

Исследовательские ориентиры.

Существующие исследования ислама анализируют преимущественно институциональную систему российского мусульманства в лице Духовных управлений и муфтиятов как форм политизации официальной религии.¹

Между тем исламское сообщество это сложное явление с множеством феноменологических характеристик в самых разных областях—экономическом укладе и социально-территориальной организации, линиях коммуникации и каналах воспроизводства и т.д. Для лучшего понимания феномена ислама российский учёный Александр Игнатенко предложил обратиться к исследовательскому неоклассицизму, понимая под ним “преимущественно эмпирическое исследование конкретных группировок (течений, направлений, школ и т.п.), возникающих и существующих в исламе как исламских”.²

Этого подхода буду придерживаться и я, т.к. именно он позволит приблизиться к разгадке меняющегося ислама как социального и политического феномена.

Следует отметить, что некоторые аналитики чётко зафиксировали явление мусульманской регионализации, для которой характерна ситуация, когда исламские лидеры фокусируют свои усилия по религиозному строительству на локальном уровне.³

Рабочая гипотеза: Радикальный ислам в России это, в первую очередь, часть общероссийского политического протеста и социальной адаптации. Исламские джамааты—вариант мусульманской локальной завершённости, форма защиты в условиях системного кризиса общества. Я полагаю, что этот вариант в контексте болезненной и неопределённой российской трансформации (особенно в его травматических окраинных формах) успешно состоялся и доказал свою жизнеспособность.⁴ Поэтому локальный уровень “исламской альтернативы” (выражение позаимствовано у А. Малашенко) может рассматриваться как весьма плодотворная единица политического анализа.

Здесь необходимо отметить ещё несколько предварительных поясняющих пунктов:

1. Характер исследования. Я не ставлю целью рассмотреть формы бытования ислама, его вероучительную составляющую. Я буду придерживаться более широкого политологического подхода, в котором будет присутствовать исламоведческий компонент. Религиоведческая сторона проблемы будет использована лишь для лучшего и более адекватного понимания феномена ислама и политики в кризисном обществе, каким является Россия.⁵

¹ В рамках нашего проекта в таком ключе исследует проблему Наиль Мухарямов (Н. Мухарямов. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная?).

² В. Игнатенко. Там же; В. Куренной. Там же.

³ В этом плане весьма интересным является подход, выработанный проф. К. Мацузато. Эвристически плодотворной можно признать также идею А. Малашенко о “многоуровневом” характере исламской альтернативы, которая существует на 4-х уровнях: локальном, национальном, региональном и глобальном. (А. Малашенко. Исламизм на все времена. С.22-23).

⁴ Роль джамаатов как базового системообразующего элемента территориальной устойчивости дагестанского общества подчёркивают в своём новейшем исследовании Магомед-Расул Ибрагимов и Кимитака Мацузато. (М.-Р. Ибрагимов, К. Мацузато. Чужой, но лояльный: причины “нестабильной стабильности” в Дагестане.// Полис. 2005. №3).

⁵ Фактором, ограничивающим более детальное использование исламоведческого аспекта, является недостаточное знание автором многих тонкостей мусульманской религии и, вследствие этого, боязнь профанации такого увлекательного и масштабного явления, как Ислам.

2. Очень важно договориться о терминологии—общепонятной и ни для кого не обидной. Я считаю, что в современных российских условиях термин “ваххабиты” играет роль политического ярлыка, а не конфессиональной идентичности.⁶ Хотя с его помощью пытаются обозначить все радикал-фундаменталистские течения в исламском суннизме. Полагаю, что для удобства лучше использовать термин “салафиты”—нейтральное понятие, описывающее радикальный ислам.

Цель данной работы—анализ ислама и политики на примере двух российских провинций: Астраханской и Ульяновской областей.

Основной вопрос этого исследования следующий: каков характер исламского религиозного возрождения “снизу” и какова природа «исламской альтернативы» на этой периферии мусульманского мира?

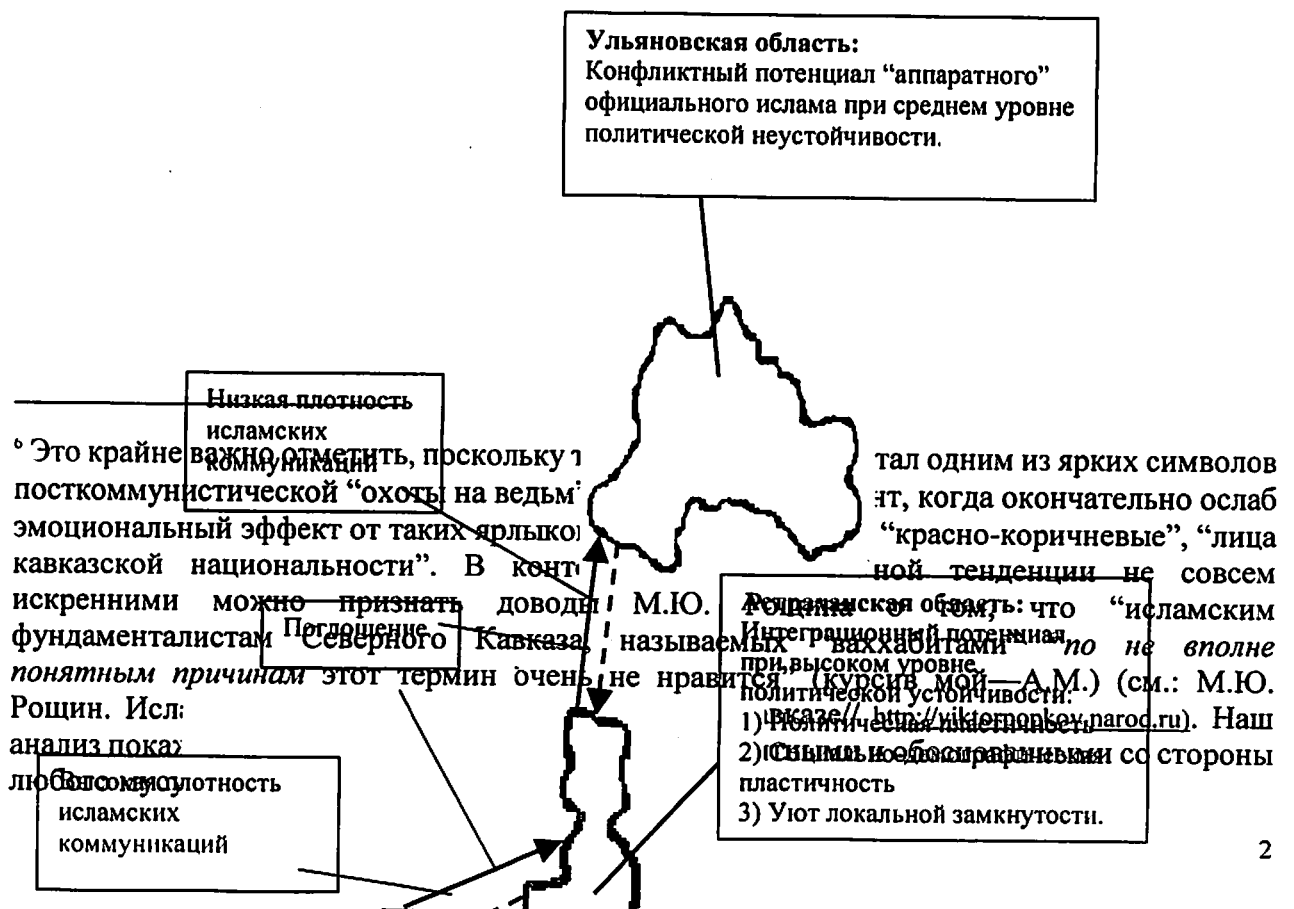
Рис. 1, представленный в виде карты, будет задавать логику и основные параметры всего исследования. Он позволяет понять, как формируются альтернативы, феноменологические проявления и пограничные казусы в исламе. Объектом анализа будет полунисламское евразийское пограничье (Каспийско-приволжский мезо-ареал), расположенное между исламским и неисламским мирами по обе стороны Каспия. Это пограничье, как будет показано, существует в режиме напряжённого транспортного перекрёстка. В пределах данного перекрёстка Дагестан (вынесенный за пределы изучения этой главы) стал ключевым источником мусульманского социального протеста и активных исламских коммуникаций. Сегодня этот регион выступает как «ядро» мусульманского пространства, так или иначе оказывающий активное воздействие на прочие ареалы.

Исследование организовано таким образом, чтобы объяснить два вида современного периферийного Ислама. Первая часть работы анализирует *астраханский* мусульманский синтез, который сложился под влиянием дагестанского шафиитско-суфийского Ислама. Вторая часть работы посвящена *ульяновскому* окраинному Исламу, чья слабость обусловлена бюрократическим расколом официальных мусульманских структур, по образцу общероссийских.

Исходя из этого, статус локальной исламской альтернативы я определяю через «понятие окраинной среды» (“Mitte – Rand – Begriff”). Здесь важно отметить совпадение двух типов маргинальности: маргинальность-переходность и маргинальность-периферийность. Первая отражает кризисное состояние российского общества, частью которого является мусульманское население. Вторая отражает пограничное состояние указанных регионов как географической окраины исламского мира, так и административной периферии современной России.

Ближайшие разделы исследования объясняют содержание Рис.1 более методично.

Рис 1. Линии исламских коммуникаций в Каспийско-приволжском полумусульманском пограничье .



Астрахань и Ульяновск в контексте исламских коммуникаций (Комментарий к Рис.1).

Выбор Астраханской и Ульяновской областей как *полупериферии* и *периферии* российского мусульманского пространства имеет хорошие аналитические перспективы именно в плане изучения особых проявлений пограничного ислама.

Исторически Астрахань ассоциировалась не только с Каспием, но и всем комплексом каспийско-предкавказских проблем. В свою очередь, Каспийский регион наилучшим образом отражает культурную и этническую специфику России. Поэтому здесь позволю себе краткую оценку Каспийского суб-ареала.

Каспийский мезо-ареал—один из ключевых для России полиэтничных переселенческих районов позднего формирования, “смешанная” суперэтническая общность. Не формально образованная, а содержательно наполненная, хотя границы в её составе изменялись многократно. Несмотря на существование большого количества субареалов, отграничить один от другого всегда бывало достаточно сложно. Такая историко-демографическая особенность региона определила “взаимопроникающее” этноконфессиональное содержание: христианское и мусульманское, с буддистско-ламаистским окаймлением, иудейским включением. Одновременно, как будет показано, эта специфика предопределила значительный потенциал политической “пластичности” и социальной устойчивости региона.

Сегодня проблемы Каспийского моря и его побережья продолжают набирать актуальность, затрагивая большие массы людей, ныне всё более ощущающих свою общность. На “циркумкаспийских” пространствах проживают, по оценкам, около 10 млн. человек, расположены 4 государства СНГ (Россия, Азербайджан, Казахстан, Туркменистан) и Исламская Республика Иран.

И в мировой истории (Л.Н. Гумилёв), и в современной экономической политике мирового сообщества самих Прикаспийских стран морское побережье составляет “активно действующую периферию”.⁷ Иными словами, этот регион, всегда являясь рискованным для проживания и хозяйствования, сегодня стал представлять собой перспективный центр притяжения и сферу жизненных интересов для международных кругов, национальных и региональных стратегических группировок.

С точки зрения мусульманской религии оба региона, хотя и являются исламскими окраинами, но содержат в себе противоположные векторы исламской эволюции. Здесь позволю себе более подробное развитие данного тезиса.

Астрахань, как один из самых оживлённых торговых и транспортных перекрёстков юга России, впитывала в себя все формы классического и периферийного ислама. Данные процессы, как будет показано, изменяли и обогащали содержание российского мусульманства в целом. Это связано с тем, что Астрахань исторически олицетворяет южный миграционный пояс России, через который проходят трассы переселения людей. Возможно именно поэтому многим кажется, что здесь не формируется атмосфера убедительных культурных разграничений. Сторонний наблюдатель обычно всегда воспринимал Астрахань как действительно уникальный город, своего рода “поволжский Стамбул”, в котором спокойно сосуществуют Восток и Запад, ислам и христианство.⁸ Лучшее из всех, пожалуй, об этом сказал посетивший губернию в 1858г. Александр Дюма-старший в книге “От Парижа до Астрахани”: в культуре Астрахани “фон—русский, узор армянский, татарский и калмыцкий”.⁹

Что касается собственно религиозного аспекта, то Астрахань и здесь выделяется как перспективное евразийское пограничье. Именно в Астрахани известный шотландский библиист и миссионер Э. Гендерсон намеревался в 1821-1822гг. устроить свою резиденцию для руководства деятельностью Библейского общества в тюркской Евразии. Он писал, что Астрахань “в силу её территориального положения...можно считать великим ключом не только к народам, исповедующим христианство и населяющим страны между Каспийским и Чёрным морями, но и к нескольким миллионам магометан и значительному числу язычников Центральной Азии”.¹⁰ Данные факты объясняют высокий уровень исламских коммуникаций в направлении Астрахани.

⁷ Материалы международной научной конференции “Россия и Восток” в г. Астрахани, апрель 2001г.

⁸ Одно из самых интересных художественных описаний исторического духа Астрахани можно найти у М. Шагинян в её знаменитом романе-хронике “Семья Ульяновых”: “Илья Николаевич...увидел в воображении своём Астрахань. Вдалеке, на горе, каменная стена Кремля, золото куполов, город; внизу, на Косе, запах рыбы, пёстрая бахрама качающихся парусов у берега, тени верблюдов, несущих в цейнгаузы тюки, говор греческих моряков;...весёлые армяне с подносами халвы;... и полные, женственные персы с ярко-красной от хны шевелюрой под высокими шапками. ...Солнце, жаркая пыль, нескончаемое движение баркасов и лодок к далёкому рейду..., где, осыпаясь из труб искрами, пришвартовываются пароходы из Решта и Энзели...” (М. Шагинян. Семья Ульяновых. Саратов, 1981. С.23).

⁹ Цит. по: В.Викторин, Э.Идрисов. “Астраханский мир”—прежние и новые грани межэтнического единства и сотрудничества// Астраханские известия. 2004. 29 января. №5. Задолго до Дюма-старшего шотландский евангелист У. Гленн отметил стратегическое значение Астрахани как центра по координации тюркского, персидского и армянского миссионерских направлений.

¹⁰ В “Записке” Гендерсона перечисляются девять стран/племён, добраться до которых удобно из Астрахани: 1) горные племена Кавказа, в которые он включил абхазов, черкесов, осетин, ингушей и лезгин; 2) Грузия, к которой он добавлял Менгрелию, Гурию и Имеретию; 3) Армения; 4) Курдистан; 5) Персия; 6) татарские племена, среди которых он выделял крымских, куманских, казанских, оренбургских, киргизских и сибирских татар; 7) “Независимая Татария”, в которую он включал “Туркестан”, туркмен, узбеков, “бухарцев” (последних он рассматривал как мост, через который можно добраться до Тибета) и

Напротив, Ульяновский регион, олицетворяющий статичную континентальную Россию, является северо-западным пограничьем исламского мира. Но в отличие от соседних Татарстана и Башкирии, которые играли роль самостоятельных “северных форпостов мусульманского мира”, исторически он был “погружён” в православие. К тому же он развивался в соприкосновении с полуязыческим финно-угорским ареалом чувашей и мордвы. Поэтому ульяновский ислам содержал в себе следы двойной периферийности. Такое состояние изначально определило низкий уровень исламских коммуникаций в направлении Ульяновска.

Религиозное самочувствие обоих регионов стало ещё больше различаться в советскую эпоху. В то время как в Астрахани в силу вышеуказанных причин чувствовался более-менее открытый либеральный дух портового и транзитного города, Ульяновск, ставший “Большевицким Вифлеемом” как родина Ленина, был превращён в город атеизма.

Однако в последние годы оба региона начала сближать ситуация с радикальным исламом. Как будет показано далее, события, связанные с проявлениями так называемого “ваххабизма” в Астрахани, позднее получали весьма драматичное продолжение в Ульяновске, и наоборот.

Помимо религиозного фактора объединяет оба региона и характер текущей политики. В обеих областях в декабре 2004г. прошли губернаторские выборы. Но в отличие от Астрахани, где произошёл плавный переход власти к абсолютно очевидному кандидату в губернаторы, в Ульяновской области развернулась яростная борьба с абсолютно неясным исходом. Но в конечном счёте во главе обоих регионов появились новые лидеры. В Астрахани это Александр Жилкин, в Ульяновске—Сергей Морозов.

В силу своих динамичных и самобытных характеристик астраханский ислам получит в моей работе более подробное рассмотрение. Немалую роль в становлении этих характеристик сыграл не просто географический фактор (местоположение региона), но вновь открывшиеся в конце 20 в. геополитические характеристики—стратегическая значимость региона для России. После распада СССР через Астрахань Россия стала нависать над Каспием и далее—исламским Югом своей континентальной массой и территориальной протяжённостью. С другой стороны, Астрахань принимает на себя раскалённые потоки мигрантов, пассажиров и товаров с пассионарного и перевозбуждённого Юга.

Часть I. Ислам и политика на стыке окраин: Астраханская область.

Как уже было сказано, Астраханская область является российским “регионом-мостом” на каспийско-иранском мусульманском направлении. Пространственно она стыкуется с Кавказской и Центрально-азиатской структурами Евразии. В 1990-е гг., в обстановке геополитического поражения и отступления ельцинской России, данное обстоятельство позволяло рассматривать вероятность превращения региона в “полупроводника конфликтных импульсов” (высказывание В.Л. Цымбурского). Астрахань осуществляет транспортную стыковку Центральной России с Кавказом и Центральной Азией через Поволжский ареал. После объявления о строительстве транспортного коридора “Север-Юг”, основным звеном которого с российской стороны выступает Астрахань, наблюдается резкое усиление миротемного и геостратегического веса этого региона. В начале 21 столетия, в контексте возвращения России на Каспий и формирования “новой каспийской инициативы” Президента Путина, Астрахань превращается в геополитическую площадку на Каспии и на южном направлении в целом. При этом естественная значимость данного пространственного узла России сочетается с уязвимой близостью Астрахани к “горячему” исламскому миру Центральной Азии и Ближнего Востока на Юге и поволжскими исламскими республиками на Севере. Такое расположение Астрахани между подступающим с Юга исламским миром и формирующейся “стратегической каспийской инициативой” Кремля превращает регион в важный композиционный элемент каспийского “мезо-ареала”. В данном контексте уже произошла переоценка Астрахани как важной геополитической составляющей российской политики на Юге. Этим и объясняется фокусировка активности федерального центра на Астрахани в контексте превращения последней в геостратегическую платформу России на южном направлении.¹¹ Превращение Астрахани в важный узел нового транспортного коридора “Север-Юг”

караманов; 8) Калмыкия; 9) Тибет.(см.: С. Баталден. Мусульманский и еврейский вопросы в России эпохи Александра I глазами шотландского библеиста и путешественника// Вопросы истории. 2004. №5. С.48-49).

¹¹ Это стало окончательно ясно после визита Президента В. Путина в Астрахань в июле 2005г. Вовсе не случайно, что именно отсюда он предпринял морским путём

позволяет сохранить потенциал Волго-Каспия в качестве цельного коммуникационного контура для России.

Теперь перейдём к рассмотрению подробностей транзитного аспекта, который начал оказывать своё воздействие на развитие ислама в Астраханском регионе. Речь идёт о выгодном геополитическом положении области, которая оказалась ключевым российским звеном в масштабном транспортном проекте “Север – Юг”. Соглашение об этом коридоре было подписано в сентябре 2000г. мистрами транспорта России, Ирана и Индии. Новый трансконтинентальный транспортный коридор должен обеспечить ускоренное перемещение товаров и грузов из стран Южной Азии и Среднего Востока в Европу через Россию. Основная нагрузка в этом проекте падает на порты и транспортную инфраструктуру Астраханской области. Данный проект вызывает огромный интерес со стороны ряда мусульманских государств, прежде всего Ирана. Между Астраханской областью и северными провинциями Ирана происходит рост экономических контактов, который сопровождается ростом культурного взаимовлияния, в котором не последнюю роль играет исламский фактор. Так, в Астрахани действует ряд общественных организаций, например, фонд “Гармония”, которые способствуют расширению контактов с учебными и религиозными центрами Ирана, в частности, с Всемирным центром исламских наук в городе Кум. Сотрудничество в образовательной сфере было затронуто во время встречи бывшего губернатора области Анатолия Гужвина с ректором Гилянского университета (Иран), в ходе которой было принято решение о том, что в 2004г. группа астраханских студентов пройдёт стажировку в этом университете. Так что развитие международного сотрудничества с мусульманскими странами демонстрирует высокую значимость исламского компонента в Астраханской области и позволяет прогнозировать его рост в будущем.

Исторические корни астраханской исламской специфики.

Весьма полезно дать краткую историческую справку развития мусульманства в Астраханской области. Это поможет лучше понять многие системообразующие факторы каспийско-предкавказского исламского синтеза.

Ислам начал проникать на Нижнюю Волгу к 10 веку с арабскими путешественниками и купцами. Более интенсивное распространение ислама связано также с последствиями татаро-монгольского завоевания, поскольку ислам стал государственной религией Золотой Орды при хане Берке. Ещё более его позиции упрочились в середине 14 века при хане Узбеке.

После распада Золотой Орды, а затем и присоединения Астраханского ханства к русскому государству произошла перегруппировка населения. Началась колонизация региона русскими православными переселенцами, а край возглавила русская администрация. Массовый мусульманский пласт был представлен тюркоязычным населением: потомками половцев и оседавшими кочевниками-ногайцами. Последние уже при своём формировании в конце 14 века приняли суннитский ислам ханифитского мазхаба (толка), дававший широкую возможность использовать местные обычаи и порядки (адат, маслагат—нормы обычного права). Ислам в то время ещё не проник глубоко в жизнь кочевников. Например, по сообщениям путешественника Жана де Люка в 17 веке ногайцы “...мусульмане, но не соблюдают правил своей религии, не постятся, не собираются на молитву; хаджи и муллы, то есть магометанские богословы, не живут между ними, так как не могут привыкнуть к их образу жизни”.¹²

В Астрахани мусульманское население в конце 17—начале 18 веков было представлено ногайцами, а также купцами их Бухары, Персии (Гиляна) и казанскими переселенцами. Из появляющихся групп следует отметить калмыков-мусульман (шеретов), туркмен и казахов Внутренней Букеевской Орды. Хотя полностью ислам казахи приняли лишь в течение 19 века в ответ на попытки христианизации со стороны царских властей.

На территории области были представлены как суннизм—у татар, ногайцев, туркмен, казахов, узбеков-бухарцев (сартов), так и шиизм—у персов-гилянцев.

Как описывает В. Викторин, по степени укоренённости ислама к началу 20 века можно выделить три категории населения:

- 1) городские жители, в первую очередь казанские татары, горьковско-пензенские мишары и татары всех трёх “азиатских торговых обществ”;

инспекционную поездку в Дагестан, где обсуждались вопросы безопасности всего северокавказского региона.

¹² Цит. по: В.Викторин, А. Нафтуллин. Ислам и население Астраханской области// Политическая агитация. 1987. №18 (сентябрь). С.15.

- 2) оседлые ногайцы сёл нынешних Наримановского и Приволжского районов;
- 3) полукочевое население—ногайцы, карагаши нынешнего Красноярского района, туркмены и казахи. Наиболее последовательными приверженцами ислама были городские жители: они лучше знали и строже соблюдали предписания религии. У сельского же населения юртовских кочевых ногайцев религиозная организация наложилась на пережитки родо-племенной и соседско-территориальной структуры: в каждом квартале села была своя мечеть, и мулла входил в состав совета старейшин. Горожане-татары не считали ногайцев за настоящих мусульман. У ногайцев в городе была своя отдельная мечеть—ногайская.¹³

Полукочевники-карагаши выбирали себе мулл сами, из своей среды. Не случайно в 1852г. автор исследования о всех народах региона “Очерки Волжского низовья” П.И. Небольсин отмечал, что их “молодёжь...не тверда в вере Магомета...они даже пятого намаза не исполняют. К муллам своим имеют мало уважения”. Казахи обычно вообще не имели постоянных мулл.¹⁴

Существовали также своеобразные формы сектантства, нищенствующего монашества наподобие персидского и среднеазиатского суфизма-дервишизма. На территории области, прежде всего у ногайцев, насчитывалось 23 “ауля”—могилы “святых”, обслуживаемых “мутшафирами”—потомками этих святых.

Что касается культовых сооружений, то, как сообщает В.Викторин, до революции в Астрахани насчитывалось 8 мечетей, в том числе одна шиитская. Свою мечеть имел каждый торговый двор (Бухарский, Гилянский, Агрыжанский). В сельской местности имелось 10 соборных и около 45 мечетей без права служения пятничного намаза. При мечетях были созданы 36 средних школ—мектебов и 8 высших школ—медресе.

Как видим, уже к тому времени в Астрахани были представлены самые различные формы мусульманства как в богословском, так и в институциональном плане. Это позволяет говорить о пограничном своеобразии местного ислама и окраинной мутации его различных направлений. Данное обстоятельство ставит под сомнение предложенный Д.Глинским, А. Малашенко, а вслед за ними и Р.Галлямовым критерий дифференциации внутри мусульманской общины России на основе этно-географического разделения. Такое разделение позволило им выделить расхождения между так называемым “поволжским” и “кавказским” исламом как двумя типами.¹⁵

Рис.1 в нашей работе помогает лучше увидеть ситуацию. Астраханский пример представляет собой *пограничный* случай мутации различных форм ислама, который, как будет показано, проявляет себя в самых различных качествах. Астрахань, стоящая на перекрёстке Поволжского, Кавказского и Среднеазиатского миров и являющаяся точкой поглощения интенсивных исламских коммуникаций, сама выступает средоточием самых немислимых и экзотических форм мусульманства, включая маргинальные.

Характер и направления каспийско-предкавказских исламских коммуникаций.

Новейшая эволюция астраханского ислама в его различных проявлениях стала продолжением процесса стремительной социально-мусульманской трансформации на Северном Кавказе.¹⁶ В первую очередь как результат миграционного и религиозно-политического давления из другого прикаспийского региона—Дагестана. (Рис. 1). Рассмотрим ключевые этапы и характеристики каспийско-предкавказских

¹³ В. Викторин. К проблеме поволжско-предкавказского исламского “обновленчества” в мирной и радикальной формах (на материалах общины г. Астрахани в 1990-2000-х гг.). Центр региональных и трансграничных исследований ВолГУ. Волгоград, 2002.

¹⁴ В. Викторин, А. Нафтуллин. Указ. соч. С.15.

¹⁵ Д. Глинский. Указ. соч. С.24. А. Малашенко. Два несхожих ренессанса// Отечественные записки. 2003. №5 (14). Галлямов. Исламское возрождение в Урало-Поволжском макрорегионе России: сравнительный анализ моделей Башкортостана и Татарстана.

¹⁶ Ещё в 1988г. в Астрахани для верующих из Дагестана и Чечни на главном городском рынке Большие Исады была открыта “шафиитская” религиозная община—мечеть №5. Характерно, что это было в здании, где до революции находилась мечеть “ханифитская”, для татарских верующих. Поначалу это вызвало некоторые трения, затем напряжённость была снята. (“Волга”. Независимая газета Астраханской обл. №157 (221211). 1993. 13 августа. С.1).

мусульманских коммуникаций, в которых Астрахань играла роль удобного перекрёстка и уютного прибежища.

1. Именно Астрахань в начале 1990-х гг. стала одним из центров исламского возрождения в России. Здесь, на “неформальном” съезде, инициаторами из Дагестана и идеологами из исламских кругов Москвы 9 июня 1990г. была создана Исламская партия возрождения (ИПВ) “Надхат”. Это была первая в СССР исламская политическая структура, целью которой была провозглашена защита прав мусульман “жить по законам Аллаха”.¹⁷ Одними из инициаторов создания данной партии выступили представители “обновленческого” Кизилюртовского исламского общества из Дагестана во главе с братьями Кебедовыми—Аббасом и Багаутдином. Председателем Совета улемов (исламских учёных) и амиром новой партии был избран видный исламский учёный, житель дагестанского селения Кудали Ахмед-Кадри Ахтаев. На запрет горисполкома в проведении съезда оргкомитет из г. Кизилюрта (Дагестан) ответил по-салафитски просто: «Нам Аллах разрешил!». А на вопрос «Почему в Астрахани?» последовало разъяснение: «Здесь у вас мирно и спокойно!». В этом заключалась одна из причин того, что мусульманская активность и в последующем «экспортировалась» из Дагестана («ядро») в астраханское прибежище-«полупериферию».

2. Именно в Астрахани в 1996г. известными братьями Хачилаевыми был проведён открытый съезд “Союза мусульман России”. Одновременно лидеры “Союза мусульман” заявили о своём намерении занять позиции местного астраханского духовенства и взять под контроль все местные мусульманские приходы. Дело приняло настолько резкий оборот, что глава астраханских мусульман, муфтий Назымбек-хазрат вынужден был явиться без приглашения на этот съезд и пресечь амбиции лидеров “Союза мусульман России”.

3. Давление дагестанского фактора заключалось и в том, что в Астрахани пытались открыть филиал Буйнакского исламского института от Духовного управления Северного Кавказа. Однако и здесь местное духовенство сумело отстоять свои позиции, когда удалось создать своё медресе от собственного духовного управления в Уфе. В 1999г. оно получило статус Исламского института.

4. Наконец, особенно отчётливо Северо-кавказский фактор проявил себя в среде так называемого “радикального ислама”. В частности, к середине 1990-х гг. лидерство в среде астраханского “фундаменталистского обновленчества” (так называемого “ваххабизма”) перешло от безграмотных местных татаро-ногайцев (Халиков, Абульясов) к весьма религиозно образованным переселенцам-аварцам (семья Омаровых).

Описанные процессы однозначно подтверждают роль Астрахани как удобной окраинной лакуны, которая в состоянии поглощать пассионарное исламское давление с Северного Кавказа. Это ещё раз доказывает ценность представленной на Рис.1 объяснительной схемы.

Что касается социальных и миграционных характеристик местного ислама, то они продемонстрированы в Табл. 1 и последующем описании.

Табл. 1. Исламизированное¹⁸ население в Астраханской области (количественные и качественные параметры).¹⁹

Население Астраханской области в целом:	
1989г. 1 млн. чел.	2002г. 1 млн. 20 тыс. чел.
Из них мусульмане: 22-23% (около 200 тыс. чел.)	26% (около 250 тыс. чел.)
Из них:	

¹⁷ Наиболее громко проявило себя таджикское отделение партии, которое в 1991-92гг. (в составе коалиции радикальных демократов и националистов) захватило власть в Таджикистане.

¹⁸ Традиционно тяготеющее к мусульманству—разное по интенсивности и различное по толкованию.

¹⁹ Таблица составлена на основе данных, предоставленных советником губернатора Астраханской области В.М. Викториним, а также из: В. Викторин, Э. Идрисов. “Астраханский мир”—прежние и новые грани межэтнического единства и сотрудничества// Астраханские известия. 2004. №5, 29 января. С.3.

13%	Казахи:	14,5%
--	Татары:	7,2%
в 1959г. было 239 чел.	Дагестанцы (более 30 этносов):	1,8% (30 тыс. чел.)
0,8%	Чеченцы:	1% (15-20 тыс. чел.)
0,5%	Азербайджанцы (с талышами):	0,8%
0,4%	Ногайцы:	0,5%
--	Туркмены:	0,2%
--	Узбеки:	0,1%

Теперь посмотрим, за счёт чего происходил прирост числа мусульманского населения. Он происходил за счёт двух факторов:

1. за счёт сельской рождаемости казахов;
2. за счёт миграции 1990-х гг., где преобладали русские, но были выражены татары и другие мусульмане. С 1988г. в область прибыло более 80 тыс. мигрантов, из которых в регионе осело 63-65 тыс. человек. Их них: русские—до 45 тыс. чел (75%); татары—4 тыс. чел. (7%); азербайджанцы (с талышами)—3,5 тыс. чел. (5,5%); дагестанцы—4,3 тыс. (7,1%); чеченцы—3 тыс. (5%); турки-месхетинцы, таджики, узбеки—2,3 тыс. (3%).

Нестабильность ситуации на Северном Кавказе, в первую очередь в Чечне, привела к значительному увеличению в Нижнем Поволжье выходцев из этого ареала. Так, если в 1999г. в Астраханской области было зарегистрировано по месту пребывания 9257 граждан из российских северокавказских республик, то в 2000г. их число выросло до 12051 человек, а в 2001г. до 15372 человека.²⁰

Проблема политического представительства. В целом структуры власти области отражают процентный состав населения региона. Особенно это касается регионального парламента—Государственной Думы Астраханской обл. Избранных “этнических” (“от лица этноса”) депутатов нет. Политический лидер мусульман-северокавказцев это молодой депутат Госдумы области, видный предприниматель Аликпер (Аликерим) Пашаев, дагестанец из кумыков. Почти поголовную поддержку ему обеспечивают торговые микрорайоны Астрахани.

Этнический и религиозный фактор всё чаще склонен использовать председатель областного татарского общества “Дуслык” Анвер Алмаев, который был депутатом всех уровней и участвовал в мэрских выборах Астрахани в декабре 2004г.

Из других ветвей власти необходимо отметить, что председатель областного Суда—казах, также как министр строительства и дорожного хозяйства области. Среди редакторов популярных газет—татарин ногае-бухарского происхождения и армянин (потомок переселенцев, бежавших от персов в 18 веке).

Процентный состав студентов – мусульман. Если оставить в стороне высший исламский институт “Хаджи-Тархан”, то в светских вузах (госуниверситет, государственный технический университет, медицинская академия, консерватория, многочисленные филиалы коммерческих вузов) соотношение примерно равномерное. Добавляет процент образованных мусульман открытие новых специальностей в Астраханском гостехуниверситете (АТУ): “восточные языки” (персидский, турецкий, арабский), отдельно—казахский и татарский, а также деятельность Турецкого лица.

Здесь важен и другой процесс: взрыв образовательного процесса среди казахов за последние 25 лет. По статистике, в 1979—89гг. у казахов области на 80% увеличилось количество лиц с высшим образованием. Это значит, что ежегодно минимум от 3 до 5 тыс. молодых казахов области получали дипломы СССР о высшем образовании. У татар прирост составлял 60%, у русских—менее 40%.

²⁰ Интервью с Уполномоченным по правам человека в Астраханской области В. Виноградовым. Астрахань, июнь 2004г.

В 1990-е гг., в связи с развитием “коммерческого образования”, этот процесс стал лавинообразным. Взлёт образования у казахов (недавних селян, не столь давних—до 1939г.—кочевников) за этот период также очевиден, как и наличие молодой интеллигенции. Возможно поэтому у них и не прививается так называемый “исламский радикализм”. Сказывается, очевидно, наряду с этими и другой фактор: сохранение доисламского “тенгрианского” языческого пласта. К ним, в частности, относятся вышеназванные святыя места—“ауля”, или специальный жертвенный обряд на засуху—“кудай жол”.

Описанные процессы, включая приведённые выше темпы роста количества мигрантов, определили особые разновидности астраханского пограничного ислама (см. Рис.2).

Особенности астраханской исламополитики как каспийско-предкавказского мусульманского казуса.

Эволюцию астраханского ислама можно чётко разделить на две составляющие. *Первая* включает в себя развитие исламских структур в рамках официальной политики астраханских властей. Это “аппаратный” ислам, руководители и активисты которого включены в режим постоянных контактов и консультаций с руководством региона.

Вторая составляющая проявилась в гораздо более драматичном ключе и была связана с возрастающей в 1990-е годы ролью “нетрадиционного” радикального ислама.

В начале я рассмотрю развитие в регионе “официального” мусульманства.

Если говорить об институциональных рамках развития ислама, то до конца 1980-х гг. религиозные общины четырёх мечетей в Астрахани и её ближайших окрестностях были организационно независимы. Новые структуры руководства религиозными объединениями мусульман Астраханской области начали вновь складываться на рубеже 1980-90-х гг. Это произошло путём объединения общин (как и в начале XX в., в предреволюционное время) в единый Астраханский мухтасибат. К 1991-92 гг. его сменило Духовное управление мусульман Астраханской области.

Муфтием (а ранее имамом-мухтасибом) мусульман области является Назымбек-хазрят (Н.А.Ильясов). Одновременно он был избран заместителем Верховного муфтия, председателя Центрального духовного управления мусульман России и европейских стран СНГ (г. Уфа) шейха Талгата Таджуддина (Т.С.Таджетдинова).

В области действует 39 мусульманских духовных общин и 11 групп, что составляет примерно треть всех религиозных объединений области. Свои богослужения астраханские мусульмане проводят в 32 мечетях (7 из них являются памятниками истории и культуры местного (областного) значения) и 6 молитвенных домах.

За последние годы при поддержке органов государственной и муниципальной власти и собственными силами религиозных объединений было построено или переделано из других строений 16 новых культовых зданий (и ещё одна мечеть для находящихся в местах лишения свободы). Из мечетей, действовавших ещё до революции, восстановлено и возвращено верующим или же восстанавливается сейчас 6 зданий.

Добавить нужно два Исламских центра (на базе крупных мечетей) и совершивший в июле 2003 г. свой первый выпуск Исламский институт “Хаджи-Тархан” (первым ректором которого был Мухаммед Ва-ль Абдат, уроженец Алжира, выпускник астраханского вуза).

Существует также ещё 2 самостоятельных мусульманских фонда и обществ, в т.ч. по поддержке и пропаганде культурных ценностей ислама, по организации ежегодного “хаджа” мусульман в Мекку и Медину, к святым местам этой религии.

Мусульмане Астраханской области рассматриваются властями и населением региона как весомая и равноправная часть населения области. Поэтому политика руководства региона нацелена на установление конструктивного взаимодействия с исламскими организациями, деятелями и лидерами. На эти цели расходуются посильные средства областного бюджета.

Власти также учитывают, что мусульмане составляют значительную часть электората, и от их голосов во многом зависит расклад политических сил в области. Поэтому областные власти принимают активное участие в наиболее важных праздниках мусульман, способствуют возвращению мусульманским организациям культовых сооружений. На состоявшейся 5 февраля 2003г. встрече тогдашнего губернатора области А. Гужвина с муфтием и руководством города Астрахани рассматривался вопрос о реставрации ряда мечетей, которые местные власти рассматривают как памятники архитектуры. В результате встречи был создан попечительский совет по восстановлению крупнейшей городской “Белой” мечети (Ак мечети), возглавляемый бывшим мэром Астрахани В. Безрукавниковым.

Особо следует отметить 2004-й год, который ознаменовался новыми шагами астраханских властей в деле укрепления мусульманской религии. Учитывая всё возрастающую роль ислама в религиозной и политической жизни Астрахани, 21 июня 2004г. бывший губернатор области А. Гужвин

провёл совещание, на котором шла речь о восстановлении двух астраханских мечетей—Белой и Чёрной. На совещание были приглашены представители бизнеса, которые выразили готовность помочь с финансированием данного проекта. Сам губернатор распорядился выделить из областного бюджета 500 тыс. рублей, а предприниматели распределили расходы следующим образом: руководитель строительной фирмы “Стройсервис-Л” Миргаджи Гусейнов выделил 100 тыс. рублей. Столько же взяли на себя предприниматель Виктор Винокуров, руководство ОАО “Каспрыба”, компания “ЛУКОЙЛ-шельф ЛТД” и другие.

Что касается восстановления Чёрной мечети, то здесь вопрос решился быстро. Все затраты на эти работы, а их размер составляет 12 млн. рублей, взял на себя лидер дагестанского землячества Астрахани, он же депутат Госдумы области Аликбер Пашаев.²¹

Вопрос о состоянии ислама в Астраханской области регулярно затрагивался и Президентом Путиным. Так, 26 апреля 2002г. во время посещения президентом Астрахани (после неудачного саммита прикаспийских стран в Туркмении) В. Путин встретился с муфтием Регионального духовного управления мусульман (РДУМ) Астраханской области Назымбеком-хазрятюм (Назымбеком Ильясовым). В короткой беседе с президентом муфтий высказал необходимость дальнейшей поддержки государственными структурами российских мусульман. Это была не первая встреча между ними, поскольку ранее Н.Ильясов имел беседу с президентом в Москве, на которой поднимались вопросы исламского просвещения в России.

Политика, направленная на поддержку мусульманской общины Астрахани, была продолжена и после смерти Анатолия Гужвина 17 августа 2004г. 10 октября 2004г. в Астрахани, на городском кладбище, была открыта новая мечеть “Тауба” (“Покаяние”). На официальном открытии мечети присутствовали первые лица областной и городской власти: и.о. губернатора Александр Жилкин, бывший мэр Астрахани Игорь Безрукавников, а также председатель духовного правления мусульман области муфтий Назымбек Ильясов.

Данные факты отражают относительно благостную картину взаимодействия местной власти и мусульманской религии. Они также отражают ситуацию, при которой в Астрахани удалось сформировать умеренный консенсус местной власти и лидеров национальных исламских диаспор и бизнес-структур. Такое положение было выгодно этим лидерам. С одной стороны, оно давало им необходимые контакты с региональной властью и лояльность последней, столь необходимые для ведения бизнеса. С другой стороны, оно обеспечивало общественную и политическую (в т.ч. электоральную) поддержку со стороны контролируемых ими мусульманских общин.

Описанный характер эволюции «официального» ислама, помимо всего прочего, также усиливал потенциал социально-политической “пластичности” и устойчивости региона перед лицом различных рисков.

Взлёт и падение общины астраханских «мухминов».

За пределами официальной и весьма благополучной исламской политики Астрахань пережила весьма драматичную страницу специфической локальной формы мусульманского ренессанса, связанную с отмеченным выше «нетрадиционным» радикальным исламом. Астраханской области было суждено оказаться в центре формирования такого вида исламского возрождения, как феномен “поволжско-предкавказского мусульманского обновленчества”.²² Так правильнее называть одно из нашумевших направлений пограничного ислама, которое сложилось в Астрахани в 1990-е гг. благодаря интенсивным мусульманским коммуникациям, показанным на Рис.1.

Такая субрегиональная специфика объясняется астраханско-кавказским исламским синтезом с доминированием активной дагестанской группировки сторонников радикального ислама. Эта черта сопровождала астраханский ислам с первых дней создания Всесоюзной Исламской Партии Возрождения в 1990г. Дело в том, что, как уже было сказано, одними из инициаторов создания данной партии выступили представители “обновленческого” Кизилюртовского исламского общества из Дагестана во главе с братьями Кебедовыми—Аббасом и Багаутдином. Первый был организатором, второй—духовным лидером партии (после военных действий 1999г. в Дагестане и гонений на

²¹ “Волга”. Независимая газета Астраханской области. 2004. 23 июня.

²² Термин принадлежит астраханскому исследователю В.М. Викторину. Ему же принадлежит наиболее грамотное исследование радикального ислама, выполненное по материалам мусульманской общины г. Астрахани в 1990-х гг. (См.: В.М. Викторин. К проблеме поволжско-предкавказского исламского “обновленчества” в мирной и радикальной формах).

«ваххабитов» Багаутдин скрылся в Чечне). Все они выступали с позиций суннитского фундаментализма и умеренного «очищения» ислама.

Миграционный фактор и высокий уровень исламских коммуникаций по линии «Дагестан—Астрахань» привели к образованию джамаата «мухминов» (мусульман – обновленцев), подчеркну это ещё раз, неверно и антинаучно именуемых «ваххабитами»²³ (даже «мирными», «умеренными»). Во главе общины «мухминов» (сторонники «имана»—исламского кодекса благочестия, кодекса поведения)²⁴ стояла весьма примечательная личность, ставшая известной под именем «Айюба Астраханского», настоящее имя которого Ангута Магомедович Омаров. В богословских кругах он был известен как тончайший исламовед и один из лучших учеников Багаутдина Кебедова. Айюб является выходцем из высокогорного Цумадинского района Дагестана, по национальности аварец.

Примечательный факт: жители бедного и отдалённого Цумадинского района начали переезжать в более благополучную Астрахань достаточно давно—после землетрясения в Дагестане в 1970г. Активные миграционные процессы из республик Северного Кавказа в начале 1990-х гг. дали общине новых приверженцев.

Данное описание облегчает ответ на вопрос: «Кто эти люди?» Дело в том, что как в Дагестане, так и в Астрахани они были экономическими изгоями, пассионариями, искавшими более рентабельные зоны и сферы деятельности. Поэтому вряд ли вчерашних колхозников и комсомольцев стоит рассматривать в качестве местных диссидентов. Исламско-обновленческая самоорганизация стала частью их адаптационного поведения в ситуации резкого разрушения экономической системы, политических институтов и прежних социально-гражданских сетей взаимодействия.

Сформированная в результате этих изменений группа «мухминов» заняла в астраханской городской экономике весьма изящную нишу. Члены общины в основном занимаются торгово-закупочной деятельностью и проживают в микрорайоне «Большие Исады», рядом с центральным рынком Астрахани. Здесь же находится их молельный дом, где распространялась специальная литература, проводились встречи с приезжими, давались разъяснения по богословским вопросам. Духовный лидер Айюб в целом был негативно настроен по отношению к контактам с органами власти и, вследствие этого, община вела достаточно замкнутый образ жизни, всячески дистанцируясь от представителей власти, общественности и СМИ. Местное «официальное» духовенство не идёт на контакты и дискуссии с хорошо подготовленными богословскими лидерами «мухминов». А те критикуют «мулл-аппаратчиков» за забвение этики веры («иман»). В первой половине 1990-х гг. айюбовцы вели активную миссионерскую работу, что дало значительный приток новых членов в общину. Причём не только выходцев с Северного Кавказа, но и татар, казахов и русских. К 1994г. численность джамаата достигла примерно 300 человек.

²³ При наиболее точном словоупотреблении понятия «ваххабизм» (собственно—поздняя политическая ветвь ханбалитства, укоренившаяся в Саудовской Аравии), «очистительно-исламское движение», «фундаментализм», «моджахедство», «мусульманское братство», затем «возрожденчество» («нахдатство») и им подобные должны, очевидно, разграничиваться и использоваться по-разному.

Возможно, радикально-исламские движения во всём мире смыкаются между собой. Но этническая основа, территориальная соотнесённость и хронологическая последовательность возникновения были различными. Все они возникли на волне буржуазного развития стран Востока, в разной этносреде (с принятием промышленной модернизации, частичным одобрением или же полным отвержением её), в связи с идущими процессами национально-освободительной борьбы, явились так или иначе их отражением. Одни базировались на ханбалитской традиции пуризма, другие—на вооружённом басмачестве, третьи—на европеизированной мусульманской интеллигенции. Ранними в новейшее время были «моджахеды» («Джамиат уль-моджахеддин») в 10-20-х гг. 20 века в Кашмире, Пакистане, Афганистане, затем «братья-мусульмане»—«Джамиат аль-ихван аль-муслимим» (на основе одного из суфийских орденов) в 1928г. в Египте. Всемирная политизация традиционного ранее «саудизма» произошла ещё позже—с середины 20 века, на волне антиколониальных революций, иногда принимавших характер «халифатских» движений в исламе. (В.М. Викторин. Там же.)

²⁴ Также необходимо отличать российских «обновленцев» от традиционно-радикальных исламских группировок в различных странах (исмаилиты, мюриды, марабуты и т.д.), тем более и от пуштунских «талибов»—первой сплочённой религиозной (псевдо-) интеллигенции в своём народе.

Конфликтных ситуаций, являющихся следствием деятельности общины, не отмечено. За исключением регулярных стычек со своими земляками-дагестанцами—приверженцами суфизма.

Однако констатация уникальности астраханского ислама не объясняет природы этой уникальности. Сознание членов общины отличается двойственностью. С одной стороны, это люди, в большей степени подверженные влиянию российского законодательства, хорошо говорящие по-русски. Но, с другой,—религиозность их проявляется в более строгой вере, понимаемой как возвращение к первоначальной чистоте ислама и принимающей форму фанатичной веры. Они ощущают себя в Астрахани как дома и стремятся занять своё социальное пространство, но именно для того, чтобы с ними считались как с истинными мусульманами. Суть этой позиции выражается формулой: “Астрахань—наш дом. Хотим жить и работать здесь, никому не мешая, но и не погрязая в язычестве”.²⁵ Лидеры общины считают себя связанными моральным и социальным договором с регионом проживания и полагают обязательным уважать российские законы.

В чём заключались религиозные взгляды Айюба и членов его общины—“джамаата мухминов”? В чём вообще ПРИНЦИП их социально-религиозной приверженности? Просто оппозиционность власти? Или отрицание внутрисламских структур по принципу протестантского «личного контакта с Богом»? Здесь налицо тенденция «обновления по исходному типу», возвращения к нормам Пророка Мухаммеда, основателя религии. «Обновление к изначальности» (назовём его «экстракцией», «реверсией», «ретропроекцией») совпал с культурно-воспитательным движением за «очищение», «обновление» ислама по его, вновь подчеркнём, первоначальному образцу. Термин салафизм (от арабского «ас-салаф-ас-салих»—«предок праведный») означает решительное религиозное очищение, объявленный возврат к жизненным ориентирам эпохи возникновения ислама (7-й век н.э.) как властно-силовыми приёмами, так и просто внедрением норм «изначального ислама» во внешнем облике. Если условно определить это течение как «протестантство-пуританство в исламе» (М. Блиер, Б.А. и Л.С. Васильевы), то оно, как покажет дальнейший анализ, вполне обоснованно и имеет смысл для понимания явления в целом.²⁶

Члены астраханского джамаата «мухминов» стремятся исповедовать “чистый” ислам, освобождённый от накопившихся наслоений. Главным объектом поклонения был объявлен Пророк Мухаммед. “Джихад” понимался при этом вполне нейтрально, как “постижение и распространение слова и дела Пророка в целом”.²⁷ Повышенная требовательность Айюба (которая многим виделась как проявление религиозного радикализма или даже экстремизма) относится прежде всего к его последователям и касается их традиционного внешнего вида и строгого соблюдения ими религиозных догматов. Это внешняя культовая сторона проявления их религиозности, которая не имеет политического или военного подтекста.²⁸ Возможно поэтому, невзирая на то, что они не имеют ни малейшего отношения к типичному арабско-саудовскому учению ибн-аль-Ваххаба, судят о них лишь по сумме привлекательных внешних признаков.²⁹

²⁵ Б. Ахмедханов. Жизнь “ваххабита” на перекрёстке окраин// Общая газета. 2000. №42 (376). 19-25 октября. С.1-3.

²⁶ Подробный анализ: В.М. Викторин. Мусульманство: культурный тип, религия и практика политики (общая и «астраханская» плоскость существования и проблематики) // Волга. Независимая газета Астраханской обл. 2005. 26 августа.

²⁷ В. М. Викторин. Там же.

²⁸ Интервью с ректором Астраханского филиала Всероссийского юридического института, проф. О.И. Чердаковым. Астрахань, июнь 2004г.

²⁹ Наиболее интересное описание внешности астраханских “айюбовцев” было сделано журналистом Бахтияром Ахмедхановым: “Дом, в котором собирается община (её члены не входят ни в одну из городских мечетей), находится в районе рынка Большие Исады. ...Пятница, время дневного намаза. К дому небольшими группами и поодиночке стекаются люди весьма экзотической внешности: заправленные в носки штаны, длинные бороды, которых не касались ножницы, и очень часто—волосы до плеч. Лицо кавказской национальности, до неприличия похожее на Карла Маркса, низенький татарин с жидкой бородкой, явный славянин с развевающимися на ветру светлыми волосами и бородой, закрывающей полгруди, похожий на хиппи юноша в джинсе, но с заправленными в носки штанами... Удалось насчитать около 50 человек, подавляющее большинство—молодые

Однако само направление развивалось как динамично, так и противоречиво. Размежевание в стане “обновленцев” наметилось ещё в 1993г., перед первой чеченской войной. К концу 1990-х гг. община раскололась окончательно и выразилось в появлении различных течений—радикального, умеренного, мирного, а также целый ряд переходных групп, тяготеющих к традиционному исламу. Сходство осталось, в основном, во внешнем облике и в понимании (в строгом соответствии с предписаниями первоначального ислама) догматики религии. Решающим в расколе общины был факт выделения и отъезда двух сотен молодых членов джамаата (в собственных терминах разных обновленцев—“джихадисты”, “сторонники братьев Кебедовых” и т.д.) ранней осенью 1999г. на войну в Дагестан и Чечню. Это оставило и усилило в Астрахани группировку в 70 человек сторонников мирного, конфессио-культурного обновленчества толка Айюба.

Община Айюба, окончательно утвердившаяся в этих количественных и содержательных границах, не поддержала чеченских и дагестанских сепаратистов. Известно, что на закрытой встрече в дагестанском Прикаспии летом 2000г. деятели “обновленчества” вне Северного Кавказа, с активным участием Айюба-Ангута Омарова из Астрахани, осудили вторую чеченскую войну и прокляли войну вообще. “В Чечне нет джихада”; “Мы осуждаем эту войну”,--таково было однозначное мнение астраханских “айюбовцев”. За что были поставлены на Кавказе вне закона воюющими боевиками-радикалами.³⁰

Тем не менее, этот факт не помешал тому, что после событий 1999г. в Дагестане и Чечне (разгром так называемого карамахинского «ваххабитского анклава» и победа над отрядами Басаева—Хаттаба) Айюба и его приверженцев стали называть “астраханскими ваххабитами” со всеми вытекающими отсюда последствиями—политическими, религиозными и уголовными преследованиями. Объявление астраханского Айюба “радикалом” и “ваххабитом” преследовало чисто политические цели и было мотивировано желанием дагестанских властей и сторонников официальной “мусульманской вертикали” добить всяческие проявления оппозиционного ислама.

Как результат, официальные круги и духовенство Дагестана предложили распространить действие Закона Республики Дагестан “О запрете ваххабизма и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан” (принят Народным Собранием республики в сентябре 1999г., по свежим следам Карамахинской бойни) на соседние территории и на Россию в целом. В частности, такое предложение внесла внушительная делегация Духовного управления мусульман Дагестана, посетившая Астрахань 6 декабря 1999г. Более того, со стороны видных деятелей дагестанских мюридских обществ—“тарикатов” стали доходить обвинения в “ваххабизме” в адрес астраханских мусульман северо-кавказского происхождения вообще.³¹

Данные эпизоды показывают, что исламские коммуникации по линии «Дагестан—Астрахань» осуществлялись не только в виде «обновленческих» групп и религиозных новаций, но и в виде политического возмездия и репрессий.

Таким образом, для официального ислама астраханские мухмины стали самой доступной мишенью, выполняя роль внутреннего врага. Эти обстоятельства привели к важному изменению в поведении

люди”. (Б. Ахмедханов. Жизнь “ваххабита” на перекрёстке окраин// Общая газета. 2000. №42 (376). 19-25 октября. С.1-3.

³⁰ Как пишет Б. Ахмедханов, размещение на удуговском сайте в Интернете сообщения о том, что к организованному против военных теракту в Волгограде в июле 2000г. причастны люди Айюба,--это попытка замарать его, отомстив таким образом за неучастие в войне.(Б. Ахмедханов. Там же).

³¹ Интервью с лидером дагестанского землячества Астрахани, депутатом Государственной Думы Астраханской обл. А. Пашаевым, май 2002г., июнь 2004г. Более того, дагестанские власти осенью 2000г. инициировали жёсткие силовые акции против членов общины. Рассказывает Омаров-старший (отец Айюба): “В пятницу, как раз во время намаза, в дом, где мы молились, ворвались омонцы. Всех, даже детей и стариков, положили на пол, а потом, как скот, выгнали на улицу и увезли в УВД. Там держали стоя у стены, снимали отпечатки пальцев, снимали на камеру. Зачем? Нас уже столько раз проверяли! При этом унижали, пинали ногами, дёргали за бороды. Я—ветеран войны, сам Путин прислал мне поздравление к 9 мая. Он желает мне здоровья, а здесь это же здоровье отнимают. Если есть среди нас нарушившие закон, пусть наказывают, но ведь нет! Даже ножа ни у кого не нашли”. (Б. Ахмедханов. Там же). Эти действия МВД Дагестана сочли излишними и неоправданными даже астраханские чекисты.

лидеров джамаата. Астраханские мухмины, прежде избегавшие всякой публичности и контактов с властями, предприняли беспрецедентный шаг—пошли на общение с областным руководством.

У загнанной в угол общины не оставалось другого выхода. Айюбу и его семье неоднократно угрожали физической расправой. В феврале 2000г. на Айюба было совершено покушение. Он сам был ранен, его помощник—убит.³² Дважды в конце 2000г. (4 октября и 2 декабря) в дом, где жил Айюб с семьёй и с близкими, бросали гранаты (обошлось без жертв). Лидер и организатор общины Айюб был вынужден одно время даже скрываться в неизвестном направлении. В довершение ко всему, их начали вытеснять из местного бизнеса и с городских рынков, где они имели свои места и позиции.

Всё это вместе взятое вынудило руководство “мухминов” обратиться с письмами на имя губернатора области от 13 и 18 декабря 2000г. В письмах выражалась просьба по восстановлению их прав, а также не использовать против них ошибочного термина “ваххабиты”. Вызвало определённый интерес предложение Омарова-старшего создать в области специальную религиозно-экономическую комиссию по выяснению термина “ваххабиты” и правомерности его приложения к кому-либо на данной территории, обоснованности подозрений в “экстремизме” или “терроризме”.³³

Местная власть и губернатор Астраханской области на тот момент Анатолий Гужвин защитили общину Айюба. Реакция не совсем обычная для российской власти и объясняется особенностями политического лидерства в регионе в 1990-е годы.

Речь идёт о личных качествах бывшего губернатора Гужвина. Анатолий Гужвин был одним из самых опытных глав региональных администраций в России, являясь бессменным руководителем областной исполнительной власти с 1987 г. до августа 2004г. Как губернатора его отличало доскональное знание местных проблем, локальных интересов, механизмов власти и персоналий.

Губернатора Гужвина отличало и то, что он имел репутацию человека, который мог договариваться со всеми и не заводить врагов. Анатолий Гужвин никогда не раздувал конфликты. Напротив, он их гасил. Он был сторонником компромиссного решения проблем в свою пользу, без вывода конфликта в публичную сферу и в СМИ. Для Анатолия Гужвина был характерен административно-дипломатический стиль лидерства. Астраханский губернатор являлся осторожным, ощупывающим ситуацию “бархатным” администратором, бережно и мягко подчинявшим своего оппонента. Такая поведенческая особенность сформировала весьма лояльные взаимоотношения губернатора с самыми разными политическими силами. С одной стороны, губернатор как арбитр разводил экономические и политические интересы различных группировок. С другой стороны, он всегда был “над”: над схватками, над борьбой, над конфликтами. Встречался со всеми и встречал всех. Всем оказывал должные почести. Поэтому производил впечатление хозяина области, где ничего не могло произойти—ни бедствий, ни катаклизмов. Сегодня эти поведенческие особенности удачно унаследовал преемник Гужвина, новый губернатор области Александр Жилкин.

Тем не менее, ситуацию по-прежнему накаляли алармистские публикации общероссийских СМИ, которые неоднократно объявляли Астрахань (иногда вместе с Волгоградом) “столицей внутрироссийского ваххабизма”. Началась эта кампания 15 августа 1998 г. большой статьёй в газете “Сегодня” о том, что в Астрахани находится самая большая община “ваххабитов” в России. Далее газеты “Московский комсомолец” и “Известия” цепко ухватились за астраханскую тему в религии. В азартном исступлении журналисты писали о том, что в Астрахани находятся базы “ваххабизма”, а в пригородных лагерях готовят боевиков и склады с оружием.

Всё это ставило в сложное положение не только астраханских мусульман, но и власти региона. Им пришлось отвечать на множество недоумённых вопросов на самых разных уровнях. Оценивая политику центральных СМИ в отношении Астраханского ислама, местные религиозные деятели и представители власти заявили о том, что их информация поражает “неосведомлённостью и—увы—прямыми и вполне сознательными подтасовками”, в которых “фальсификация сквозит везде”.³⁴ Начальник департамента информации администрации Астраханской обл. Мирон Блиэр следующим образом высказал свой взгляд на проблему: “Такое чувство, что тема ваххабизма кому-то выгодна, она постоянно муссируется, причём не у нас, а в Москве”. Мне несколько раз говорили: “У вас ваххабиты по улицам разгуливают, почему миритесь? А в Астрахани и области живут представители 170 народов и всевозможных конфессий—и при этом не было ни единого конфликта на этнической и религиозной почве. Но стоит

³² «Волга». 2000. №22. 15 февраля; «Комсомолец Каспия». 2004. 27 июля.

³³ В. Викторин. Там же.

³⁴ “Радикализм от имени ислама и Астраханский край”. Материалы “круглого стола” 13 октября 1999г.// Информационный бюллетень Администрации Астраханской области. 1999. №4, ноябрь. С.2.

только начать муссировать проблему, как она тут же возникает. Непримиримы всех окрасок формирует легальная власть, которая с ними же и борется. Так называемый “ваххабизм” в Астрахани—это форма существования. Мы имеем дело с формой исламского протестантизма, носители которой не нарушают российских законов. Все “ваххабиты” занимаются торговлей на Кировском рынке, это своего рода купеческая гильдия, защищающая интересы своих членов”. Эту особенность астраханских “обновленцев” подчеркнул и муфтий области Назымбек-хазрят. Он вполне уважительно охарактеризовал их как “полновесную общину заметного количества людей Астрахани, которая активно проявляет себя и в религиозной, и вполне житейской сфере—торговле на базаре”.³⁵

Однако московские аналитики российского ислама (начиная от В. Бобровникова и А. Малашенко и заканчивая правозащитниками Московско-Хельсинкской группы) и здесь проявили пренебрежительное единомыслие в оценке астраханской общины мухминов как “радикально-ваххабитской”.³⁶ Полагаем всё же, что при этом необходимо различать попутные ремарки одних исследователей от безапелляционных заявлений других. К числу последних можно отнести утверждения правозащитника А. Соколова об известном карамахинском анклаве Дагестана сразу после его военного разгрома в 1999г. Он называет местных “ваххабитов” “религиозными сектантами” и “экстремистами”, объединённых в одну организацию и готовых на насилие ради буквальной реализации религиозных догм”.³⁷ Ему вторит и исследователь ислама М.Рощин, считая, что “Джамаат” имеет все характерные признаки тоталитарной секты”.³⁸

По-настоящему исламская альтернатива «демократии по-российски», как показал в том числе опыт успешной её трансформации “снизу” в Кадарском анклав Дагестана, может реализоваться на локальной почве, в форме джамаата. Возможно, осуществление исламской альтернативы становится реальным именно в таком виде, а не на пути создания политической партии. В этом плане постановка вопроса о многоуровневом характере политического ислама с выделением её жизнеспособного локального среза, является весомой заслугой К. Мацузато и А. Малашенко.

Джамааты салафитов это попытка самоорганизации фрагментированных локальных обществ. В лице астраханских городских и кадарских сельских салафитов мы видим экономически и социально самостоятельных людей. В данном контексте, как будет показано в Табл.2 и комментариях к ней, салафизм можно рассматривать как идеологическое сопровождение процесса социальных изменений: выделения индивида из системы клановых связей, до сих пор скреплявших дагестанское общество.

Табл. 2. Профили и параметры локальной исламской альтернативы в современной России. (сравнение каспийско-кавказских салафитских примеров).

1. Карамахинская община (анклав “кадарской зоны”)	2. Астраханская община Айюба
Сходства:	
Форма – Самоуправляемая сельская община.	Самоуправляемое объединение горожан.
Экономика – Сельское хозяйство(товарное производство овощей); - Грузовые перевозки; - Оптово-розничная торговля.*	Рыночная торговля.

³⁵ “Общая газета”. 2000. №42 (376). 19-25 октября; Информационный бюллетень администрации Астраханской обл. №4. Ноябрь 1999г.

³⁶ В. Бобровников. Ислам на постсоветском Северном Кавказе (Дагестан): мифы и реали; А. Малашенко. Два несхожих ренессанса// Отечественные записки. 2003. №5(14). Особенно щекотливой можно признать позицию В. Бобровникова, который, руководствуясь желанием “развееь наиболее популярные в постсоветской России мифы об исламе”, тем не менее, в некоторых случаях воспроизводит их, сообщая, что “самым радикальным по своим взглядам среди ваххабитов оказался Айуб (Ангута) Омаров”.

³⁷ А. Соколов. Что делать, если хвост виляет собакой не в ту сторону?// Экспресс-хроника. 25 октября 1999г. №39. С.4.

³⁸ М.Ю. Рощин. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе// <http://viktorpopkov.narod.ru>

Религиозное Становление – Через конфликт и раскол внутри сельской общины.	Через конфликт с сельчанами, родственниками и раскол внутри общины.**
Общественная Мораль – Борьба с наркоманией, пьянством, курением.	Борьба с наркоманией, пьянством, курением.
Различия:	
Оценка власти – Критическая: как коррумпированной и мафиозной. Особенно в адрес дагестанских властей.	Нейтральная, неафишируемая
Взаимоотношения с властями – Конфликтные с официальными дагестанскими властями и силовыми структурами.	Вначале никакие, затем позитивные
Разрешение конфликта – Через военно-силовое подавление и ликвидацию джамаата.	Через переговорный процесс и диалог с региональной властью.

*По наблюдению журналиста Милрада Фатуллаева, “бедных в Карамахи нет”. Типичное для карамахинской семьи богатство: 70 соток земли (что является большой редкостью для Дагестана), 12 бычков на откорме и “КамаЗ” во дворе. Плодородная земля, под стать кубанской, даёт хороший урожай овощей. В селе на 1600 хозяйств приходится более 700 “КамаЗов”, мужчины занимаются грузовыми перевозками по России. Такие перевозки приносят большую часть дохода—в среднем около 30-50 тыс. рублей в месяц. (М. Фатуллаев. Дагестан: три года после войны// Независимая газета. 2002. 3 декабря. С.5). Для Дагестана это весьма высокие стандарты жизни, за которыми стоят поистине протестантские усилия и предприимчивость.

**В 1997г. жители дагестанского села Кванада, откуда родом Айюб Омаров, стали жечь дома односельчан, принявших так называемый “ваххабизм”. Религиозная рознь между “ваххабитами” и приверженцами традиционного ислама была перенесена и в Астрахань. Аналогичным образом конфликты, столкновения и убийства внутри сёл Кадарской зоны сопровождали становление и карамахинского салафитского джамаата. Это позволяет поставить под серьёзное сомнение тезис о развитии радикальных исламских сообществ на основе родственных и общинных связей. Налицо как раз противоположный процесс. Это свидетельствует о формировании своеобразного “исламского ответа” на кризисное сознание общества в окраинных территориях.

Комментарий к таблице:

Данная таблица исключает типологизацию, но подчёркивает экземплификацию местных исламских альтернатив. Последние представляют собой различные формы локальной мусульманской самоорганизации и адаптации к условиям рыночной экономики. Однако, как выясняется, их успешная реализация происходит иногда вопреки “естественным” этническим признакам и географическим границам. Главным объединяющим началом выступают социальные и ценностные параметры. И хотя салафитские общины формировались на основе “районного фактора”—в пределах анклавных микро-единиц, их развитие сопровождалось расколом традиционных родственных и общинных связей.

“Исламские протестанты” нормально вписаны в астраханский бизнес и повседневную жизнь этого города.³⁹ Московский корреспондент специально интересовался, что говорят в городе о “бородатых”. Оказалось, почти ничего. Самый распространённый ответ: “Они у нас давно и никому не мешают”.⁴⁰ Сдержанность, аскетизм, отказ от спиртного, табака, тем более наркотиков одобряется астраханскими соседями “мухминов” и других мирных “обновленцев”. Аналогичным образом эти факторы привели в

³⁹ Аналогичным образом, жители Карамахинского анклава это наиболее адаптированная и состоявшаяся в условиях рыночной экономики часть сельского населения Дагестана.

⁴⁰ Б. Ахмедханов. Там же.

свое время к поддержке салафитов Карамахинского анклава со стороны многих жителей сёл Кадарской зоны. (сравнение в Табл. 2).

Данные описания не есть попытка идеализации общины Айюба. Поскольку существует немало фактов того, что Айюб Омаров жестокий человек и теологически довольно сомнительный. Но в любом случае история его общины свидетельствует, что “обновленческие” группы могут существовать при гласном формулировании позиций. Открытость выгодна локальным социально-религиозным инициативам “снизу”, а закрытость ведёт к подозрительности и, как следствие, к политическим преследованиям.

Разумеется, исламская политика в регионе не сводится к деятельности общины мухминов, она много шире. Но эволюция джамаата «обновленцев» позволяет увидеть феноменологические проявления в Исламе. Наиболее известные локальные образцы религии в исторической перспективе представлены на следующем рисунке.

Рис. 2. Исторически специфические локальные формы Ислама в Астраханской области.

<u>Средневековье:</u>	<u>Новое Время:</u>	<u>Современность:</u>
<i>Дервишизм</i>	<i>Полуязыческие тюркские вариации</i>	<i>«Обновленчество»</i>

Все формы носили полуоппозиционный характер и были результатом миграционных процессов в каспийско-астраханском понизовье. Изначально в мусульманском мире “каспийские окоёмы” становились убежищем гонимого властями “суфийско-дервишистского” ислама. Однако в конце 20 века регион, напротив, стал одним из очагов “первоначального ислама” (“обновленчество”), который потенциально всегда был враждебен “суфизму-дервишизму”.

Новейший опыт показывает, что в вышеописанный «старо-новомодный», салафитский ислам охотнее идут те, кто хотел бы разорвать мюридско-патронажные связи, иногда жаждущие «экзотизма» во внешнем виде, представители межэтнических семей, а также новообращённые адепты-прозелиты (недавние конвертанты), подчас запутавшиеся в жизни люди (нередко из числа молодёжи), желающие постичь воспринятую религию в зримо-упрощённой форме. Всё это неслучайно и отражает серьёзные социальные закономерности.

Сегодня непростой остаётся обстановка и внутри Духовного управления мусульман области. Группа муфтиев из молодёжи намерена примкнуть не к уфимскому (Т. Таджуддин), а более политизированному саратовскому, либо московскому центрам организованного ислама. Поэтому радикализация ислама может отсутствовать там, где его обычно ожидают (в исламско-«обновленческой» среде), и при этом проявляться в сфере обычной, традиционной.

Здесь необходимо ответить ещё на один непростой вопрос: насколько отсутствие знаний и низкий образовательный уровень среди мусульман стимулирует радикализм и агрессию? Лидеры Исламской партии возрождения (съезд которой прошёл в Астрахани в 1990г.) были очень образованными людьми: светский учёный, академик Вали-Ахмед Садур, видный исламский мыслитель, врач Ахмед-Кади Ахтаев, чья смерть в 1998г. была воспринята как большая утрата для исламского мира, известный богослов и проповедник Багаутдин Кебедов, его ученик Айюб (Ангута) Омаров и др. Но их нынешние астраханские последователи М. Абдуразаков (разнорабочий) и А.-Х. Халиков (садовник) демонстрируют весьма агрессивные и примитивные инстинкты. Поведение необразованных религиозных активистов в низовых звеньях радикально-обновленческого движения подчинено схеме: “необразованность—узкий кругозор—образ врага—выпад”. Это в лишний раз подчёркивает то, что демодернизация и примитивизация общества сопровождаются радикализацией и нарастанием агрессивности.

Исходной основой для современного внедрения идей мусульманского радикализма служит, на мой взгляд, рост политической маргинальности в населении, чувство агрессивной ущербности среди мусульманской молодёжи, использование этих молодых людей политиками реакционной направленности (якобы, “знатоками и ревнителями” ислама).

Часть II. Ульяновск: раскол ислама через политику.

До настоящего времени не проводилось комплексного исследования мусульман Ульяновской области.

В дореволюционное время основное внимание обращалось на мусульман Казанской губернии как самую представительную нехристианскую конфессию Среднего Поволжья. Специальные работы о

мусульманах Симбирской губернии исчерпываются исследованиями Г. Ахмарина, посвященными происхождению татар-мишарей региона, трудами А. Можаровского (1880) и С. Чичериной (1905), в которых, помимо всего прочего, была описана религиозная повседневная жизнь «отпавших» крещёных татар, чувашей и чувашей-язычников Симбирской губернии, принявших ислам.

В советское время исследование мусульманских народов Среднего Поволжья было продолжено в этнографических трудах Н. Воробьёва (1953), Р. Мухамедовой (1972) и коллективной монографии «Татары Среднего Поволжья» (1967), посвящённых изучению материальной культуры татар. Некоторые стороны религиозной повседневной жизни рассматривались в связи с семейной, свадебной и похоронной обрядностью, народными праздниками и сохранившимися элементами домусульманских верований.

Что касается новейших исследований, то в последнее время (2001) вышло в свет обобщающее исследование по этнографии татар Среднего Поволжья и Приуралья, в которой в специальных разделах рассматривалось функционирование ислама в общественной и духовной жизни татар (деятельность мусульманских приходов, конфессиональных школ, особенности вероисповедной практики).⁴¹

Мусульмане проживают на территории Ульяновской области с 888 года—момента принятия ислама Волжской Булгарией. К числу исповедующих эту религию в области относятся преимущественно татары и представители других национальностей, переселившиеся сюда из Средней Азии и Кавказа.

До революции, по состоянию на 1901 г. в Симбирской губернии проживало 148,5 тыс. мусульман, что составляло 9,6% от общей численности населения губернии. После 1917 г. учёт граждан по религиозному признаку не проводился, и о количестве мусульман по состоянию на 1990-е годы можно судить лишь ориентировочно. Зато налицо был стремительный рост численности мечетей. В 1992г. в области было 6 мечетей, в 1998г.—90. Управление религиозными обществами мусульман в пределах области осуществляет духовное управление мусульман (муфтият) во главе с муфтием (с 1995г.). Местный муфтият, как и астраханский, подчиняется Центральному духовному управлению мусульман России и стран СНГ (ДУМЕС), возглавляемый верховным муфтием Талгатом Таджуддином. Первым муфтием Ульяновской области стал Аюп Дебердеев.

Переломным для ульяновских мусульман стал момент начала 1990-х гг., когда в местном исламском руководстве произошёл раскол. Все последующие годы он развивался по линии нарастающей эскалации. В русле этого конфликта в 1997г. в области появилось параллельное региональное управление мусульман во главе с Тагиром Шангареевым. Кроме того, в 1997г. здесь возникло ещё одно самостоятельное мусульманское объединение Вейсаль Корани.⁴²

Соперничество между Дебердеевым и Шангареевым не имеет религиозной основы. Оно носит в основном личностный и светский характер, и лежит в области борьбы за собственность, деньги, политическое влияние, в том числе на рядовых мусульман. Всё началось с 1991г., когда Верховный муфтий Центрального Духовного Управления мусульман России Т. Таджуддин и его первый заместитель - Ульяновский муфтий А. Дебердеев принимали в Ульяновске Тарика Бен Ладена—младшего брата позднее объявленного США «террористом №1» Усамы Бен Ладена.⁴³

После приезда Тарика Бен Ладена появились первые признаки раскола в Ульяновском мусульманском сообществе. Конфликт нарастал особенно интенсивно с 1994г. и в течение последующих лет стал устойчивым признаком местной религиозно-политической жизни. Часть мусульман не признала политику, которую ведёт А. Дебердеев. Последствием этого стало зарождение в Ульяновске еще двух духовных управлений мусульман. Указанный конфликт стал отражением раскола в российской исламской умме, когда в ответ на попытку верующих сместить Таджуддина со своего поста и лишить его духовного сана⁴⁴ на чрезвычайном съезде Центрального духовного управления

⁴¹ Обстоятельный анализ литературы по данной проблеме дан в диссертации ульяновского историка А.В. Кобзева. (Кобзев А.В. Мусульмане Симбирской губернии во второй половине 19—начале 20 в. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Ульяновск: УлГПУ, 2002. С.3-5).

⁴² Энциклопедия Ульяновской области. Ульяновск, 1999.

⁴³ Тарик Бен Ладен передал Т. Таджуддину 20 тыс. американских долларов на фундамент строящейся мечети в одном из районов Ульяновска—Верхней Террасе. Но деньги осели у Т. Таджуддина. А мечеть строили на пожертвования мусульман города. По неофициальным данным, сумма, переданная Т. Бен Ладеном, составила несколько миллионов долларов США. («Симбирское губернское время». 2001. 8 мая. №66).

⁴⁴ В вину ему ставилось то, что он, по мнению его оппонентов, преследует далеко идущую антиисламскую цель—оторвать татарских мусульман от традиционных центров исламской

мусульман России в ноябре 1994г., Таджуддин созвал "альтернативный съезд", который сохранил его полномочия.

Указанный раскол среди мусульман Ульяновской обл. получил продолжение в 1994 г., когда Тагиром Шангареевым была создана региональная организация "Байт Аллах", призванная стать альтернативной организацией мусульман, не желавших больше подчиняться бывшему еще с советских времен областным муфтием Аюпу Дебердееву, который, в свою очередь, подчиняется "верховному муфтию России и СНГ" Талгату Таджуддину. В противовес этим институтам "Байт Аллах" сразу начал ориентироваться на более молодую исламскую структуру – Совет муфтиев России во главе с Равилем Гайнутдином.⁴⁵

Конфликт приобрёл ещё более серьёзный характер, когда в ней в 1997 г. было образовано альтернативное Духовное управление мусульман Ульяновской области во главе с новым муфтием Тагиром Шангареевым, который объявил о своем окончательном подчинении Равилю Гайнутдину. К концу 1990-х гг. в юрисдикции Шангареева находились 4 мечети города Ульяновска, тогда как в юрисдикции Дебердеева—только 2 городские мечети. В то же время в сельских районах и мелких городах Ульяновской области у Шангареева в подчинении было 5, а у Дебердеева - 40 мечетей. Подчиняющийся Равилю Гайнутдину муфтий Шангареев смог объединить вокруг себя большинство мусульман города Ульяновска, но большинство мусульман в остальных городах и районах области поддерживали Талгата Таджуддина.

В эти же годы Шангареев организовал татарско-арабский колледж, в котором читали лекции преподаватели из Саудовской Аравии, Иордании, Туниса, Алжира и Египта. Обучение в этом колледже стало престижным среди ульяновских мусульман. Многие приверженцы мусульманской религии, особенно молодежь, в благодарность за организованное им исламское просвещение начали переходить в подчинение к нему. Привлекательной для многих оказалась и относительная молодость Шангареева (ему тогда было 47 лет, а Дебердееву уже под 80).

Подливал масла в огонь и бывший губернатор Юрий Горячев, который сознательно стравливал мусульман области. Борьба между ними была упорной и в конечном счёте стала предметом публичной политики. Война двух религиозных авторитетов вылилась сначала на страницы татарской, а затем общеобластной прессы. Обмен ударами начался на страницах местной татарской газеты "Омет". В 1998 г. в ульяновской газете "Симбирские губернские ведомости" появились статьи об опасности, исходящей от неведомых ваххабитов, которых Дебердеев пытался связать с именем муфтия Шангареева.

Вершиной конфликта стали 2000-2001 годы, когда к власти в Ульяновской области пришёл генерал Владимир Шаманов, поддержанный в том числе и мусульманами региона.⁴⁶ Личность Шаманова была использована противоборствующими сторонами как основная и конечная инстанция в решении спора. Этому предшествовала дополнительная политическая интрига с радикально-исламским подтекстом.

Дело в том, что накануне губернаторских выборов в декабре 2000г. некоторые центральные СМИ опубликовали целую серию статей, в которых превозносилась особая роль Шаманова как человека, призванного Кремлём для предотвращения, якобы, чеченизации Поволжья. Логика газетчиков и в этом

мысли, не допустить возрождения среди татар традиционного ислама, навязать им духовный суррогат, состоящий из смеси языческих верований, а несогласных объявить "ваххабитами" и подвергнуть репрессиям ("Звезда Поволжья". 2001. №21. Май; "Солнце ислама". Июнь 2001).

⁴⁵ До 1991 г. все мусульмане РСФСР в составе СССР были едины и волей-неволей признавали Верховным муфтием Талгата Таджуддина. В течение 1990-х гг. в независимой России начали возникать самостоятельные духовные управления мусульман, которые постепенно стали группироваться вокруг московского муфтия Равиля Гайнутдина. В итоге в большинстве регионов России мусульмане раскололись на сторонников Таджуддина и сторонников Гайнутдина.

⁴⁶ Конфессии поддержали на губернаторских выборах В.Шаманова, при этом открыто назвав Ю.Горячева "безбожником". Муфтий Аюп Дебердеев также сделал ставку на Шаманова, призвав мусульман голосовать за него. ("Симбирские губернские ведомости". 2000. 15 декабря).

случае была довольно примитивной и состояла в следующем: «регион Поволжья рассматривается федеральным Центром в качестве потенциально взрывоопасного—в противном случае зачем направлять туда армейского генерала, сторонника жёсткой политической линии Москвы?...Обстановка в Поволжье довольно серьёзная и, что важно, имеет тенденцию к ухудшению. Речь идёт о сторонниках радикального ислама, число которых растёт в геометрической прогрессии... По данным спецслужб, только в Ульяновской области около 2-х тысяч молодых людей прошли обучение в зарубежных исламских центрах, примерно столько же находятся на учёбе. Прогнозы силовиков,—сообщает газета,—неутешительны: Поволжье—регион, который даст о себе знать через 3-5 лет, когда число радикалов достигнет критической массы.»⁴⁷

Думается, данный прогноз даже тогда рассматривался лишь как громкое журналистское преувеличение и упрощённая романтизация Шаманова. На самом деле вариант с губернаторством был скорее попыткой Кремля под шумок удалить Шаманова из армии и общероссийской публичной политики, чтобы генерал-герой не мешал Путину в момент его политического взлёта, который происходил в 2000г.

С этого момента события в исламской общине Ульяновска начали повторять астраханский сценарий с использованием в религиозно-политической борьбе ваххабитского фактора. Именно в 2000-2001 гг. участились попытки противоборствующих сторон, используя вышеназванный «ваххабитский фактор», подавить своих соперников и установить контроль над мечетями и приходами. Такая попытка была предпринята 19 января 2000г., когда Аюп Дебердеев пригласил Верховного муфтия Талгата Таджуддина, приехавшего на инаугурацию нового губернатора генерала Владимира Шаманова, посетить Вырыпаевскую мечеть. Было также принято решение о переходе мечети под каноническое управление Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) во главе с Таджуддином.

Когда 19 января Талгат Таджуддин попытался войти в Вырыпаевскую мечеть города Ульяновска, то его не пустили туда верующие. Сторонниками Таджуддина это было истолковано как «нападение ваххабитов на главного российского имама». В контексте новейших российских страхов это могло прозвучать как прямой призыв к арестам и репрессиям. Что же стало причиной конфликта?

Во время визита Талгата Таджуддина в Вырыпаевскую мечеть выяснилось, что отнюдь не все ее прихожане согласны с решением организованного Дебердеевым собрания. Сам Аюп Дебердеев в письме новому губернатору Владимиру Шаманову так рассказывал о происшедшем: «Неожиданно нагрянули около двух десятков ваххабитов. Их предводитель стал грубо оскорблять Талгата Таджуддина, угрожать ему расправой. Остальные стали призывать присутствующих изгнать из мечети делегацию Верховного муфтия. Молодой человек из их окружения исподтишка ударил одного из стариков, чем спровоцировал рукопашную схватку. С криком «Аллах Акбар» набросились на избранного имама мечети. Молодежь оттеснила делегацию от убеленных сединами прихожан и толчками выпроводила из мечети». При этом он заявил, что «стычка произошла из-за того, что уже несколько лет вокруг Вырыпаевской мечети группируются ваххабиты, в святом месте воспитывают фанатиков».⁴⁸

Письмо Дебердеева к Шаманову заканчивалось словами: «Наше общество пытаются убедить, что мусульманского экстремизма у нас, в центре России, нет и быть не может, что у нас нет ваххабитских организаций. А я знаю, что они есть. Случись у нас в регионе нечто подобное ситуациям в Чечне или в Дагестане, и они проявятся. Власти столкнутся с материально обеспеченными и идейно подготовленными экстремистскими формированиями. Поверьте, я ничуть не сгущаю краски».

Со своей стороны, сторонники Шангареева называли подобные заявления клеветой и считают, что основная проблема Дебердеева в том, что он не занимался духовным просвещением верующих, а старался угодить властям. Кроме того, ульяновские сторонники Равиля Гайнутдина указывают, что Талгат Таджуддин не был избит, а его просто «не пустили в мечеть». Тагира Шангареева во время этого эпизода 19 января не было в Ульяновске, он находился в Москве. Не допустила присутствия Талгата Таджуддина в Вырыпаевской мечети молодежь, которая таким образом выразила протест против попыток Аюпа Дебердеева взять эту мечеть под свой контроль.⁴⁹

⁴⁷ Б. Ахмедханов. Шаманов сказал: «Есть», потому что этому региону прочат судьбу Чечни// Общая газета. 2000. 24 августа.

⁴⁸ «Симбирский курьер». 2001. 23 января.

⁴⁹ «Независимая газета». 2001. 31 января.

В ответ губернатор Шаманов направил “Обращение” к мусульманам Ульяновской области. От имени администрации области губернатор выразил озабоченность ситуацией, сложившейся “в мусульманской религиозной среде”. По его мнению, вопросы экономического, социального, культурного развития региона “нельзя решать без достижения согласия, единства и взаимопонимания в нашей многонациональной и многоконфессиональной области”.

Губернатор выразил сожаление в связи с тем, что лидеры мусульманских организаций региона “никак не могут договориться друг с другом, найти компромисс и стабилизировать ситуацию”, а “некоторые из них преднамеренно способствуют расколу внутри духовных управлений”. Владимир Шаманов, естественно, призвал мусульман Ульяновской области к консолидации, которая необходима для “решения созидательных задач возрождения и развития области”. Губернатор рекомендовал ульяновским мусульманам путем конструктивного диалога, в рамках российского законодательства “преодолеть свои внутренние противоречия, добиться единства и согласия”.⁵⁰

Это дежурное и ни к чему не обязывающее обращение говорит о том, что генерала мало интересовали какие-то “ваххабиты”, “мусульмане”, “экстремисты” и т.д. Шаманова привели в область внеульяновские и внекремлёвские силы и интересы. Толкая генерал-героя в ульяновские дела, Кремль на самом деле не ставил перед ним никакой задачи. Как уже говорилось, кремлёвские политехнологи были озабочены лишь тем, как бы удалить Шаманова из публичной политики. Ульяновск с его непроходимой депрессивностью был самым подходящим местом для этого. Став губернатором, Шаманов привёл в область “колониальную администрацию” с целью захвата региональной собственности и присвоения наиболее прибыльных отраслей местной экономики.⁵¹ Так что Шамановым и теми, кто толкал его в Ульяновск, двигали эгоистические, а вовсе не государственнические инстинкты. А в контексте бегства Шаманова из Ульяновска накануне очередных губернаторских выборов декабря 2004г. миф об антиваххабитском и антитеррористическом предназначении генерала развеялся полностью.

Противоборствующие стороны обращались за поддержкой не только к губернатору области. В конфликт были втянуты чиновники областной и федеральной структур власти различных уровней: начальник отдела по работе с территориями областной администрации В. Ковель, Председатель Ульяновского областного суда П. Серков, представитель Ульяновской области в Совете Федерации А. Калита.

Ульяновский пример свидетельствует о том, что мусульманские лидеры области в течение 1990-х гг. и в начале 21-го века были настолько поглощены внутриобщинным конфликтом, что оказались не в состоянии заниматься религиозным развитием. Делёж мечетей, борьба за власть подорвали силы противоборствующих сторон и к концу 2002г. ульяновская исламская община оказалась в состоянии полного изнеможения и кризиса.⁵² Это произошло в результате того, что местная мусульманская активность оказалась перегружена лицемерием, интригами и банальными коммерческими интересами официальных религиозных лидеров. Завершением данного этапа в новейшей истории ульяновских мусульман стал уход Дебердеева с поста муфтия области. Из поля зрения ульяновского ислама исчез и Шангареев, чья деятельность, как будет показано, проявилась в Астрахани с самой неожиданной стороны. С этого момента мусульманская тема в ульяновской региональной политике отошла в тень.

В настоящее время муфтием Ульяновской области является малоизвестный в богословских кругах Савбен Сулейманов, бывший имам чердаклинской сельской мечети. Он был назначен на эту должность Талгатом Таджуддином по согласованию с бывшим губернатором области Шамановым.

Ульяновско-астраханские исламские коммуникации: новые аспекты реализации радикального ислама на поволжском региональном уровне.

⁵⁰ Обращение главы администрации области В.А. Шаманова к мусульманам г. Ульяновска и Ульяновской обл.// Симбирский курьер. 2001. 3 июля.

⁵¹ Об этом более подробно см.: А. К. Магомедов, М.М. Кириченко. От Ельцина к Путину: Кремль и региональная Россия (на примере Ульяновской области и Краснодарского края). В: Феномен Владимира Путина и российские регионы: победа неожиданная или закономерная? Сб. статей/ Под ред. К. Мацузато. М.: Материк, 2004. С. 267-311.

⁵² “В мусульманской общине области сейчас наблюдается полный хаос”,--так охарактеризовал состояние дел заместитель губернатора В. Марусин. (“Жизнь”. 2002. 9-15 августа).

Как было отмечено в начале данной работы, события, связанные с радикальным исламом в Астрахани, впоследствии получают весьма драматичное развитие в Ульяновске. Так, в ноябре 2004г. Астрахань и Ульяновск оказались в центре громкого процесса, связанного с деятельностью одной и той же радикал-исламистской организации “Джамаат”. Почти одновременно (с интервалом в одну неделю) в центральной и региональной прессе появились статьи и комментарии об этом событии.

Сначала “Известия” опубликовали статью “Джихад на Родине Ленина”. В ответ на эту публикацию независимая газета Астраханской области “Волга” выступила со статьёй-опровержением “В Астрахани нет ваххабитского штаба”. Чем же астраханскую газету обеспокоили события в Ульяновске? Астраханских журналистов встревожило то, что в публикации об Ульяновске Астрахань вновь был объявлен центром российского ваххабизма, откуда в города Поволжья, якобы, направляются радикальные исламисты для совершения терактов. Эта история всплыла в связи с тем, что прокуратура Ульяновской области завершила расследование по делу ваххабитской организации “Джамаат”. Организацию основал уроженец Дагестана 33-летний Абдулхалиб Абдулкеримов, причастный к взрыву дома в Каспийске и скрывающийся от правосудия. “Известия” пишут о том, что “поволжский штаб “Джамаата”, расположенный в Астрахани, направил Абдулкеримова в Ульяновск в 2002г. Умный, образованный, знающий языки Абдулкеримов сумел быстро найти последователей и за год создать общину сторонников радикального ислама количеством более 80 человек. В одной из ульяновских квартир членами группы был устроен молельный дом. В нём они совершали религиозные обряды, проповедовали радикальный ислам, распространяли мусульманскую литературу и идеи. В организацию вербовались главным образом молодые люди из неблагополучных семей и молодёжных преступных группировок. Большинство членов “Джамаата”, как выяснилось, это принявшие ислам бывшие православные из числа русских, чувашей и мордвы.

Правда заключается в том, что дальнейшая эволюция общины происходила в направлении банального криминального перерождения. Главным занятием её членов стали грабежи, похищения людей, заказные убийства, которые превратились в главную статью доходов организации. Произошло это отчасти потому, что инициатива в группе перешла к уголовнику Сергею Сандыркину, принявшему исламское имя Абдуль Муджиб. Как и следовало ожидать, жажда наживы и уголовные инстинкты её представителей столкнули общину с интересами других преступных группировок и втянули её в криминальную войну на местном уровне. Именно этот фактор вывел ульяновских следователей на новоявленных ульяновских “исламистов”. Дело закончилось арестом наиболее активных участников группы и ликвидацией самой общины.

Однако в контексте подобной эволюции весьма странно и неправдоподобно звучит вывод о том, что “истинной целью “Джамаата” были организация террористических актов в России, разжигание межнациональной розни (какое разжигание, если, как утверждают “Известия”, в общину входили представители разных наций?-А.М.) и дестабилизация обстановки в стране” (!) Далее следует сплошной поток фантазии о том, что подобные “гнезда” этой “настоящей военно-религиозной общины...планировали джихад, хотели объединить в великий халифат территорию Кавказа, южных регионов и Поволжья”.⁵³

Как заявил начальник УФСБ по Ульяновской области генерал Леонид Зубарев,—“по сути, это была своего рода военно-религиозная подпольная организация, резерв для развёртывания джихада на территории России. Подобные ваххабитские “гнезда” спецслужбами обнаружены в 12 регионах России. По замыслу панисламистских зарубежных центров, вооружённые подпольные общины были призваны со временем свергнуть существующую власть и установить великий исламский халифат, который бы включал в себя Кавказ, южные регионы России и всё Поволжье”.

Прокуратуру, спецслужбы и журналистов понять можно. Одним нужны громкие раскрытия, другим—громкие сенсации. Однако истина лежит далеко от деклараций ульяновских сыщиков и газетчиков, освещающих местные события в центральной прессе.

Об этом свидетельствует мнение астраханских специалистов, которые давно знакомы с проблемой исламского радикализма в своём регионе. Так, по словам начальника пресс-службы астраханского областного УВД, сегодня нельзя говорить о существовании штаба ваххабитской организации “Джамаат” в Астрахани. Как и в конце 1990-х гг., местная община последователей этого религиозного течения насчитывает не более 50 человек, чья деятельность внимательно контролируется со стороны ФСБ и милиции. Общая криминогенная ситуация среди них не выше и не ниже, чем среди представителей других конфессий.⁵⁴ Что же касается А. Абдулкеримова, то его задержали не ульяновские, а

⁵³ Н. Полат. Джихад на Родине Ленина. В Ульяновске обезврежено боевое крыло крупной ваххабитской группировки// Известия. 2004. 17 ноября.

⁵⁴ “Волга”. Астрахань. 2004. 25 ноября.

астраханские сыщики. Это произошло после того, как он бежал из Ульяновска в Астрахань и скрывался у законопослушного салафита М. Абдуразакова.

В целом по России, как было показано, во всех этих и подобных им трактовках проявляется корыстная мотивировка для получения информационно-рейтинговых дивидендов спецслужбами и СМИ. Ислам по-прежнему используется как главный отрицательный герой в современных российских политических спектаклях на региональном уровне.

Гораздо опаснее для общества то, что обычные ульяновские уголовники начали примерять на себя религиозные одежды. Это опасно тем, что построение уголовных группировок по принципу замкнутых джамаатов может внести значительный дисциплинирующий элемент в преступные сообщества. В любом случае криминальный мир открывает для себя важный организационный ресурс. Грань между преступным сообществом и салафитской общиной может стать ещё более трудноуловимой, приводя в замешательство как политиков, так и аналитиков.

Необходимо отметить, что на этом исламские коллизии между Астраханью и Ульяновском не закончились. События февраля 2005г. показали, что исламские коммуникации (содержащие преимущественно конфликтный потенциал) между двумя регионами расширяются, но уже на уровне "официального" ислама. Так, астраханский муфтий Назымбек-хазрат сообщил о том, что в Астрахани объявился небезызвестный Мансур Шангареев, который "приехал из Ульяновска, где со своими братьями проповедовал ваххабизм". В Астрахани, по словам муфтия, Шангареев попытался взять под контроль мечеть №15 и "сделать из неё молельный дом ваххабитов". Но вновь, как и в 1996г. (когда в область нагрянули братья Хачилаевы) астраханский муфтий сумел отстоять свои позиции.⁵⁵

За пределами этих редких эпизодов иных исламских коммуникаций по линии «Астрахань – Ульяновск», по сути, не было. К тому же, данные связи не содержали никакого творческого замысла и социально-религиозного поиска. Напротив, за ними стояли лишь криминал и распад официальных исламских структур и персоналий.

Заключение

Проведённая работа позволяет сделать следующие выводы.

1. Наш анализ подтвердил огромный эвристический потенциал многоуровневого подхода к изучению ислама с выделением его жизнеспособного локального звена. Именно такой подход позволяет лучше понять внутреннюю динамику местной "исламской альтернативы" как сложного социального и политического феномена. Это в лишней раз подтверждает истину о том, чем глубже уходит аналитик в почву, тем целостнее создаваемый им образ реальности.
2. В конечном счёте наше исследование подтвердило выдвинутую в начале работы гипотезу о том, что современный радикальный ислам в его наиболее ярких формах это часть общероссийского социального протеста. Причём граница этого протеста пролегает в большинстве случаев внутри так называемого мусульманского мира.
3. Различные варианты "исламской альтернативы" стали ответом общества на системный кризис 1990-х гг. и распад социальных институтов. Развал СССР стал для большинства этнических и мусульманских меньшинств жестоким ударом. Как бы либеральные идеологи ни пытались представить Советский Союз "тоталитарным монстром", советская эпоха сопровождалась модернизацией общества, расцветом национальных культур, когда все, даже самые малочисленные народы, получили возможность создать письменную культуру и национальную элиту. Социализм дал мусульманским и национальным меньшинствам современную и бесплатную систему образования, социальные гарантии, доступное медицинское обслуживание, обеспечив таким образом возможности демографического роста и вертикальной социальной мобильности. Не случайно, как утверждает даже австрийский историк Андреас Каппелер, мусульманские народы, за исключением крымских татар, почти не участвовали в национально-сепаратистских движениях периода перестройки и не содействовали распаду СССР.⁵⁶

Напротив, в современной России установлена политическая система, которая лишает национальные и религиозные меньшинства справедливого представительства в органах власти. Данное обстоятельство стало основным источником отчуждения мусульман от смыслов «российской демократии». Кремлёвская правящая верхушка однозначно выступила против всего "незападного" в самой России.

⁵⁵ См.: "Комсомолец Каспия". 2005. №15. 23 февраля. С.2.

⁵⁶ А. Каппелер. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи// Отечественная история. 2003. №2. С.134.

Столичная либеральная тусовка и представители “салонной” науки предельно откровенно высказывали своё раздражение самим фактом существования российских национальных меньшинств. Как заявил в своё время С. Аверинцев, “бытие народов казалось чистой этнографией”, а теперь они “предъявляют свои искли”.⁵⁷ На уровне общенациональной политической элиты это выразилось в не менее красноречивых фактах: за десять лет с 1992 по 2002гг. в семи составах федерального правительства из 154 министров, назначенных Ельциным или Путиным, лишь трое были представителями “этнических мусульман”.⁵⁸ Нет последних и во главе государственных российских телеканалов и ключевых СМИ. Это при том, что мусульмане составляют около 20 млн. человек—14% от общей численности населения РФ. Так Москва обозначила свой “перпендикуляр” в отношении российских нацменов и мусульман.

4. Свою негативную роль в этом процессе играют “реформы” в сфере образования. Новейшая российская образовательная сфера, подверженная коммерциализации, коррупции и деградации, всё больше превращается в сферу услуг. В таком качестве она перестаёт быть институтом профессиональной селекции, социальной мобильности и реализации равных возможностей (выше уже отмечалась взаимосвязь между отсутствием знаний и радикализацией). В подобной ситуации мусульманская молодёжь легче прельщается “исламской образовательной альтернативой”—возможностью совершить паломничество по льготным ценам, бесплатно учиться за границей и вернуться оттуда эмирами и религиозными авторитетами.⁵⁹

5. Несомненно, что исламизация представляет собой ответ на идеологическое бесплодие лидеров “новой” России. Это реакция на неспособность государства генерировать для граждан общенациональную идею и мировоззренческие смыслы. Прикармливая правящие кланы мусульманских регионов в 1990-е гг. в ответ на их краткосрочную политическую лояльность, Кремль отталкивал население этих провинций. В ответ, как показал опыт Дагестана и Астрахани, на локальном уровне жители часто объединяются вокруг радикального авангарда—исламских лидеров, которые оказываются более убедительными в выработке своей “правды”. Во многом это общинный ответ “снизу” на коррумпированную и повреждённую власть центра и регионов.

Лишение национальных меньшинств каналов вертикальной мобильности и политического представительства их интересов в общероссийском масштабе, а также выталкивание их на обочину современного образовательного и информационного процессов, привели к росту исламской религиозности как формы самозащиты. Лучше других это состояние описал Д. Глинский: “Среди российских мусульман нарастает закономерное отчуждение от системы, которая упорно отказывает им в представительстве их коллективных интересов и социальном признании на общегосударственном уровне. Становится очевидно, что сложившаяся асимметрия между их численностью и степенью участия в этом правящем слое чревата риском, т.к. уже сегодня ведёт к их дальнейшей радикализации”.⁶⁰

6. Социально-имущественное расслоение общества и смещение морально- нравственных ориентиров в сочетании с нарушением процесса социализации способствовали развитию протестных настроений. Мусульманское население подпадает под обаяние радикал-исламистов с их лозунгами борьбы за справедливость, за честного лидера, соблюдающего нормы и заповеди подлинного ислама, готового заступиться за обездоленных. Такова была логика взлёта локальных исламских территорий “снизу”, как это случилось в Кадарской зоне Дагестана. Возглавившие этот анклав исламские радикалы пришли к власти, неся с собой идеи установления мусульманского самоуправления, шариатских законов и народной самообороны взамен произвола милиции и коррупции властей. (Табл.2).

7. Процесс исламизации в местных лакунах (Астрахань и Карамахинский анклав) приобретал свою собственную логику и динамику. История астраханских “мухминов” свидетельствует о больших

⁵⁷ Цит. по: Дробижева Л. Национализм в республиках Российской Федерации: идеология элиты и массовое сознание// Панорама-Форум. Казань. 1996. №4.

⁵⁸ Д. Глинский. Указ.соч. С. 17. За последние три года к ним прибавился только один представитель—глава МВД Рашид Нургалиев.

Более того, для идеологов либеральных реформ выгодно было стимулировать ненависть русских низов к «нацменам» и «кавказцам». Это позволяло канализировать энергию недовольства с правящего класса на мусульманские меньшинства, поскольку последние не имели покровительства ни со стороны Кремля, ни со стороны Запада, ни со стороны СМИ.

⁵⁹ Как заявил в этой связи депутат Госдумы от Дагестана М. Маммаев, развитие школьно-образовательной базы на местном уровне полностью запущено: “Молодым людям попросту не оставляют выбора”. (“Завтра”. 2005. №28 (608). С.5).

⁶⁰ Д. Глинский. Там же.

мобилизационных возможностях локальной “исламской альтернативы”. В таком контексте весьма показательна демонстрация мусульманскими самоуправляемыми общинами своих способностей по части выживания и защиты своих членов от притеснений и экономических рисков.

Напротив, ульяновский пример отчётливо показывает крайне деструктивную роль, которую играет «аппаратный ислам» и официальные мусульманские структуры на местном уровне. К ним полностью подходит характеристика, данная Гейдаром Джемалем как слоя “политических провокаторов, нивелировщиков пассионарного стержня в исламе”, чей “организационный вес и статус ничтожны”.⁶¹ Они поглощены главным образом борьбой за мечети, деньги и власть. Дистанцируясь от верующих масс и теряя у них авторитет, официальное духовенство предпочитает опору на государство с его репрессивным аппаратом и силовыми методами подавления. Руководители официальных исламских структур всячески подчёркивают свою лояльность текущему политическому режиму, объявляя себя то носителями “российского мусульманского патриотизма”, то сторонниками “традиционного евразийского ислама”, то неотъемлемой частью «святой Руси».

Именно в таком контексте имел место очередной верноподданнический порыв российского официального ислама. Он случился после выступления президента Путина 21 февраля 2005г., в котором глава государства призвал ужесточить борьбу с радикальными исламскими группировками и джамаатами на Северном Кавказе.⁶²

На этот раз политический сервилизм официального исламского духовенства вылился в предложения создать “вертикаль мусульманского устройства” и ещё теснее сплотиться с политическим режимом. А рядовые мусульмане, главным образом юга России, выталкиваемые на обочину современного политического, информационного и образовательного пространства, легко усваивают радикальные интерпретации. Кремль, вместо того, чтобы создавать политическую систему, которая бы обеспечивала национальные и религиозные меньшинства справедливым представительством в органах власти, занимается возведением властной пирамиды, в которой исламский элемент представлен опереточными “партиями истинных патриотов России”. В результате, Кремль и “исламская улица” (выражение А. Малашенко) идут разными путями. Кремль (в сопровождении церковных иерархов)—в сторону сильных мира сего, радикальная мусульманская молодёжь—в джамаатские братства.

⁶¹ Удивительно, но данная характеристика перекликается с наблюдениями мусульманской писательницы Рукайя Максуд над официальными исламскими структурами в Англии: “Многие из них представляют собой творение неких индивидуумов с весьма раздутым эго, которые всеми силами стараются обосновать свои претензии, выдавая их за ислам и поощряя всякого, кто так или иначе льстит их самолюбию”. (О. Четверикова. Ислам в современной Европе: стратегия «добровольного гетто» против политики интеграции// Россия XXI. 2005. №1. С. 80).

⁶² В этом призыве особенно запомнилось раздражение Путина употреблением слова “джамаат”. “Бандиты—они и есть бандиты. Не надо употреблять их терминологию”—так президент поставил точку в разговоре о том, как надо относиться к событиям на Северном Кавказе, связанными с участвовавшими нападениями на силовые структуры. (“Независимая газета”. 2005. 22 февраля. С.2).