portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=39419>>.

2002 г. почти все, кто реально вовлечен в сферу религиозно-общественных отношений, понимают именно те четыре, которые представлены в МСР¹. И здесь интересы всех членов МСР полностью совпадают.

МСР не раз принимал общие заявления по различным вопросам, как скорее символического, так и вполне насущного для его членов свойства. МСР писал министрам образования о регулировании присутствия религии в школе², обращался к народу в связи с трагедией в Беслане³, выступал с инициативой учреждения нового национального праздника 4 ноября⁴ (членам МСР не помешали очевидные антизападные и антикатолические коннотации этой даты; да и мусульманские лидеры не выступили против фактически государственного празднования Казанской иконы Божией Матери, что затем вызвало протесты татарских националистов, см. выше), обращался к Президенту РФ с просьбой включить представителей МСР в Общественную палату⁵ (что и было сделано), высказывался по поводу игорного бизнеса⁶ и «карикатурного скандала»⁷ и т.д.

¹ Это своеобразное значение термина «традиционные религии» уже не раз обсуждалось. Но невредно повторить, что такое значение никак не основано ни на здравом смысле, ни на преамбуле Закона о свободе совести, хотя даже Президент РФ думает иначе. См. русский перевод публикации пресс-конференции В. Путина в: *The Washington Post* // Инопресса. 2003. 29 сент. <<http://www.inopressa.ru/details.html?id=14823>>. Подробнее об этом см. ранее: *Верховский А.* Беспокойное соседство. Русская православная церковь и путинское государство // Россия Путина: Пристрастный взгляд. М.: Центр «Панорама», 2003. С. 88–90, 96–103.

² Предложения Межрелигиозного совета России по совершенствованию законодательства Российской Федерации об образовании // Религия в светском обществе. 2003. 8 дек.; 2004. 28 мая <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7455/13E1BC8/2BC500B>>.

³ «Сегодня мы должны быть едины как никогда» // Сайт МСР. 2004. 23 сент. <<http://www.m-s-r.ru/cgi-bin/cms/show.cgi?in=104021101095086&id=204092307323152>>.

⁴ Религиозные лидеры России выступили с предложением отмечать день 4 ноября в память преодоления Смутного времени // Там же. 2004. 23 сент. <<http://www.m-s-r.ru/cgi-bin/cms/show.cgi?in=104021101095086&id=204092307354810>>.

⁵ Межрелигиозный совет России намерен подать заявку на участие в работе Общественной палаты // Седмица. 2004. 9 дек. <[http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=158&did=19483&call_action=popup1\(topic\)](http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=158&did=19483&call_action=popup1(topic))>.

⁶ Обращение Межрелигиозного совета России к председателю Госдумы Б. Грызлову по вопросу об ограничении игорного бизнеса // Интерфакс-Религия. 2006. 23 марта <<http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=369>>.

⁷ Заявление Межрелигиозного совета России по поводу оскорбления чувств верующих // Там же. 2006. 13 февр. <<http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=341>>.

При участии МСР в Государственной Думе в конце 2002 г. возникло даже специальное межфракционное депутатское объединение «В поддержку традиционных духовно-нравственных ценностей», ориентировавшееся на сотрудничество именно с религиозными организациями, входящими в МСР. В марте 2003 г. на этой основе была создана Общественно-депутатская комиссия «В поддержку традиционных духовно-нравственных ценностей России», прямо включавшая представителей организаций, входящих в МСР. Депутатское объединение было возрождено и в Думе, избранной в декабре 2003 г., но оно было уже не столь активно (видимо, из-за нарастающего политического размежевания «Единой России» и оппозиции любого рода) и постепенно сошло на нет. Политическое представительство религиозных организаций оказалось неуместным в складывающейся во вторую путинскую каденцию политической системе.

Если бы руководители РПЦ, как во второй половине 90-х годов, стояли на позиции равноправия ведущих, «традиционных», религий, отношения между РПЦ и ее мусульманскими партнерами по МСР были бы почти безоблачны. Но с первых лет нового десятилетия официальная церковная риторика изменилась — на первое место вышла претензия на статус «церкви большинства», выделяющийся и из «традиционных религий» и основанный на представлении о том, что «Россия — это православная страна с национальными и религиозными меньшинствами»¹. Если иудейские и буддистские члены МСР с этим были готовы примириться, поскольку и не помышляли ни о каком реальном равенстве статусов, то лидеры мусульман, полагающие, что они представляют 20 млн² российских граждан, могли и поспорить.

Максимальная реалистичная оценка количества российских мусульман — это сумма «этнических мусульман» по переписи 2002 г., более 14 млн, и предположительно более 5 млн не охваченных переписью иммигрантов из мусульманских стран. Эту цифру определенно стоит снизить, учитывая, что не все «этнические мусульмане» хотя бы считают себя мусульманами, а мусульман из других этнических групп

¹ Митрополит Кирилл: «Россия — православная, а не “многоконфессиональная” страна» // Радонеж. 2002. № 8. Конечно, эта декларация не должна пониматься как жесткая смена публичной риторики. С тех пор тот же митр. Кирилл не раз назвал Россию «многонациональной и многоконфессиональной страной».

² Малащенко А. «В России проживают 20 миллионов мусульман» // Религия в светском обществе. 2006. 3 апреля <<http://religion.sova-center.ru/discussions/1BDDDB2D/718CB17>>.

пока очень мало. В опросах фигурируют цифры от 3 до 9% по самоидентификации. Если брать самые «мягкие» опросы, то получающиеся 9% дают примерно 13 млн человек — это почти «догоняет» счет по этническому принципу. Если считать, что в опросы не попадает та же часть населения, которая не попадает в перепись, то в сумме может оказаться примерно 18 млн мусульман. Если брать более «жесткие» (но все равно далекие от придирчивости) опросы, эта цифра снизится примерно в полтора раза, как и у православных. Сергей Филатов и Роман Лункин¹ считают, что мусульман по самоидентификации примерно 6–9 млн, но они при этом не учитывают массив не попадающих в опросы иммигрантов. Правда, цифра в 5 млн неучтенных иммигрантов-мусульман может оказаться существенно завышенной. Например, основываясь на данных, приводимых Владимиром Мукомелем², можно сказать, что в России в среднем находится около 1,5 млн иммигрантов — «этнических мусульман». Допустим, переписи избегал еще примерно миллион внутренних мигрантов-мусульман. Выходит все равно вдвое меньше. Итак, в зависимости от «жесткости» определения мусульманской самоидентификации и от оценок недоучета мусульман-мигрантов в переписи и опросах, разброс оценок количества мусульман в России окажется в пределах 8–20 млн человек, и более правдоподобным следует считать диапазон 12–18 млн.

На практике северокавказские деятели в полемику по общероссийским вопросам почти не вступают или поддерживают мнение большинства в МСР. Они, хотя и представляют наиболее исламизированные регионы страны³, больше озабочены отстаиванием именно региональных интересов и в этом смысле ничем не отличаются от лидеров российских буддистов. Исключением является Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД), под покровительством которого действует самый популярный общероссийский исламский веб-сайт «Ислам.ру». В отношениях с РПЦ «Ислам.ру» занимает позицию, сходную с пози-

¹ См.: Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: Магия цифр и неоднозначная реальность // Русское ревью. 2005. Июнь <<http://www.starlightsite.co.uk/keston/russia/articles/june2005/09Statistics.html>>;

² Мукомель В. Сколько в России незаконных мигрантов? // Экономика нелегальной миграции в России. Демоскоп Weekly. 2005. № 207–208 <<http://demoscope.ru/weekly/2005/0207/tema02.php>>.

³ По оценкам Филатова и Лункина, именно на Северном Кавказе проживает 2 млн действительно религиозных мусульман, в то время как в остальных частях России по тем же критериям авторы насчитали только 800 тыс. религиозных мусульман. См.: Филатов С., Лункин Р. Указ. соч.

цией Совета муфтиев (см. ниже) и, пожалуй, даже более решительную. Но все-таки следует различать собственную публичную позицию ДУМД и позицию редакции «Ислам.ру».

Северокавказские муфтии не претендуют на вклад в общероссийскую идентичность, они скорее отстаивают идентичность тех этнических меньшинств, к которым принадлежит их паства. Они, похоже, в практике межрелигиозных отношений и отношений с государством и ислам рассматривают скорее как средство защиты идентичности представляемых ими меньшинств (хотя мы не сомневаемся, что религиозная деятельность северокавказских муфтиев этим не исчерпывается). Но защита меньшинств сопряжена с признанием того, что де-факто существует привилегированный статус большинства.

В какой-то степени такую же позицию занимают и другие мусульманские лидеры, поскольку для многих из них основной или весьма важной заботой также является защита интересов представляемых ими этнорелигиозных групп, в первую очередь — на региональном уровне. Но если взглянуть на Совет муфтиев и Центральное духовное управление мусульман как на целостные субъекты, выявится наличие двух принципиально рознящихся линий поведения, явно выходящих за рамки отстаивания интересов меньшинств. Обе структуры проводят вполне определенную (хотя, конечно, не всегда последовательную) политику в отношении РПЦ и ее роли в жизни страны.

Линия Центрального духовного управления. Руководимое муфтием Таджуддином ЦДУМ занимает позицию принципиального союзника РПЦ и практически всегда поддерживает ее позицию.

Это связано и с реалистическим, сложившимся еще в советский период и не обремененным романтическими надеждами пониманием своего места в российском обществе, и с представлениями самого главы ЦДУМ о принципиальной близости православия и ислама — как авраамических религий и как двух основных религий России. Несколько странный эпизод с попыткой переименования ЦДУМ в Исламское центральное духовное управление мусульман Святой Руси весной 2003 г. не был исключением — через год с небольшим два виднейших деятеля ЦДУМ, Фарид Салман и Мухаммедгали Хузин, сами предложили присвоить Таджуддину титул «верховный муфтий Святой Руси»¹. В обоих случаях инициативы сошли на нет, но случайными они не были: в ЦДУМ, похоже, многие воспринимают себя как специфиче-

¹ Талгата Таджуддина могут назвать «муфтием Святой Руси» // Мир религий. 2004. 17 авг. <<http://www.religio.ru/arch/18Aug2004/news/8705.html>>.

скую, мусульманскую, часть проекта возрождения России именно как традиционно православной державы. Вероятно, эта парадоксальная идея является разновидностью неоевразийской идеологии, очевидным образом близкой ЦДУМ — не зря же эта часть мусульманского сообщества участвовала и продолжает участвовать в политических и идеологических проектах Александра Дугина. Талгат Таджуддин, пусть и достаточно формально, являлся равным Дугину лидером движения «Евразия» до преобразования его в 2003 г. из российского в международное.

Неоевразийство представляет собой вариант компромисса между признанием реальности сосуществования православия и ислама в истории и современности России и представлением о преемственности российской государственности от Киевской Руси до Российской Федерации. Запутанные и противоречащие друг другу (а часто и самим себе) писания неоевразийцев создают общее впечатление, что Россия — это такая православная страна, в которой ее восточная (вариант — азиатская) сущность, в том числе и особая роль ислама, придает новое качество, с которым Россия может заявить о себе в мире как один из его «полюсов»¹. Вне евразийских идей нет никакой концепции, которая объединяла бы российские православие и ислам чем-либо, кроме общих противников (западного либерализма) и общепатриотической общности. Общие противники — это немало, но многим людям хотелось бы иметь и позитивную общую платформу. Гражданские чувства в этом качестве недостаточно убедительны, так как они никак не отграничивают православных и мусульман от секуляристов и даже от атеистов и адептов большинства новых религиозных движений.

Поэтому идеи неоевразийцев привлекательны для многих², но отнюдь не для всех. Руководство РПЦ дистанцируется от понятия «евразийство» (дискуссии о нем в православной общественности в основном завершились еще в 1990-е годы), ограничиваясь более общими суждениями о «западно-восточной» сущности России, но понимает эту двуединую сущность не только и не столько как православно-мусуль-

¹ Здесь мы опираемся на мнение Марлен Ларюэль, авторитетного исследователя евразийства и его современных продолжателей. См. ее работы: *Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи*. М.: Наталис, 2004; Александр Дугин, идеологический посредник // *Цена ненависти*. С. 226–253; Александр Панарин и «цивилизационный национализм» в России. Рукопись, предоставленная для публикации в Центр «СОВА» (осень 2006 г.).

² См. поразительный по разнообразию список Высшего совета Международного движения «Евразия» <<http://www.evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=1908>>.

манскую (и тем более не как славяно-тюркскую, как следовало бы по евразийским канонам), сколько через «двуединный характер Православия как христианства Востока»¹. Для митрополита Кирилла и для РПЦ в целом Россия — это русская и православная цивилизация (именно так — самостоятельная цивилизация), а российский ислам — младший союзник, «ответственный» за основные лояльные меньшинства и помогающий в налаживании контактов с представителями «исламской цивилизации», т.е. духовенства и правительств традиционных мусульманских стран (хотя зачастую такое посредничество и не требуется). И РПЦ в неоевразийских инициативах всегда была представлена не более чем наблюдателями.

Таким образом, неоевразийство оказалось основой для весьма несимметричных чувств между РПЦ и ЦДУМ. Но, похоже, это во всех отношениях несимметричное партнерство обе стороны в целом устраивает.

Линия Совета муфтиев. Совершенно иначе складываются отношения РПЦ и Совета муфтиев России (СМР). Конечно, СМР — не однородная и не дисциплинированная группа лидеров, так что высказывания отдельных членов СМР не должны восприниматься как общая позиция Совета, но де-факто из высказываний членов СМР вырисовывается линия, совершенно отличная от линии ЦДУМ.

В СМР непопулярны идеи неоевразийства. Как уже говорилось в начале этой статьи, татарская этническая идентичность все еще очень важна для муфтиев СМР и, по сути дела, конкурирует с принципом исламской солидарности. Однако в отношениях с РПЦ и с федеральной властью эта конкуренция не имеет большого значения, и СМР может выступать от имени татарских мусульман как наиболее значимого этнорелигиозного меньшинства в России, а также и от примкнувших к

¹ Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на VI Всемирном русском народном соборе // Евразия <http://eurasia.com.ru/kirill_sobor.html>. В том же духе выступал на том же соборе, в декабре 2001 г., и патриарх Алексий II. См.: Слово Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II при открытии VI Всемирного русского народного собора // Евразия <http://eurasia.com.ru/aleksiy_sobor.html>. Митрополиту Кириллу фактически оппонировало определенно евразийское выступление Талгата Таджуддина. См.: Тезисы выступления на VI Всемирном русском народном соборе в Москве верховного муфтия ЦДУМ Талгата Таджуддина // Евразия <http://eurasia.com.ru/tadjuddin_sobor.html>. Президент Путин, как раз тогда единственный раз посетивший ВРНС, в своем кратком слове обошел эти различия. См. там же <http://eurasia.com.ru/putin_sobor.html>.

нему других российских мусульман. Если здесь и есть что-то от евразийства, то это твердое усвоение идеи, что татары (у евразийцев — турки) и мусульмане — исторически значимая опора российской государственности; пусть менее значительная, чем опора русско-православная, но столь же неотъемлемая.

Представление о «традиционных религиях» имеет тем самым разное преломление у последователей Талгата Таджуддина и Равиля Гайнутдина. В отличие от остальных религиозных лидеров, представляющих не столь многочисленные или исторически не столь традиционные для России общины (например, северокавказских мусульманских общин тоже очень много, но понятно, что исторически Северный Кавказ — относительно новое и до сих пор не устоявшееся территориальное приобретение России, если сравнивать с ареалом расселения татар), ЦДУМ и СМР стремятся и имеют возможность играть заметную роль на федеральном уровне. При этом ЦДУМ исходит из того, что православие и ислам — это два слившихся, хотя бы в евразийской перспективе, столпа России, а СМР видит эти опоры отдельными, и российский ислам оказывается в неизбежной оппозиции к претендующему на приоритет российскому православию.

Все организации — члены МСР в той или иной форме поддерживали и поддерживают принципиально важный, может быть — важнейший, для РПЦ проект — внедрение в школьные программы «Основ православной культуры» (ОПК). И только Равиль Гайнутдин все время сопровождает свою поддержку существенными оговорками. Его не устраивает даже предлагавшийся руководством РПЦ компромисс — преподавать ОПК в «православных регионах», а в «мусульманских регионах» ввести аналогичный мусульманский предмет. Эта крайне опасная для Российской Федерации идея не устроила муфтия Гайнутдина: она сводила положенное в основу принципа «традиционных религий» этническое размежевание к территориальному, а роль ислама тем самым низводила, в перспективе, к роли преимущественно регионального феномена, каковым является российский буддизм. Такая роль отнюдь не устраивает СМР (как, впрочем, и ЦДУМ). В будущем Равиль Гайнутдин видит возможность институционального закрепления биконфессиональной основы России — путем введения поста вице-президента, зарезервированного за мусульманином¹. Подчеркнем, речь

¹ В России в будущем может быть поставлен вопрос о введении поста вице-президента, которым будем представитель исламской общины. Об этом заявил сегодня глава Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин // Эхо Москвы. 2005. 28 сент. <<http://echo.msk.ru/news/270547.phtml>>.

идет о далекой перспективе, говорить об этом в практическом плане могли только в решительно настроенном ДУМ Нижегородской области¹.

Пока же российские мусульмане должны, по версии СМР, отстаивать свое равноправие с РПЦ по широкому спектру частных вопросов. Медленный, но все-таки достаточно заметный процесс десекуляризации общества объективно играет больше на руку «церкви большинства», тем более в довольно авторитарно управляемой стране. (Соответственно, в «мусульманских регионах» преимущества авторитаризма достаются исламу.) Поэтому отстаивание равноправия возможно скорее не на путях биконфессиональности, мало приемлемой для политической элиты и для общества в целом (парадоксальным образом одновременно и из-за предпочтения православия, и из-за приверженности секуляризму), а на путях защиты секулярных принципов к апелляции к правам человека.

Мягко, но все более последовательно выступая против ОПК, деятели СМР рассуждают не о защите ислама, а о межконфессиональном и межэтническом мире, о защите прав мусульманского меньшинства на сохранение идентичности, в то время как, например, северокавказских муфтиев, успешно добивающихся преподавания ислама в школе, все это совершенно не беспокоит². Входящее в СМР, хотя и фактически автономное, ДУМ Татарстана, имеющее дело с большим количеством «этнических православных» в республике, но пользующееся преимущественным влиянием на республиканскую власть, выступает жестче: за внедрение в школу ислама и одновременно против внедрения православия³.

Члены СМР неоднократно выступали против позиции РПЦ и по другим поводам, например, о создании института военных священни-

¹ Необходимость введения в России закрепленного за мусульманином поста вице-президента продиктована самой жизнью // Ислам в Нижнем Новгороде. 2005. 30 июня <<http://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=330>>.

² Совет муфтиев России выступил с заявлением по вопросу о преподавании «Основ православной культуры» в общеобразовательных школах // Религия в светском обществе. 2006. 13–14 марта <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7455/13DF6DE/6FD4068>>; Совет муфтиев России выступил против «разделения учебников и учащихся по конфессиональному признаку» при преподавании основ религиозной культуры в школе // Там же. 2005. 3 марта – 26 апр. <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7455/273A135/50EED44>>.

³ В Казани школьников научат исламской нравственности // Религия и СМИ. 2005. 21 февр. <<http://www.religare.ru/news14751.htm>>; В Татарстане и Башкортостане имамы и политики выступают против введения ОПК // Благовест-Инфо. 2006. 25 апр. <<http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=5852>>.

ков¹. Аргументация СМР и в этом случае носила сугубо секуляристский характер: возникнет угроза свободе совести и опасность религиозных раздоров в армии, важно сохранить поликонфессиональный образ российской армии, тем более в демографической перспективе роста доли солдат-мусульман.

Наиболее выразительным оказался секуляризм некоторых деятелей СМР в протестах против христианской символики в российском гербе². Протестовала группа решительно настроенных деятелей из круга СМР: Председатель Духовного управления мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР) муфтий Нафигулла Аширов, заместитель Председателя Духовного управления мусульман Нижегородской области (ДУМНО) Дамир Мухетдинов, Председатель Духовного управления мусульман Карелии Висам Али Бардвил, а также известный исламский радикал Гейдар Джемаль и автор нового «перевода смыслов» Корана Валерия Иман Порохова. Их аргументация была строго секуляристской: в светском государстве символика не может включать религиозные мотивы. Не согласившийся с коллегами Равиль Гайнутдин аргументы тоже привел секулярные: мусульмане в светском государстве должны уважать принятую демократическим путем символику, попытки же пересмотреть ее «могут привести к нежелательному росту напряжения».

Однако апелляции к секулярному подходу отнюдь не означают, что члены СМР действительно являются сторонниками секуляризма.

¹ Идею введения института полковых священников Совет муфтиев России воспринял как идею миссионерства в мусульманской среде // Религия в светском обществе. 2006. 15 февр. — 29 марта <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7354/1430DFE/6DAE118>>; Совет муфтиев России: «Попытка грубого “продавливания” введения института священников в армии чревата тяжелейшими последствиями для судеб поликонфессиональной по своему составу российской армии, общества в целом» // Там же. 2006. 13–22 марта <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7354/1430DFE/6FD445A>>.

² См. большую подборку мнений: Мусульмане призывают убрать христианскую символику с атрибутов государственной власти и из государственных учреждений // Там же. 2005. 6–23 дек. <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7354/14343DB/67D4A5E>>. Примечательно, что этот протест, хотя и не представлял собой что-то принципиально новое (муфтий Аширов не раз высказывался о недопустимости государственного использования христианской символики), последовал сразу после обращения в Конституционный Суд представителя Общества атеистов, потребовавшего признать антиконституционными слова «хранимая Богом родная земля» в государственном гимне. См.: Текст жалобы в конституционный сайт // Сайт «Натурный атеизм». 2005. 7 дек. <<http://www.atheism.ru/archive/text/2104.phtml>>.

СМР — религиозная организация, лишь использующая секуляризм как типичное средство защиты меньшинства. В целом ряде случаев СМР совместно с другими мусульманскими и немусульманскими религиозными организациями выступал с антисекularных позиций. Достаточно напомнить весьма резкую реакцию на «датские карикатуры»¹.

Вообще, выступления, касающиеся культуры, оказываются почти у всех российских религиозных лидеров весьма сходными. Так было с выставкой «Осторожно, религия» и в целой серии последовавших за ней конфронтационных эпизодов, вплоть до дружного и резкого осуждения фильма «Код да Винчи»². Видимо, именно на этом поле религиозные лидеры могут наиболее наглядно и с наименьшим риском наткнуться на противодействие со стороны государства отстаивать принцип ограничения секулярности общества. Хотя следует отметить и заметную разницу в резкости суждений между ЦДУМ и СМР; например, тот же «Код да Винчи» ЦДУМ прямо потребовал запретить³, а муфтий Гайнутдин ограничился осуждением искажения религиозной традиции.

Повышение уровня конфликтности? В принципе, и православные, и мусульманские религиозные лидеры заинтересованы скорее в добрососедских отношениях, чем в конфликте. Конечно, конфликт способствует мобилизации сторонников, но зато мир помогает в отноше-

¹ Раньше деятели СМР высказывались и резче. Вот, например, что говорили в 1998 г. о планах издания в России «Сатанинских стихов» Салмана Рушди Равиль Гайнутдин, Нафигулла Аширов, Надир Хачилаев (тогда лидер Союза мусульман России; убит в 2003 г.) и Гейдар Джемаль: «Лидеры мусульман России вполне обоснованно заявляют, что исполнителям этого преступного заказа никто не сможет гарантировать покой и личную безопасность в случае реализации этого враждебного плана. Судьба предыдущих издателей этой книги в других странах должна послужить уроком тем, кто сегодня хочет испытать свою собственную судьбу, оскорбляя ислам и полуторамиллиардную нацию последователей пророка Мухаммеда» // Мусульманские лидеры России угрожают физической расправой переводчику и издателям русского перевода книги Салмана Рушди «Сатанинские стихи» // Метафразис. 1998. 13–26 апр.

² Протесты религиозных организаций против показа в России «Кода да Винчи» // Религия в светском обществе. 2006. 18 мая — 13 авг. <<http://religion.sovcenter.ru/events/13B7354/14343DB/75423DD>>; см. также публицистический по форме, но очень точный по содержанию комментарий: *Фаликов Б.* Священный антикультурный союз // Газета.Ру. 2006. 3 июля <http://www.gazeta.ru/comments/2006/07/03_a_689006.shtml>.

³ Российские мусульмане требуют запретить показ фильма «Код да Винчи» и распространение одноименного романа // Интерфакс-Религия. 2006. 18 мая <<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=11528>>.

ниях с «неприсоединившимися» обществом и с государством, а это важнее. Поэтому то, что можно было бы назвать православно-мусульманскими конфликтами, традиционно происходило не в верхах религиозных организаций и оставалось в основном достоянием интересующейся проблемой православной и мусульманской общественности.

Руководство РПЦ, сколько бы ни произносилось слов о равноудельных отношениях РПЦ и мусульманских организаций, могло чувствовать себя «старшим партнером», и не только из-за различия в количестве верующих или религиозных организаций. Дело еще и в различии статуса православных и мусульманских деятелей в глазах общественного мнения.

Как бы много сплетен и «компромата» ни было связано с первыми лицами РПЦ, с российскими муфтиями было связано больше, и многие мусульманские деятели в глазах сторонних наблюдателей порой выглядели недостаточно серьезно. Когда исполнительный секретарь МСР и сотрудник ОВСиЦ Московского патриархата Роман Силантьев использовал в своей книге «Новейшая история исламского сообщества России» то, что было ранее опубликовано про российских муфтиев (заметим, использовал в смягченной и достаточно корректной форме), это вызвало в конце 2005 г. небывалую волну протестов; Совет муфтиев грозил выйти из состава МСР, а Р. Силантьев ушел с поста в МСР. Содержательных претензий к работе Силантьева предъявлено почти не было¹, никто, например, не отметил удивительного этноцентризма автора², так что дело было именно в том, что собрание «компро-

¹ И она получила вполне благожелательные оценки целого ряда религиоведов: ведущие российские религиоведы не считают исламофобской книгу исполнительного секретаря Межрелигиозного совета России // Там же. 2005. 5 дек. <<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=7910>>.

² Р. Силантьев очень внимателен к этничности персонажей своей книги, при этом используемая им лексика наводит на мысль, что сам автор мыслит весьма этноцентрично. Вот, напр.: «... вполне правдоподобные слухи о русском (или даже еврейском) происхождении... Абдул-Вахеда Ниязова...», «... Сидоров, также как Черниенко со Степченко, имел к русским достаточно отдаленное отношение...» // Новейшая история исламского сообщества России. С. 491, 495. Впрочем, крайний этноцентризм мышления свойствен и самой мусульманской среде. Например, видный деятель ЦДУМ Фарид Салман, критикуя проект «русский ислам», именовал авторов проекта: «...люди, ...этнически не имеющие отношения ни к мусульманам, ни к русским» и прямо утверждал: «...не вправе агрессивно вмешиваться в вопросы, связанные с национально-культурной и религиозной идентичностью этнических православных и мусульман, люди, не имеющие к ним отношения». Цит. по: Обращение заместителя Председателя Центрального духовного управления му-

мата» на муфтиев исходило от сотрудника ОВЦС. Талгат Таджуддин и Магомед Албогачиев быстро отказались от претензий¹, а СМР так и остался при своем мнении, и такая реакция вполне соответствует распределению критических замечаний в книге Силантьева.

Кроме того, сколь бы консервативную политическую позицию ни занимало руководство РПЦ, оно никогда не допускало высказываний радикального толка в политическом смысле. Конечно, руководители основных мусульманских организаций к российской власти тоже вполне лояльны, и разговоры о возможных их связях с радикальным исламистским подпольем или зарубежными ваххабитами основаны на взаимных обвинениях муфтиев. Но когда обсуждаются международные проблемы, их высказывания порой оказываются в одном ряду с высказываниями радикалов, явно находящихся вне сложившегося истеблишмента. Наиболее известным эпизодом стало объявление Талгатом Таджуддином войны США, причем муфтий в своей крайне экспрессивной речи употреблял именно термин «война», а не многозначный термин «джихад»². За это выступление ЦДУМ даже получило предупреждение от прокуратуры о недопустимости экстремистской деятельности. Но и некоторые деятели СМР тоже не отставали. Например, поволжский муфтий Мукаддас Бибарсов публично прославлял покойного лидера ХАМАС шейха Ясина³. Муфтий Аширов из-за своих свя-

сультман России, муфтия Фариды Салмана № 51 от 16 декабря 2002 г. к Президенту Российской Федерации В. В. Путину // Электронная энциклопедия «Государство и религиозные объединения». Институт государственно-религиозных отношений, 2003. Конечно, и в организациях СМР многие не чужды этноцентризму. Вот, например: «...у мусульман вызывает искреннее недоумение, что от имени якобы русских православных граждан, в качестве рупора Русской (!) православной церкви с обвинениями в адрес коренных граждан России выступают представители совершенно иных кругов, потерявшие свои корни (г-н Фролов — крещеный еврей...)». См.: Аналитический центр нижегородских мусульман «Амаль» («Надежда»). Откуда есть пошла «фроловщина», или Почему «передумал» Чаплин? // Ислам в Нижнем Новгороде. 2006. 30 июня <<http://www.islamn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1151>>.

¹ Глава ЦДУМ выступил в защиту книги Романа Силантьева «Новейшая история исламского сообщества России» // Религия в светском обществе. 2006. 7–13 февр <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7442/14DAD22/6D07EEF>>.

² Полный текст выступления был приведен: *Талгат Таджуддин*: «Уже две недели Антихрист мира воюет, подняв голову, зараза» // Консерватор. 2003. 11 апр.

³ Реакция российских мусульман на убийство шейха Ахмада Ясина // Религия в светском обществе. 2004. 30 марта — 21 апр. <<http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/1444B24/350EE6B>>.

зей с радикальными исламистами не раз становился объектом внимания ФСБ¹.

Так или иначе, полемику, зачастую весьма резкую, с российскими мусульманами вели не первые лица РПЦ, а более радикально настроенные представители «православной общественности», в первую очередь — Союз православных граждан (СПГ). Активность СПГ компенсировала недостаточно солидный статус этой группы, впрочем, и статус постепенно становился солиднее. Объекты критики СПГ были преимущественно конспирологического свойства и, тем самым, не слишком сильно задевали мусульманские организации. Так, главным объектом бурной полемической деятельности СПГ долгое время был «русский ислам» — проект реформы российского ислама, выдвинутый группой советников полпреда Президента в Поволжском федеральном округе Сергея Кириенко. Этот проект был направлен на культурную «русификацию» российских мусульман и установление над ними более эффективного контроля, соответственно, проект прямо противоречил интересам и политике мусульманских лидеров (они его и не поддержали); СПГ же представлял «русский ислам» как коренящийся в СМР заговор по исламизации этнических русских и России в целом. И эти представления разделяли и разделяют не только в СПГ².

Некоторая самопародийность войны с «русским исламом» выставляла православную сторону «православно-мусульманских противоречий» еще менее солидной, чем мусульманская, чем компенсировались указанные выше имиджевые проблемы мусульманских лидеров. Серьезность «православной стороне» добавила тема борьбы с террором, немедленно интерпретированная как борьба с исламизмом. Последний понимался, в свою очередь, как агрессивный и наиболее существенный элемент «исламской цивилизации».

Не перечисляя множества антиисламских выступлений разных православных публицистов, напомним только статью диакона Андрея Кураева «Как относиться к исламу после Беслана», вызвавшую заметный резонанс после ее публикации в «Известиях»³. Дело не в том, что Ку-

¹ См., напр.: Обыск в квартире сопредседателя Совета муфтиев России // Права человека в России. 2004. 17 февр. <<http://www.hro.org/editions/control/2004/02/17.php>>; Прокуратура обвиняет «Мемориал» в экстремистской деятельности // Там же. 2006. 28 февр. <<http://www.hro.org/editions/freedom/2006/02/28.php>>.

² См. подборку статей «Россия борется с «русским исламом» на сайте «Единое Отечество» <http://www.otchestvo.org.ua/Links/rus_islam.htm>.

³ Кураев А. Как относиться к исламу после Беслана // Известия. 2004. 15 сент.; полная версия статьи доступна на сайте «Православие и ислам» <<http://www.pravoslavie-islam.ru/kuraev1.htm>>.

раев недостаточно профессионально разбирается в истории и богословии ислама. Он фактически выступает в роли «простого христианина», руководствующегося здравым смыслом и самыми общими сведениями, примерно теми же, что и любой обыватель, идентифицирующий себя как православный. Дело не в какой-то особенной исламофобии Кураева, дело — в обывательском уровне обобщений, при котором «ислам», «мир ислама» оказываются цельным субъектом, который что-то как целое может и должен и за что-то, соответственно, несет солидарную ответственность¹.

И проблема в том, что это совершенно неправомерное обобщение — не только обывательское; оно тесно связано с религиозным пониманием социальных процессов: точно так же А. Кураев рассуждает и о православии в целом (благожелательнее, конечно, но здесь важен именно обобщающий подход), так же постоянно рассуждают об исламе в целом сами мусульманские деятели и публицисты. В результате дискурс «конфликта цивилизаций» обрел у религиозных публицистов особенную остроту и категоричность. В православно-мусульманских отношениях агрессивной стороной чаще выступают публицисты православные, поскольку мусульманские авторы, осознавая свою позицию меньшинства, предпочитают апеллировать к более удобным в обороне общечеловеческим ценностям. Но точно такая же «межцивилизационная» агрессивность проявляется и у них, как только отпадает необходимость защищаться — а именно в выступлениях о действиях США или Израиля. Достаточно взглянуть на подборку «Мнения экспертов», помещенную в связи с «карикатурным скандалом» на официальном сайте СМР². Отметим, что официально ни СМР, ни лично муфтий Гайнутдин до таких «экспертных» обобщений не доходили. Что же касается ЦДУМ, то оно, участвующее в дугинской «Евразии», придерживается тем самым просто несколько другой версии «конфликта цивилизаций».

Масштаб и агрессивность полемики об этом предполагаемом конфликте заметно возросли с выходом в августе 2005 г. религиозного бо-

¹ Кстати, в своей склонности к обобщениям Кураев отнюдь не радикален. Напротив, он делает больше оговорок, чем почти любой другой публицист, выступающий со сходными идеями. См. более поздний текст: *Кураев А.* «Карикатурная война и война культур // Радонеж. 2006. № 1.

² Экспертами оказались Гейдар Джемаль и Максим Шевченко, а сам материал был взят с достаточно радикального сайта «Ислам.Ру». См.: Мнение экспертов // Сайт «Совет муфтиев России». 2006. Б.д. <<http://www.muslim.ru/1/cont/4/5/479.htm>>.

евика Елены Чудиновой «Мечеть Парижской Богоматери» — спор был «вынесен на площадь». В поддержку Чудиновой выступили не только активисты СПГ или вечно агрессивный Михаил Леонтьев, но и, например, уважаемый публицист умеренно-консервативного толка Александр Привалов. И, что гораздо более существенно, его статью из журнала «Эксперт» счел нужным перепечатать официальный орган Московского Патриархата, «Московский церковный вестник»¹.

Впрочем, до официальной церковной поддержки книги Чудиновой дело не дошло. А заместитель председателя ОВЦС протоиерей Всеволод Чаплин заявил, что опасается не катастрофического чудинового сценария исламизации Европы, а некоего «контрсценария», замышляемого западными секуляристами и против христианства, и против ислама². И это заявление лежит в русле многократно провозглашенной руководителями РПЦ необходимости всем религиозно определяемым «цивилизациям» противостоять идейной экспансии либеральной и секулярной цивилизации Запада³. Эту идею мусульманские деятели вполне готовы поддерживать, и делают это. Антизападное православно-мусульманское сотрудничество (по меньшей мере — сотрудничество «без Запада») имеет место и на международном уровне, в частности, в форме ежегодного форума «Диалог цивилизаций»⁴.

Наличие общего глобального противника в лице западного либерального секуляризма сильно смягчает противоречия между РПЦ и мусульманскими организациями. Но если противоречия во внешнеполитических оценках, ярко проявившиеся сразу после трагедии 11 сентября⁵, не столь существенны, а значимость глобального противника особенно хорошо видна именно на международном уровне, то во

¹ Привалов А. О парижской интифаде // Московский церковный вестник. 2005. № 21. Ноябрь.

² Православный иерарх против ослабления исламского влияния в Европе // IslamNews. 2005. 13 окт. <<http://www.islamnews.ru/index.php?name=News&file=article&sid=1666>>.

³ См., напр.: Права человека и нравственная ответственность: Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на X Всемирном русском народном собрании // Интерфакс-Религия. 2006. 4 апр. <<http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=376>>.

⁴ У форума есть собственный веб-сайт: <<http://www.wpfdc.com/>>

⁵ Тогда митрополит Кирилл говорил о богословской оправданности «ответно-го удара» со стороны США, а российские муфтии рассуждали о том, что США «сами виноваты», или даже искали в произошедшем «сионистский след». Мы писали об этом: *Верховский А.* Исламофобия после 11 сентября // *Россия Путина: Пристрастный взгляд.* М.: Центр «Панорама», 2003. С. 135–144.

внутриполитических спорах соотношение другое: разногласий больше, а российский секуляризм, хотя отнюдь еще не сдал позиций, уже не кажется столь могущественным, как в 1990-е годы (не говоря уже о нынешнем статусе в России любых либеральных идей). Поэтому «православно-мусульманский конфликт», похоже, начинает перемещаться с уровня активистов СПГ, с одной стороны, и Вячеслава Али Полосина и Гейдара Джемаля, с другой, на уровень более высокий и заметный для общества.

Накануне столь парадного мероприятия, как Всемирный религиозный саммит в Москве в начале июля 2006 г., митрополит Кирилл счел нужным заявить, что «от диалога политкорректности мы должны перейти к существенному диалогу с исламом», в котором будут подняты, в частности, вопросы «миссии и свидетельства, религиозной свободы»¹. А тем временем разворачивалась полемика, вызванная выступлением председателя нижегородского ДУМ Умара Идрисова, в котором он резко критиковал преимущественное положение РПЦ, в частности, в системе образования и в армии. Это выступление, поддержанное рядом других мусульманских деятелей, вызвало еще более резкую отповедь протоиерея Всеволода Чаплина, который заявил, что любые попытки покуситься на статус РПЦ как «центра идентитета России» равноценны «кампании тех, кто выступает против строительства мечетей или призывает выгнать из России всех мигрантов», тем же, кто не желает изучать историю и искусство Церкви, «лучше подыскать себе другую страну». Мусульманские деятели, конечно, не оставили это выступление без ответных комментариев². На момент написания данной статьи трудно сказать, будет ли эта полемика иметь продолжение, но уже сейчас кажется, что резкие формы полемики «повышаются в статусе», и это не сулит ничего хорошего отношениям РПЦ и СМР (другие муфтии в таких дебатах не участвуют или занимают позицию, более близкую к позиции РПЦ).

¹ Минеев А. Митрополит Кирилл: «Церковь критикуют, как прежде — Солженицына» // Новые Известия. 2006. 21 июня.

² Краткий обзор событий и подборку выступлений см.: Умар Идрисов негативно оценил ситуацию в сфере межрелигиозных и государственно-конфессиональных отношений // Религия в светском обществе. 2006. 15–22 июня <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7442/14DAD22/779326C>>; Полемика вокруг доклада главы ДУМ Нижегородской области // Там же. 2006. 15 июня — 3 июля <<http://religion.sova-center.ru/events/13B7442/14DAD22/77937C7>>.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нет оснований считать, что массовые настроения православных и мусульман являются основой взаимоотношений их религиозных лидеров. Какая-то взаимозависимость, конечно, есть, но религиозные лидеры гораздо менее зависимы от своей социальной базы, чем, например, политические, хотя и последние стремятся быть не «делегатами» своих сторонников, а их вождями. Поэтому нельзя сказать, что основой конфликтов православных и мусульманских религиозных лидеров является наблюдающийся рост массовой исламофобии среди тех, кто идентифицирует себя как православный, при отсутствии встречного массового ксенофобного феномена.

Скорее следует предположить, что и подъем исламофобии, и нарастание конфликтности в отношениях православной и мусульманской общественности, а отчасти уже и религиозного руководства, являются следствием растущей популярности дискурса «конфликта цивилизаций». Причины этой популярности лежат явно вне предмета данной статьи, так как очень мало связаны с православной или мусульманской общественно-политической активностью внутри страны.

Существенно, что и в среде православной, и в среде мусульманской общественности распространено убеждение, что агрессивной является именно противоположная сторона. Для православных это подкрепляется и глобальными рассуждениями об «исламской угрозе», и явно большей заметностью «русских мусульман», чем симметричного им явления в православии, и направлением миграционных потоков внутри страны, приносящих заметно больше мусульман в «православные регионы», чем наоборот. Со своей стороны, мусульмане, часто становящиеся объектом произвола и дискриминационного отношения со стороны представителей власти, винят в этом, и нередко небезосновательно, представителей РПЦ.

Церковное руководство развивает уже сложившуюся концепцию привилегированного статуса и взаимного партнерства «традиционных религий» в сторону признания последними особого статуса РПЦ как

государствообразующей «церкви большинства». Заметная, хотя отнюдь не безусловная, поддержка этого курса Церкви со стороны государства и признание его (конечно, только как принципа, без понимания практических последствий) большинством российских граждан превращают эту претензию РПЦ во вполне реальную тенденцию. И мусульманским лидерам надо как-то реагировать на новую реальность.

Можно, в принципе, сосредоточиться на обустройстве своей региональной самостоятельности в соответствии с «разделом» регионов по этноконфессиональному признаку, неявно подразумеваемому концепцией отказа от прозелитизма между «традиционными религиями». Из мусульманских организаций это могут себе позволить только северокавказские, на территориях большинства которых «этнические мусульмане» безусловно доминируют. ЦДУМ и СМР (и даже ДУМ Татарстана) должны проводить курс на более активное взаимодействие с РПЦ. Да они и сами не хотят отказываться от своего вклада в общероссийские социально-политические процессы.

Курс ЦДУМ основан на описанных выше неоевразийстве и «несимметричном партнерстве». Курс СМР — на апелляции к секулярным принципам и правам человека в защите своих позиций перед РПЦ и государством. При этом и СМР, и ЦДУМ могут рассчитывать, и, видимо, рассчитывают, на благоприятную для мусульман стратегическую демографическую перспективу, и в действительности привержены секулярным ценностям не больше, чем РПЦ.

Невозможно предсказать, что окажется важнее в среднесрочной, десяти- или двадцатилетней, перспективе для основных религиозных организаций православных и мусульман — противоборство или сотрудничество против общего противника — секуляризма? Пока практикуется и то, и другое, и пропорция между конфликтностью и сотрудничеством меняется в зависимости от обстоятельств, как сугубо субъективных, так и внешних по отношению к этим религиозным организациям. Пока конкуренция между ЦДУМ и СМР объективно способствует тому, чтобы эти организации выбирали разный курс, в том числе — по отношению к РПЦ. Есть и другие, не менее субъективные, конфликтогенные факторы переменной значимости.

Можно только предположить, что в ближайшие годы не произойдет ни реального разрыва между РПЦ и основными мусульманскими организациями, ни полного примирения между ними: ни для того, ни для другого не видно серьезных предпосылок.



Программа **«Межрегиональные исследования в общественных науках»** была инициирована Министерством образования и науки РФ, «ИНО-Центром (Информация. Наука. Образование.)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США) и Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров (США) в 2000 г.

Целью Программы является расширение сферы научных исследований в области общественных и гуманитарных наук, повышение качества фундаментальных и прикладных исследований, развитие уже существующих научных школ и содействие становлению новых научных коллективов в области общественных и гуманитарных наук, обеспечение более тесного взаимодействия российских ученых с их коллегами за рубежом и в странах СНГ.

Центральным элементом Программы являются девять Межрегиональных институтов общественных наук (МИОН), действующих на базе Воронежского, Дальневосточного, Иркутского, Калининградского, Новгородского, Саратовского, Томского и Уральского государственных университетов, а также Южного федерального университета (ранее – Ростовского государственного университета). «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование.)» осуществляет координацию и комплексную поддержку деятельности Межрегиональных институтов общественных наук.

Кроме того, Программа ежегодно проводит общероссийские конкурсы на соискание индивидуальных и коллективных грантов в области общественных и гуманитарных наук. Гранты предоставляются российским ученым на научные исследования и поддержку академической мобильности.

Наряду с индивидуальными грантами большое значение придается созданию в рамках Программы дополнительных возможностей для профессионального развития грантополучателей Программы: проводятся российские и международные конференции, семинары, круглые столы; организуются международные научно-исследовательские проекты и стажировки; большое внимание уделяется изданию и распространению результатов научно-исследовательских работ грантополучателей; создаются условия для участия грантополучателей в проектах других доноров и партнерских организаций.

Адрес: 107078, г. Москва, а/я 231

Электронная почта: info@ino-center.ru

Адрес в Интернете: www.ino-center.ru

Министерство образования и науки Российской Федерации является федеральным органом исполнительной власти, проводящим государственную политику в сфере образования, научной, научно-технической и инновационной деятельности, развития федеральных центров науки и высоких технологий, государственных научных центров и наукоградов, интеллектуальной собственности, а также в сфере молодежной политики, воспитания, опеки, попечительства, социальной поддержки и социальной защиты обучающихся и воспитанников образовательных учреждений.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет координацию и контроль деятельности находящихся в его ведении Федеральной службы по интеллектуальной собственности, патентам и товарным знакам, Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки, Федерального агентства по науке и инновациям и Федерального агентства по образованию.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет свою деятельность во взаимодействии с другими федеральными органами исполнительной власти, органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органами местного самоуправления, общественными объединениями и иными организациями.

АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)» – российская благотворительная организация, созданная с целью содействия развитию общественных и гуманитарных наук в России; развития творческой активности и научного потенциала российского общества.

Основными видами деятельности ИНО-Центра являются поддержка и организация научных исследований в области политологии, социологии, отечественной истории, экономики, права; разработка и организация научно-образовательных программ, нацеленных на возрождение лучших традиций российской науки и образования, основанных на прогрессивных общечеловеческих ценностях; содействие внедрению современных технологий в исследовательскую работу и высшее образование в сфере гуманитарных и общественных наук; содействие институциональному развитию научных и образовательных институтов в России; поддержка развития межрегионального и международного научного сотрудничества.

Институт имени Кеннана был основан по инициативе Джорджа Ф. Кеннана, Джеймса Биллингтона и Фредерика Старра как подразделение Международного научного центра имени Вудро Вильсона, являющегося официальным памятником 28-му президенту США. Кеннан, Биллингтон и Старр относятся к числу ведущих американских исследователей российской жизни и научной мысли. Созданному институту они решили присвоить имя Джорджа Кеннана Старшего, известного американского журналиста и путешественника XIX века, который благодаря своим стараниям и книгам о России сыграл важную роль в развитии лучшего понимания американцами этой страны. Следуя традициям, институт способствует углублению и обогащению американского представления о России и других странах бывшего СССР. Как и другие программы Центра Вудро Вильсона, он ценит свою независимость от мира политики и стремится распространять знания, не отдавая предпочтения какой-либо политической позиции и взглядам.

Корпорация Карнеги в Нью-Йорке (США) основана Эндрю Карнеги в 1911 г. в целях поддержки «развития и распространения знаний и понимания». Деятельность Корпорации Карнеги как благотворительного фонда строится в соответствии со взглядами Эндрю Карнеги на филантропию, которая, по его словам, должна «творить реальное и прочное добро в этом мире».

Приоритетными направлениями деятельности Корпорации Карнеги являются образование, обеспечение международной безопасности и разоружения, международное развитие, укрепление демократии.

Программы и направления, составляющие ныне содержание работы Корпорации, формировались постепенно, адаптируясь к меняющимся обстоятельствам. Принятые на сегодня программы согласуются как с исторической миссией, так и наследием Корпорации Карнеги, обеспечивая преемственность в ее работе.

В XXI столетии Корпорация Карнеги ставит перед собой сложную задачу продолжения содействия развитию мирового сообщества.

Фонд Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) – частная благотворительная организация, основанная в 1978 г. Штаб-квартира Фонда находится в г. Чикаго (США). С осени 1992 г. Фонд имеет представительство в Москве и осуществляет программу финансовой поддержки проектов в России и других независимых государствах, возникших на территории бывшего СССР.

Фонд оказывает содействие группам и частным лицам, стремящимся добиться устойчивых улучшений в условиях жизни людей. Фонд стремится способствовать развитию здоровых личностей и эффективных сообществ; поддержанию мира между государствами и народами и внутри них самих; осуществлению ответственного выбора в области репродукции человека; а также сохранению глобальной экосистемы, способной к поддержанию здоровых человеческих обществ. Фонд реализует эти задачи путем поддержки исследований, разработок в сфере формирования политики, деятельности по распространению результатов, просвещения и профессиональной подготовки, и практической деятельности.

Научное издание

ИСЛАМ В РОССИИ
Взгляд из регионов

Ведущий редактор *Л. Н. Шинова*

Корректор *Ж. Ш. Арутюнова*

Художник *Д. А. Сенчагов*

Компьютерная верстка *О. С. Коротковой*

Подписано к печати 30.05.2007. Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура «Petersburg». Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ № .

ЗАО Издательство «Аспект Пресс»
111141, Москва, Зеленый проспект, д. 8.
E-mail: info@aspectpress.ru; www.aspectpress.ru
Тел.: (495) 306-78-01, 306-83-71

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных
диапозитивов в ООО «Информполиграф»
111123, Москва, ул. Плеханова, 3а

Для заметок
