



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Ислам в России 1990-х

Sibgatullina, G.R.

Publication date

2021

Document Version

Proof

Published in

90-е: История Великого Поворота. - Том 6

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Sibgatullina, G. R. (2021). Ислам в России 1990-х. In К. Ил'я (Ed.), *90-е: История Великого Поворота. - Том 6: Публичная сфера и интеллектуальная жизнь*

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Ислам в России 1990-х

Гульназ Сибгатуллина, PhD

Университет Амстердама (Нидерланды)

Процессы, начавшиеся в период «перестройки» и эволюционировавшие в 1990-е, – расширение гражданских и политических прав, рост влияния религии в общественной жизни и политизация ислама – вкупе с трансформативными событиями первого постсоветского десятилетия задали новую траекторию развития мусульманских сообществ России. В этот период происходит формирование уникального постсоветского российского ислама, вобравшего в себя и самобытно соединившего разнообразные, порой противоречивые элементы имперского и советского наследия.

Изменения в интерпретациях и функциях ислама в первое десятилетие после распада Советского Союза возникали под воздействием, прежде всего, двух факторов. Во-первых, первую половину девяностых можно охарактеризовать как один из периодов наибольшей религиозной свободы для мусульман за всю историю России, когда государство практически отказалось от функции контроля, воздержавшись от имперских и советских стратегий активного подавления исламской религии и практики, ранее проявлявшихся в виде запретов на строительство мечетей, преследования религиозных лидеров и цензурирования религиозной литературы.¹ В результате, в общественной жизни постсоветской России возникает своего рода эйфория от внезапной идеологической свободы: возрастает спрос, а за ним и предложение на религиозную литературу и принадлежности, на мусульманские медиа и одежду; за короткие сроки строятся десятки мечетей, религиозных школ (медресе) и вузов; мусульмане начинают активно путешествовать в страны исламского мира для получения образования и совершения паломничества. В этот период возникают также общественные организации и информационные платформы как локального, так и федерального масштаба, открыто позиционирующие себя в качестве исламских и направленные в основном или исключительно на мусульманскую аудиторию.

Кроме того, важное влияние на самоидентификацию мусульман, политизацию религии и формирование образа ислама в публичном пространстве оказали ключевые события десятилетия: «парад суверенитетов» 1990-го года, Первая чеченская война (1994—1996), серия политических и экономических кризисов, а также рост политического веса Русской Православной Церкви (РПЦ) под руководством Патриарха Алексия II и сопровождавшее этот процесс сближение РПЦ с политическими элитами.

Начавшаяся еще в конце 1980-х политизация ислама в регионах с большим числом мусульман – в Средней Азии, на Северном Кавказе, в Поволжье – достигает своего пика к последней трети 1990-х. В начале постсоветского десятилетия проекты по обеспечению суверенитета в мусульманских республиках проводились группами светской интеллигенции, которые разрабатывали национал-демократическую идеологию – наиболее доступную и понятную на тот момент – в качестве мобилизационной силы;

¹ * Автор выражает признательность В.О. Бобровникову за ценные советы и помощь, оказанную при написании этой главы.

О методах государственного контроля за мусульманским населением России и Центральной Азии в царский и советский периоды, см., напр., Crews R.D. *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006; Tasar E. *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943-1991*. Oxford University Press, 2017; Ro'i Y. *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. London: Hurst, 2000.

религии в этой идеологии отводилась роль консолидатора национальной идентичности. В результате, в начале 1990-х возникла масса национальных партий и движений – недолговечных, слабо координированных и часто имевших непрозрачную управленческую и финансовую структуры – например, Аварский народный фронт им. имама Шамиля, основанный в 1988 г. в Дагестане Гаджи Махачевым (1951—2013)². В такого рода организациях религиозный компонент играл второстепенную роль. В последующие годы в регионах, где процессы суверенизации не увенчались успехом, в частности, в северо-восточных регионах Северного Кавказа, национализм уступил место религиозной мобилизации. В этих регионах лидеры национального движения взяли на вооружение исламскую риторику, в то время как новое поколение родившихся в позднесоветский период мусульман, нередко с зарубежным религиозным образованием и финансовыми связями с международными исламскими организациями, вышло на политическую арену с надэтническими религиозными программами (подробнее см. раздел 1.2).

Параллельно происходила ре-институционализация официального ислама: крупные федеральные религиозные организации (муфтияты), созданные в Советском Союзе, распались на десятки региональных объединений, стремившихся выйти из-под контроля государства. Борьба за власть и финансовые ресурсы из-за рубежа породили новые альянсы и объединения мусульманских элит (например, Совет муфтиев России), а смена политического курса власти, ограничившая финансовую и управленческую независимость муфтиятов во второй половине 1990-х, поставила муфтиев в зависимость от предпочтений Кремля. В итоге к концу десятилетия сложилась лояльная власти структура из трех федеральных муфтиятов с региональными сателлитами, раздираемая внутренними конфликтами и уязвимая для переменчивого внимания со стороны властей. В целом для первого постсоветского десятилетия было характерно существование широкого спектра легальных идеологических течений и групп, идентифицировавших себя в качестве исламских.

Важной частью этого спектра стали прежде невозможные исламские политические партии (например, международная Партия исламского возрождения, федеральные партии «Рефах» и «Нур»), исламские медиа (например, газеты «Мусульманский вестник» (Саратов), «Исламские новости» (Махачкала) и «Вахдат» (Москва)) – как лояльные, так и оппозиционные федеральному правительству, а также проекты региональных политических элит и русских националистов, пытавшихся инструментализовать ислам с целью раскрутки персонального бренда, получения широкой общественной поддержки и/или доли в финансовых потоках. Участники этого спектра – (пост)советские публичные фигуры, характеризовавшие себя в качестве верующих – аргументировали и тиражировали собственное понимание ислама и, на фоне общего низкого уровня знаний о религии, были склонны к его упрощению, если не примитивизации. В результате, гибридные определения ислама, где узкотеологические смыслы нередко сосуществовали с часто абсолютно неисламскими определениями (такие, как оправдание исламского радикализма через биологизаторскую «теорию пассионарности» Льва Гумилева (1912—1992)) получили широкое распространение и поддержку верующих.³

2 В советское время Махачев был судим за кражи. Биографическую справку см.: Кавказский Узел. 25 декабря 2013 г. <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/230603/>

3 Garaev D. Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev // Islam and Christian–Muslim Relations. 2017. Vol. 28. No. 2. P. 203-218

Политические элиты федерального центра до середины 1990-х рассматривал мусульманское население России прежде всего в качестве представителей национальных меньшинств, а политические процессы, происходящие в регионах с мусульманским большинством – как борьбу бывшей «партизно-менклатурной» региональной политической элиты за суверенизацию национальных республик.⁴ Для развития ислама в начале десятилетия была важна политика относительного невмешательства во внутренние дела мусульманских стран,⁵ проводимая в 1990–1996 гг. Министерством иностранных дел под руководством Андрея Козырева, – она была не слишком похожа на советское отношение к исламскому миру и привела к ослаблению нарратива «исламской угрозы» во внутреннем общественном дискурсе⁶. С середины 1990-х происходит смена политического курса правительства: на фоне Первой Чеченской войны от модели лимитированного контроля за религиозной деятельностью мусульманских сообществ администрация президента Бориса Ельцина переходит к *борьбе* с нежелательными религиозными группами.

В этот период в политическом дискурсе был возрожден конструкт «разрешенных» (то есть не преследуемых государственными органами и одобряемых официальными муфтиятами) толкований ислама. Этот конструкт становится важным инструментом для сужения спектра легальных мусульманских дискурсов – процесса, который на фоне социально-политических трансформаций усиливается после 1994 г. по нескольким причинам.

Во-первых, миграционные процессы и обострение северокавказских конфликтов в середине девяностых, включая ввод федеральных войск в Чечню в 1994 г. и последовавшую за этим серию террористических актов, способствуют смене образа ислама в медиа. До 1994 года было принято говорить, что те или иные направления ислама могут представлять угрозу стабильности лишь в странах Ближнего Востока и относительно отдаленных от Москвы республиках Средней Азии; теперь же ислам в российском публичном пространстве трансформируется в маркер *внутреннего врага*. Этот образ, с одной стороны, порождает «исламизацию» (нередко лишь на уровне риторики и внешних знаков) существовавших до этого радикальных антиправительственных сил; с другой, он легитимизирует риторику «исламской угрозы»⁷, и, соответственно – секьюритизацию ислама на федеральном уровне. В общественном дискурсе и СМИ начинает набирать силу исламофобия, то есть распространение негативных представлений

4 См. Галлямов Р.Р. Политические элиты российских республик: особенности трансформации в постсоветский период. // Полис. 1998. №2. С. 108-115.

5 Об «исламском» факторе во внешней политике позднего СССР, которая характеризовалась, прежде всего, вооруженным конфликтом в Афганистане и напряженными отношениями с руководством Ирана, см., напр., Halliday F. 'Islam' and Soviet foreign policy // Journal of Communist Studies. 1987. Vol. 3. No. 1. P. 37–54.

6 В советский период этот нарратив включал в себя троп «суфийского подполья», «религиозного фанатизма», к которым в поздний советский период добавились «международный исламский фундаментализм» и «ваххабизм», символизировавших угрозу политической стабильности СССР и безопасности граждан. См., напр.: Atkin M. The Rhetoric of Islamophobia // Central Asia and the Caucasus. 2000. No. 1. P. 123–132. Советский нарратив об исламе имеет много параллелей с мотивом «исламской угрозы» (тоже некорректным и по сути ориенталистским) в работах позднесоветских западных советологов. См., напр.: Bennigsen A., Broxup M. The Islamic Threat to the Soviet State. New York: St. Martin's Press, 1983.

7 См., напр.: Заявление Совета Федерации Федерального собрания Российской Федерации (РФ) «О ситуации на Северном Кавказе» от 23 января 1997 г. // Собрание законодательства Российской Федерации. 1997. № 5. Ст. 630, с. 1001, 1002; Обращение Госдумы, Федерального собрания РФ к верующим гражданам России в связи с вооруженным конфликтом в Чеченской Республике // Собрание законодательства Российской Федерации. 1994. № 35. Ст. 3671; Мир за неделю. 1999. 11–18 декабря.

и взглядов об исламе и мусульманах, крайним проявлением которых является агрессивное поведение как в отношении жителей России, так и мигрантов (см. раздел 2.1).⁸ Под секьюритизацией (термин, принятый в англоязычной политологии) здесь и далее понимается объявление того или иного общественного явления – в данном случае ислама – критически важным для общественной безопасности, а следовательно, требующим бдительного государственного регулирования.

Во-вторых, в последней трети 1990-х также был принят ряд законов, ограничивших свободу совести в стране. Указ от 1997 г. был призван лимитировать деятельность «религиозных сект», т.е. организаций, не относящихся к традиционным российским конфессиям, наносящих «значительный ущерб духовной жизни» и «представляющих собой прямую опасность для жизни и здоровья граждан России»;⁹ федеральный закон № 130-ФЗ от 1998 г., сформулировавший в контексте Первой Чеченской войны понятия террористической деятельности и теракта, конкретизировал меры по «борьбе с терроризмом»,¹⁰ националистическим и религиозным.

Локальные муфтияты и регионы с мусульманским большинством в ответ начинают все больше ориентироваться на идею обеспечения «межрелигиозного спокойствия» и демонстрации лояльности по отношению к центру. Голоса тех мусульман, кто выступает за полную автономию регионов, критикует социально-экономическую политику Москвы или же придерживается пуританских взглядов (буквализма в соблюдении религиозных требований, строгости в выполнении ритуалов, отказа от введения бытовых и ритуальных новшеств) подавляются под предлогом их «радикальности».¹¹

В результате, к концу 1990-х федеральная власть получает в распоряжение сеть лояльных исламских лидеров, функционирующих как на региональном, так и на федеральном уровне, а также набор инструментов для подавления политически и экономически «неудобных» мусульманских сообществ в стране. Эта система будет активно использоваться и развиваться в сторону усиления государственного контроля в пост-ельцинское десятилетие. Вторая Чеченская война пройдет под лозунгом «войны против исламских террористов», а Кремль будет поддерживать институциональную раздробленность исламских элит и использовать бинарное, политически заряженное разделение мусульман на «своих», то есть следующих «традиционному» исламу и лояльных государству, и тех, кто распространяет «зарубежный», а значит не толерантный и чуждый российскому обществу ислам, в борьбе с политическими противниками.

1. Макропроцессы

Для описания контекста, определившего траектории развития ислама в девяностые, стоит остановиться на трех макро-изменениях, оказавших существенное влияние на то, какую роль и функции религия обрела к концу десятилетия. Если ранжировать эти изменения в порядке их важности, то мы получим следующий список: (1) *борьба за суверенитет в*

8 См. Кудрявцев А.В. Исламофобия в постсоветской России // Ислам в СНГ / Отв. ред. А.В. Малащенко. М.: Изд-во Ин-та востоковедения РАН, 1998.

9 См. Указ Президента Российской Федерации от 17.12.1997 г. № 1300 «Об утверждении Концепции национальной безопасности Российской Федерации».

10 См. Федеральный закон от 25.07.1998 г. № 130-ФЗ «О борьбе с терроризмом».

11 См., например, официальные решения, принятые руководителями республик при поддержке правительственных религиозных лидеров по запрещению деятельности «ваххабитов» от 1998 (Ингушетия), 1999 (Дагестан), 2000 (Чечня). См.: Бобровников В. Исламофобия и религиозное законодательство в постсоветском Дагестане // Этнический национализм и государственное строительство / Под ред. Ю.Г. Александрова. М., ИВ РАН – Наталис, 2001. С. 232–266.

мусульманских республиках, в частности, в Татарстане и на Северном Кавказе; (2) *ре-институционализация ислама*, включавшая в себя такие субпроцессы, как переопределение функций муфтиятов, возникновение исламских партий и формирование новой динамики в треугольнике ислам—государство—православная церковь, и (3) *возникновение новой системы исламского образования* и вклад зарубежных организаций в строительство этой системы. Однако, чтобы сохранить хронологический порядок описываемых событий, мы начнем анализ с обзора складывания институциональной структуры в царский и советский периоды (2), за которым последует обсуждение развития национальных проектов (1) и складывания постсоветской системы исламского образования (3).

1.1 Институционализация

Институт муфтията

Первая официальная общеимперская организация мусульман России была создана в Оренбурге по указу Екатерины II (Оренбургское магометанское духовное собрание, уч. 1788; Уфимское духовное магометанского закона собрание, с 1796 г.; Оренбургское, с 1846 г. — ОМДС). Муфтияты с похожей институциональной структурой были также позже созданы в Крыму (Таврическое магометанское духовное правление, 1794) и Тбилиси (Закавказское мусульманское духовное правление шиитского учения и Закавказское мусульманское духовное правление суннитского учения, 1872) после присоединения этих территорий к Российской империи.¹² С одной стороны, муфтияты функционировали в виде шариатского управления и апелляционного шариатского суда; в правоприменительной практике они руководствовались своеобразным синтезом норм шариата и общероссийского законодательства. Нормотворчество муфтиев протекало под тщательным наблюдением Министерства внутренних дел. С другой стороны, в течение XIX в. духовные управления становятся инструментом имперского надзора за мусульманскими общинами и за сконструированным в империи мусульманским духовенством.¹³

С крушением империи в 1917 г., исчезли закавказские муфтияты, в то время как ОМДС и Таврическое правление преобразовались в фундаментально новые послереволюционные учреждения. В результате политических репрессий в среде мусульманского духовенства в 1920-30-е гг.,¹⁴ деятельность Центрального духовного управления мусульман в Уфе (ЦДУМ) практически прекратилась.

Постановлением Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета от 1929 г. все мусульманские организации и группы, включая мечети и школы, подлежали обязательной регистрации. За этим следила Комиссия по рассмотрению религиозных

12 См. Mostashari F. *On the religious frontier: Tsarist Russia and Islam in the Caucasus*. Bloomsbury Publishing, 2017. P. 88--90; Kelly A. O'Neill. *Between Subversion and Submission: The Integration of the Crimean Khanate into the Russian Empire: 1783-1853*. Ph.D. Diss. Harvard University, 2006.

13 См., например: Азаматов Д.Д. ОМДС // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Т. I / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. С. 319—321; Crews R.D. *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

14 Миннуллин И.Р. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920–1930-е гг.). Казань, 2006; Сулаев И.Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: История взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, 2009; Гусева Ю.Н. Мрачное эхо «Дела ЦДУМ»: «Цепь Корана» и репрессии против мусульманской элиты в СССР (1940 год) // *Новый исторический вестник*. 2017. № 2 (52). С. 85—101; Гусева Ю. Н., Бегасилова Ж. А. Дело о «панисламистской повстанческой организации» в Средней Азии 1940 г. // *Российская история*. 2018. № 2. С. 99—110.

вопросов (известная также в качестве «Культурной комиссии» и «Комиссии по делам культов»). Во время Великой Отечественной войны, преемниками Комиссии стали Совет по делам РПЦ (1943) и Совет по делам религиозных культов (СДРК, 1944) при Совнаркомом СССР; СДРК ведал религиозными общинами всех неправославных исповеданий, включая ислам. С возникновением необходимости проведения более гибкой религиозной политики для максимальной мобилизации групп населения для участия во Второй Мировой Войне, Сталин восстановил патриаршество (1943) РПЦ, а затем возродил и институт муфтията в виде четырех духовных управлений мусульман (ДУМ), созданных по географическому признаку (1943—1944): для мусульман Европейской части и Сибири (ЦДУМ; с 1948 г. ДУМЕС, Уфа), Средней Азии (САДУМ, Ташкент), Закавказья (Баку, ДУМЗак) и Северного Кавказа (ДУМСК, Буйнакск). Эти центры возникают как самостоятельные, но лояльные и подконтрольные ВКП (б) институты, представляющие «официальный» ислам.¹⁵

Функции муфтията как государственного учреждения к тому времени существенно изменились: из центра правовой (шариатской) практики муфтияты после Второй Мировой Войны превратились в «витрину» советского ислама для демонстрации иностранцам секуляризованной, прогрессивной религиозности – а затем и вовсе в учреждения с преимущественно хозяйственными функциями.¹⁶

В постсоветское время муфтияты на федеральном уровне практически прекратили правовую деятельность в виде выработки шариатских решений по насущным вопросам.¹⁷ Поэтому, несмотря на попытки современных муфтиятов подчеркнуть историческую преемственность, современные организации с этими названиями имеют мало общего со своими имперскими и даже советскими предшественниками.

В 1965 г. СДРК и Совет по делам РПЦ были объединены в единый общесоюзный Совет по делам религий (СДР), который вновь установил жесткий контроль за религиозной деятельностью в стране. С 1966 по 1986 гг. число зарегистрированных мусульманских общин (большинство из которых было лишено мечетей) в СССР сократилось с 1820 до 751. Поэтому важным изменением для деятельности мусульманских организаций в постсоветский период стало исчезновение таких структур, как СДР. Без единого органа государственного управления религиозными объединениями начинают распадаться и муфтияты. В 1989 г. происходит низложение действующего муфтия ДУМСК, Махмуда Геккиева; в 1990 г. из ДУМСК выделались республиканские духовные управления Чечено-Ингушетии (1989), муфтий – Шахид-гаджи Газабаев, Кабардино-Балкарии (1989), муфтий – Шафик Пшихачев, Северной Осетии-Алании (1990), муфтий – Дзанхот-гаджи Хакилаев, Карачаево-Черкесии и

15 О «пористой» границе между «официальным» и «неофициальным» исламом в СССР, см., например: Kemper M. Studying Islam in the Soviet Union. Inaugural lecture. Vol. 321. Amsterdam University Press, 2009 (https://pure.uva.nl/ws/files/836107/81562_PDF_8952oratie_Kemper.pdf).

16 См. монографическое исследование по истории Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ): Tasar E. Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943-1991 Oxford: Oxford University Press, 2017.

17 На Кавказе канонические отделы республиканских муфтиятов продолжают и сегодня издавать рекомендации, касающиеся преимущественно религиозных ритуалов, а также обычаев, связанных с заключением и расторжением брака. См.: Ярлыкапов А.А., Бобровников В.О. Реституция шариата на российском Кавказе: проблемы и перспективы // Pax Islamica. 2013. № 2 (11). С. 61—92. Решения конкретных проблем применения норм шариата в частной и общественной жизни часто предлагают персональные сайты популярных имамов (см., например, сайт Шамиля Аляутдинова <https://umma.ru/>) или платформы, посвященные исламу (напр., <https://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/>).

Ставропольского края (1990), муфтий – Исмаил Бердиев. В начале 1990-х годов большинство и этих муфтиев лишились своих постов, а часть республиканских ДУМ распалась далее на муфтияты, образованные по этническому и территориальному признаку.¹⁸

Таким образом, в начале 1990-х наметилась тенденция к выходу муфтиятов из-под контроля государства и смене систем их финансирования: на место государственных денег пришли частные финансы за счет усиления деятельности зарубежных фондов (см. раздел 1.3). Все эти события на Кавказе пошатнули и целостность Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). Руководителем ДУМЕС с 1980 г. был Талгат Таджуддин (р. 1948), выпускник единственного действовавшего в позднесоветское время в СССР медресе «Мир Араб»¹⁹. В начале 1990-х локальные имамы выступили за создание в регионах автономных от Уфы мухтасибатов (административных единиц духовного управления мусульман). Мусульмане Татарстана относились тогда к ДУМЕС, но для региональных властей, боровшихся за расширение суверенитета республики, было важно обеспечить присутствие подконтрольного им исламского центра в Казани. В августе 1992 г., следуя примеру ранее вышедшего из ДУМЕС башкирского муфтията, возникает самостоятельное Духовное управление мусульман Республики Татарстан под руководством бывшего ученика Таджуддина – Габдуллы Галиуллина (р. 1954).²⁰ Другой выпускник медресе «Мир Араб», тоже бывший ученик Таджуддина, Равиль Гайнутдин (р. 1959),²¹ руководивший с 1988 г. Московской соборной мечетью, создает на ее базе сначала Исламский центр Москвы, а в 1994 г. – и собственный муфтият, Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона России.²² Опираясь на хорошие связи с мэром Москвы Юрием Лужковым и исламскими партиями (подробнее см. ниже), Гайнутдин взялся за строительство общероссийской «рамочной структуры» – Совета муфтиев России, который и был учрежден в 1996 г. Таким образом, Гайнутдин стал прямым соперником Таджуддина на федеральном уровне.

Подобно тому, как это было в 1917 г., в начале 1990-х мусульманские политические элиты²³ имели возможность реформировать институт муфтията в контексте масштабных политических трансформаций. Однако недовольство мусульманских лидеров

18 Бобровников В.О., Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш. Исламское образование в Дагестане с «Перестройки» до наших дней // *Raх Islamica*. 2010. № 2. С. 137-158, здесь цит. с. 141. См. также: Кудрявцев А.В. Ислам на Северном Кавказе // *Постсоветское мусульманское пространство: религия, политика, идеология* / Под ред. В.В. Наумкина. М., 1995. С. 154–175.

19 В постсоветский период этот муфтий был часто на слуху из-за своего эпатажного поведения и антисемитских высказываний. См., например: Беюсов М. «Не смешно! О «геополитических» шутках Таджуддина // Сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 2015. 26 ноября (<http://dumrf.ru/common/opinions/10052>).

20 Тульский М.О. Причины раскола мусульманских организаций России // *Центральная Азия и Кавказ*. 01.07.2004. № 4 (https://www.ca-c.org/journal/2004/journal_rus/cac-04/02.tulrus.shtml).

21 Kemper M. Mufti Ravil' Gainutdin: The Translation of Islam into a Language of Patriotism and Humanism // A. Bustanov & M. Kemper (eds.). *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and Siberia*. Amsterdam: Pegasus, 2012. P. 105—141.

22 Переименован в ДУМ Европейской части России в 1998 г. и в ДУМ Российской Федерации в 2014 г., что отражает растущие претензии Гайнутдина на руководство мусульманскими сообществами на общероссийском уровне.

23 Стоит заметить, что состав этих элит в названные периоды был различным. В начале XX в. политический вес имели улемы (образованные богословы), большинство которых были убиты или лишены привилегий в советское время. Те улемы, кто еще оставался в живых к 1991 г., не вошли в число постсоветских политиков.

существующим положением дел проявилось не в создании принципиально новой организации исламского сообщества России, а в основном в стремлении отделиться – сохраняя ту же институциональную организацию – от ДУМ в Уфе (теперь Центральное духовное управление мусульман России, ЦДУМ) и появлении независимых региональных муфтиятов. Политическим элитам было важно иметь партнера, способного вести переговоры от лица всей мусульманской общины, и с ролью таких партнеров справлялись (или, точнее, было принято считать, что справлялись) ЦДУМ, Совет муфтиев России (СМР) и Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК), возникший в 1998 г. – оперировавшие в качестве мусульманских организаций федерального масштаба. Эта «трехполюсная система» в управлении религиозными делами мусульман позволяла государству выбирать в каждом конкретном случае наиболее удобного «контрагента» для сотрудничества.

Учитывая региональную специализацию КЦМСК, основная конкуренция в конце 1990-х – начале 2000-х гг. развернулась между ЦДУМ и СМР, под чьим попечительством находились отдельные региональные муфтияты. Борьба за близость к Кремлю между Московским и Уфимским муфтиятами обострилась после фактического прихода к власти Путина (в 1999 г.) и начала Второй чеченской войны (1999—2009).²⁴ Соревнование между этими центрами вело к еще большему институциональному раздроблению (в некоторых регионах возникали параллельные структуры, одни – подконтрольные Таджуддину, другие – Гайнутдину), и постепенной утрате доверия к «чиновникам от религии» со стороны российского мусульманского сообщества.²⁵

Исламские политические партии и движения

Одной из попыток, как тогда казалось, инновационного переопределения отношений мусульман с властью было создание ряда исламских политических партий и организаций. Первой была всесоюзная Партия исламского возрождения, учрежденная в 1990 г. Ахмад-кади Ахтаевым (1948-1998)²⁶ и Гейдаром Джемалем (1947-2016).²⁷ С самого момента создания партия была идеологически глубоко разделена между сторонниками взглядов

24 См. Тульский М. Взаимоотношения мусульманских организаций России с федеральными и региональными властями // Пределы светскости: Общественная дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести. Сост. А. Верховский. М.: Центр "Сова", 2005 (<https://www.sova-center.ru/religion/publications/secularism-limits/2005/01/d3406/>).

25 См. Bekkin R. People of reliable loyalty...: Muftiates and the State in Modern Russia. Doctoral dissertation. Huddinge: Södertörns högskola, 2020.

26 Ахмад-Кади Ахтаев, по образованию медик, был одним из духовных лидеров умеренного крыла северокавказских салафитов (представителей пуританского и ультраконсервативного течения внутри суннитского ислама) и лидером Исламского движения Кавказа. Курировал создание ряда независимых мусульманских СМИ (редактор газеты «Единство», переименованная впоследствии в «Единение»; председатель редакционного совета журнала «Исламская цивилизация»), строительство мечетей и медресе, отправку российских мусульман на обучение в исламские вузы за рубежом (Башларов С. Счастливое исламское завтра он видел еще вчера // Сайт «Голос ислама». 2014. 8 марта (<https://golosislama.com/news.php?id=22470>)).

27 Называвший себя «русским с исламскими корнями», Джемаль получил известность как общественный деятель, политик и философ. В 1970—1980-е, вместе с Александром Дугиным (1962 г.р.) участвовал в оккультных (Южинский кружок, «Черный Орден СС») и ультраправых (общество «Память») организациях; в 1995 и 1999 гг. участвовал в выборах в Государственную Думу; в 2000-е участвовал в учреждении «Левого фронта». См.: Laruelle M. Digital Geopolitics Encapsulated: Geidar Dzhemal between Islamism, Occult Fascism, and Eurasianism // Eurasia 2.0: Russian Geopolitics in the Age of New Media / M. Suslov, M. Bassin (eds.). Lanham, MD: Lexington Books, 2016. P. 81–100.

международной религиозно-политической ассоциации «Братьев-мусульман» (Ахтаев), революционного шиизма в духе аятоллы Хомейни (Джемаль) и турецкого исламизма.²⁸ В 1991 г. партия распалась на региональные подразделения,²⁹ российское представительство партии успеха не имело и закрылось в 1994 г. В ситуации 1990-х, когда в обществе происходила легитимация ультраправых и ксенофобских идей³⁰, Джемаль, чьи взгляды представляли собой парадоксальную смесь исламистских, панкавказских, русско-националистических и профашистских элементов, развивал медийный образ эксперта по исламу, однако, несмотря на многочисленные выступления в федеральных СМИ, Джемаль оставался непризнанным среди большей части мусульман России. В разные годы он вел передачи с религиозной тематикой на Первом канале («Ныне»), телеканале «Культура» («Все суры Корана») и РТР («Тысяча и один день»), издавал газету «Аль-Вахдат» («Единение») и «Ат-Тавхид» («Единобожие»)³¹. После неудачи с Партией исламского возрождения в 1995 г. он основал Исламский комитет России (ИКР), который в составе Союза национальных патриотических организаций поддержал на президентских выборах 1996 г. кандидатуру Александра Лебеда (1950—2002), приложившего ряд усилий для мирного завершения Первой чеченской войны³². Впоследствии ИКР функционировал в качестве информационной платформы Джемалья, которую он использовал для продвижения эклектичных идей исламской революции в России³³ и популяризации работ своих учеников, в том числе – этнических русских, принявших ислам (см. раздел 2.4).

Параллельной политической структурой стали политические движения, возникшие в тесной связи с региональными муфтиятами, в частности, с ДУМ Гайнутдина. Наиболее видной организацией стал Исламский культурный центр России (ИКЦР), учрежденный в 1992 г. и возглавлявшийся Абдул-Вахедом Ниязовым (изначально – Вадим Валерианович Медведев, р. 1969). На базе ИКЦР были созданы общественно-политические общероссийские движения Союз мусульман России (1995)³⁴ и «Рефах» (Благоденствие, 1998), а также «Евразийская партия – Союз патриотов России» (позже избирательный блок «Великая Россия – Евразийский Союз»), которую возглавлял сначала все тот же Ниязов, а позднее – высокопоставленный чиновник Павел Бородин,³⁵ в 1993—2000 гг. – управляющий делами президента России. В этом неожиданном союзе «политических

28 См. Peyrouse S. The rise of political Islam in Soviet Central Asia // Current Trends in Islamist Ideology. 2007. Vol. 5. P. 40—54.

29 Наиболее значимый след в политическом исламе партия оставила в Таджикистане. См. Akcali P. Islam as a 'common bond' in Central Asia: Islamic Renaissance Party and the Afghan mujahidin // Central Asian Survey. 1998. Vol. 17. No. 2. P. 267—284

30 См. об этом: Кукулин И. Революция облезлых драконов: ультраправая идея как имитация неконформизма // Polit.ru. 2007. 8 апреля (<https://polit.ru/article/2007/04/08/kukproh/>).

31 Биография Гейдара Джемалья на сайте РИА «Новости»: <https://ria.ru/20161205/1482830754.html>.

32 Как известно, Александр Лебедь (тогда секретарь Совета безопасности) был инициатором мирных Хасавюртовских соглашений, которые с российской стороны подписал он сам, а с чеченской – начальник штаба Вооружённых сил Чеченской Республики Ичкерии) Аслан Масхадов. До сих пор доподлинно неизвестно, имел ли Джемаль какое бы то ни было отношение к подготовке этих соглашений.

33 Sibgatullina G., Kemper M. Between Salafism and Eurasianism: Geidar Dzhemal and the Global Islamic Revolution in Russia // Islam and Christian-Muslim Relations. Vol. 28. No. 2. 2017. P. 219—236.

34 Организатором СМР был соратник Жириновского, со-учредитель ЛДПР, ученый-агрохимик Ахмет Харисович Халитов (р. 1929). Вышел из партии в 1995 г.

35 Освобожденный от должности управляющего делами президента после коррупционного скандала 1999 г., Бородин не скрывал своего желания «пройти в Думу» в 2003 г. в качестве лидера избирательного блока «Великая Россия – Евразийский Союз». См. подробнее справку о Бородине на сайте Лента.ру: <https://lenta.ru/lib/14160295/>.

мусульман» и Бородина (который никогда не был мусульманином) можно увидеть неочевидную, но важную тенденцию: в 1990-е российские политики могли апеллировать к группам с подчеркнута исламской риторикой для усиления «евразийской» риторики и поиска поддержки у региональных политических элит в «исламских» регионах – да и в целом для демонстрации «мультикультурализма» своих программ.

В выборах в Государственную Думу в 1995 г. Союз мусульман России не участвовал, но на успех рассчитывало другое исламское общественное движение «Нур» («Свет», 1995), основанное выходцем из ЛДПР Халитом Яхиным, но вскоре перешедшее под руководство Вафы Яруллина, координатора ИКЦР в 1993—1995 гг.³⁶ Не набрав даже одного процента голосов на выборах, движение фактически распалось, а бывшие его участники вошли в другие политические объединения.³⁷

Политизация ислама в 1990-е способствовала появлению феномена мусульманских политических партий и соответственно российских мусульманских политиков. Однако легально действовавшее в рамках светской политики мусульманское политическое движение не было самостоятельным: в целом, исламские партии возникали в канун выборов и в основном служили платформой для светских политиков, в 1990-е активно апеллировавших к исламу и стремящихся заполучить голоса мусульман. Но ни в 1995 г., ни позднее на выборах 1999 г. исламские политические организации успеха не имели. Основные причины этих провалов могут быть сведены к следующим: 1) личные амбиции руководителей, приводившие к многочисленным расколам, и недостаточный опыт в создании компетентной команды; 2) политический конформизм лидеров, приводивший к частой смене курса; 3) недоверие электората, вызванное неверием в успех новорожденных структур³⁸.

С приходом к власти Владимира Путина заинтересованность Кремля в поддержке со стороны исламских организаций заметно снизилась: от мусульман требовалось лишь одобрение проводимого курса. Принятие Закона о политических партиях 2001 г., препятствующего образованию религиозных партий, и поражение мусульманских политиков на выборах в Государственную Думу в 2003 г., привели к исчезновению открыто промусульманских партий из списков на федеральных выборах³⁹. Однако, несмотря на уход ислама из «большой» политики, участие мусульман в общественно-политической жизни, пусть и пассивное, сохраняется благодаря активности исламских организаций.⁴⁰ На локальном уровне политический вес имеют региональные муфтияты, исламские благотворительные фонды и национально-религиозные общественные движения;⁴¹ на федеральном – лояльные власти мусульманские структуры – такие, как

36 Прибыловский В. Политики под знаменем ислама // Независимая газета (приложение «НГ-Религии»). 2003. 1 октября (https://www.ng.ru/ng_religii/2003-10-01/4_islam.html).

37 Неподписанная справка о партии «Нур» на сайте «Панорама» (скорее всего, написанная тем же В. Прибыловским): <http://www.panorama.ru/works/vybory/party/nur.html>.

38 Малашенко А. Ислам для России. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. Глава «Игра в политику» (с. 23—29).

39 См., напр.: Мирзаханов Д. Партийно-политический аспект политизации ислама в 1990-е гг.: общероссийская и поволжская проекции // Известия Саратовского ун-та. Новая серия. Социология. Политология. 2017. Т. 17. Вып. 2. С. 204—208.

40 Малашенко А.М. Ислам для России. С. 29.

41 См., напр.: Гараев Д.М. Женские мусульманские организации в Татарстане: между традиционализацией и модернизацией // Minbar. Islamic Studies. 2019. Т. 12. № 4. С. 985—1000 (<https://www.minbar.su/jour/article/view/698/510>).

Совет Муфтиев России и Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования (уч. 2006).

Ислам, светские элиты и православная церковь

Начало десятилетия ознаменовалось процессом принципиального изменения теоретических и правовых основ конфессиональной политики государства: принятые в октябре 1990 г. законы СССР и РСФСР «О свободе совести и религиозных организациях» и «О свободе вероисповеданий» законодательно оформили нормы, обеспечивавшие свободу совести и религиозных действий, тем самым закрепив идеологический поворот государственной политики от подавления к признанию религиозных организаций разного толка.

В начале 1990-х новые законодательные акты, необходимые для регулирования отношений власти с религиозными организациями, оказалось принять крайне затруднительно – в первую очередь из-за политического противостояния между президентом и парламентом, а после – вероятно, из-за резкого изменения повестки, вызванного началом Первой чеченской войны. Центральным органом, ведавшим вопросами государственно-конфессиональных отношений, в первой половине 1990-х не существовало; его функции выполняли смежные или специализированные, но недолговечные организации (Экспертно-консультационный совет при Комитете ВС РСФСР, Координационная комиссия при Правительстве РФ по вопросам вероисповеданий, аппарат Государственного советника РФ по политическим вопросам). Однако уже в 1992-м регистрируются случаи дискриминации религиозных меньшинств, в первую очередь составлявших прямую конкуренцию РПЦ⁴²; тогда же руководство РПЦ начинает все более явное сближение с государственной властью.⁴³ С середины 1990-х администрация Б.Н. Ельцина делает ставки на развитие отношений с исламским религиозным истеблишментом – с известными муфтиями и российскими политиками, происхождением связанными с традиционно исламскими группами – такими, как Минтимер Шаймиев (президент Татарстана), Муртаза Рахимов (президент Башкортостана) или Руслан Аушев (президент Ингушетии). Подобного рода апелляции были заметны, в частности, перед президентскими выборами 1996 г.: «Молитесь за меня, а я вас коммунистам не отдам,» – сказал тогда Ельцин.⁴⁴ В 1995 г. Ельцин создал Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ – консультативный орган, в который вошли представители основных религиозных объединений страны. В 1997 г. был принят действующий «профильный» закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», который среди прочего, лишил новые – то есть официально существующие менее 15 лет – религиозные группы права получения статуса религиозной организации. Эта мера, вызвавшая критику правозащитников как нарушающая конституционные принципы⁴⁵, способствовала ограничению конкуренции для крупных

42 Солдатов А. Верой не вышли // Новая газета. 2019. 11 февраля (<https://novayagazeta.ru/articles/2019/02/10/79503-veroy-ne-vyshli>).

43 Солодовник С. Россия: официальная церковь выбирает власть // Pro et Contra. 2013. № 3—4. С. 6—26.

44 [Б.п.] Ельцин встречается с ярославцами // Интерфакс-религия. 1996. 3 мая (<http://www.interfax-religion.ru/buddhism/print.php?act=archive&id=5872>).

45 Лебедев А. Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» в свете международных обязательств Российской Федерации // Диа-Логос. Религия и общество. 2000—2001. М., 2001. С. 156—162; Верховский А. Религиозная ксенофобия // Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е. Национализм и ксенофобия в российском обществе. М., 1998. С. 180—182. О процессе принятия этого закона, дискуссиях и результатах см. Fagan G. Believing in Russia: religious policy after communism. Routledge, 2013. См. в

религиозных организаций (РПЦ, муфтияты) со стороны иностранных структур, часто финансово более обеспеченных, чем их российские «аналоги»⁴⁶.

Принятие нормативных актов 1997 г. происходит под давлением РПЦ, которая в лице патриарха Алексия II с середины 1990-х все более настойчиво добивалась формального закрепления своего сотрудничества с государственными структурами⁴⁷. К концу десятилетия государство вырабатывает стандартизированную модель взаимодействия с религиозными организациями, где структура и отношения с РПЦ служили образцом и формой, в которую должны были «вписываться» другие «традиционные религии»⁴⁸. В результате возрастающей роли РПЦ происходит «оцерковление» муфтиятов, когда крупные ДУМ, претендующие на власть на федеральном уровне, перенимают дискурс и политику Патриарха с целью получения схожих привилегий. Например, Талгат Таджуддин вводит для себя титул «муфтия всея Руси» и на публике демонстрирует «мусульманские версии» некоторых православных ритуалов – например, окропления святой водой⁴⁹, – в то время как команда Равиля Гайнутдина пытается увеличить вес муфтия до уровня Патриарха в «религиозной дипломатии» через участие в построении внешнеполитических отношений России со странами Ближнего Востока, Средней Азии и Турции⁵⁰.

На развитие отношений властей с исламскими сообществами влияли, помимо прочего, еще и кадровые перестановки в МИД. В 1996 г. вместо сторонника развития дружественных отношений с США Андрея Козырева в качестве главы МИД был назначен Евгений Примаков (1929—2015). Востоковед-арабист по образованию, директор Службы внешней разведки (1991—1996), Примаков в отличие от своего предшественника, активно продвигал концепцию «многополярного мира» с целью обновленного «геополитического» противостояния США и стремился обеспечить «многовекторность» внешней политики России, включая активизацию дипломатических отношений с арабскими странами Ближнего Востока. Вскоре после назначения Примаков опубликовал статью в «Независимой газете», где провел различие между исламским фундаментализмом – по его

особенности главы 3 и 4.

46 Braginskaia E. Domestication or Representation? Russia and the Institutionalisation of Islam in Comparative Perspective // *Europe-Asia Studies*. 2012. Vol. 64. No. 3. P. 597—620.

47 Митрохин Н.А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 236—256.

48 О формировании государственной политики в отношении «традиционных» религий, см.: Verkhovsky A. The State Against Violence in Spheres Related to Religion // Olga Olikier (ed.). *Religion and Violence in Russia: Contexts, Manifestations, and Policy*. Lanham, Boulder, New York, London: Rowman and Littlefield/Centre for Strategic and International Studies, 2018. P. 11—42.

49 Талгат Таджуддин со «святой водой». Фрагмент телепередачи, скопированный в видеоканале «Голос ислама» на YouTube: <https://youtu.be/fYq0ECW0koU>.

50 Bustanov A.K., Kemper M. Russia's Islam and Orthodoxy beyond the Institutions: Languages of Conversion, Competition and Convergence // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2017. Vol. 28. No. 2. P. 129—139. О дискурсивной конвергенции см.: Sibgatullina G. Translating Islam into the language of the Russian state and the Orthodox Church // *Religion, State and Society*. 2019. Vol. 47. No. 2. P. 234—247. О схожих тактиках участия во внешнеполитической дипломатии, см Curanović A. The religious diplomacy of the Russian Federation // *Russie. NEI*. Report 12. Paris: Ifri, 2012 (<https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/ifrirnr12curanovicreligiousdiplomacyjune2012.pdf>); о параллелях во внешнем символизме см.: Рахматуллин Т. Джихад Америке, фигура Гайнутдина, еврейская кипа: чем отличился Талгат Таджуддин за 40 лет? // *Реальное время*. 2020. 19 июня (<https://realnoevremya.ru/articles/178095-chem-otlichilsya-talgat-tadzhuiddin-za-40-let>).

мнению, «естественной» формой ислама, «реакцией на предшествующий период ограничений и даже гонений в ряде стран на ислам», с которой Россия должна считаться – и исламским экстремизмом, в основе которого якобы лежит этническая рознь и междоусобица, с которыми Россия может по праву бороться⁵¹. Такой подход легитимировал участие России в переговорах с исламской оппозицией во других странах, например, с целью прекращения гражданской войны в Таджикистане, и позволял выборочно назначать «экстремистами» тех, кто будет сочтен врагом российских политических элит. Примаков, ставший председателем Правительства России в 1998 г., выступал за переговоры с чеченскими сепаратистами и мирное урегулирование северокавказского конфликта – например, обсуждал в октябре 1998 г. концепцию суверенитета Чечни с президентом республики Асланом Масхадовым. В целом, однако, его назначение премьер-министром свидетельствовало об усилении и консолидации тех политиков, которые были связаны с силовыми структурами.⁵²

После отставки Примакова в мае 1999 г. из-за обвинений в поддержке инициаторов импичмента Ельцина⁵³, на посту его сменили Сергей Степашин (12—19 мая 1999), а затем Владимир Путин (16 августа 1999 — 7 мая 2000), оба на тот момент – бывшие директора ФСБ.

1.2 Борьба за суверенитет в мусульманских республиках и идеологизация ислама

На развитие ислама в девяностые важное влияние также оказали процессы, происходившие в регионах с мусульманским большинством на Северо-Восточном Кавказе, а именно, в Чечне и Дагестане, а также в центральной России, в частности, в Татарстане. Социальные и культурные особенности, историческая память о процессах включения в состав Российской империи, а также результаты национальной политики, проводимой в СССР по отношению к этническим меньшинствам⁵⁴ позволили к 1970–1980-м гг. сформировать кадры для будущих «национальных революций» в этих регионах. Кроме того, все эти факторы определили серьезные различия в итогах ре-исламизации и многогранной политической борьбы между мусульманскими республиками и центром.⁵⁵

Ислам на Северном Кавказе

Исторически ислам на Кавказе имеет сложную мозаичную структуру, сложившуюся благодаря многонациональному и многокультурному составу региона. В 1990-е религиозный подъем в регионе происходил на фоне этнических конфликтов, причины которых стоит искать скорее в имперском и советском прошлом, нежели непосредственно в либерализации общественной жизни в период «Перестройки». «Национальные революции» на Большом Кавказе⁵⁶ – осетино-ингушский конфликт (1992), грузино-

51 Примаков Е. Россия не противодействует исламу // Независимая газета. 1996. 18 сентября.

52 Рубин М., Нетреба П. и др. Путь к вертикали шел через Грозный // РБК (газета). 2014. 24 ноября (<https://www.rbc.ru/newspaper/2014/11/27/56bd63bd9a7947299f72c634>).

53 Ключков И. Шестидневная война // Коммерсантъ-Власть. 1999. 18 мая (<https://www.kommersant.ru/doc/15506>).

54 См. напр.: Muslim Eurasia: conflicting legacies / Ed. by Y. Ro'i. Psychology Press, 1995; Jews and Muslims in the Russian Empire and the Soviet Union / Ed. by M. Brenner, F. Davies, and M. Schulze Wessel. Vandenhoeck & Ruprecht, 2015; Marshall A. The Caucasus under Soviet Rule. Routledge, 2010; Шнирельман В.А. Быть аланами: Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

55 Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский центр Карнеги, 1998.

56 Менее изученной формой сепаратизма являются националистические движения в двух республиках Северного Кавказа, в которых национальные меньшинства выдвигали сепаратистские требования отделения

абхазская война (1992—1993), две российско-чеченские войны (1994—1996, 1999—2009) были подготовлены противоречивым развитием предыдущего периода, но явно обострились в результате общей политической дестабилизации и резкого ухудшения социально-экономической ситуации после распада советской системы.⁵⁷

Территория Северного Кавказа, входящая в РФ, четко делится на две части: северо-восточную (Дагестан, Ингушетия, Чечня) и северо-западную (Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкессия, Адыгея, Северная Осетия). Группы, населяющие северо-восточные области, большей частью исповедуют ислам, в то время как западные группы представляют собой смешанные этнические группы мусульман и христиан.

Каждая из частей по-своему переживала период ре-исламизации в переходе к постсоветскому периоду. В восточных республиках Северного Кавказа ислам к середине 2000-х заменил местный национализм как основную идеологию конфликтов. Если в 1990-х годах движущей силой недовольства была светская интеллигенция, декларировавшая националистическую идеологию сепаратистского толка⁵⁸, то к 2000-м годам на авансцену вышли проповедники, которые апеллировали не к гражданскому, а к религиозному самосознанию жителей северокавказских республик⁵⁹. Напротив, смешанный религиозный характер северо-западных групп привел к сохранению национализма как объединяющей идеологии, а реисламизация происходила параллельно. Религиозное разнообразие среди осетин и черкесов, населяющих северо-западные республики, смягчило конкуренцию между ультраконсервативными и умеренными формами ислама, способствовало развитию идентичности на основе этнической принадлежности и послужило основой для большего разделения светских властей и религии, нежели это произошло в северо-восточных районах⁶⁰.

Другим существенным различием между регионами Северного Кавказа является заметное присутствие суфийских братств (тарикатов) в Чечне, Дагестане и Ингушетии, играющих важную роль в религиозной сфере. Суфизм – это древняя форма исламского мистицизма, в основе которого лежат отношения между учителем (шейхом) и учеником (мюридом). Наиболее сильными братствами на Кавказе исторически являются Накшбандия, Шазилия и Кадирия, при этом с начала XX в. один шейх может учить последователей сразу по нескольким тарикатам. С падением советской власти положение суфийских групп в регионе существенно изменилось: из гонимых религиозных диссидентов шейхи возрожденных братств превратились в уважаемых религиозных

от более крупных, часто доминирующих групп. Эта форма сепаратизма стала движущим фактором успешных усилий Ингушетии по отделению от Чечено-Ингушской Республики, а также Адыгеи от Краснодарского края. Отметим также две неудачные попытки сепаратистов: Черкесии не удалось отделиться от Карачаево-Черкесии, так же как и Балкарии от Кабардино-Балкарии. См. Zhemukhov S.N. *The North Caucasus: How Islam and Nationalism Shaped Stability and Conflict in the Region // Religion, Conflict, and Stability in the Former Soviet Union / Ed. by K. Migacheva, B. Frederick. Santa Monica, CA: RAND Corporation, 2018. P. 35—64.*

57 Шнирельман В.А. Быть аланами: Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. С. 20—37.

58 Например, идеологом сепаратистского движения в Чечне стал публиковавшийся в советское время поэт Зелимхан Яндарбиев (1952-2004), карачаевского движения «Джамагат» – преподаватель философии Казбек Чомаев, главой Ассоциации горских народов Кавказа – преподаватель научного коммунизма Юрий (Муса) Шанибов.

59 См.: Dannreuther R. *Islamic radicalization in Russia: an assessment // International Affairs. 2010 (January). Vol. 86. No. 1. P. 109–126.*

60 Zhemukhov S.N. *The North Caucasus: How Islam and Nationalism Shaped Stability, and Conflict in the Region.*

лидеров⁶¹. В регионах Дагестана и Чечни суфийские мусульманские лидеры были включены в местный политический аппарат⁶², чего не произошло в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Адыгее и Северной Осетии, где власть оставалась более светской.

Причина отсутствия влиятельных шейхов на Северо-Западном Кавказе кроется в политике СССР по отношению к суфизму, которая в этом регионе, как и в Поволжье, привела к разрушению локальных суфийских сетей⁶³. Однако даже в тех регионах, где суфизм сохранился, шейхи могли отказывать в поддержке институционализированным религиозным авторитетам: некоторые накшбандийские шейхи-кумыки,⁶⁴ например, не признали легитимность ДУМ в Дагестане, после того, как власть там оккупировали суфии-авары под предводительством шейха Саида-афанди аль-Чиркави (Чиркейского, 1937—2012),⁶⁵ принадлежавшего к ветви Накшбандия-Халидия-Махмудия. В Чечне в результате конфликта с российским правительством политическая власть перешла от (в значительной степени лояльного центральным властям) населения чеченских равнин к представителям более радикально настроенных групп горного региона. «Равнинные» сообщества традиционно были связаны с братством Накшбандия, тогда как «горные» придерживались различных направлений братства Кадирия. Как и в начале 1990-х, суфизм в регионе остается неоднородным, и расхождения во взглядах продолжают существовать не только между, но и внутри суфийских братств⁶⁶.

Благодаря риторике государственного аппарата и средств массовой информации, термин «ваххабизм» стал единым обозначением радикально настроенных мусульман, прежде всего на Северном Кавказе, однако нередко это слово употребляется также в отношении практикующих верующих с целью их маргинализации. Настоящих ваххабитов, то есть последователей идей Мухаммада ибн ‘Абд-уль-Ваххаба (1703—1792) и исповедующих ислам ханбалитского толка, распространенный в арабских государствах Персидского залива, на Кавказе мало. Ваххабиты, однако, представляют только одно из течений в салафизме. Это интеллектуальное и политическое исламское движение, выступающее за возвращение к первоосновам религии и образу жизни праведных предков (ас-салаф ас-салихун). И, если ваххабитов в точном смысле этого слова в России немного,

61 Похожая ситуация сложилась после революции 1917 г., когда многие гонимые царской властью суфийские шейхи стали союзниками большевиков и впоследствии их опорой при установлении советской власти на Северо-Восточном Кавказе. См. напр., Сулаев Иманутдин Хабибович, «Шейхи и общины мюридов в советском Дагестане (20–30-е гг.)» // ИАЭЖ. 2010. №21. 43-55.

62 Среди них можно назвать, первого муфтия Чечни, шейха Накшбандийского тариката, Магомед-Башира Арсанукаева (1913—1998), его заместителя, а в дальнейшем преемника, шейха тариката Кадирия, Махмуда Гаркаева (Махмуд Мадин); муфтия Дагестана с 1998 г. Ахмада Абдулаева, шейха Накшбандийского и Шазилийского тарикатов (р. 1959), а также первого президента Чеченской Республики, Ахмата Кадырова (1951-2004), представителя братства Кадирия.

63 См., напр.: Tasar E. Sufism on the Soviet Stage: Holy People and Places in Central Asia’s Socio-Political Landscape after World War II // Sufism in Central Asia. Leiden, The Netherlands: Brill, 2018.

64 Такие, как Тажудин Рамазанов Ашалинский (1912—2001), Магомед-Мухтар Бабатов (р. 1954), Муртазали Карачаев (р. 1949), Магомед-Гаджи Гаджиев (р. 1956), Ильяс Ильясов (р. 1947). См. Ханбабаев К. М. Мусульманский мистицизм на Северо-Восточном Кавказе (на примере Дагестана) // Исламоведение. 2009. №1.

65 Kemper M. How to Build a Sufi Empire? The Strategies of the Daghestani Shaykh Said-Afandi // Ислам в мультикультурном мире: мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве. Казань: Казанский федеральный университет, 2014. С. 222--232.

66 Knysh A. Contextualizing the Salafi – Sufi conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt) // Middle Eastern Studies. 2007. Vol. 43. No. 4. P. 503—530.

то другие салафитские течения в 1990-е приобрели относительно большое число последователей. Наиболее значимыми являются:

1) молодежные джамааты (общины) «новых мусульман», объединяющие преимущественно молодых людей, которые по своим убеждениям и вероисповедной практике несколько отличаются от называющих себя «традиционными» мусульманами;

2) «безмазхабники», то есть те, кто отрицает деление суннитского ислама на богословско-правовые школы и не следует ни одному из четырех основных толков ортодоксального исламского права (мазхабов);

3) мадхалиты (по имени современного саудовского богослова Раби' аль-Мадхали, р. 1931) выступают против военного джихада и за сотрудничество с властью;

4) так называемые «ихваниты» («ихванизированные» салафиты) – салафиты, которые находятся под влиянием идей движения «Братьев-мусульман» (араб. «Аль-Ихван аль-Муслимун»). Часть ихванитов является сторонниками панисламизма и создания в мусульманских странах обществ, построенных на принципах «исламской справедливости»⁶⁷.

Существующее разнообразие в идеологических взглядах и позициях салафитов относительно сотрудничества с российской властью указывает на то, что пейоративный ярлык «салафит» (а тем более «ваххабит») не несет в себе смысловой нагрузки. В регионе не функционирует единая салафитская группа с целостной идеологией; вместо этого всевозможные сообщества, отношения между которыми находятся в постоянной динамике, занимают разные идеологические «ниши».

Напряженность в отношениях между представителями суфийского и салафитского ислама была отмечена еще в начале 1990-х, когда произошли первые столкновения между этими группами в Дагестане⁶⁸. И хотя чеченское сепаратистское движение 1990-х вначале не было связано с салафитами, оно впоследствии использовало их идеи в качестве инструмента для политической легитимации и мобилизации: в 1995 г. была объявлена «священная война» (т.н. «джихад») против России; этот шаг перевел конфликт из национально-освободительной плоскости в религиозную. Руководители Чечни de facto провозгласили военные действия священной борьбой мусульман с неверными за право исповедовать ислам. Более того, в ходе двух военных кампаний в Чечне наиболее боеспособными оказались джихадисты, взгляды которых стали разделять и те полевые командиры, которые изначально не были ориентированы на эти воззрения и не исходили из исламской среды – например, один из лидеров самопровозглашенной Чеченской Республики Ичкерия, Шамиль Басаев (1965—2006), также как и Джохар Дудаев (1944—1996) и другие деятели чеченского сопротивления⁶⁹. Борьба с «русским православным колониализмом» стала привлекательным и удобным тропом, который можно было использовать для оправдания, даже постфактум, террористических актов. Например, незапланированный захват больницы в Буденновске (изначально целью боевиков был вероятно аэропорт в Минводах) в 1995 г.⁷⁰, был уже задним числом обоснован Басаевым

67 Ярлыкапов А., Мозжухин А. «Традиционного ислама на Северном Кавказе нет». Ученый-кавказовед Ахмет Ярлыкапов о религиозных проблемах самого беспокойного региона России // Lenta.Ru. 2015. 4 марта (<https://lenta.ru/articles/2015/03/04/salafism/>).

68 Markedonov S. Radical Islam in the North Caucasus: Evolving Threats, Challenges, and Prospects. A Report of the CSIS Russia and Eurasia Program. 2010, November. P. 3.

69 См.: Маркедонов С. Проблемы безопасности Северного Кавказа // Северный Кавказ на пороге XXI века. Факторы нестабильности. Прага: Medium Orient, 2015. С. 21—58.

70 Рыбаков Ю. Буденновский круг // Огонек. 2009. 8 июня (<https://www.kommersant.ru/doc/1177788>).

борьбой против «неверных», со ссылкой на бывшее название города – Святой Крест (с 1799 до 1920 г.).⁷¹

Одновременно светские власти стали полагаться на последователей суфизма, объединенных в неформальные сети, как на союзников в борьбе с повстанцами-«ваххабитами». Так, в Дагестане суфизм стал признаваться «традиционным», то есть «правильным» исламом, что, например, предоставило доминирующей группе последователей местного суфийского шейха Саида-афанди аль-Чиркави возможность усилить свое влияние в регионе, а шейху стать «серым кардиналом» при правительстве Дагестана.⁷² Наличие подобных сильных суфийских сетей к началу 1990-х является результатом советской политики по расширению колхозов: в послевоенный период мусульмане-горцы Дагестана, сохранившие устойчивые суфийские традиции, были переселены с гор на равнину и оказали существенное влияние на распространение суфийских тарикатов среди равнинного населения⁷³.

Многообразие существующих интерпретаций ислама представляют сложность в определении «традиционной» формы местной религиозной практики – то есть ислама, «имеющего право» на монопольное существование в регионе. Единого определения «традиционного», как и «нетрадиционного» ислама, ни в правовом, ни в политическом дискурсе не существует. Более того, религиозная «палитра» Северного Кавказа не сводима только к противостоянию между «традиционалистами» и салафитами. В общественно-политических процессах присутствуют и представители «неофициального ислама», то есть мусульмане, отрицающие террористические методы борьбы, но в то же время не подчиняющиеся юрисдикции духовных управлений мусульман республик. В понимании немалой части кавказцев-мусульман, особенно молодежи, официальные муфтияты являются продолжением власти и служат интересам местной администрации, а не рядовых верующих. Поэтому в регионе сложились параллельные мусульманские структуры, которые сегодня оказываются более влиятельными, нежели официальные ДУМ – и их интенсивное развитие опять-таки началось именно в 1990-е. Так, в середине 1990-х – первой половине 2000-х серьезную конкуренцию ДУМ Кабардино-Балкарии составлял Кабардино-балкарский Исламский центр – легальный орган местного молодежного джамаата⁷⁴. После того, как власти республики и местного ДУМ перешли к силовому давлению на оппонентов, руководители джамаата Муса Мукожев и Анзор Астемиров – в 1990-е получившие исламское образование при поддержке того же ДУМ – обратились к террору и в дальнейшем были убиты⁷⁵.

71 Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие (Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана). М.: Восточная литература, 2002. С. 92—97.

72 Kemper M. How to Build a Sufi Empire?; Бобровников В. «Исламское возрождение» в Дагестане: двадцать пять лет спустя // *Islamology*. 2017. Vol. 7. No. 1. С. 106—121.

73 Shikhaliev S. Downwards Mobility and Spiritual Life: The Development of Sufism in the Context of Migrations in Dagestan, 1940s-2000s // *Allah's Kolkhozes Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)* / Ed. by Chr. Noack and S.A. Dudoignon. Berlin: Klaus Schwartz Verlag, 2014. P. 398—420.

74 Ярлыкапов А.А. Ислам на Кавказе и его влияние на конфликтность в регионе и России // *Сравнительная политика*. 2013. Т. 4. № 3 (13). С. 133—152.

75 Кабардино-Балкария: На пути к катастрофе. Предпосылки вооруженного выступления в Нальчике 13-14 октября 2005 года. Доклад Общества «Мемориал» / Под ред. А. Жукова. М.: Мемориал, 2008 (<https://memohrc.org/sites/all/themes/memo/templates/pdf.php?pdf=/sites/default/files/old/files/543.pdf>). Впрочем, вопрос о причинах радикализации Мукожева и Астемирова сложен и не может быть вполне обсужден в рамках этой главы: так, один из свидетелей на суде по делу террористического выступления в Нальчике 13

Политика федерального правительства в регионе в течение первого постсоветского десятилетия, направленная на урегулирование религиозной и социальной обстановки в регионе, не привела к желанным результатам. Социальные программы, проводимые большей частью во второй половине 1990-х, оказались неэффективными из-за коррумпированности и чрезмерной бюрократизации государственного аппарата в регионе. На уровне федеральной власти уже в 1991 г. возникают два оппозиционных лагеря (состав которых менялся в течение последующих лет), выступающих за соответственно военное и мирное урегулирование чеченского конфликта. После начала гражданской войны в Чечне и обострения конфликта руководителей республики с федеральными властями летом 1994 г. Кремль делает ставку на антидудаевские силы. Некоторые историки полагают, что, несмотря на обострение ситуации после неудачной попытки Москвы сменить власть в Чечне в ноябре 1994-го, продолжала существовать возможность личной встречи Дудаева с Ельциным и начала переговоров – и что такие переговоры даже готовились. На принятое в декабре решение Ельцина отказаться от встречи с чеченским лидером и ввести войска в республику повлияла существовавшая на тот момент расстановка сил в политических элитах, где лидерство принадлежало сторонникам военных действий⁷⁶. Жестокость и неизбирательное насилие, характерные для действий российских войск – в первую очередь бомбардировки гражданских объектов в Чечне и вызванные этим широкомасштабные разрушения – радикализировали местное население, дав толчок развитию антирусского национализма с сильным религиозным компонентом. После того, как лидеры сепаратистского движения в Чечне переориентировали свою идеологию с национализма на исламизм, Кремль также изменил идеологическую окраску своей политики в регионе: лозунг «борьбы за восстановление конституционного порядка» сменился на призыв к «борьбе с террористами».

Последствия Первой чеченской войны привели к фрагментации чеченского вооруженного движения, увеличению расхождений между различными исламскими движениями и распространению исламского радикализма за пределы Северного Кавказа. Одним из результатов стало объединение салафитских сил из Чечни и Дагестана, а также смены их ориентации от ограниченной цели – отделения Чечни от России – к утопическим амбициям по строительству исламского эмирата («имарата») на всем Северном Кавказе⁷⁷. Кроме этого, рост популярности исламских норм в отдельных населенных пунктах в других северокавказских республиках подпитывался, во-первых, разочарованием населения в светском национализме, во-вторых, социально-экономическими кризисами, вызванными распадом советских систем регулирования различных сфер жизни, что в итоге подтолкнуло многих молодых людей присоединиться к местным и глобальным радикально-исламистским движениям⁷⁸. В публичном российском дискурсе возникло представление о продолжающемся гражданском конфликте в регионе; эта риторика укрепила уже существовавший в начале десятилетия

октября 2005 г. утверждал, что их радикализация произошла, когда в Кабардино-Балкарию вернулся Руслан Одижев (Селезнев, 1973 – 2007), до этого находившийся в американской тюрьме в Гуантанамо (Гусейнов О. Встречу лидеров бандподполья с Басаевым свидетель назвал упущением // Газета Юга (Нальчик). 2009. 25 июня (<http://www.gazetayuga.ru/archive/2009/26.htm>)).

76 Малашенко А., Тренин Д. *Время Юга: Россия в Чечне, Чечня в России*. М.: Гендальф, 2002. С. 22.

77 Dannreuther R. *Shifting Dynamics of the Insurgency and Counter-insurgency in the North Caucasus* // *Ethnopolitics*. 2014. Vol. 13. No. 4. P. 377—395.

78 О развитии идеологии джихада на постсоветском Кавказе, см.: Garaev D. *Post-Soviet Jihadism*. Ph.D. dissertation. The University of Amsterdam, 2018.

негативный образ выходцев с Кавказа в федеральных медиа (об исламофобии см. раздел 2.1)⁷⁹.

Татарстанская модель секулярного ислама

Как и на Северном Кавказе, татарстанский этнически «позиционированный» политический истеблишмент использовал переход к постсоветской рыночной экономике для выдвижения претензий на права собственности на местные активы. Новая риторика национального возрождения, которую артикулировало национально-ориентированное крыло татарской интеллигенции в период перестройки⁸⁰, была использована для оправдания исключительной политической юрисдикции руководства автономии на «своей» территории⁸¹. В начале 1990-х годов администрация Татарстана под руководством Минтимера Шаймиева (р. 1937), с 1989-го – первого секретаря Татарского обкома КПСС, представляла себя в качестве просвещенной элиты, заинтересованной в сохранении этнического и религиозного разнообразия республики. Мусульманские круги в Поволжье не имели достаточного электорального веса для создания общефедеральных партийно-политических структур, и будучи подконтрольными светским правящим элитам, не продвигали самостоятельных религиозно-ориентированных программ. Духовное управление Татарстана сохраняло прагматичный подход к политическим вопросам, поддерживая решения администрации президента республики и признавая принцип отделения религиозных организаций от государства⁸².

Формирование «новой» татарской идентичности включало в себя реабилитацию ислама как определяющего элемента этнической группы, но в секуляризованной его форме, т.е. ислама, уважающего конституционное разделение религии и власти и допускающего возможность равноправного сосуществования с представителями других конфессий республики. Один из идеологов суверенизации Татарстана, советник М. Шаймиева по политическим вопросам Рафаиль Хакимов (р. 1947) разработал формулировку татарского секуляризованного ислама (который он называл «евроисламом»)⁸³, в основу которого легло наследие татарского исламского реформаторства XVIII–XIX вв. и джадидизма⁸⁴ начала XX в. Татарстанский «евроислам»,

79 Левинсон А. «Кавказ» подо мною. Краткие заметки по формированию и практическому использованию «образа врага» в отношении «лиц кавказской национальности» // Образ врага / Сост. Л. Гудков. М.: ОГИ, 2005. С. 276—302. Предпубликация в Интернете: <https://polit.ru/article/2003/06/03/618834/>.

80 Блюм А.В. Как было разрушено «Министерство правды»: Советская цензура эпохи гласности и перестройки (1985—1991) // Звезда. 1996. № 6. С. 212—221.

81 В 1990 г. из Татарского общественного центра (ТОЦ), изначально созданного группой интеллигентов, выделилось его радикальное крыло во главе с Фаузией Байрамовой (р. 1950), получившее наименование «Татарской партии национальной независимости “Иттифак” [Союз]». Исламский фактор занял центральное место в программе этой партии, которая выступала за исламизацию татарского общества и введение в судопроизводство норм шариата. См. Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход / Под ред. К. Мацузато. М.: РОССПЭН, 2007. С. 13—70, здесь с. 16—17.

82 См., напр.: Laruelle M. The Struggle for the Soul of Tatar Islam // Current Trends in Islamist Ideologies. 2007. Vol. 5. P. 26—39.

83 См.: Хакимов Р.С. Где наша Мекка? (Манифест евроислама). Казань, 2003.

84 Джадидизмом (от араб. «усуль аль-джадид» – «новый метод») до середины 1990-х – на основании концепций советских востоковедов – было принято называть общественно-политическое движение, выступавшее за обновление системы образования, в частности, и исламской культуры и общества, в целом, среди российских мусульман Крыма, Поволжья и Урала, Кавказа и Средней Азии в 1880–1920-х гг. Однако иностранные исследования этого движения показали неоднородность и неоднозначность джадидизма, что привело к пересмотру выводов, сделанных в советском востоковедении. См.: Kemper M. Sufis und Gelehrte in

по утверждениям Хакимова, соединял мусульманские ценности с идеями либерализма и демократии. Эта программа была основана на довольно субъективной трактовке татарской просветительской традиции, а сама эта трактовка была очень схематически приложена к современной социально-политической повестке – и, как следствие, не получила поддержки среди мусульман республики⁸⁵.

С середины 2000-х происходит переосмысление наследия татарских теологов, и в качестве «традиционного ислама» выдвигаются формы, которые в советское время осуждались как «отсталые» – из-за допустимости и/или поощрения в них патриархальных традиций и ритуальных паломничеств. Странником этого «архаизирующего ренессанса» был видный религиозный деятель Валиулла Якупов (1963 – 2012),⁸⁶ убитый в Казани, возможно, сторонниками радикального джихадизма. В подобном же «архаизирующем» направлении продолжает двигаться и назначенный в 2013 г. муфтий ДУМ Татарстана Камиль Самигуллин (р. 1985). Непрерывающиеся дебаты о том, что является «традиционным» для татар исламом, в очередной раз выявляют узость этой концепции, которая не вмещает многообразие традиционных практик (например, историческую роль суфийских тарикатов в Татарстане)⁸⁷ и разнонаправленные концепции татарских теологов – некоторые из них развивали идеи раннего салафизма. В итоге за рамками понятия «традиционного ислама» в Татарстане оказываются (и как следствие – подавляются) множество интерпретаций ислама вне дискурса ДУМ РФ. Сегодня это «отсечение» приводит к столкновениям между сторонниками разных движений в исламе и росту напряжения, которое порой выливается в физическое насилие⁸⁸.

1.3. Новая система исламского образования и иностранные фонды

1990-е стали периодом построения системы исламского образования, существующей в России сегодня. Действовавшая со времен царского периода сеть медресе была практически разрушена к 1940 г. по всей территории Советского союза. После Второй мировой войны открылись два учебных заведения: «Мир Араб», действовавшее в Бухаре с 1946 по 1989 г., и «Баракхона» («Баракхан»), открытое в 1956 г. и просуществовавшее до

Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Schwarz, 1998; DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2016. Vol. 59. No. 1—2. P. 37—92.

85 Юзеев А. Татарская нация и ислам в 90-е годы XX в. и в настоящее время // Россия и мусульманский мир. 2005. №4. С. 41—49.

86 Заместитель муфтия Татарстана Валиулла Якупов был застрелен во дворе своего дома; в результате двойного теракта, совершенного 19 июля 2012 г. в Казани, был также ранен муфтий республики Ильдус Файзов (р. 1963). По версии следствия, нападение было связано с профессиональной деятельностью Файзова и Якупова, выступавших за ограничение власти салафитских сил в республике. По неофициальной версии, причиной нападения стал финансовый конфликт ДУМ РТ с компанией, организующей паломничества в Мекку и Медину, «Идель-Хадж». См.: Постнов Г. Взрыв воспламенил мусульманскую оппозицию // Независимая газета (Приложение «НГ-Религии»). 2012. 1 августа (https://www.ng.ru/ng_religii/2012-08-01/1_islam.html). О влиянии Якупова на формирование идей исламского традиционализма в Татарстане, см.: Bustanov A., Kemper M. Valiulla Yakupov's Tatar Islamic Traditionalism // Asiatische Studien – Études Asiatiques. 2013. Vol. LXVII. No. 3. P. 809—835.

87 Di Puppò L., Schmoller J. Here or elsewhere: Sufism and traditional Islam in Russia's Volga-Ural region // Contemporary Islam. 2020. Vol. 14. P. 135—156.

88 См., например, дело т.н. «Чистопольского джамаата» в журналистском расследовании: Швец Д. Что мы знаем о «чистопольском деле». Ракеты из металлолома, отрезанный член в СИЗО, попытка салом // Медиазона. 2017. 23 марта (<https://zona.media/article/2017/23/03/chistopolsky>).

1971-го; впоследствии это медресе было преобразовано в Исламский институт, до сих пор работающий в Ташкенте. Параллельно во многих регионах, в особенности на Кавказе, поддерживалось традиционное исламское образование на дому⁸⁹.

В 1990-е годы в России была построена принципиально новая система исламского образования. Ее сложение происходило под влиянием нескольких факторов. Во-первых, в регионах с мусульманским большинством были предприняты попытки возрождения дореволюционных религиозных школ. Под патронажем местных Духовных управлений открываются медресе, а впоследствии и исламские вузы – в Махачкале (1992), в Казани (1998), в Москве и в Уфе (1999). Важную роль в их создании сыграли выпускники советских медресе, получившие исламское образование, адаптированное под реалии позднего СССР⁹⁰.

Во-вторых, появлению инфраструктуры способствовали средства турецких и арабских частных фондов и благотворителей, активность которых с конца 1980-х почти не контролировали государственные органы СССР и постсоветской России (впрочем, мы не знаем о внимании к ним со стороны спецслужб). Основной формой деятельности этих зарубежных некоммерческих организаций были оплата массового издания религиозной литературы, строительство мечетей, организация летних лагерей для мусульманской молодежи, создание учебных заведений и отправка в Россию проповедников.

В-третьих, с начала 1990-х и вплоть до конца 2010-х (мы не знаем о том, что будет дальше) мусульманская молодежь из России массово получала образование в университетах Ближнего Востока. Особенно популярны были Саудовская Аравия, Египет, Турция и Сирия. Отправка студентов происходила по линии Духовных управлений и во многом оплачивалась зарубежными фондами, реже – из личных средств самих студентов.⁹¹

В-четвертых, наряду с исламскими школами, открылись турецкие лицеи, контролируемые последователями богослова Саида Нурси (1876—1960) и проповедника Фетхуллага Гюлена (р. 1941). В русскоязычном публичном пространстве нурсисты и гюленисты обычно не разделяются, несмотря на то, что между этими группами есть серьезные различия. Деятельность нурсистов сосредоточена на организации коллективных чтений написанной богословом работы «Рисале-и Нур» («Книга Света») и распространении учения Нурси; последователи Гюлена в 1990-е придерживались скорее религиозно-просветительских позиций, однако по мере расширения географии движения гюленистов секулярная и универсалистская риторика стала доминирующей.⁹²

89 Islamic education in the Soviet Union and its successor states / Ed. by M. Kemper, R. Motika, and S. Reichmuth, Routledge, 2009.

90 Ярлыкапов А. А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2 (21). С. 5—31; Шангараев Р. Проблемы религиозного образования: состояние учебно-методического обеспечения мусульманских религиозных учебных заведений (медресе) республики Татарстан // *Minbar. Islamic Studies*. 2011. Т. 4. № 2. С. 4—16; Бобровников В.О., Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш. Исламское образование в Дагестане от «Перестройки» до наших дней // *Pax Islamica*. 2010. № 2. С. 137—158.

91 Шохин А. Влияние внешних факторов на распространение в России исламского фундаментализма // Ислам в России и странах СНГ: сборник материалов конференции. СПб., 2008. С. 487—495

92 Шлыков П. В. Направления и динамика процесса десекуляризации в Турции // *Монтаж и демонтаж секулярного мира*. Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2014. С. 362—403; Ярош О.А. Международные миссионерские движения суфийского толка: идеология, организационные принципы, основные направления деятельности // *Практична філософія*. 2015. № 1. С. 131—142.

Параллельно укрепляли свое присутствие в России и глобальные религиозно-политические движения, такие как «Таблиги Джамаат» и «Хизб ут-Тахрир» (сегодня деятельность обеих организаций в России запрещена)⁹³.

Неконтролируемый рост учебных заведений в начале 1990-х пошел на спад к концу десятилетия. Одна из главных причин «торможения» – неэффективность постсоветских исламских учебных заведений, слабость подготовки выпускников и низкий уровень их последующего трудоустройства. Полученное в исламских школах и вузах образование в целом мало отвечало запросам и потребностям постсоветского секуляризованного общества.

Закон 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» и закон от 1998 г. «О борьбе с терроризмом» в совокупности привели к значительному изменению политики невмешательства, характерной для начала 1990-х. Различные благотворительные организации с частной или иностранной государственной поддержкой, которые действовали в 1990-х годах, такие как базирующийся в Саудовской Аравии благотворительный фонд «Аль-Харамайн» (зарегистрирован в СССР в 1988 г.) и Международная исламская организация спасения («Аль-Игаса») были впоследствии закрыты по обвинению в «пособничестве терроризму». В 2007-2008 гг. турецкие НКО и фонды, которые спонсировали гюленовские школы, были признаны в России экстремистскими, и большинство таких школ было закрыто. Распространение идей Саида Нурси (несколькими судебными решениями – в 2007—2013 г.), а также деятельность «Хизб ут-Тахрир» (в 2003 г.) и «Таблиги Джамаата» (в 2009 г.) официально были квалифицированы как проявления «экстремизма» и тем самым стали основанием для уголовного преследования⁹⁴.

2. Итоги десятилетия

2.1 Секьюритизация ислама. Рост исламофобии

Секьюритизация ислама. Параллельно с принятием законодательства, ограничивающего деятельность определенных религиозных организаций, одним из итогов десятилетия становится закрепление упрощенного бинарного разделения мусульман на «своих» (исповедующих «традиционный» ислам) и «ваххабитов» (то есть радикально настроенных, «нетрадиционных» мусульман), начавшегося с середины 1990-х и заложившего основу под дискурс о «проблемном» характере ислама, его связях с терроризмом, насилием и миграцией. Исследования о дискурсе «традиционного» ислама в

93 «Таблиги Джамаат» («Сообщество призыва [к вере]») – международное движение, которое сосредоточено на призыве мусульман (и не только) к исповеданию религии в той форме, какой она была при жизни пророка Мухаммеда; «Хизб ут-Тахрир» («Исламская партия освобождения») – международная панисламистская политическая организация, заявленной целью которой является восстановление исламского халифата для объединения мусульманского сообщества.

94 См. об этом: Верховский А., Кожевникова Г. Неправомерное применение антиэкстремистского законодательства в России в 2008 году. Доклад центра «СОВА» (<https://www.sova-center.ru/misuse/publications/2009/03/d15610/>); Верховский А. Борьба с «религиозным экстремизмом» все шире. Надо бы сузить // Независимая газета. 2019. 5 марта (https://www.ng.ru/facts/2019-03-05/9_460_extremism.html). Об окончательном запрете книг Нурси городским судом Калининграда в 2013 г.: Фихте М. «Пропаганда исключительности и превосходства» // Газета.ру. 2013. 7 февраля (<https://www.gazeta.ru/social/2013/02/07/4956313.shtml>). О репрессиях в отношении последователей Нурси в России: Джамал К. «Нурджулар». Почему в Татарстане сажают тех, кто знакомится с учением Саида Нурси // Idel.Реалии. 2018. 8 октября (<https://www.idelreal.org/a/29527504.html>). В настоящее время «Хизб ут-Тахрир» признана в России судом террористической организацией.

России указывают на то, что наполнение этого термина смыслом происходит как в светском, так и в религиозном контексте.

С одной стороны, государство (и в этом администрация Бориса Ельцина являлась лишь преемницей имперских и советских практик) пыталось определить «национальную» форму ислама, совместимую с новым политическим курсом. Поэтому концепцию «традиционного ислама» можно рассматривать как продолжение советской идеи о «правильном», «допустимом» исламе, которая была поддержана контролируемой государством мусульманской иерархией⁹⁵. Однако такой «приемлемый» ислам, который разрешалось проповедовать в советские времена, был ближе к исламским реформистским течениям, а с конца 1990-х - начала 2000-х «приемлемыми» стали считаться такие формы ислама, которые советские пропагандисты осуждали и считали «консервативными»⁹⁶. Одной из причиной такого перехода стал низкий уровень поддержки мусульманами проектов, придуманных в 1990-е светскими политиками;⁹⁷ проекты не были популярны потому, что значительная часть такого рода проектов имела характер патронажно-клиентельного структурирования политических элит (то есть движения и платформы создавались как выгодные элитам бюрократические структуры) и не учитывала реальных социальных нужд.

С другой стороны, споры о формах ислама и практиках (степени их соответствия шариату) внутри российской мусульманской общины имеют многовековую историю и получили разностороннее богословско-правовое обоснование еще до революции 1917 г. Так дебаты 1910-х гг. среди мусульманских теологов фактически подготовили список практик, отнесенных к «неправильному» исламу в фетвах ДУМ, принятых в советское время. Вопреки распространенному мнению об «импортном» характере исламского пуританизма, его идеи имели хождение в регионах Российской империи как минимум с конца XIX в.⁹⁸ В Советском Союзе пуританизм практически поддерживался на уровне муфтиятов, которые запрещали мусульманам посещать могилы святых и исполнять другие суфийские ритуалы⁹⁹. Главной целью поддержки такого курса со стороны государства была минимизация социальной активности мусульман.

Термин «ваххабизм», используемый сегодня, имеет корни в 1970-х и был введен, с одной стороны, московской школой востоковедения (в первую очередь – Георгием

95 Бабаджанов Б., Сартори П. У истоков советского дискурса о "хорошем исламе" в Центральной Азии // *Ab Imperio*. 2018. № 3. С. 219—255.

96 Dannreuther R. Russian discourses and approaches to Islam and Islamism // *Russia and Islam: state, society and radicalism* / Ed. by R. Dannreuther and L. March. London: Routledge, 2010. P. 9—25.

97 Наряду с «евроисламом» Хакимова, одним из первых проектов, в которых планировалось создание «хорошего ислама», стал политтехнологический продукт «Русский ислам» Сергея Градиrossoго – в начале 2000-х годов советника полномочного представителя президента в Поволжье Сергея Кириенко. См.: Graneу K. 'Russian Islam' and the politics of religious multiculturalism in Russia // *Rebounding Identities: The Politics of Identity in Russia and Ukraine* / Ed. by D. Arel, B. Ruble. Washington, DC; Baltimore, MD: Woodrow Wilson Center Press; Johns Hopkins University Press, 2006; [Б.п.] «Русский ислам» — от политического проекта до оппозиционного движения // Сайт «Религия сегодня». 2019. 4 декабря (<https://reltoday.com/news/russkij-islam-ot-politicheskogo-proekta-do-oppozitsionnogo-dvizhenija/>).

98 Bustanov A. The Language of Moderate Salafism in Eastern Tatarstan // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2017. Vol. 28. No. 2. P. 183—201. Если иметь в виду критику суфизма как таковую, то она известна по татарским рукописям с самого начала XIX в.

99 Сартори П., Бабаджанов Б.М. У истоков советского дискурса о «хорошем исламе» в Центральной Азии // *Ab Imperio*. 2018. № 3. С. 219—255; Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // *Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри* / Под ред. А. Малашенко, М. Олкотт. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 170—184.

Милославским), а с другой стороны – экспертами КГБ, которые впервые использовали термин «ваххабиты» (следуя примеру шейхов, потерявших контроль над своими учениками) для определения участников молодежных джамаатов на Северном Кавказе¹⁰⁰. Термин возникает вновь в середине 1990-х в отношении сепаратистов на Северном Кавказе, которые находились в открытой оппозиции к местным общинам, и становится одним из терминов для обозначения «нетрадиционных» мусульман. В официальной риторике «угрозы ваххабизма» последовательно высказывается мысль о якобы зарубежном происхождении исламского терроризма, о непрекращающемся импорте радикальных идей из стран Ближнего Востока (где они якобы имеют исторические корни) на территорию России (где их якобы никогда не было). Однако рост ультраконсервативных течений как среди мусульман России, так и в мусульманских странах стоит рассматривать прежде всего как травматическую реакцию на процессы глобализации и косвенный результат поддержки радикально-исламистских групп в ходе «опосредованных войн» (proxy wars) между крупными державами.¹⁰¹

В создании бинарной дефиниции «хороший» («традиционный») vs «плохой» («ваххабитский») ислам в дискурсе федерального руководства участвовали также представители мусульманского духовенства, находившиеся в борьбе с политическими и идейными противниками в мусульманской общине. Например, гонения на «ваххабитов» на Кавказе начало дагестанское духовенство под руководством муфтия Саид-Магомеда Абубакарова; Совет муфтиев России, тесно связанный с дагестанским муфтиятом, также осудил «неуемные амбиции деятелей ваххабизма»¹⁰². Авторство термина «традиционный ислам» приписывается муфтию Талгату Таджуддину¹⁰³, однако похожие выражения использовались и светскими политиками: мэр Москвы в 1990-е годы Юрий Лужков не раз заявлял о готовности поддержать «традиционную для России мусульманскую общину»¹⁰⁴.

Тем не менее концепт «традиционного ислама», несмотря на достаточно широкое его употребление, не имеет сколько-нибудь единого наполнения. Как уже было сказано, в Дагестане, Чечне и Ингушетии под «традиционным исламом» понимается, как правило, суфизм (часто без четкого определения), в то время как в Осетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Адыгее «традиционный ислам» имеет мало общего с мистическими течениями. В Татарстане роль суфизма в определении «традиционного ислама» изменилась с середины 2000-х: муфтием был назначен совсем молодой тогда Камиль Самигуллин, который, как считают журналисты, имеет обширные связи с суфийскими братствами Турции. Это назначение было воспринято в мусульманских кругах республики как знак усиления влияния суфиев в регионе – что, в свою очередь, вызвало ожесточенные публичные споры¹⁰⁵. В целом закрепление феномена «традиционного ислама», то есть

100 Ярлыкапов А. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе. М.: ИЭА РАН, 2000 (Сер. «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». Документ № 134).

101 О тактиках опосредованной войны, проводимой США и Россией в 1990е и 2000е, в том числе в регионах с мусульманским большинством, см. Rondeaux C., Serman D. Twenty-first Century Proxy Warfare: Confronting Strategic Innovation in a Multipolar World. Washington, DC: New America 2019 (<https://www.newamerica.org/ourpeople/david-serman/>).

102 См.: Бобровников В. Исламофобия и религиозное законодательство в постсоветском Дагестане // Этнический национализм и государственное строительство / Под ред. Ю.Г. Александрова. М.: ИВ РАН – Наталис, 2001. С. 232–266.

103 Сафаргалеев И.Ф. Традиционный ислам в России и возрождение тасаввуфа (<http://kazanalytics.kz/традиционный-ислам-в-россии-и-возрожд/>).

104 Бобровников В. Исламофобия и религиозное законодательство в постсоветском Дагестане.

религии, пользующейся привилегиями и защитой государства наравне с православием, иудаизмом и буддизмом, произошло в политическом, но не в правовом дискурсе¹⁰⁶.

Рост исламофобии

Смена государственного дискурса в отношении мусульман происходит в середине 1990-х, когда лидеры «Чеченской республики Ичкерия» берут на вооружение исламские лозунги, а политику, проводимую федеральным центром в регионе, публичные спикеры начинают описывать как борьбу с «исламскими» террористами.

До этого периода ксенофобские настроения, возникшие в центральной России по отношению к выходцам с Кавказа еще в 1950-е годы¹⁰⁷, формулировались на основе этнических, а не религиозных критериев. Миграционные потоки, вынесшие тысячи молодых мусульман в Москву, Астраханскую, Волгоградскую области, Ставропольский и Краснодарский края на фоне общей социальной нестабильности, привели к росту межэтнического напряжения¹⁰⁸.

После того, как об «исламской угрозе» было сказано на государственном уровне, религиозный фактор становится все более значимым для оформления ксенофобских настроений. В прессе все чаще сообщают об актах насилия против мусульман, совершаемые ультраправыми силами. Параллельно не только в медиа, но и на уровне академических исследований¹⁰⁹ возникают нарративы, дискриминирующие мусульман¹¹⁰. Поводом служит не только северокавказский конфликты и социальные практики российских мусульман (ужесточение женского дресс-кода, строительство новых мечетей, публичные молитвы на улицах во время праздника Курбан-байрам), но и политическая

105 Di Pippo L., Schmoller J. Here or elsewhere: Sufism and traditional Islam in Russia's Volga-Ural region // *Contemporary Islam*. 2020. Vol. 14. No. 2. P. 135—156. Одобрительная статья о связях Самигуллина с суфизмом в очень читаемой газете: Сулейманов Р. Суфизм в Татарстане: о чем молчит муфтий Камил Самигуллин? // *Московский комсомолец* – Казань. 2020. 16 апреля (<https://kazan.mk.ru/social/2020/04/16/sufizm-v-tatarstane-o-chem-molchit-muftiy-kamil-samigullin.html>). В апреле 2021 г. Самигуллин был переизбран муфтием Татарстана. Незадолго до съезда мусульман Республики Татарстан Равиль Гайнутдин обратился к президенту республики Рустаму Минниханову, обвинив Самигуллина в ошибочном толковании Корана: Минвалеев А. Муфтий РТ: Мы в полемику с Равилем хазратом не вступали // Сайт «Татар-информ». 2021. 12 апреля (<https://www.tatar-inform.ru/news/muftiy-rt-my-v-polemiku-s-ravilem-hazratom-ne-vstupali>).

106 Пчелинцев А.В. К вопросу о правовом определении понятий "религия" и "традиционная религия" // *Юридический мир*. 2012. № 5 (185). С. 56—59.

107 См., например: Митрохин Н. Евреи, грузины, кулаки и золото Страны Советов: книга В.Д. Иванова «Желтый металл» — неизвестный источник информации о позднесталинском обществе // *Новое литературное обозрение*. 2006. № 82. С. 195—220.

108 Дятлов В. Кавказцы в Иркутске: конфликтогенная диаспора // *Нетерпимость в России: старые и новые фобии*. М.: Моск. Центр Карнеги, 1999. С. 113—135.

109 См.: Рагозина С. Защищая «традиционный» ислам от «радикального»: дискурс исламофобии в российских СМИ // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2018. №2. С. 272–299; Kovalskaya K. Nationalism and religion in the discourse of Russia's 'critical experts of Islam' // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2017. Vol. 28. No. 2. P. 141–161.

110 Laruelle M., Yudina N. Islamophobia in Russia: Trends and Societal Context // *Religion and Violence in Russia: Context, Manifestations, and Policy*. Ed. by Olga Oliker. Center for Strategic and International Studies (CSIS). Lanham; Boulder et al.: Rowman&Littlefield, 2018. P. 43–64 (<http://polit-discourse.ru/articles/211>); Сотниченко А.А. Исламофобия в современной России. История возникновения и современное состояние // *Вестник СПбГУ. Серия 6. Политология. Международные отношения*. 2008. №1. С. 32—44; Исламофобия в Москве / Отв. ред.: Е. С. Ильина и др. М.: Ипполитов, 2003.

нестабильность в исламских странах Ближнего Востока и Африки, активно освещаемые в прогосударственных медиа¹¹¹.

2.2 Трансрегиональные сети и городской ислам

С 1980-х преодолевается относительная региональная изолированность мусульманских сообществ друг от друга и возникают новые связи с мусульманскими организациями за рубежом. Возникновение трансрегиональных связей следует нескольким траекториям: 1) трудовая миграция с Северного Кавказа в Центральную Россию, на север и в западную Сибирь, которая фактически сформировала новые мусульманские общины, полностью состоящие из приезжих; 2) массовое обучение мусульман за рубежом и возникновение центров международных мусульманских организаций в России; 3) экспансия суфийских братств за пределы Северного Кавказа и распространение их влияния как среди мигрантов на Севере, так и в традиционно мусульманских регионах России, включая татарские деревни западной Сибири¹¹²; 4) переход исламских активистов – как это происходит и во многих других странах – на сетевую форму организации с использованием Интернет-технологий¹¹³.

В результате всех этих процессов происходит размывание условно гомогенных «кавказского» и «поволжско-татарского» исламских сообществ России: с ростом трансрегиональных и транснациональных связей возникают (или «импортируются» в Россию) новые течения и группы, что ведет к еще большей дифференциации исламских практик. Возникает третий, смешанный, «сибирский» культурный ареал, который формируется за счет взаимодействия различных групп мигрантов, как внутренних, так и внешних, на территории нефтеносных районов Севера, Сибири и на Дальнем Востоке.¹¹⁴ Более того, с развитием сети Интернет создаются виртуальные транс-региональные «джамааты», основанные на личности харизматичных лидеров, которые порой оказываются гораздо влиятельнее, чем местные формальные имамы¹¹⁵.

Еще одной особенностью постсоветского времени становится урбанизация ислама и рост городской культуры и инфраструктуры мусульман¹¹⁶. Среди наиболее заметных событий 1990-х можно назвать:

1) Строительство мечетей в крупных городах. В Москве в 1991 г. после долгих препирательств с властями мусульманам была возвращена так называемая Историческая

111 Dannreuther R. Russian discourses and approaches to Islam and Islamism.

112 Kemper M., Shikhaliev S. Islam and Political Violence in Post-Soviet Daghestan: Discursive Strategies of the Sufi Masters // Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies. Vol. XVII, special issue: Constellations of the Caucasus: Empires, Peoples, and Faiths / Ed. by Michael Reynolds. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2016. P. 117—154; Kemper M. How to Build a Sufi Empire? The Strategies of the Daghestani Shaykh Said-Afandi; Idem. The Discourse of Said-Afandi, Daghestan's Foremost Sufi Master // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / Ed. by A. Bustanov and M. Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012. P. 167—217.

113 Ярлыкапов А.А. Ислам на Кавказе и его влияние на конфликтность в регионе и России.

114 Laruelle M., Hohmann S. Polar Islam: Muslim Communities in Russia's Arctic Cities // Problems of Post-Communism. 2020. Vol. 67. No. 4—5. P. 327—337; Oparin D. Spiritual Authority and Religious Introspection among Muslim Migrants in Western Siberia // Problems of Post-Communism. 2020. Vol. 67. No. 4—5. P. 362—374.

115 Ярлыкапов А. Российский ислам в контексте ситуации на Ближнем Востоке // Валдайские записки. 2016 (июнь). № 48. С. 3—11, здесь см. с. 5—6.

116 Хотя в имперский период многие российские города имели мусульманские слободы. См. об этом: Хабутдинов А.Ю. Татарские слободы как феномен мусульманских городских сообществ России // Россия в глобальном мире. 2014. № 4. С. 480—482.

мечеть; на севере города были открыты суннитская (1996) и шиитская (1999) мечети, была построена Мемориальная мечеть (1997) на Поклонной горе в память мусульман, погибших на Великой Отечественной войне¹¹⁷.

2) Рост исламского бизнеса и потребления исламских продуктов и услуг: открытие специализированных центров исламской моды и литературы, а также «халяльных» продуктовых магазинов и ресторанов, предлагающих только разрешенные исламом продукты¹¹⁸. В частности, в 1992 г. была предпринята попытка образования Единого исламского акционерного коммерческого банка. Среди его учредителей были заявлены «КамАЗ», «ЕлАЗ», Западносибирский металлургический комбинат, Исламский культурный центр Москвы, Всероссийский татарский культурно-просветительский центр; однако попытка не увенчалась успехом. С 1997 по 2006 г. исламские методы финансирования применял «Бадр-Форте Банк» (его руководителем был Адалет Нуриевич Джабиев – доктор технических наук, выпускник факультета международных экономических отношений Дипломатической академии МИД РФ); впоследствии банк был лишен лицензии¹¹⁹.

3) Празднование мусульманских торжеств (напр., массовые праздничные молитвы на улицах крупных городов в честь Праздника Жертвоприношения – Курбан-байрама и Праздника Разговения – Ураза-байрама) – практика, возобновленная советскими мусульманами еще в 1980-е.¹²⁰ В 1991—1995 годах в Дагестане и Адыгее празднование Ураза-байрама, а в Татарстане и Башкортостане – обоих праздников, – закрепляется на официальном уровне¹²¹.

2.3 Русский язык ислама

На фоне миграции и роста трансрегиональных связей русский язык становится новым основным средством общероссийского (федерального) исламского дискурса, что ведет к развитию в 1990-е годы нового «русского языка ислама». Сегодня развитие этого специфического идиолекта – или совокупности идиолектов – продолжается.

У этого дискурса есть несколько источников¹²². С одной стороны, мусульмане постсоветского периода начинают активно заимствовать лексику из арабского, турецкого и персидского или национальных мусульманских языков, таких как татарский, аварский и башкирский, создавая жаргон, понятный лишь членам закрытых групп. Транслитерация, например, арабских слов на русском присутствует в печатной религиозной литературе уже в начале 1990-х¹²³. Неологизмы, образованные от арабского корня с добавлением русских

117 Малашенко А. Исламское возрождение в современной России.

118 Капустина Е. Рынок исламских товаров и услуг в Дагестане: практики потребления и общественные дискуссии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 176—202; Benussi M. Ethnic Muslims and the 'Halal Movement' in Tatarstan // Anthropological Journal of European Cultures. 2018. Vol. 27. No. 1. P. 88--93.

119 Беккин Р. Опыт и перспективы исламской финансовой системы в России // Россия и мусульманский мир . — 2011. № 6. С. 30—36.

120 Аляутдинов Ш. Чем живут московские мусульмане // Афиша. 2015. 16 февраля – 1 марта (<http://mag.afisha.ru/stories/musulmane-v-moskve/chem-zhivut-moskovskie-musulmane/>).

121 См. Указ Президиума Верховного Совета Дагестанской АССР от 05.03.1991; Закон Республики Татарстан от 19 февраля 1992 г. № 1448-ХІІ; Закон Республики Башкортостан от 27 февраля 1992 г. № ВС-10/21; Закон Республики Адыгея от 14.02.1995 № 168-1. В начале 2000-х схожие постановления были приняты и в других северокавказских республиках.

122 Bustanov A., Kemper M. The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation // Slavica Tergestina: European Slavic Studies Journal. 2013. Vol. 15. P. 258-277.

123 См. напр., Kemper M. The Discourse of Said-Afandi, Daghestan's Foremost Sufi Master.

суффиксов и окончаний, распространяются с появлением Интернета ближе к концу десятилетия. Примерами такого рода неологизмов могут служить, существительные «дагватчик» (тот кто совершает дагват, призыв к исламу, то есть миссионер) и «ухтишика» («сестрица», мусульманка) или глаголы «такфирить» («отлучать от ислама») и «шахадатить» (произносить шахаду, символ веры).

Заметным феноменом «русского языка ислама» стало также появление дагестанской общины крачковцев, последователи которой считали, что читать Коран следует на родном языке (т.е. на русском), и использовали для этого лишь один перевод Корана, выполненным светским академиком Игнатием Крачковским (1883—1951). Крачковцы, не раз подвергавшиеся критике как со стороны официального духовенства, так и салафитов Дагестана, практически исчезли после того, как их лидер Магомед Казакбиев был убит в 2010 г.¹²⁴; это преступление до сих пор не раскрыто.

Одновременно исламские элиты России начинают почти неограниченно заимствовать и контекстуализировать православную религиозную лексику, используя ее для исламского дискурса: в российский исламский лексикон прочно вошли понятия «храм», «прихожане», «духовенство», «паства», «воскресная (sic!) школа» и др. Очевидно, что при этом основной аудиторией выступает власть и православная церковь, а не мусульманская община. Используя терминологию, знакомую немусульманам (например, «Всевышний» вместо «Аллах», или словосочетание «Рождество Пророка Мухаммада» вместо арабского «маулид»), исламские лидеры демонстрируют причастность к «мейнстримному» дискурсу о религии, и, следовательно, свою «традиционность» и лояльность в отношении политического режима. Однако эту стратегию «перевода» ислама на язык православной церкви можно найти не только в выступлениях, обращенных к политической элите страны или к российскому обществу в целом. Этот вокабуляр заметно проявляется и в текстах, которые производятся только для внутреннего потребления: религиозная литература, молитвы и пятничные проповеди¹²⁵. Таким образом, исламские лидеры приближают российский официальный ислам к православию, что происходит не только в официальном дискурсе, но и на гораздо более глубоком уровне символов и понятий¹²⁶.

2.4 Русские мусульмане и популярный ислам

Обращение русских в ислам стало предметом общественного обсуждения после войн, которые Россия вела в преимущественно мусульманских регионах: в Афганистане (1979—1989), а затем на Кавказе (1994—1996, 1999—2009). Тогда рассказы о русских пленниках, принявших ислам под угрозой, легли в основу нескольких заметных художественных произведений.¹²⁷ Еще раньше, в 1980-е, члены богемных интеллектуальных кругов Москвы и Санкт-Петербурга увлекаются философией неотрадиционализма, в частности, сочинениями французского писателя-эзотерика Рене Генона (1886—1951), в которой фигурируют переосмысленные элементы исламской метафизики и философии¹²⁸. Наиболее яркими представителями этих кругов стали уже упомянутый Гейдар Джемаль

124 Рыбина Ю. Расстрелян лидер общины // Коммерсантъ. 2010. 5 июня (<https://www.kommersant.ru/doc/1382209>).

125 См. например, печатную продукцию издательского дома «Медина»: <http://www.idmedina.ru/>

126 См. Sibgatullina G. Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia. Leiden: Brill-Rodopi, 2020.

127 См., например, фильм Владимира Хотиненко «Мусульманин» (1995) и серию фотографий Алексея Николаева «Навсегда в плену» о российских военнопленных, оставшихся в Афганистане после вывода советских войск: <https://novayagazeta.ru/articles/2015/07/08/64839-navsegda-v-plenu-fotogalereya>.

(см. выше) и Александр Дугин (р. 1962), заявлявших об исламе как о мощной политической силе. Дугин в дальнейшем продвигал идею «евразийского ислама» в качестве антимодернизационной и антиамериканской силы.¹²⁹ Воззрения Джемала в 1990-е развивали его ученики и младшие друзья: Анастасия (Фатима) Ежова,¹³⁰ бывший русский националист Вадим Сидоров, принявший мусульманское имя Харун Ар-Руси, и левый интеллектуал Алексей Цветков-младший (р. 1975); впоследствии некоторые из них отошли от своих прежних радикальных позиций¹³¹. Вадим Сидоров в 2004 году стал одним из основателей Национальной организации русских мусульман (НОРМ), которая претендовала стать альтернативной организационной структурой для этнических русских, перешедших в ислам и не идентифицировавших себя с региональными духовными управлениями.

Параллельно в те же 1990-е ислам в русской среде пытались пропагандировать перешедший в ислам православный священник и политический деятель Вячеслав Полосин (р. 1956, после принятия ислама называет себя Али Вячеслав Полосин) и профессиональная переводчица с английского Валерия Порохова (1940—2019); вместе они основали организацию для русских мусульман «Прямой путь» (2000). Полосин издал «Манифест российского Единобожия»¹³², в котором интерпретировал ислам в качестве альтернативы православию и панацеи против «этической деградации», – в частности, «духовной слабости» и алкогольной зависимости русских. Порохова подготовила стихотворный перевод Корана на русский, который, хотя и вызвал неоднозначную реакцию теологов и ученых, выдержал несколько переизданий. Проект Полосина-Пороховой был попыткой создания «русского ислама», основанного на умеренном русском (прежде всего культурном) национализме и идеях либеральной секулярной религии, что отвечало существовавшим тогда запросам в интеллектуальных кругах. Однако он не получил достаточной поддержки ни среди мусульман, ни среди светских представителей русской культуры.

128 Сэджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века / Пер. с англ. М. Маршака и А. Лазарева. М.: Новое литературное обозрение, 2014; Laruelle M. The Iuzhinskii Circle: Far-Right Metaphysics in the Soviet Underground and Its Legacy Today // Russian Review. 2015. Vol. 74. No. 4. P. 563–580.

129 Laruelle M. Aleksandr Dugin: a Russian version of the European radical right. Woodrow Wilson International Center for Scholars. Occasional Paper No. 294. Washington, DC, 2006. P. 1—25 (https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/publication/OP294_aleksandr_dugin_laruelle_2006.pdf); Sibgatullina G., Kemper M. The Imperial Paradox: Islamic Eurasianism in Contemporary Russia // Resignification of Borders: Eurasianism and the Russian World / Ed. by N. Friess, K. Kaminskij (Ost-West-Express. Kultur und Übersetzung; Vol. 37). Berlin: Frank & Timme, 2019. P. 97—124.

130 Kemper M. Shii Islam for the Russian Radical Youth: Anastasiia (Fatima) Ezhova's "Khomeinism" // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and Siberia. P. 297–343.

131 Bekkin R. Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma? // Islamic Authority And the Russian Language: Studies On Texts From European Russia, the North Caucasus And West Siberia. P. 361—401; Маевский К. Алексей Цветков: «Для многих «левых» язык ислама становится языком недовольного третьего мира» // Бизнес Online. 2014. 23 августа (<https://www.business-gazeta.ru/article/112283>).

132 Полосин В.С. Прямой путь к Богу. М.: Ладомир, 2000. См. социолингвистический анализ его трудов, опубликованных уже в 2000-е: Sibgatullina G. Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia. Ch. 5.

3. Заключение

Российский ислам девяностых годов, таким образом, стоит рассматривать, прежде всего, как специфически постсоветский феномен, который возник в результате слияния 1) традиций – уцелевших несмотря на советскую антирелигиозную политику или преобразованных ею;¹³³ 2) новых религиозных практик, появившихся вследствие усилившихся контактов мусульман как между собой внутри России, так и с общинами за рубежом (миграция, СМИ, Интернет, обучение и паломничество в мусульманские страны); 3) секулярных элементов.

Историю постсоветского ислама в 1990-е годы можно кратко описать как последовательность трех этапов.

– В первой половине десятилетия (1990—1994) развивалась практически не ограниченная политическими запретами реисламизация отдельных общин, сопровождавшаяся возникновением целого спектра различных интерпретаций ислама. Из религии, находящейся под пристальным контролем партийных органов и практически лишенной связей с «внешним» мусульманским миром, российский ислам превращается в мощную общественную силу. Благодаря происходившим социально-политическим изменениям он получает импульс для ускоренного развития практически во всех областях: возникают новые сообщества, активно строятся мечети и медресе, в больших тиражах публикуется специализированная литература, возобновляются массовые поездки в мусульманские страны для паломничества и учебы.

Первоначальная реисламизация мусульманских сообществ проходила довольно хаотично. В распространении знаний об исламе – как среди мусульманских сообществ, так и в общероссийском публичном пространстве, – участвовали многочисленные религиозные центры, служители недавно построенных исламских школ и мечетей, средства массовой информации, книжные издательства, спонсируемые разными участниками рынка: от подконтрольных государству ДУМ до благотворительных фондов из Турции и арабских стран, от политических элит до иностранных миссионерских организаций. Уровень теологической подготовки этих акторов сильно различался, но в целом оставался довольно низким. Влияние советского академического востоковедения на постсоветскую реисламизацию тоже оказалось довольно внушительным.¹³⁴

В это же время формируется новая институциональная структура ислама в виде десятков муфтиятов; этот процесс вовлек относительно узкий круг религиозных лидеров. Многие из них пришли к власти еще в конце 1970-х и в 1980-е гг. Дроблению муфтиятов способствовали национальные проекты, проводимые постсоветскими элитами в мусульманских республиках Поволжья и Кавказа. Эти проекты в большей или меньшей степени апеллировали к религиозной принадлежности членов этнических меньшинств. В результате *ислам в постсоветской России стал важным маркером национальной идентичности.*

¹³³ В не слишком просвещенных локальных сообществах «исламскими» могли считаться традиции разной степени давности – включая даже возникшие в советское время. См.: Бобровников В.О.

Археология строительства исламских традиций в дагестанском колхозе // *Ab imperio*. 2004. № 3. С. 563–593.

¹³⁴ *The Heritage of Soviet Oriental Studies* / Ed. by M. Kemper and S. Conermann. London: Routledge, 2011; Bustanov A.K. *Soviet Orientalism and the creation of Central Asian Nations*. London: Routledge, 2014; *Reassessing Orientalism: Interlocking Orientologies during the Cold War* / Ed. by M. Kemper and A.M. Kalinovsky. London: Routledge, 2015.

– В 1994—1997 годах происходит смена курса, которого власти придерживались в отношениях с исламом – от относительного нейтралитета к усилению контроля. Одним из важнейших триггеров стал вооруженный конфликт на Северном Кавказе. Акты агрессии и применение военной силы, имевшие место в действиях обеих сторон, привели к радикализации сепаратистского движения и усилению в Кремле влияния «ястребов» - сторонников военного решения конфликта. С принятием антитеррористического законодательства и закона 1997 г. о религиозных организациях происходит ограничение деятельности ряда групп и организаций и начинается *секьюритизация ислама*. В свою очередь, секьюритизация легитимизирует проявления ксенофобии и исламофобии в общественном дискурсе и политической риторике. На этом фоне воскрешается позднеимперский, унаследованный советским руководством ориенталистский конструкт «исламской угрозы».

–В 1998—2000 гг. в результате цепочки событий – усложнение северокавказского конфликта (его причины: экономический кризис в Чечне после Первой чеченской войны, террористическая деятельность формирований под командованием Шамиля Басаева и Хаттаба, включая вторжение в Дагестан и столкновения с федеральными силами в августе-сентябре 1999 г.), общероссийский финансовый кризис 1998 г., третья попытка импичмента действующего президента, отставка правительства Примакова, начало Второй чеченской войны – власть от (более или менее) либеральных политических элит переходит к силовым структурам. С назначением Владимира Путина в качестве преемника Ельцина ускоряется поворот государственной власти в сторону консервативных идей и набирают силу механизмы контроля «сверху» за российскими мусульманами.

Важнейшим итогом девяностых стало возникновение спектра «исламов». Благодаря деятельности зарубежных организаций на территории России, упрощению доступа к информации, а также вовлечению ислама в политическую деятельность (через создание многочисленных ДУМ и исламских партий и «исламизацию» части политических элит) российский ислам начал делиться на множество разных течений, групп и движений. Однако, несмотря на это идеологическое разнообразие, к концу 1990-х в российском публичном дискурсе для оценки «благонадежности» той или иной группы или организации закрепляется дихотомия «традиционного» и «нетрадиционного» ислама. Постсоветский концепт «традиционного ислама», и его обратная сторона – «ваххабизм», остаются, как и в Советском Союзе, гибкими и «пустотными» терминами, что позволяет адаптировать их под различные цели, менять определения в зависимости от требований политического режима и наполнять часто абсолютно немусульманскими элементами.

Попытки сужения рамок «традиционного» ислама в последней трети 1990-х и привели к политической стигматизации части исламских движений. Однако в 2000-е и 2010-е публичное пространство оставалось достаточно гибким и вмещало в себя оригинальные дискурсы об исламе, уходящие корнями в 1990-х (напр., «евразийский» ислам¹³⁵, «евроислам», дискурс «русского ислама», развиваемый членами НОРМ, «коранический гуманизм»¹³⁶, «русский ислам»¹³⁷). А многие процессы, начатые в первые постсоветские годы – развитие мусульманского городского пространства,

135 Sibgatullina G., Kemper M. The Imperial Paradox: Islamic Eurasianism in Contemporary Russia.

профессионализация мусульманских СМИ, а также диффузия «национальных» («татарского», «чеченского») исламов – продолжились и в 2000-е годы.

Эхо девяностых продолжает звучать громко для тех, кто был свидетелем событий этого десятилетия, определивших жизнь мусульман в начале нового века, вынуждая искать точки бифуркации, где альтернативный выбор мог бы привести к совершенно другому развитию истории. Для нового же поколения мусульман, обретшего голос в период правления Путина, 1990-е представляют собой объект полуполюгендарного, практически невообразимого прошлого, которое служит либо напоминанием об исторической травме, либо источником идей, вдохновения и образов, а либо и вовсе локальной хроникой событий, с которой их в глобализирующемся мире мало что связывает.

136 Kemper M., Sibgatullina, G. Liberal Islamic Theology in Conservative Russia: Taufik Ibragim's "Qur'anic Humanism" // *Die Welt des Islams*. 2021. Vol. 61. No. 1. P. 1—29 (<https://brill.com/view/journals/wdi/aop/article-10.1163-15700607-61020002/article-10.1163-15700607-61020002.xml?language=de>).

137 Kemper M. Religious political technology: Damir Mukhetdinov's 'Russian Islam' // *Religion, State and Society*. 2019. Vol. 47. No. 2. P. 214—233.