

## **ИСЛАМ В ПОВОЛЖЬЕ: ПОЛИТИЗАЦИЯ НЕСОСТОЯВШАЯСЯ ИЛИ ОТЛОЖЕННАЯ?**

*Наиль МУХАРЯМОВ*

### **Введение**

В Приволжский федеральный округ входят восемь областей, один автономный округ и шесть национальных республик. В общей сложности здесь проживает около 40% российских мусульман. Отечественные исследователи (за исключением, пожалуй, лишь ультраконсервативных национал-патриотов) единодушны в том, что мусульмане Поволжья представляют собой миролюбивое и толерантное сообщество, укорененное в окружающей социокультурной среде с присущим ему образом жизни. Соотношение собственно вероисповедной и политической составляющих в этом регионе распространения ислама обладает некоторыми особенностями в сравнении и с остальной «внутренней» Россией, и с Северным Кавказом, и с азиатской частью страны. Автор данной главы попытался дать анализ политических измерений мусульманской религиозной жизни в Поволжье и некоторым концептуальным образам, в которых эта жизнь отображается в российском политологическом дискурсе. В соответствии с этим работа включает специальные разделы, посвященные вовлеченности мусульман в политическое участие, организационно-субъектному размежеванию в среде мусульман Поволжья и в общероссийском кон-

тексте, дискуссиям вокруг идей «русского ислама» и «евроислама», оценке современной ситуации и перспективам дальнейшей политизации ислама в Поволжье.

### **Опыт политического участия российских мусульман и его особенности в Поволжье**

Политическое участие — автономное или мобилизованное, индивидуальное или коллективное (массовое), легально-конвенциональное или нелегальное, постоянное или эпизодическое — служит эмпирическим показателем политизированности, в том числе — применительно к общественным категориям, выделяемым по религиозному признаку. На групповом (коллективном) уровне качественными характеристиками политического участия выступают формы артикуляции интересов — голосование на выборах или протестная деятельность; консолидация в виде неформальной группы или социального движения; содействие партии или кандидату; контакты с чиновниками или участие в демонстрациях. Политическое участие, наконец, принимает различные структурные и институциональные очертания партийно-политических объединений и групп интересов различного уровня сплоченности.

Какова ситуация с политическим участием мусульман Поволжья?

Прежде всего опыт 1990-х годов дает основания для констатации: мусульманские круги Поволжья и представляющие их деятели не были инициаторами создания общефедеральных партийно-политических структур исламской ориентации или окраски. Из-за подконтрольности светским правящим элитам (в республиках) и недостаточного электорального «веса» в областях здешние мусульманские политические организации не смогли добиться значимой общественной поддержки, стать эффективным инструментом давления на власть в субъектах Российской Федерации, превратиться во влиятельного игрока на региональной арене. Инициативы по строительству общероссийских исламских партийно-политических структур по преимуществу исходили от фигур и центров влияния за пределами Поволжья.

Общесоюзная «Исламская партия возрождения» (ИПВ) была учреждена в 1990 г. на своем первом съезде в Астрахани, иными

словами — в Нижнем Поволжье. Однако после распада СССР на ее базе возникли самостоятельные партии в новых независимых государствах. ИПВ была зарегистрирована в Дагестане, а ее оргкомитет — в Москве. Председателем партии стал Ахмедкади Ахтаев, его заместителем — Гейдар Джемаль, пресс-секретарем и фактическим идеологом — Валиахмед Садур. Если в Дагестане ИПВ превратилась в серьезную политическую силу, а ее председатель победил на выборах в республиканский Верховный Совет, то в Центральной России, по верному замечанию А. Малашенко, партия всегда «оставалась клубом нескольких постоянно полемизировавших друг с другом интеллектуалов». В Поволжье, несмотря на активность последователей ИПВ (в первую очередь М. Бибарсова), создать партийные структуры не удалось. Региональная конференция отделения ИПВ европейской части СНГ и Сибири состоялась в Саратове в апреле 1992 г. и проходила под знаком начавшейся суверенизации Татарстана и Башкортостана, отеснившей на задний план как общеисламскую проблематику, так и ситуацию на Северном Кавказе. По существу, это стало началом раскола в ИПВ и предвестником ее фактического ухода в политическое небытие в 1994 г.<sup>1</sup>

Общероссийское общественно-политическое движение «Нур», распространившее свою деятельность на 56 субъектов РФ, стало одним из первых мусульманских объединений в стране, получивших официальную регистрацию (состоялась 9 мая 1995 г.). Лидерами движения стали имам мусульманской общины г. Коврова Владимирской области Вафа Яруллин и Максуд Садиков. Идеологическое позиционирование «Нур» изначально было связано с решительным отмежеванием от национализма. Отмечалось, что движение пользуется поддержкой ЦДУМ во главе с Талгатом Таджуддином. Оба эти обстоятельства повлияли на то, что деятельность регионального отделения «Нур» в Республике Татарстан, например, разворачивалась в 1996 г. с большим трудом и заметным явлением местной политической жизни движение отнюдь не стало. На выборах в Государственную думу РФ от «Нур» баллотировался Айдар

---

<sup>1</sup> См.: Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 134–135.

Халим, видный идеолог татарского радикального национального движения. На выборах 17 декабря 1995 г. движение заняло 22-е место из 43, внесенных в общероссийский «партийный» список по федеральному избирательному округу, получив 0,58% голосов (в Чечне и Ингушетии — 23%, в Татарстане — 5%, в Башкортостане — 1,25%). В сельских избирательных округах Татарстана, в которых большинство населения составляют татары, «Нур» смогла собрать 6,25% голосов, но в городах ей не удалось войти в пятерку партий-лидеров. В то же время совокупная доля голосов, поданных за коммунистов, составила в республике 22,8%. Подобный результат ставит под сомнение электоральные шансы политических сил в Татарстане, отождествляемых с исламом<sup>1</sup>.

«Союз мусульман России» (СМР) продемонстрировал, что, «единожды начавшись, процесс политизации ислама развивался уже по собственной внутренней логике, и остановить его можно было только с помощью запретов»<sup>2</sup>. На первом этапе в мае 1995 г. на конференции в городе Сибее (Башкортостан) генеральным секретарем СМР был избран сподвижник В. Жириновского А. Халитов. Затем, в начале сентября 1995 г., на учредительном съезде в Москве, на котором проявились определенные противоречия между татарами-москвичами и кавказцами, у союза появился новый генеральный секретарь. Им стал саратовский имам Мукаддас Бибарсов. Однако, не будучи зарегистрирован в российском Центризбиркоме, СМР не смог принять самостоятельного участия в выборах в Госдуму 1995 г. и выступил в союзе с черноярдинским блоком «Наш дом — Россия». В 1996 г. председателем СМР стал известный деятель лакского этнического движения в Дагестане Надир Хачилаев, который в декабре того же года одержал победу на дополнительных выборах в Государственную думу. Несмотря на недостаточную религиозную подготовку, постепенно он превратился в одного из самых известных радикальных мусульманских политиков России. Приход к руководству

---

<sup>1</sup> См.: *Мухарьямов Н.М.* Республика Татарстан: исламский фактор в политическом процессе (некоторые сравнительные наблюдения) // Политический процесс в постсоветской России: федеральный и региональный аспекты. Казань, 2003. С. 253–254.

<sup>2</sup> *Малашенко А.* Указ. соч. С. 137.

СМР А.-В. Ниязова и Н. Хачилаева объективно означал известный вызов прежде всего татарской исламской элите Поволжья, но также и Москвы, и всей России. Однако события 1999 г. в связи с вторжением ваххабитов в Дагестан и участием в нем некоторых деятелей СМР ослабили действие этого фактора. Создание в октябре 1998 г. движения «Рефах» под председательством А.-В. Ниязова, избранного в декабре 1999 г. в Госдуму по спискам пропутинской «Единой России», свидетельствовало, в числе прочего, и о том, что электоральный ресурс СМР самими его лидерами уже тогда стал оцениваться как иссякающий.

Единственной в своем роде попыткой создать общероссийскую исламскую политическую организацию на базе мусульман Поволжья и под руководством собственных, а не московских или кавказских деятелей стало общественно-политическое движение «Мусульмане России», образованное в апреле 1996 г. в Саратове под руководством того же Бибарсова. Помощник главы московского муфтията Р. Гайнутдина Фарит Асадуллин, избранный в политсовет движения, говорил на его съезде, что отныне мусульманское духовенство становится реальной политической силой. Однако эта организация также не смогла развернуть свою деятельность на общероссийском политическом пространстве и, по сути, сосредоточилась на саратовских проблемах, оставаясь «региональной организацией, чье влияние распространялось лишь на некоторые области Среднего Поволжья»<sup>1</sup>. По этому поводу эксперты констатировали, что если «Союз мусульман России» более активен на Северном Кавказе» и в столичной кавказской диаспоре, то «Мусульмане России» — в центральных регионах страны и в Поволжье. При этом со ссылкой на Бирбасова отмечалось, что размежевание мусульманских политических движений связано с «неоднородными психологическими проблемами» мусульман различных регионов — для татар и башкир наиболее опасна ассимиляция, для мусульман же Северного Кавказа главной проблемой оставались все аспекты чеченской трагедии<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Малащенко А. Указ. соч. С. 142–143.

<sup>2</sup> См.: Мухамедьяров Ш., Логашова Б.-Р. Мусульманская община Москвы // Ислам в Евразии. М., 2001. С. 375.

В 1999 г. была предпринята попытка создания широкой коалиции мусульманских политических организаций. В образованный тогда общественно-политический блок «Меджлис» вошли движения «Нур», «Всероссийский исламский конгресс», «Мусульмане России» и «Рефах». Председателем блока был избран глава «Нефтегаза» Леонард Рафиков. От планировавшегося вначале самостоятельного участия в думских выборах 1999 г. было решено отказаться, и «Меджлис» включился в кампанию в составе движения «Наш дом — Россия». «Последний виток политической активности мусульманских этнократов пришелся на избирательный цикл 1998–2000 гг.», — пишет в этой связи Ж.Т. Тощенко. На парламентских выборах 1999 г. «Рефах», выступавший в блоке с «Единой Россией», провел в Думу пятерых депутатов. Всего в составе парламента оказалось 12 мусульман. Это побудило А.-В. Ниязова выступить с инициативой сформировать в российском парламенте особую мусульманскую фракцию — аналог одноименного образования в Думе начала XX века<sup>1</sup>.

В целом, можно с большой долей вероятности предположить, что с принятием нового российского избирательного закона и законодательства о политических партиях, запрещающего их создание на этнической и конфессиональной основе, процесс партийно-политического структурирования в общероссийском масштабе на собственно мусульманской основе в обозримом будущем продолжения иметь не будет. В качестве одного из возможных вариантов партийно-политического «переформатирования» следует расценивать создание А.-В. Ниязовым в середине марта 2001 г. на основе движения «Рефах» Евразийской партии России (ЕПР), которая считает «своей основной задачей разрешение национального вопроса в России»<sup>2</sup>. Это событие получило заметное освещение в московских СМИ. Тогдашний глава Чеченской Республики Ахмат Кадыров в этой связи подчеркнул: «Показательно, что людьми, вбросившими евразийские идеи в современное политическое пространство России, оказались именно мусульмане. Первыми,

---

<sup>1</sup> Тощенко Ж.Т. Этнократия: история и современность (социологические очерки). М., 2003. С. 353.

<sup>2</sup> Независимая газета. 2001. 16 марта.

кто заявил о создании Евразийской партии, были депутаты Госдумы РФ — мусульмане. Евразийство в современном его понимании не только приемлемо для мусульман, но и является фактически их социально-политическим видением»<sup>1</sup>.

Однако евразийство при всей его пестроте — от «официального» евразийства Н. Назарбаева или М. Шаймиева (последний убежден, что «Татарстан — готовая реальная модель евразийского сообщества»<sup>2</sup>) до антиамериканских и антизападных геополитических доктринальных конструкций — не может выступать надежной идейной оболочкой для самостоятельной политической активности мусульман. ЕПР заняла отнюдь не свободную политико-идеологическую «нишу», и ниязовскому евразийству предстояло соперничество с А. Дугиным, влиятельным идеологом и лидером Общероссийского политического общественного движение «Евразия». Еще больше задачу Ниязова усложняло то, что в руководстве движения-конкурента фигурировали глава ЦДУМР Талгат Таджутдин, раввин Авраам Шмулевич, глава отдела по религиозному образованию РПЦ игумен Иоанн Экономцев, лидер израильской партии «За родину» Авигдор Эскин. При этом глава «Евразии» объявил Талгата Таджуддина вместе со всем ЦДУМ коллективным членом своей организации. Наблюдатели констатировали тогда, что активность «Евразии» оставляет «Рефах» далеко позади<sup>3</sup>. По мнению А. Дугина, именно евразийский ислам (в том числе ислам на территории бывшего СССР) обладает наиболее сильным религиозным потенциалом, поскольку это ислам «созерцательный, мистически углубленный в основы собственной веры». Исламская умма евразийской ориентации противопоставлялась при этом исламским народам, ориентированным на Америку<sup>4</sup>. Одновременно А. Дугин усиленно акцентирует не столько исламский, сколько татарский фактор: «Я считаю, что татары и есть концентрированное выражение тюрков. Они наиболее евразийский

---

<sup>1</sup> Евразийство на Юге России: Убеждения и сомнения // Независимая газета. 2001. 8 июня. См. также: *Абдул-Вахед Ниязов*. Мы не Европа // Парламентская газета. 2001. 20 июля.

<sup>2</sup> Время и деньги. 2000. 29 августа.

<sup>3</sup> См.: *Вахитов Т.* Нетрадиционный ислам // Звезда Поволжья. 2001. 24–30 мая.

<sup>4</sup> Время и деньги. 2001. 4 июля.

тюркский народ... Они более всех наследники ордынского принципа... Великий Татарстан — это и есть великая Евразия, великий Татарстан — это и есть великая Россия, и это отношение к нашей государственности, которое создавалось усилиями поколений, альянсом тюрко-славянских... энергий»<sup>1</sup>.

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что попытки создания общероссийских мусульманских партийно-политических структур не привели к появлению какого-то единого центра федерального масштаба. Усилия в этом направлении были рассредоточены в политическом пространстве и приходились, главным образом, на те его точки, которые расположены вне Поволжья. Положение мусульман в этой части страны — с одной стороны, ситуация на Северном Кавказе и в соответствующих сегментах диаспоры — с другой, политические амбиции лидеров из числа московских татар — с третьей, — все это препятствовало консолидации российских мусульман и формированию предпосылок для их политической субъектности. Наконец, ни в общероссийском, ни в поволжском контекстах мусульманские движения не стали реальным инструментом политического представительства мусульманского населения ни в составе корпуса российских законодателей, ни перед лицом федеральной бюрократии. Судя по данным электоральной статистики, не стали они и сколько-нибудь заметным или значимым каналом для привлечения российских (в том числе поволжских) мусульман. Скорее, рассматриваемое направление политической активности стало своего рода ресурсом для вхождения в российскую политическую элиту отдельных деятелей, активно артикулирующих свою специфическую — в данном случае этноконфессиональную — идентичность. Этот ресурс, возможно, что не без оснований, рассматривался как более мощный, точнее — многообещающий по сравнению с ресурсом этническим или этнически-локальным — «татарско-республиканским», «башкирско-республиканским», «диаспорным», «языковым» и пр.

На *региональном* уровне в 1990-е годы перспективы политического участия мусульман также увязывались с созданием политических организаций, выставлявших религиозные (или, чаще, квази-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Золотая моя Орда! // Восточный экспресс. 2003. 21–27 марта.



религиозные) требования в программах и тактических установках. Пожалуй, наиболее диверсифицированный характер эти процессы получили в Республике Татарстан. В 1990 г. из Татарского общественного центра (ТОЦ) выделилось его радикальное крыло во главе с Фаузией Байрамовой, получившее наименование «Татарской партии национальной независимости “Иттифак”» и под этим названием зарегистрированное Минюстом Татарстана в январе 1992 г. В программных заявлениях этой партии исламский фактор занял существенное место. Достаточно указать на ее декларацию о необходимости исламизации общества и введении в судопроизводство норм шариата, требование вернуть верующим культовые здания и поддержку единоверцев в Чечне, Косово и Афганистане под лозунгом исламской солидарности. Электоральные неудачи «Иттифак» на выборах середины 1990-х годов привели к тому, что Ф. Байрамова все чаще стала заявлять о своем разочаровании в татарском народе, оказавшимся, по ее мнению, слишком слабым перед лицом набирающей силу ассимиляции. Главным средством защиты от русификации она выдвигала исламские ценности, которые трактовались в консервативном антиджадидистском ключе, при одновременном отходе от первоначально заявленного антикоммунизма. Несмотря на все усилия, реальной политической силой «Иттифак» так и не стал. По свидетельству социологов, ее поддержка в Татарстане никогда не превышала 3%<sup>1</sup>.

По замыслу лидеров национального движения, в начале 1990-х годов органом политического представительства татар-мусульман должен был стать «Милли Меджлис» (ММ) — «Национальный парламент татарского народа», первый съезд (курултай) которого состоялся в начале февраля 1992 г. Платформа ММ — «Канон (Конституция) татарского народа», — принятая в 1996 г. включала требования о возрождении татарской нации на принципах национализма, тюркизма и исламизма и о приоритете шариатских норм перед конституционными. При этом исламу отводилась роль основного средства борьбы с главным врагом татарского народа — «еврейско-христианской цивилизацией», трактуемой в духе «теории заговора» и «запад-

---

<sup>1</sup> См.: Терентьева И.В., Беляков Р.Ю., Сафаров М.Ф. Республика Татарстан: политические партии, движения, лидеры. Казань, 2001. С. 46–57.

ной угрозы»: «Западная (еврейско-христианская) демократия, спекулируя именем народа, по сути служит элитарной прослойке общества. При такой системе управления народ превращается в безвольную толпу, в куклу в руках политических партий»<sup>1</sup>. По данным социологических опросов, первоначальная (на 1992 г.) поддержка идей татарского национального представительства составляла порядка 30%. Однако власти Татарстана своевременно и эффективно перехватили инициативу, создав «Всемирный конгресс татар» с постоянно действующим исполкомом во главе. Наряду с непрекращающимися дразгами в верхушке ММ, этот шаг минимизировал идейное и политическое влияние «Милли Меджлиса». Иными словами, реального политического представительства интересов мусульман на республиканском уровне не возникло и на этот раз.

В 1996 г. была сделана попытка создать общественно-политическое движение «Мусульмане Татарстана», которое представляло бы часть радикального крыла национального движения во главе с тогдашним муфтием ДУМ РТ Габдулхаком Галиуллиным. Решение на этот счет было принято в рамках планировавшегося учреждения республиканского отделения движения «Нур». В ноябре 1998 г. группировка «Мусульмане Татарстана» была переименована в общественно-политическое движение «Омет» («Надежда») и также зарегистрирована в республиканском Минюсте. Программой движения стал уже известный нам «Канон татарского народа», а стратегическим направлением деятельности объявлено возрождение мусульманских народов и содействие государственным органам в выработке политики, отвечающей их интересам. Однако в 1998–1999 гг. руководство «Омет» встало в оппозицию к республиканским властям, потребовав привести республиканское избирательное законодательство в соответствие с федеральным, параллельно отказавшись от конфессионально-политических принципов. После того как под давлением официальной Казани Г. Галиуллин был смещен с поста муфтия, тот стал терять имидж лидера мусульманского политического движения<sup>2</sup>. Само же оно начало эволюционировать влево и вместе

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Мухаметшин Р.* Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань, 2000. С. 68.

<sup>2</sup> См.: *Терентьева И.В., Беляков Р.Ю., Сафаров М.Ф.* Указ. соч. С. 67–68.

с коммунистами оказалось представлено в руководстве «Круглого стола» политических партий и движений Республики Татарстан. Избирательные кампании 1999–2001 гг. продемонстрировали крайнюю ограниченность электорального ресурса «Омет»; не получили поддержки и его призывы к бойкоту дополнительных выборов в Госсовет РТ (март 1999 г.). Попытки Г. Галиуллина в ходе думской кампании 1999 г. через «Рефах» включиться в создание татарстанского регионального избирательного штаба пропутинского «Единства» («Медведь») не были поддержаны московским руководством этого блока, несмотря даже на то, что «Рефах» являлся одним из его учредителей. Причиной этих неудач, вероятно, явилось неопределенное политико-идеологическое позиционирование «Омет» и его отказ (пусть и формальный) от исламских принципов политической мобилизации. Итогом стало его сугубо маргинальное положение в республике и утрата шансов «вписаться» в общероссийские мусульманские политические структуры.

Пример Татарстана как республики с преобладанием татаро-мусульманского населения (около 52%) весьма показателен. При всей демографической мощности мусульман и их потенциальном электоральном весе выработать автономные институты политического участия на собственно мусульманской базе здесь не удалось.

### **Что мешает политической активности ислама в Поволжье?**

Ответ на этот вопрос, вероятно, следует искать в первую очередь в том, что ислам не стал в республике и в других регионах Поволжья значимым каналом политической социализации и частью политической культуры соответствующих этноконфессиональных групп. Причин тому множество. Это — и в недавнем прошлом сугубо светское (точнее, не вероисповедное) состояние общества и его ментальности, и вытекающее из этого качество профессиональной и интеллектуальной подготовки мусульманского духовенства, и нежелание региональных тюрко-мусульманских по происхождению элит демонстрировать собственную религиозность, и многое другое. Существуют и специфические региональные причины — здесь действуют факторы, серьезно препятствующие консолидации мусульман и их становлению как политического субъекта.

Во-первых, недостаточен уровень социализации мусульман и качество их массового сознания. Казанский исламовед и политолог Рафик Мухаметшин характеризует ситуацию так: «Мусульмане сегодня просто-напросто еще не готовы к созданию общественно-политических движений, поскольку у них еще очень много других — своих внутренних — проблем... Недавний съезд мусульман РТ как раз поставил стратегическую задачу: создать полноценные общины в Республике Татарстан. Если мы говорим, что их нет, то, естественно, еще рано вести речь о создании религиозных политических движений, отражающих интересы мусульман»<sup>1</sup>. Применительно к ДУМ РТ, считает ученый, «можно говорить о какой-то степени политизации его деятельности, еще не выходящей за пределы духовной сферы. Ислам у татар все еще остается фактором конфессионально-культурной идентификации»<sup>2</sup>.

Во-вторых, низовые формы социальной самоорганизации мусульман обусловлены тем, что сегодня их приходы в основном складываются при мечетях, а не наоборот. Заместитель муфтия ДУМ РТ Валиулла Якупов отмечает, что до революции татары селились в особых слободах, «образуя махалли и строя в них мечети и медресе», в то время как в современном Поволжье (в отличие, скажем, от Северного Кавказа) локально-поселенческая структура мусульманских групп оторвана от традиционной «слободской» организации. Это существенно затрудняет социализацию в устойчивых формах даже на уровне парохияльной (приходской, местечковой) политической культуры и сильно тормозит интересующие нас процессы. «Важно отметить, — продолжает В. Якупов, — что махалли носили членский характер. Существовал четкий список членов махаллей, которые поддерживали свои религиозные институты финансами... Сегодня же возникшие приходы в городах образуются в основном при зданиях мечетей, носят пока формальный характер, т.к. еще не сложились устойчивые коллективы. Мечети пока действуют как ритуальные предприятия, обеспечивающие проведение обрядов по заявкам всех обращающихся. Ни о каком членском характере приходов пока нет

---

<sup>1</sup> Восточный экспресс. 2002. 17–23 мая.

<sup>2</sup> Мухаметшин Р. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана. Казань, 2005. С. 193.

и речи, хотя в уставах ДУМ РТ предполагается развитие приходов именно в этом направлении, т.к. в них заложено понятие о списочном составе приходов»<sup>1</sup>.

Таким образом, в Татарстане локальные мусульманские группы интересов (прежде всего защитных по своим функциям) находятся на стадии перехода от неупорядоченного реагирования на какие-то внешние импульсы к состоянию неассоциативности хотя с общей идентичностью, но без формальной организации. В последние годы их активность преимущественно концентрировалась вокруг требований к местным властям относительно строительства или возвращения верующим мечетей и других культовых сооружений. В Саратовской и Пензенской областях ситуация несколько иная. О положении тамошних мусульман С.Б. Филатов пишет: «Политика Бибарсова — это последовательная и продуманная попытка реставрации дореволюционного положения татарской мусульманской общины — изолированно, но в то же время живущей внутри себя богатой социальной, культурной и духовной жизнью. Основной упор в своей деятельности ДУМСП [Духовное управление мусульман Саратовской и Пензенской областей. — *Н.М.*] делает на развитие мусульманского образования, на молодежь — на формирование мусульманских детских садов, средних и высших медресе. Особое внимание уделяется созданию «исламских центров», сочетающих различные образовательные, информационные, благотворительные функции... Политика Бибарсова — это реставрационная политика, попытка воссоздать социальные отношения XIX в., но даже для татар-мусульман Поволжья подобный курс оказался актуальным только в Саратове»<sup>2</sup>. Речь, таким образом, идет уже о более высокой ступени мусульманской организованности. Массовое превращение всех поволжских мусульманских территориальных общин в институционно оформленные группы — дело неопределенного будущего.

---

<sup>1</sup> Якупов В. Мера Ислама (к проблеме адекватного конкретно-исторического понимания вечных шариатских истин). Казань, 2004/1425. С. 38–39.

<sup>2</sup> Филатов С. Религиозная жизнь Поволжья. Прагматичное христианство // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. М., 2002. С. 59–60.

Третье обстоятельство. Хотя в строении мусульманского населения Поволжья не наблюдается этнокультурной и этноязыковой «чресполосицы», налицо временами латентная, но порой выходящая наружу конкуренция между татарами и башкирами. По оценке Марка Батунского, в СССР мусульманское единство всегда подрывалось узбеко-таджикской конфронтацией, таджико-киргизской враждой, узбеко-каракалпакской неприязнью, отчужденностью казахов от узбеков и таджиков, агрессией со стороны среднеазиатских суннитов по отношению к своим «пришлым» единоверцам — туркам-месхетинцам, чеченцам, ингушам, крымским татарам. В этот же ряд исследователь ставит «интенсифицирующиеся татаро-башкирские разногласия», с одной стороны, и отмежевание поволжских татар от татар крымских — с другой<sup>1</sup>.

В основе конфликта между национально-гуманитарными элитами Казани и Уфы лежит проблема статуса татарского языка в Башкортостане и его присутствия на образовательном пространстве республики; сюда же можно отнести вопрос о положении здесь татарского населения вообще (особенно в контексте переписи 2002 г.) и его участия в электоральном процессе в частности. Конфликт приобрел общероссийское звучание в августе 2002 г. в Казани на встрече В.В. Путина с участниками III Всемирного конгресса татар в присутствии М.Ш. Шаймиева и М.Г. Рахимова. В ходе беседы один из делегатов спросил: «Легко ли быть татариним в Башкирии?», что вызвало естественное недовольство башкирской стороны. Все это накладывает особый отпечаток на консолидацию исламского фактора в Поволжье. Любопытно, что, по мнению норвежского специалиста Ивара Нойманна, татаро-башкирский казус в его исламском преломлении представляет собой пример столкновения идентичностей не только на арене демографии или языка, но и религии. «Активисты татарского движения подчеркивают, — пишет он, — что суннитский ислам — общая религия региона, и это должно иметь политические последствия. Такая репрезентация религии превращает ее в пантюркистский политический фактор... Интересно, что башкирские репрезентации татарской религиозной жизни подчеркивают

---

<sup>1</sup> *Батунский М.* Исламские проблемы в контексте российской политики и науки // *Ислам в Евразии.* М., 2001. С. 233.

*ретроградный* характер представлений, отдающих религии центральное место в политике. ...Транспозицию религии как политической категории в прошлое можно обнаружить, анализируя процесс конструирования башкирами татарского «Другого»<sup>1</sup>.

Наконец, тюрко-мусульманские группы в Поволжье значительно глубже, чем на Северном Кавказе (не говоря уже о бывших советских республиках Центральной Азии), интегрированы в российский социум и в цивилизационные структуры — социокультурные, социально-лингвистические, коммуникативные, индустриальные, технологические, поведенческие. О типичном для татар отношении к связке «ислам — политика» Гейдар Джемаль пишет: «Как правило, у татарских мусульман политика и ислам разведены — политика связана с национальным самосознанием, а ислам — с конфессиональным. Но при этом воля к власти и воля к легитимности переживается ими как аспекты некоего этносолидарного плана... Но с точки зрения политического ислама это было бы тягчайшим прочетом! Ибо мусульмане должны исходить из того, что они являются частью мировой уммы». Согласно прогнозам этого же эксперта, в будущем доминирующую политическую роль станет играть субъект иной этнокультурной природы — «мусульманская диаспора России с ее жестким кавказским стержнем»: «В условиях, когда в построссийское пространство хлынут с юга волны свежих мигрантов, именно всеевразийская кавказская диаспора станет наиболее действенным средством контроля и регулирования этого человеческого поля, связанного через ислам с нынешними традиционными мусульманами России»<sup>2</sup>.

По мнению Сергея Переслегина, проникновение исламской идентичности на юг России и в Поволжье является одним из наиболее значимых компонентов «глобальной этнотектоники» наряду с освоением китайцами русского Дальнего Востока, с одной стороны, и исламизацией Западной Европы — с другой. Играя, таким образом, в транспортно-коммуникационном отношении первостепенную роль для целостности «русского субконтинента», одновременно

---

<sup>1</sup> Нойман И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004. С. 247.

<sup>2</sup> Джемаль Г. Освобождение Ислама. М., 2004. С. 199, 297.

Волжско-Уральский регион представляет собой зону потенциального раскола этого пространства. По одну сторону может остаться западная его часть, по другую — «крошево» геополитических обломков, которым, скорее всего, предстоит быть ассимилированными растущим центральноазиатским блоком. «Так или иначе, — заключает С. Переслегин, — Поволжский федеральный округ является ныне зоной заведомой геополитической нестабильности»<sup>1</sup>.

Все это придает особый ракурс политизации поволжского сегмента ислама, его темпу, этнокультурным основаниям и характеристикам, наличествующим и потенциальным доминантам. В центре внимания оказывается вопрос о том, каким станет национальный облик ислама в Поволжье в будущем: титульно ли «старожильческим», либо миграционно-диаспорным. Итог будет во многом зависеть от уровня консолидированности традиционного ислама в регионе.

### **Духовные управления мусульман Поволжья, или Возможна ли их политическая субъектность?**

Материалы Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, которая проанализировала данные о мусульманских организациях и культовых зданиях в 65 субъектах РФ с компактным проживанием мусульман, свидетельствуют о следующем. К осени 2000 г. на этой части территории страны фактически действовало 46 централизованных организаций и 4140 местных, зарегистрированных, подлежащих регистрации и действующих без регистрации; имелось 4658 мусульманских культовых зданий различного типа, 2884 из которых были построены в 1990-х годах, а 68 находились в стадии строительства. В докладе отмечался избыток мечетей в некоторых регионах.

На Северном Кавказе на тот момент зафиксировано 1499 мусульманских организаций при 2255 культовых зданиях (разница в цифрах объясняется наличием незарегистрированных групп мусульман, которые пользуются культовыми зданиями). В Европейской части

---

<sup>1</sup> Переслегин С. Самоучитель игры на мировой шахматной доске. М., 2006. С. 131–132.



России, в Поволжье и Сибири в общей сложности действовала 2641 официально зарегистрированная мусульманская организация:

– в республиках: 985 в Татарстане, 560 в Башкортостане, 38 в Чувашии, 11 в Мордовии, 25 в Удмуртии, 24 в Марий Эл, 2 на Алтае, 6 в Калмыкии, 3 в Республике Саха, по одной в Коми и Хакасии и 3 в Бурятии;

– в краях: Алтайском — 1, Краснодарском — 11, Приморском — 3, Ставропольском — 39, Хабаровском — 1 и Красноярском — 9;

– в областях: Оренбургской — 91, Тюменской — 93, Ульяновской — 79, Самарской — 76, Пермской — 76, Челябинской — 75, Пензенской — 71, Свердловской — 51, Астраханской — 38, Омской — 36, Нижегородской — 29<sup>1</sup>, Курганской — 27, Новосибирской — 22, Саратовской — 20, Московской — 20, Волгоградской — 16, Томской — 9, Ростовской — 9, Кемеровской — 9, Иркутской — 5, Ярославской — 2, Владимирской — 4, в Камчатской, Костромской, Тверской, Рязанской, Амурской, Волгоградской, Курской, Калининградской, Ленинградской, Мурманской, Орловской, Псковской и Ивановской — по одной организации;

– в округах: Ханты-Мансийский — 21, Ямало-Ненецкий — 10;

– в городах федерального значения: в Москве 21 и 2 в С.-Петербурге.

В этой части России наиболее влиятельными централизованными объединениями являются Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМР, или бывший ДУМЕС) под руководством муфтия Талгата Таджутдина и Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР) во главе с муфтием Равилем Гайнутдином. В начале 2000-х годов под «юрисдикцией» ЦДУМР находилось 868 местных организаций в 28 субъектах РФ (в Башкортостане, Мордовии, Удмуртии, Марий Эл, в областях: Оренбургской, Ульяновской, Самарской, Пермской, Пензенской, Астраханской, Московской, Волгоградской, в Москве и С.-Петербурге); ДУМЕС — 135 организаций в Чувашии, Мордовии, Республике Коми, в областях: Оренбургской, Ульяновской, Пермской, Пензенской, Нижегородской, Саратовской, Московской, Ярославской, Владимирской, Костромской и также в обеих столицах.

---

<sup>1</sup> По другим данным, 48 организаций и столько же мечетей.

Духовное управление Азиатской части России (ДУМАЧР) под председательством муфтия Нафигуллы Аширова охватывает деятельность 107 мусульманских организаций в Чувашии, на Алтае, в Республике Саха, в Хакасии, Бурятии и областях: Свердловской, Омской, Курганской, Томской, Иркутской, Камчатской, Кемеровской и Ямало-Ненецком округе.

Самостоятельно действуют два территориальных ДУМ, созданные по национально-региональному признаку: Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) под председательством муфтия Гусмана-хазрата Исахакова, включающее 985 организаций, или почти треть, действующих в России за пределами Северного Кавказа, и Духовное управление Республики Башкортостан (ДУМ РБ) под руководством муфтия Нурмухаммада Нигматуллина, охватывающее 320 организаций (еще около 100 мусульманских организаций республики входит в сферу деятельности ЦДУМР).

В марте 1996 г. в Москве на встрече глав ДУМов Центрально-Европейского региона, Татарстана, Поволжья, Сибири, Ульяновской, Оренбургской, Нижегородской областей и представителей мусульманских объединений ряда областных центров РФ было решено перейти к активному взаимодействию на принципах равноправия, или своеобразного конфедерирования. В соответствии с этим 21 августа 1996 г. был зарегистрирован Совет Муфтиев России, координирующий деятельность ДУМов на началах постоянного или ассоциированного членства. В Совете оказались представлены: ДУМЕР (г. Москва, Равиль Гайнутдин), ДУМАЧР (г. Тобольск, Нафигулла Аширов), ДУМ Республики Адыгеи и Краснодарского края (г. Майкоп, Аскарбий Хачемизов), ДУМ РБ (г. Уфа, Нурмухаммад Нигматуллин), ДУМ Республики Дагестан (г. Махачкала, Ахмед Абдуллаев), ДУМ Республики Кабардино-Балкария (г. Нальчик, Шафиг Пшихачев), ДУМ Нижнего Новгорода и Нижегородской области (г. Нижний Новгород, Умар Идрисов), ДУМ Оренбургской области (г. Бугуруслан, Исмаил Шингареев), ДУМ Пензенской области (г. Пенза, Аббас Бибарсов), ДУМ Поволжья (г. Саратов, Мукаддас Бибарсов), ДУМ РТ (г. Казань, Гусман Исахов), ДУМ Ульяновской области (г. Ульяновск, Тагир Шангареев), ДУМ Республики Чувашия (г. Чебоксары, Марат Архипов),

ДУМ Республики Северная Осетия-Алания (с. Чикола Ирафского района, Дзонахат Хекелаев), ДУМ Республики Ингушетия (г. Назрань, Магомед Албогачиев), ДУМ Карачаево-Черкесии и Ставропольского края (с. Первомайское Малокарачаевского района, Исмаил Бердыев), Главный мухтасибат Республики Татарстан (г. Казань, Мансур Залялетдинов), Объединение мусульман С.-Петербурга и Ленинградской области (г. С.-Петербург, Абдулхафиз Махмудов), Объединение мусульман «Азан» г. Туапсе (г. Туапсе, Батмиз Шхалалов), ДУМ Республики Мордовия (с. Лямбир Лямбирского района, Наиль Юсупов).

Согласно другим данным, ситуация в Приволжском федеральном округе характеризуется следующими показателями:

В Республике Башкортостан всего 340 местных религиозных организаций (при 891 культовом здании), в том числе под юрисдикцией ДУМ РБ — 202, ЦДУМР — 138; в Марий Эл — 16 (14), из них в ДУМЕР — 3, в Региональном духовном управлении Республики Марий Эл (принадлежит ЦДУМР) — 10, не входят — 3; в Республике Мордовия — 19 (25), в том числе в Региональном ДУМ Республики Мордовия (ЦДУМР) — 10, в ДУМ Мордовии (ДУМЕР) — 9; в Республике Татарстан — 926 (891), в том числе в ДУМ Республики Татарстан — 922, в Центральном духовном управлении мусульман Республики Татарстан (ханифитов) под руководством Фанавиля Шайморданова — 4; в Удмуртской Республике — 13 (17), в том числе в Региональном ДУМ Удмуртской Республики (Ижевском муфтияте), входящем в ЦДУМР, — 12, в ДУМ «Ассоциация мечетей» — 1; в Чувашской Республике — 12 (38), в том числе в ДУМ Чувашской Республики (ЦДУМР) — 11, в ДУМЕР — 1; в Кировской области — 17, из них в Региональном ДУМ Кировской области (Вятский муфтият) — 9, в ЦДУМР — 8; в Нижегородской области — 37 (54), из них в ДУМ Нижнего Новгорода и Нижегородской области (к какой-либо централизованной организации не принадлежит) — 36, в ЦДУМР — 1; в Оренбургской области — 108 (89), из них в Центральном ДУМ Оренбургской области (ДУМ «Ассоциация мечетей России») — 34, в ДУМ Оренбургской области — 71, в ДУМ «Ассоциация мечетей России» — 3; в Пермской области — 74 (53), в том числе в Региональном ДУМ Пермской области (ЦДУМР) — 53, в ДУМЕР — 6, в ЦДУМР — 15; в Пензенской области — 49 (71),

в том числе в Едином ДУМ Пензенской области — 40, в ЦДУМР — 8, в ДУМ Поволжья — 1; в Самарской области — 76 (69), в том числе в Региональном ДУМ Самарской области (ЦДУМР) — 76; в Саратовской области — 18 (25), в том числе в ДУМ Саратовской области — 18; в Ульяновской области — 82 (79), в том числе в Региональном ДУМ Ульяновской области (Ульяновском муфтияте, ЦДУМР) — 60, в Ульяновском региональном ДУМ — 5, в Центральном ДУМ Ульяновской области — 17.

Различия в статистических данных, касающихся количества местных религиозных организаций мусульман, региональных и централизованных мусульманских организаций (ДУМов), объясняются наличием или отсутствием регистрации. Так, нет данных о регистрации ДУМ Поволжья (то же относительно входящей ДУМ Саратовской области Мукаддаса Бибарсова в юрисдикцию ДУМ Поволжья) или о регистрации ДУМ «Ассоциация мечетей России».

Если в целом по России официально зарегистрировано или находятся в стадии регистрации около 3–4 тысяч местных мусульманских организаций, то неофициально, по некоторым экспертным оценкам, вместе с незарегистрированными их насчитывается около 7 тысяч. В целом для Поволжья (в отличие, скажем, от Северного Кавказа и особенно от Дагестана) для большинства из них характерно стремление действовать в режиме регистрации, что объясняется, помимо прочего, желанием функционировать на правах юридического лица с вытекающими отсюда возможностями в сфере хозяйствования. Одним из условий получения регистрации является наличие в организации не менее 10 физических лиц-учредителей, граждан Российской Федерации. Вследствие этого нередки коллизии между различными организациями с разными списками учредителей по вопросам владения культурными зданиями. Согласно опять-таки некоторым экспертным оценкам, эти столкновения чаще возникают в «старожильческой» мусульманской среде, нежели между коренными мусульманами и мигрантами с Юга. Более других между собой конфликтуют организации, тяготеющие к Совету муфтиев России (Равиль Гайнутдин), с местными организациями ЦДУМР (Талгат Таджутдин). В подоплеке этих столкновений лежат не столько политические,

внутриконфессиональные или иные идейные разногласия, сколько банальная борьба за собственность. Политизация таких конфликтов — не причина, а следствие.

Согласно оценкам экспертов Лаборатории кризисного мониторинга Алексея Крымина и Георгия Энгельгардта, в целом ситуация в российском исламе характеризуется конфликтом между «традиционалистами» (сторонниками Т. Таджутдина и ЦДУМР) и «радикалами» (последователями Р. Гайнутдина и СМР). Первым присуще стремление опираться на государство и демонстрировать свою лояльность властям и православию; вторым — более активная проповедь ислама, интенсивные внешние связи, в том числе с Саудовской Аравией, Пакистаном, Кувейтом. Наконец, «радикалы» чаще выступают в СМИ и активнее «участвуют в региональных политических проектах», опираясь на «большой финансовый и интеллектуальный ресурс». Эксперты особо подчеркивают, что в персональном плане идентифицировать оба лагеря затруднительно из-за тесной родственной переплетенности, характерной для тюркского мусульманского духовного сословия, а также зависимости от позиции региональных элит и/или внешних акторов. «Поэтому, — пишут они, — достаточно корректно будет отнести к “структурированным группам” лишь муфтиев — глав входящих в них региональных Духовных управлений мусульман (ДУМ)»<sup>1</sup>.

Степень политизированности раскола мусульман Поволжья находится в зависимости от одного фундаментального обстоятельства — способности лидеров ЦДУМР и СМР использовать административный ресурс в Центре и в регионах. Понятно, что в этом также состоит важнейшая особенность исламского фактора в Поволжье и во внутренней России в целом. Мусульманские круги здесь весьма часто апеллируют к федеральным, региональным и местным властям как к некоему арбитру в решении собственных споров. При этом, как показывает практика их политической и политико-идеологической активности, выше всего оценивается благосклонность Кремля и только во вторую очередь — губернаторского корпуса и муниципальных властей. Можно говорить

---

<sup>1</sup> Крымин А.В., Энгельгардт Г.Н. Влияние 11 сентября на российский ислам ([www.Niiss.ru/nb/News/Krym-engel.htm](http://www.Niiss.ru/nb/News/Krym-engel.htm)).

о своего рода конкуренции между ЦДУМР и СМР в демонстрации своей лояльности государственным инстанциям всех этажей, включая, как это ни парадоксально выглядит, Московскую патриархию. Талгат Таджутдин, например, подчеркивает свое в высшей степени почтительное отношение к Алексию II. Как политические акторы, стремящиеся в максимальной степени использовать административные рычаги, ДУМы стараются с наибольшим для себя эффектом мобилизовать символические ресурсы в связи с общеполитическими информационными поводами. В идеологическом измерении — это прокламирование (главным образом, со стороны Т. Таджутдина) российского (евразийского) патриотизма, а в собственно политическом — поиск союзников из числа не правящих российских партийных акторов.

В последние годы одной из важнейших составляющих противостояния двух центров влияния — ЦДУМР и СМР — стали их взаимные обвинения в пресловутом «ваххабизме», в причастности к исламскому экстремизму, в связях с зарубежными исламистскими (джихадистскими) центрами. Особенно наступательную линию в этом смысле проводит Талгат Таджутдин, сфера влияния которого в последние годы заметно сужается: по некоторым оценкам, к ЦДУМР по всей России относится фактически не 868 (и тем более не 2 тысячи) местных организаций, а всего 680, т.е. существенно меньше, чем в ДУМ Республики Татарстан Гусмана Исхакова. Результатом этого становятся агрессивные методы поведения ЦДУМР в кризисных ситуациях, особенно в моменты террористических актов, которые ассоциируются у населения с исламизмом. Сторонники Т. Таджутдина проводят энергичные PR-кампании, направленные на укрепление имиджа своего лидера как цивилизованного руководителя «умеренных» российских мусульман. Иногда это делается с привлечением светских специалистов. Так, Михаил Тульский на страницах «Независимой газеты» писал: «Сторонники ваххабитов и лояльные к ним деятели СМР фактически выиграли информационную войну у умеренных мусульман Таджутдина (Талгат Таджутдин всегда демонстрировал свою лояльность к России и православию и даже говорил, что мусульманин может праздновать Рождество Христово, когда родился упоминаемый в Коране пророк Иса). Мусульманские телепереда-

чи и на канале РТР (15-минутная «Тысяча и одна ночь» в 8.30 в пятницу), и на канале «Культура» (10-минутная «Все суры Корана» в 17.30 в среду) фактически принадлежат сторонникам Гайнутдина, причем наиболее радикальным из них. В российском исламе при попустительстве и даже содействии российских властей, которые не отдают себе в этом отчета, сложилась такая ситуация, что противником ваххабизма быть невыгодно, а иногда даже опасно... Предотвратить столь чудовищное развитие событий могут сейчас только Президент России и его администрация, если они, наконец, поймут, что невозможно бороться с ваххабизмом в Чечне и культивировать его в Москве, и перестанут поддерживать Гайнутдина. Бросается в глаза разница между структурами Таджутдина и Гайнутдина: число сторонников у каждого из них примерно одно и то же, но у второго твердых сторонников в 10 раз меньше. Если Гайнутдин лишится властных, финансовых и медиа-ресурсов, которыми он сейчас обладает, то и идущих за ним людей станет на порядок меньше»<sup>1</sup>. Вообще взаимные обвинения в «ваххабизме» во внутримусульманских конфликтах стали сегодня обычным делом.

С другой стороны, нельзя не отметить непоследовательность и непредсказуемость Т. Таджутдина. В 1996 г. в одном из интервью он говорил: «Ни власти Татарии, ни власти Башкирии не вмешиваются в деятельность религиозных организаций. Нет ни ущемления, ни принуждения. Вопрос духовного устройства жизни является внутренним вопросом самих мусульман. И сегодня большинство мусульман Татарии приходят к тому мнению, что духовную жизнь необходимо упорядочить согласно и нормам ислама, и нормам законодательства нашей страны. Я не присоединяюсь к тем, кто пытается показать Татарию центром исламского экстремизма»<sup>2</sup>. Однако очень скоро Т. Таджутдин стал утверждать нечто прямо противоположное. В мае 2000 г. в интервью газете «Век» он заявил буквально следую-

---

<sup>1</sup> *Тульский М.* Ваххабиты в России побеждают умеренных мусульман? Пока имеет место триумф в информационной войне, но виртуальный успех может превратиться в реальный // *Независимая газета.* 2001. 19 июля.

<sup>2</sup> *Ислам нужно не возрождать, а осмысливать* // *Независимая газета.* 1996. 17 августа.

щее: «Продолжается активное насаждение ваххабизма, причем не только на Северном Кавказе. ...при поддержке светских властей это происходит и в Татарстане, где стали ориентироваться на “международные исламские центры” и создали Всероссийский исламский университет, который финансируется и снабжается учителями из Кувейта и Саудовской Аравии. ...Неудивительно, что наших сторонников, исповедующих традиционно умеренный ислам, стали вытеснять сначала из Татарии, а потом последовали попытки захвата мечетей в Оренбургской области, Пензе, Волгограде, Астрахани, Перми, Свердловской области, Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком округах. ...весьма показательно, что последняя волна подобных ваххабитских выступлений совпала по времени с вторжением чеченских боевиков в Дагестан»<sup>1</sup>.

На московском Межрелигиозном миротворческом форуме (13–14 ноября 2000 г.) Талгат Таджутдин всячески педалировал опасность ваххабизма и других форм исламского экстремизма, упирая на близость традиционного российского ислама к православию: «Наше Отечество — Святая Русь»<sup>2</sup>. По мнению уже цитировавшихся нами А. Крымина и Г. Энгельгардта, в сентябре 1999 г. он открыто поддержал линию В.В. Путина на борьбу с религиозным экстремизмом, имея в виду также ваххабитов Центральной России, тогда как Р. Гайнутдин и его сторонники «проявили куда большую сдержанность в отношении антитеррористической операции на Северном Кавказе и осуждения ваххабизма, постоянно подчеркивая укорененность этого учения в Саудовской Аравии и иные положительные его аспекты. В результате глава ЦДУМ добился фактической монополии на представление ислама руководству РФ, в значительной степени отгеснив от контактов с ним группу Р. Гайнутдина (СМР)»<sup>3</sup>.

Однако после событий 11 сентября 2001 г. ситуация резко изменилась. В то время, когда В.В. Путин определил политический курс РФ в отношении терактов в Америке, Т. Таджутдин продолжал одинаково остро критиковать не только ваххабитов, но и США

---

<sup>1</sup> *Власти Татарстана поддерживают ваххабизм? // Время и деньги. 2000. 16 мая.*

<sup>2</sup> *Лидеры мусульманского раскола // Фигуры и лица. 2001. 28 июня. № 12.*

<sup>3</sup> *Крымин А., Энгельгардт Г. Указ. соч.*



как их спонсора. В результате 25 сентября 2001 г. на встрече Путина с мусульманскими лидерами России трое из шести некавказских муфтиев представляли СМР (Р. Гайнутдин, Г. Исаков и М. Бибарсов), и «Т. Таджутдину уже пришлось полемизировать с ними о том, кому было уделено больше президентского внимания»<sup>1</sup>. В ответ на события 11 сентября совершенно различно повели себя и «евразийцы», причем жесткий антиамериканизм дугинской «Евразии» невыгодно контрастировал с гибкостью Евразийской партии России А.-В. Ниязова. В итоге в деле представительства мусульман Центральной России перед главой государства Р. Гайнутдин как минимум добился паритета со своим главным соперником. С тех пор встречи лидера СМР с российским Президентом заметно участились.

Одно из последних вступлений руководства ЦДУМР в указанном контексте было связано с террористическими актами в России в конце августа 2004 г. Глава Департамента внешних связей ЦДУМР Мухаммедгали Хузин в интервью агентству «Интерфакс» заявил: «Совершенно бесконтрольная миграционная политика, толпы никем не контролируемых иностранцев, зачастую представляющие собой воплощение криминала, вне всякого сомнения способствуют росту преступности в стране. ...наглый подкуп чиновников и сотрудников правоохранительных структур преступными элементами из числа эмигрантов из Закавказья и Средней Азии создают условия для процветания криминала в стране. ...в десятках регионов России абсолютно бесконтрольно действуют многочисленные как легализованные «за умеренную плату», так и подпольные исламистские учебные центры. ...Именно в таких учебных центрах, «закрышovaných» параллельными исламскими структурами страны, происходит распространение идей радикализма, экстремизма и терроризма»<sup>2</sup>. В этой сентенции обращает на себя внимание как стремление подыграть настроениям этнофобии в российском обществе, так и навязчивая привязка терроризма к деятельности исламских образовательных учреждений. В связи с этим важное зна-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Цит. по: Хузин в расчете получить поддержку расистов использует теракты (Islam .Ru. — 1 сентября 2004).

чение приобретает структурирование системы исламских духовных образовательных учреждений с точки зрения их вхождения в юрисдикцию того или иного ДУМа.

По данным Министерства юстиции РФ, к 1999 г. в стране действовало более ста зарегистрированных мусульманских учебных заведений, не считая многочисленных кружков, школ-мактабов, курсов и пр., действующих при мечетях. Свою историю эта образовательная сеть ведет от медресе «Исмаилия», открытого при московской Соборной мечети в 1988 г. (в конце 1990-х годов здесь обучалось уже около 750 человек), а также уфимского медресе имени имама Ризаутдина Фахретдина годом позже. В 1994 г. был основан Московский высший исламский колледж, первый выпуск которого состоялся в 1998 г. 50 его выпускников получили назначения в мечети Москвы, Ярославля, Вологды, Твери, Костромы, Нижнего Новгорода и сел Нижегородской области. С 1999 г. на базе ДУМЕР действует Московский исламский университет — высшее негосударственное образовательное учреждение. Наконец, в 1998 г. в Подмоскovie был открыт исламский колледж «Расул Аль-Акрам», учрежденный ДУМ азиатской части России и одной из иранских просветительских организаций<sup>1</sup>.

В Татарстане сложилась и действует трехступенчатая система исламского образования. На высшей ступени находится целый ряд учебных заведений. Это: Российский исламский университет (директор — советник президента РТ Рафаэль Хакимов, учредители — СМР, ДУМ РТ и Институт истории Академии наук Татарстана), открытый в 1998 г.; Высшее мусульманское медресе «Мухаммадия», возобновившее деятельность в 1994 г.; Высшее мусульманское медресе им. 1000-летия принятия ислама в Поволжье и Исламский институт в Набережных Челнах (1995). Среднюю ступень составляют 10 медресе в Казани, «Юлдуз» (1996) и женское медресе «Танзиля» в Набережных Челнах и медресе «Расиля» в Нижнекамске. Начальная ступень представлена мактабами и медресе при мечетях. Все эти учебные заведения входят в зону ответственности ДУМ РТ. Сегодня

---

<sup>1</sup> См.: *Ряжанов Н.Х.* Исламские учебные заведения в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. 2001. № 3. С. 77–82.

в одной Казани число обучающихся в этих учебных заведениях приближается к тысяче.

В Республике Башкортостан действуют пять медресе при крупных мечетях и два института. Зарегистрированные медресе «Галия» и «Нур» в городе Агидель входят в юрисдикцию ДУМ РБ. В Нижнем Новгороде в 2000 г. было зарегистрировано негосударственное образовательное учреждение среднего профессионального образования Нижегородское исламское медресе, входящее в ДУМ Нижнего Новгорода и Нижегородской области.

Таким образом, большинство официально зарегистрированных учебных заведений мусульман Поволжья, обладающих правом ведения образовательной деятельности и имеющих аккредитацию для выдачи свидетельств и дипломов о высшем или среднем образовании, находится вне пределов влияния ЦДУМР. Фактически, система духовного образования — это жизненно важная сфера для будущего любой религиозной организации. Понимание этого, вероятно, выступает одним из мощных раздражителей для сторонников Т. Таджуддина, чьи возможности для рекрутирования следующих поколений мусульманского духовенства как минимум оказываются под вопросом.

Ответом на утверждение М. Хузина о патронировании этих учебных заведений «параллельными исламскими структурами страны» (читай: СМР, ДУМ РТ, ДУМ РБ и пр. — *Н.М*) может служить то обстоятельство, что их появление с самого начала рассматривалось как противовес проникновению чуждых влияний в среду традиционного ислама, имеющего в России свою специфику и исповедующего не ваххабизм, а ханафитский мазхаб — одну из наиболее умеренных (суннитских) исламских правовых школ. К тому же с деятельностью Российского исламского университета в Казани, например, неоднократно знакомились высокопоставленные московские чиновники, в том числе руководители ведомств, ответственных за госбезопасность. Представители мусульманского духовенства Татарстана признают реальность угрозы распространения в республике радикальных проявлений, связанных с исламом. Вскоре после трагических событий в Московском театральном центре на Дубровке заместитель муфтия ДУМ РТ Валиул-ла-хазрат Якупов разъяснил ситуацию так: «Мы в муфтияте знаем,

что те же ваххабиты и по деревням ездят, и молодежь собирают, чтобы создать свои общины. Об этом нам рассказывают верующие из тех мест. Они в недоумении: это, мол, еще кто такие? В основном это те, кто получил духовное образование за рубежом, в частности, там, где радикальные направления — государственная религия. ...Думаю, и в Башкортостане ваххабитов немало. Но мы же не делаем из этого выводы, что им помогает Духовное управление и лично Талгат Таджутдин»<sup>1</sup>.

Сегодня разговоры о ваххабизме остаются в регионе в сфере публичного дискурса и не получают правового толкования, как это произошло в Дагестане или Ингушетии в связи с принятием антиваххабитского законодательства. Муфтий ДУМ РТ Гусман Ишаков по этому поводу недоумевал: «А у них что, есть конкретное определение ваххабизма? Как можно без определения сделать заключение? Вот, у меня есть борода. Я что — ваххабит? Думаю, что это не продуманное до конца решение»<sup>2</sup>.

Возвращаясь к основной линии раскола российских мусульман — «Таджутдин–Гайнутдин», следует отметить, что по отношению к Поволжью она выступает скорее как внешний фактор, хотя, разумеется, и имеющий серьезные последствия для региона. Все чаще приходится слышать рассуждения о том, кому следует возглавить процесс восстановления мусульманского единства. Несмотря на периодически появляющиеся сообщения о планах Казани обрести статус столицы российских мусульман, в действительности реальных претендентов на лавры таких «собирателей» по-прежнему только двое — это все те же Гайнутдин и Таджутдин. Их взаимная вражда подвержена спорадическим обострениям, с одной стороны, и периодическому появлению надежд (чаще призрачных) на примирение — с другой. Летом 2001 г. состоялся «круглый стол» на тему «Исламский фактор в российской политике». Его участники подписали совместное заявление, в котором впервые после раскола начала 1990-х годов указали на необходимость «достижения взаимопонима-

---

<sup>1</sup> Ваххабиты атакуют Татарстан. Идеологически... // *Время и деньги*. 2003. 22 января.

<sup>2</sup> «У нас идеальные межконфессиональные отношения». Муфтий Татарии говорит о специфике татарского ислама // *Независимая газета*. 2001. 11 мая.

ния и истинного братства, согласования мнений и единства действий в мусульманской Умме». Документ подписали представители обоих соперничающих лагерей — как А.-В. Ниязов, муфтии Шингареев, Бибарсов, Забилов, Аширов, так и муфтии Хузин, Салман, Идрисов и Таджутдин. Правда, первые лица обоих объединений в «круглом столе» участия не принимали<sup>1</sup>.

Как бы там ни было, эксперты были единодушны в том, что наименее предсказуемы действия Т. Таджутдина, и практика вскоре подтвердила эти прогнозы. Незадолго до начала войны в Ираке Таджутдин вновь стал набирать политический вес — во-первых, своим традиционным пиететом перед православием «как доминирующей и культуuroобразующей религией» (что само по себе уникально для представителя мусульманского духовенства), во-вторых, тем, что в начале 2003 г. дважды встречался с В.В. Путиным (причем один раз в Уфе), в-третьих, своим «удачным политическим ходом» — поездкой в Ирак во главе делегации в составе 11 представителей ДУМов и двух — РПЦ (при этом православную часть делегации благословил Патриарх)<sup>2</sup>. Сам факт посылки такой делегации был воспринят как гарантия того, что война в Ираке не приведет к «столкновению цивилизаций». По словам одного из ее членов, сотрудника отдела внешних связей московского патриархата Р. Силантьева, эта поездка «не только продемонстрировала единство позиций лидеров двух ведущих религиозных традиций нашей страны по иракскому вопросу, но и вывела российский уровень христиано-мусульманских отношений на недостижимую для других европейских стран высоту»<sup>3</sup>. Казалось, Т. Таджутдин вплотную приблизился к Кремлю, и его превращение в первое лицо российских мусульман предreshено. Однако в те же апрельские дни грянул скандал: Талгат Таджутдин ни больше, ни меньше объявил Соединенным Штатам священную войну! Впоследствии аналитики будут спорить, употребил он слово

---

<sup>1</sup> См.: *Гатин Р.* Русская идея: внутрисламский разлом // *Время и деньги.* 2001. 26 октября.

<sup>2</sup> См.: Муфтий Таджутдин не стал «живым щитом» Багдада. Делегация религиозных деятелей России посетила Ирак накануне войны // *НГ-Религия.* 2003. 19 марта. № 5.

<sup>3</sup> *Силантьев Р.* Христиане и мусульмане объединились против США // *НГ-Религия.* 2003. 2 апреля. № 6.

«джихад» или нет. Но факт остается фактом: из его уст прозвучал призыв к «священной войне» с заокеанским противником. Пожалуй, ни одно другое событие в новейшей политической истории российских мусульман не имело такого резонанса в СМИ.

В прессе констатировалось, что, разыгрывая «исламскую карту», Т. Таджутдин сильно отклонился от курса Кремля, поскольку Путин публично отмежевался от силовой позиции по иракскому вопросу, заявив: «Я сделаю все, что от меня зависит, чтобы Россия и на этот раз не была втянута в иракский кризис в какой-либо форме». Считая действия американцев в Ираке ошибкой, в то же время Президент подчеркнул, что Россия не заинтересована в моральном и политическом поражении США. По сути, это стало ответом на демарш Таджутдина. Генеральная прокуратура РФ и прокуратура Башкортостана даже предупредили о возможном роспуске ЦДУМР<sup>1</sup>.

Реакция российских мусульман на выступление Таджутдина оказалась в некотором смысле асимметричной. Призыв к «священной войне» против США был поддержан в Дагестане, особенно в Хасавюрте. Глава же ДУМ Свердловской области попытался смягчить ситуацию, разъяснив, что Таджутдин имел в виду не войну в собственном смысле, а лишь «духовное противостояние». В самом деле, еще в июле 2001 г. на конференции «Исламская угроза или угроза исламу?», проведенной в Москве движением А. Дугина, Таджутдин на правах сопредседателя (его коллегой тогда был спикер Госдумы РФ Г. Селезнев) предложил следующую интерпретацию понятия «джихад»: «Под джихадом подразумевается внутренняя борьба мусульман против собственных пороков, невежества и зла», или «то, что в православии называется благочестием»<sup>2</sup>.

Мусульманские лидеры внутренней России в своем большинстве отнеслись к идее антиамериканского джихада резко отрицательно. Р. Гайнутдин сожалел, что среди российских мусульман на-

---

<sup>1</sup> См.: *Сергиевский С., Петровская Ю., Фатуллаев М., Гликин М.* Джихад в тылу союзников США. Муфтия Таджутдина пытаются представить экстремистом-одиночкой, хотя он опирается на взгляды части 20 миллионов мусульман России // Независимая газета. 2003. 7 апреля.

<sup>2</sup> Исламисты призывают джихад на свою голову // *Время и деньги*. 2001. 4 июля.

шлись те, кто «ищет не мира в Ираке, а третьей мировой войны». В стане оппонентов Таджутдина оказались и муфтий ДУМ Республики Башкортостан Нурмухаммат Нигматуллин, и глава ДУМАЧР Нафигулла Аширов, и председатель Координационного центра мусульман (КЦМ) Северного Кавказа Магомед Албогачиев. К голосам критиков присоединился Президент Татарстана Минтимер Шаймиев, который впоследствии (и это весьма показательно) высказался в пользу кандидатуры Р. Гайнутдина на роль лидера, способного возглавить процесс воссоединения российских мусульман. О полном разрыве отношений с Т. Таджудином объявил Совет муфтиев России на расширенном заседании мусульманских лидеров РФ 14 апреля 2003 г. Поведение главы ЦДУМР было признано отступничеством от ислама, лишаящим его права занимать этот пост, почему фактическое руководство ЦДУМР было передано муфтию ДУМ Пермской области Мухаммедгали Хузину; сообщалось и о переговорах Р. Гайнутдина с представителями ЦДУМР. Пресса констатировала: теперь СМР попытается подмять под себя ЦДУМР, а карьере Таджутдина пришел конец<sup>1</sup>. Впрочем, этот вывод можно объяснить журналистской категоричностью, вызванной склонностью к сенсациям. Нам представляется, что ресурсы Т. Таджудина и прежде всего его личностный потенциал еще далеко не исчерпаны.

Что касается расстановки сил в регионе, то, согласно выводам А. Крымина и Г. Энгельгардта, «ЦДУМ окончательно потерял свой плацдарм в столь ключевом для российского ислама регионе, как Татарстан. Поэтому в региональном соперничестве муфтиятов пока верх одерживают структуры, входящие в СМР»<sup>2</sup>. Одним из знаковых событий лета 2004 г. стало награждение лидера ДУМ Нижнего Новгорода и Нижегородской области Умара Идрисова — активного сторонника СМР — орденом Дружбы. Сегодня вопрос, по-видимому, стоит так: появятся ли в обозримом будущем среди мусульманских лидеров Поволжья претенденты на роль объединителя мусульманства или нет. В любом случае вопрос о политической субъектности

---

<sup>1</sup> Недумов О., Щипков Д. Страна лишилась Верховного муфтия. Талгата Таджудина отлучили от ислама // Независимая газета. 2003.15 апреля.

<sup>2</sup> Крымин А., Энгельгардт Г. Указ. соч.

мусульманских организаций на федеральном уровне в мало-мальски отдаленной перспективе остается открытым. Региональные ДУМы, скорее всего, какое-то время не смогут претендовать на сколь-либо заметное политическое влияние. Этому будут препятствовать как минимум два обстоятельства.

Во-первых, вертикаль, выстраиваемая В.В. Путиным и распространившаяся сегодня не только на федеративные, но и на партийно-политические отношения, не предполагает претензий ни на политическую автономию, ни на политическую конкуренцию с чьей бы то ни было стороны. В таких условиях политическая субъектность мусульманских организаций внутренней России в лучшем случае будет пребывать в рамках «управляемой демократии» и соответственно утилизироваться. Во-вторых, морально-психологическое состояние российского общества, травмированное трагическими событиями на Северном Кавказе и в центральных районах страны, также не будет способствовать расширению политической деятельности мусульманских лидеров и центров исламского влияния. Вероятно, им еще долго придется заниматься исключительно собственными внутренними проблемами.

### **Споры о проекте «русский ислам»**

Проект «русский ислам» возник в 2000–2001 гг. в виде цикла статей и выступлений представителей интеллектуальных кругов, близких к полномочному представителю Президента Российской Федерации в Приволжском федеральном округе С.В. Кириенко. Его ключевая идея состоит в том, чтобы разработать «национальную идею России» на основе по-новому понятой идентичности: «Методологически понятно, что надо делать: нужна связующая гражданская общероссийская идентичность, которая перекрыла бы все остальное. Собственно, на это и был нацелен безуспешный пока поиск национальной идеи. На это “заточен” и концепт “Русский ислам”. ...России необходим русский ислам — ислам, укорененный в русской культурной почве и преданный российской государственности. ...Из мирового наступающего ислама предстоит выделить русский ислам и тем самым вернуть российских мусульман в подданство Российской Федерации, оснастив их образцами



и философскими основаниями исламской традиции (собственная богословская школа) и погрузив в русско-культурное пространство мысли (православно-мусульманский гуманитарно-теологический институт)<sup>1</sup>.

Импульсом к активизации дискурса об исламе в Поволжье, вскоре вошедшего в общероссийский контекст, стала конференция «Взаимодействие государства и религиозных организаций в сфере образования», проведенная 13–14 октября 2002 г. при активном участии руководства Приволжского федерального округа. По итогам конференции был выработан проект доклада «О совершенствовании деятельности государственных и общественных институтов по противодействию проявлениям религиозного экстремизма в Российской Федерации». Автором документа стал Сергей Градировский — советник Кириенко по конфессиональной политике. В нем говорится: «Целесообразно самым внимательным образом, с учетом мнений разных сторон и международного опыта проанализировать, в чем сегодня пробуксовывает механизм государственно-церковных отношений, и принять необходимые управленческие решения в этой сфере. Несмотря на предпринятые в последнее время конкретные шаги, направленные на противодействие распространению религиозного экстремизма, прежде всего, в сфере законодательства, в практической деятельности продолжают присутствовать непоследовательность и разобщенность усилий органов государственной власти всех уровней по созданию условий для достижения внутри- и межрелигиозного согласия, а также неудовлетворительное взаимодействие с лидерами религиозных конфессий, в том числе с мусульманским духовенством, что не позволяет эффективно противостоять распространению религиозного экстремизма».

В перечне рекомендуемых практических шагов значатся:

— рассмотреть вопрос об образовании федерального органа, ведающего проблемами национальных и государственно-религиозных отношений. Рекомендовать руководителям субъектов Российской Федерации образовать соответствующие структуры в органах исполнительной власти субъектов Российской Федерации;

---

<sup>1</sup> Цит. по: Понкин И.В. Анализ проекта концепции «Русский ислам» // Звезда Поволжья. 2003. 13–19 марта.

– создать при полномочных представителях Президента Российской Федерации в федеральных округах совещательные (консультативные) органы по вопросам государственно-религиозных отношений с непосредственным участием в их деятельности представителей общественных и религиозных объединений;

– аппаратам полномочных представителей Президента Российской Федерации в федеральных округах в ходе проведения комплексных проверок субъектов уделить внимание ходу реализации Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности». Определить главным федеральным инспекторам в субъектах Российской Федерации задачи по контролю за реализацией Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности»;

– постоянно осуществлять анализ этнокультурной и религиозной обстановки в стране и федеральных округах для органов государственной власти, принимающих решения по данным вопросам; в этих целях создать рабочую группу сети этноконфессионального мониторинга и раннего предупреждения конфликтов, в состав которой включить научных работников, экспертов Совета безопасности Российской Федерации;

– способствовать преодолению раздробленности и узконациональной ориентированности мусульманского духовенства, добиваться объединения усилий духовенства в борьбе с религиозным экстремизмом. Содействовать созданию координационного совета, в состав которого входили бы муфтии Российской Федерации.

Далее в проекте говорится о необходимости разработать программу, содействующую созданию позитивного имиджа мусульман и ислама в России; оказать содействие ДУМам в формировании единой системы исламского образования; поддержать инициативу мусульманских организаций по созданию Совета ректоров исламских учебных заведений, а также Совета улемов России; повысить прикладное значение исследований, проводимых российскими исламоведами; проработать вопрос об учреждении российского исламского университета с образованием при нем научно-методического центра по выработке единых образовательных программ и учебников для высших и средних мусульманских учебных заведений.

В июле 2003 г. С. Градировский опубликовал статью «Культурное пограничье: русский ислам»<sup>1</sup>, в которой подробно прокомментировал свою позицию. Возникновение феномена религиозно-культурного пограничья он связывает с несколькими обстоятельствами. Это — слом грандиозной системы пространственного развития евразийского мира в рамках тотальной индустриализации; смена демографической модели всех европейских народов бывшей советской империи; доминирование на постсоветском пространстве двух антропотечений — так называемого «западного дрейфа» и «южного антропотока». Столкновение идентичностей, давление геокультур со стороны Севера и Юга, по его мнению, порождает обоюдное недоверие и опасения, но в первую очередь — «страх секулярного, малолетнего населения Севера перед традиционно-религиозным (и потому куда успешнее воспроизводящим свои идентичности) многодетным Югом».

В Приволжском федеральном округе С. Градировский обнаруживает следующие тенденции:

- массовый переход в мечетях на русский язык;
- переход исламского книгоиздательства на русский язык;
- принятие государственного образовательного стандарта по исламской теологии;
- развитие исламских русскоязычных СМИ;
- появление интеллектуальных [мусульманских. — *Н.М.*] сообществ, думающих и говорящих на русском языке.

Отсюда следуют выводы. Во-первых, «русский ислам» — явление, лежащее на стыке исламской и русской культур. Во-вторых, это — явление городское: «русский ислам» комплиментарен современному городу, многоукладному, многокультурному, динамично развивающемуся. Сегодня большинство прихожан городских мечетей, отмечает С. Градировский, этнически нетатары — до 70% участников пятничной молитвы в нижегородской Джума-мечети, 60–70% — в самой крупной в России мечети в Самаре и т.д. Если раньше в Волго-Уральском регионе «исламским языком» считался даже не арабский, а татарский, то теперь «имам должен

---

<sup>1</sup> См.: Градировский С. Культурное пограничье: русский ислам // Государство и антропоток (<http://antropotok.archipelag.ru>).

обращаться к каждому человеку, разделившему с остальными молитву», то есть по-русски<sup>1</sup>. Еще один вывод С. Градировского: «русский ислам» окончательно оформится, когда русский язык, издавна и естественно обладающий статусом языка идентичности, превратится в язык коммуникации<sup>2</sup>. Ключевой тезис, вытекающей из авторской логики, гласит, что русскоязычная умма — часть Русского Мира (по аналогии с русскоязычной частью Израиля) так же, как эта составляющая Русского Мира является частью Мировой Уммы. «Таким образом, русский ислам — это явление, которое принадлежит как исламской, так и русской культуре, в том числе политической культуре», — заключает автор.

В практическом плане каких-то радикальных институциональных преобразований при этом в общем-то не предлагается, если не считать призывов к созданию «резидентных исламских концептуальных центров» или реформы системы религиозного образования (стандарты, методики, учебники и пр.).

Если следовать Градировскому, одно из обстоятельств, которое получает принципиальное значение при обсуждении перспектив «русского ислама», состоит в смене в Урало-Поволжье модели этнодемографического развития. Еще недавно, пишет он, Поволжье было «оседлой чересполосицей — славяно-тюрко-угорской или, в другом срезе, исламо-христианской», но сегодня оно «превращается в “лоскутное одеяло”». Между тем «лоскутизация», по мнению аналитиков, стала одним из важнейших элементов «балканизации» и последующего «южно-европейского кровопролития». Следующий важнейший аспект — «процесс устойчивого давления южного антропотока»: в наступившем десятилетии большинство мигрантов будет состоять не из русских и не из православных, а из мусульман<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Любопытно, что, как сообщает С. Градировский, «различение языка идентичности и языка коммуникации появилось (курсив наш. — Н.М.), благодаря дискуссиям с Сергеем Переслегиным». Однако в действительности этот тезис давно имеет хождение в трудах социолингвистов (например, В. Алпатов) в качестве аксиоматического и самоочевидного, связанного с дифференциацией функций языка в зависимости от потребностей взаимопонимания и самовыражения.

<sup>3</sup> См.: Градировский С. Указ. соч.

С. Градировский — один из основных авторов доклада Центра стратегических исследований ПФО «Государство. Антропоток», в котором названные тенденции на сегодня обоснования еще не получают. В большинстве национальных республик Поволжья продолжается процесс гомогенизации за счет увеличения доли титульного населения. В миграционном приросте доля «своего» народа в Чувашии составила 69,2, в Удмуртии — 29,5, в Татарстане — 69, в Мордовии — 30,1, в Марий Эл — 32,1, а в Башкортостане — 24,9% (для сравнения укажем на 45% татар, которые едут в места своего расселения). При этом этническая структура народов стран СНГ в миграционном приросте ПФО за 1997–2001 гг. выглядит так: украинцы — 39%, армяне — 14%, азербайджанцы — 13%, казахи — 10%, таджики — 8%, узбеки — 7%, белорусы — 4%, молдаване — 2%, грузины — 2%, туркмены — 1%<sup>1</sup>.

Как видим, в регионах ПФО «давление южного антропотока» в наши дни еще не стало реальностью. В абсолютных цифрах численность татарского населения в некоторых регионах России при этом составляет:

- в С.-Петербурге и Ленинградской области — 120 000;
- в Москве и Московской области — 1 200 000;
- в Нижнем Новгороде и Нижегородской области — 100 000;
- в Ульяновской области — 200 000;
- в Самаре и Самарской области — 120 000;
- в Татарстане — 1 600 000;
- в Челябинске и Челябинской области — 240 000;
- в Башкортостане — 1 300 000;
- в Оренбурге и Оренбургской области — 170 000;
- в Екатеринбурге и Свердловской области — 220 000;
- в Пензе и Пензенской области — 200 000<sup>2</sup>.

По данным статистики самих субъектов ПФО, татары составляют заметную долю населения и в других регионах федерального округа: в Марий Эл — 5,9% (в Йошкар-Оле — 4,7%), в Оренбургской области — 7,3%, в Кировской области — 2,7%, в Удмуртской Республи-

---

<sup>1</sup> См.: Доклад 2002. Государство. Антропоток. М., Нижний Новгород, 2002. С. 77–80.

<sup>2</sup> См.: Татары на карте мира // Националь. 2004. № 2. С. 30–31.

ке — 7%, в Республике Чувашия и в Мордовии (на январь 2000 г.) — 1360,4 и 929 тыс. человек, соответственно<sup>1</sup>. Кроме того, на территории округа компактными группами проживают башкиры. Среди нерусских этнических групп в Оренбургской области они занимают третье место после татар и казахов, а в Пермской, Свердловской и Челябинской — второе после татар. Характерно также, что, по данным микропереписи населения 1994 г., 83,3% башкир Пермской области, проживающих в сельской местности, родным языком считали не русский и не башкирский, а некий «другой», т.е. татарский. В Самарской области среди нерусских вторую по численности этническую группу составляют казахи, компактно проживающие вдоль южных границ этого субъекта РФ. То же можно сказать и об Оренбуржье. В Саратовской области казахи составляют вторую по численности этническую группу населения после русских — 2,8%, а татары — третью (2,0%).

По данным той же микропереписи 1994 г., ни в одном из субъектов ПФО языковая самоидентификация татар не опускается ниже отметки в 80% (как, например, в Удмуртии, Кировской, Самарской и Нижегородской областях), а нередко превышает и 90-процентный показатель (в Башкортостане, Марий Эл, в Пензенской и Ульяновской областях). Нельзя не учитывать все эти этнодемографические данные при анализе перспектив массового перехода языка проповеди с татарского на русский в мечетях Поволжья. Однако, очевидно, что было бы упрощением подходить к концептуальным построениям проекта «Русский ислам» исходя из сугубо количественных критериев. Суть дела — в его идейной стороне.

Надо сказать, что проект С. Градировского вызвал резкое неприятие в разных сегментах информационного пространства, связанного с обсуждением исламского фактора в России. Наиболее жесткая критика исходила из массмедийного сообщества православных журналистов. В основном эта критика вращалась вокруг двух пунктов: во-первых, авторам проекта была приписана роль «троянцев»-«исламизаторов», ставящих целью разрушить российское культурное пространство и обратить в ислам правящую элиту

---

<sup>1</sup> См.: Приволжье 2001. Промышленно-экономический справочник-каталог по Приволжскому федеральному округу. Нижний Новгород, 2001.

России; во-вторых, им инкриминировалось стремление к захвату власти: «Тут вовсе не предполагается, что все население потянется в мечети, отказавшись от православия. Более того, это абсолютно нежелательный сценарий, поскольку в этом случае сегодняшняя мусульманская верхушка, которая по логике должна быть сторонницей исламизации славян, скорее всего, в реальности в существенной степени утратит власть. Другое дело, если ислам будет принят российской элитой, а основная масса населения останется православной. В этом случае доступ к государственному управлению, к высоким должностям для этнических русских проляжет через мечети»<sup>1</sup>.

Не менее резкая отповедь «русскому исламу» прозвучала от имени нескольких тысяч «русских мусульман» в лице Али-Вячеслава Полосина, председателя общины новообратившихся мусульман «Прямой путь» и бывшего лидера Христианско-демократической партии, и Валерии Пороховой, сопредседателя общины новообратившихся и переводчицы Корана. Они посчитали, что «этнических мусульман» проект «оскорбляет попытками русификации их сложившихся веками национально-религиозных традиций (против чего они постоянно боролись), а новообратившихся мусульман он выставляет такими радикальными “реформаторами” Ислама, каких не было за всю историю его существования. Чего стоит одна только цель авторов проекта — перевод намаза на русский язык! Подобного не делали и не делают ни тюркские народы, доминировавшие в халифате, ни персы-шииты, ни новообратившиеся народы Малайзии, Индонезии и т. д.»<sup>2</sup>.

Наиболее непримиримую позицию со стороны собственно мусульман России занял известный имам, зам. председателя ЦДУМР Фарид Салман, в свое время боровшийся в Казани против ДУМ РТ. В своих открытых письмах к полпреду Президента РФ в Цен-

---

<sup>1</sup> На Руси запахло кровью и серой // Служба новостей Русское небо (<http://www.otchestwo.org>). См. также: Ход троянским конем. Осторожно: проект «Русский Ислам» осуществляется полным ходом... // Самарская епархия (Там же); *Долгополова С.* Спасет ли Магомет Россию? (Там же); *Державин А.* «Русский ислам» рвется к власти под видом борьбы с религиозным экстремизмом (Там же); *Понкин И.В.* Анализ концепции «Русский ислам» // Звезда Поволжья. 2003. № 10–15.

<sup>2</sup> Заявление русских мусульман о проекте «Русский ислам» (Портал CreDO.RU).

тральном федеральном округе Г.С. Полтавченко и Директору ФСБ Н.П. Патрушеву он говорил о «провоцировании межрелигиозных и межнациональных столкновений», о том, что «проект «Русский ислам», включающий кампанию по принудительной исламизации православных русских России и так называемой «русификации» российского ислама, есть намеренная провокация, направленная на стравливание православных и мусульман России». По словам Ф. Салмана, таким образом, во взаимоотношения российских православных и мусульман пытаются «агрессивно вмешиваться» люди, не имеющие к ним отношения<sup>1</sup>. Фактически весь пафос подобных обвинений в первую очередь состоит в защите интересов православных, что, как мы знаем, вполне вписывается в общую стратегию лидера ЦДУМР.

Мусульманское духовенство основной смысл проекта «Русский ислам» усмотрело в переходе языка проповедей в мечетях с татарского языка на русский. Как писал заместитель председателя ДУМ РТ В. Якупов, в дореволюционный период к татароязычной проповеди все относились спокойно, чему способствовало важное обстоятельство — халифом правоверных всего мира считался турецкий султан, говоривший на близком к татарскому османско-турецком языке. В наши дни из-за притока выходцев из Средней Азии и Кавказа, — а переселенцы с Юга гораздо более исламизированы, чем татары, являющиеся самым многочисленным мусульманским этносом России, — в больших городах начало проявляться недовольство чтением пятничных проповедей на татарском языке. «В результате, — пишет В. Якупов, — сейчас уже, видимо, в большинстве городских российских мечетей, кроме Татарстана и Башкортостана, язык проповедей меняется на русский, причем тенденция к сокращению татарской ее части все усиливается. И если ничего не предпринимать, может вскоре получиться так, что Ислам в России перестанет быть татарским, т.е. татароязычным». Такая опасность усугубляется рядом причин. «Во многом татарская молодежь русскоязычна и заражена салафитскими и ваххабитскими идеями, с их отрицанием национального компонента вообще. Лозунгом ваххабитов

---

<sup>1</sup> Салман Ф. Югославский сценарий? // Звезда Поволжья. 2002. 5–11 декабря; см. также: Русский вестник. 2003. 3 апреля.



является тезис, что в Исламе нет национальностей. Таким образом, зачастую в мечетях по вине самих молодых татар татарская речь становится запретной»<sup>1</sup>.

Для мусульманского сообщества России весь этот проблемный узел содержит по крайней мере один, но очень важный «внутриполитический» момент. Валиулла-хазрат настойчиво акцентирует демократизм татарского ислама, прежде всего выборность мулл: «Как известно, только у татар духовенство всегда было выборно. ...муллы не избираются более нигде — ни в Средней Азии, ни на Кавказе, т.е. институт выборности мулл не мог быть импортирован к татарам. Это чисто внутреннее наше достояние. И этому завоеванию нашего народа не 200, а 1400 лет!»<sup>2</sup>. Эта норма была узаконена в уставе ДУМ РТ, принятом на его объединительном съезде в 1998 г. На этом фоне многие «татарские» религиозные структуры на просторах России, подчеркивает В. Якупов, «спешат потерять “татарскость”, чтобы избежать процедуры выборов». Он напоминает, что в ЦДУМР с 1995 г. не проводилось съездов.

В защиту татарского языка как языка мусульманской религиозной практики выступили и крупные светские деятели. «Господь понимает любой язык, — пишет Р. Хакимов. — ...Аллаху толмач не нужен. ...татарский язык насыщен арабизмами, которые достаточно полно отражают мусульманскую терминологию и делают лишним для широкого круга верующих знание арабского языка. В этом плане русский язык, опирающийся на западную традицию, таких же возможностей не имеет». Вывод Р. Хакимова: лингвистическая национализация ислама представляется неизбежной в XXI веке<sup>3</sup>.

Таким образом, проект «Русский ислам» объективно отражает жизненно важную дилемму, перед которой оказались мусульмане Поволжья: сохранится или сотрется татарский облик здешнего исламского сообщества. Разумеется, «русский ислам» не может выступать альтернативой исламу «татарскому». Проблема заключается в том, удержат ли татары свое доминирующее положение в среде мусульман Поволжья, Урала, Москвы, либо в некоей, пусть и отда-

---

<sup>1</sup> Якупов В. Мера Ислама. С. 24.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Хакимов Р. Где наша Мекка? Казань, 2003. С. 20, 21.

ленной, перспективе доминировать будут «пришлые» южане, которые консолидировались при помощи русского языка как единственно доступного в их ситуации средства коммуникации. Если ислам в Поволжье и в других внутренних регионах России утратит свой татарский профиль, межэтнический баланс в стране окажется нарушен.

Татары (как и башкиры) давно и глубоко интегрированы в российский социум, разделяют многие из его культурных, ментальных, психологических характеристик. «Дело в том, — рассуждал по этому поводу А. Малащенко, — что мусульманская татарская община и северокавказская община своей историей, характером, приверженностью традициям, степенью интеграции в современное евросоюзское общество сильно разнятся. К примеру, российский мусульмане в своих взглядах по кавказской проблеме приближаются к точке зрения основной части российского общества. *У татар нет исламской солидарности, на что жалуются чеченцы* [курсив наш. — Н.М.]. И татары, и славяне в кавказцах видят мигрантов. Поэтому и возникает вопрос о мечетях. Но здесь не может быть одного решения. Я понимаю точку зрения заместителя муфтия РТ В. Якупова, что в российских мечетях следует сохранить татарский язык как язык богослужения. Ведь татары сохранились культурно и ментально благодаря принадлежности к исламу. Но в то же время нельзя допускать, чтобы кавказцы начали строить мечети для себя. Это ведет к расколу»<sup>1</sup>.

### **Республика Татарстан: дискуссии вокруг «евроислама»**

Проблема специфики «татарского» ислама, точнее — особенностей мусульманской религиозности в современном Татарстане, в этом северном форпосте ислама и в одной из зон его наиболее широкого распространения в Поволжье и в России в целом, получила актуальное звучание в контексте дискуссии вокруг идеи «евроислама» как своеобразного продолжения джадидизма в новых исторических условиях. Термин «евроислам» ввел в оборот государственный

---

<sup>1</sup> Как быть мусульманам. Рецепт политолога Алексея Малащенко // Восточный экспресс. 2004. 4–10 июня.

советник по политическим вопросам при Президенте РТ, директор Института истории Академии наук Татарстана Рафаэль Хакимов — один из идеологов татарского национального движения конца 1980 — начала 1990-х гг. Согласно его первоначальной трактовке, «евроислам» — это «условный термин, относящийся не к теологическим вопросам, а к *политической стороне общественных процессов* [курсив наш. — *Н.М.*]»<sup>1</sup>. Татарский вариант ислама очень прагматичен, разъяснял Р. Хакимов, при этом его нельзя назвать поверхностным, ибо он опирается на развитую систему религиозного и светского образования. Он органично соединил мусульманские ценности с идеями либерализма и демократии, а потому его можно назвать «евроисламом».

По прошествии нескольких лет Р. Хакимов попытался усилить концептуальное обоснование «евроислама» за счет отказа от его условности и расширения зоны применения до масштабов «российской исламской субцивилизации»: «У нас ислам неизбежно становится европейским, иначе говоря, “евроисламом”. Процессы модернизации ислама в России должны учитывать как восточный, так и западный факторы. “Евроислам” в большей мере отражает культурологический аспект ислама, нежели его ритуальную часть, оставляя последнее на усмотрение самого человека. Ислам — культура, которая соединяет религиозное и светское»<sup>2</sup>. Под термином «евроислам», заключает Р. Хакимов, следует понимать современную форму джадидизма. По его мнению, эта интерпретация опирается, во-первых, на способность татарской культуры противостоять насильственной христианизации; во-вторых, на принадлежность татар к исламскому миру, причем с претензией на авангардную роль; в-третьих, на конкуренцию татар с православием в его же собственном государстве. «Джадидизм, — пишет он, — стал существенным вкладом татар в современную мировую культуру, демонстрацией способности исламской цивилизации к модернизации в условиях XX в.»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Хакимов Р. «Евроислам» в междивизиональных отношениях // НГ-Религия. 1997. 23 октября.

<sup>2</sup> Он же. Вызовы времени и модернизация ислама // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения. Нижний Новгород, 2003. С. 161.

<sup>3</sup> Он же. История татар и Татарстана. Казань, 1999. С. 40.

Хотя, как мы видим, в первоначальных конструкциях Р. Хакимова превалировали не религиозные, а скорее этнополитические характеристики, очень скоро он стал эволюционировать в направлении теологических решений, развернуто изложенных им в манифесте евроислама — уже без кавычек и даже намека на условность термина.

Прежде всего в хакимовском манифесте предметом подробного критического разбора стали те элементы исламского вероучения, которые перестали быть адекватными современности: «Наша жизнь кардинально отличается от средневековой. Сегодня нет рабства и набегов, люди живут не племенами, а нациями. ...Жизнь арабов VII века не может для нас служить образцом. ...Я живу в Татарстане и не хочу быть похожим на средневекового араба, я татарин и хочу оставаться татарин». Центральный вопрос этого раздела звучит так: что же в Коране ситуативно, а что ниспослано на вечные времена и носит универсальный характер?

Далее Р. Хакимов останавливается на вопросе о мазхабах, подчеркивая, что шариат до сих пор признает рабство, в частности, военнопленных: «Ханафитский *мазхаб* предусматривает или казнь пленного, или превращение его в раба, он даже не предполагает выкупа, как другие *мазхабы*»<sup>1</sup>. Фанатизм мазхабов, цитирует автор слова татарского джадида Габдуллы Буби, стал «проклятием народов ислама». Это — продукт человеческой интерпретации Корана и Сунны, но не божественное откровение. Прямое следование ханбалитскому мазхабу в его крайнем выражении (традиционализм, иррационализм) — это и есть существо ваххабизма. Метод иджитхада, продолжает автор, позволяет учитывать эволюцию общества, предлагая современное толкование исламских норм исходя из духа Корана. Пафос этого раздела манифеста — в том, что ритуальная сторона для татар мусульман перестала быть мерилем внутренней религиозности: «Для татар внешние зримые признаки мусульманина перестали быть ценностью. Ислам стал скорее частью культуры. Можно, конечно, тех, кто не держит пост, не молится пять раз в сутки, называть безбожниками. Но сами-то они для себя вопрос решили иначе. У них есть *кибла*»<sup>2</sup>. Это обстоятельство открывает возможности для

---

<sup>1</sup> *Он же*. Где наша Мекка? С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

модернизации, для сочетания исламских ценностей с преимуществами западной цивилизации.

Мы не рассматриваем интеллектуальные, политические и индивидуальные мотивы автора рассматриваемого документа. Другое дело, что суждения Р. Хакимова постепенно вошли в официальный дискурс об исламе и особенностях его существования в республике Татарстан. Здесь уместна одна существенная оговорка. Отношение лидеров «исламских» регионов Поволжья к религии — по крайней мере, в публичных проявлениях — существенно отличается от того, что происходит на федеральном уровне и в немусульманских субъектах России. В Москве стало абсолютно привычным делом, когда высшие должностные лица не только открыто участвуют в православных церемониях, но и демонстрируют собственную воцерковленность. Официально признанный авторитет иерархов РПЦ резко контрастирует с положением дел в зонах компактного проживания мусульман в Поволжье, в Татарстане и Башкортостане. Здешние власти занимают недвусмысленно патерналистскую, либо настороженную позицию по отношению к мусульманскому духовенству и к верующим. Минтимер Шаймиев может по-отечески полушутливо погрозить пальцем участникам пикетов, включая имамов, что попросту невозможно представить во взаимоотношениях московских властей с православным духовенством. Он же недавно заявил о своем атеизме, что также совершенно немыслимо в случае с первыми лицами российского руководства. В литературе уже говорилось о скрытой религиозности Президента РТ. «В целом до 1998 г. политика М. Шаймиева заключалась в строительстве секулярного государства, в котором религия занимала бы скромное место и была бы контролируемой. ...С 1998 г. отношение Президента к религии начинает меняться. М. Шаймиев стал утверждать о своей ответственности за возрождение ислама. И, наконец, в интервью журналу “Мусульманин” [он] объявил себя мусульманином и заявил о намерении совершить хадж. Да и заявил о своем мусульманстве Шаймиев в несколько двусмысленных выражениях: “Я думаю, что состоится у меня в жизни хадж. Но лично для меня это будет настоящий хадж. Будет таким, каким я в глубине воспринимаю его для себя. Как человек и как Президент я, конечно, не могу сказать, что я не мусульманин. Но когда я говорю, что я — мусульманин, то у меня самого

закрадывается сомнение: отвечаю ли я хотя бы тем основным требованиям, которые предъявляются мусульманину?»», — пишет С. Филатов<sup>1</sup>. Ситуация, однако, станет яснее, если вспомнить, что М. Шаймиев ни разу не участвовал в молебнах в мечетях республики — во всяком случае, это не зафиксировано в СМИ. Более того, в одном из своих недавних интервью он рассказывал, что родственники по линии матери в его роду были религиозными людьми, а дядя — «неуказным» (т.е. неофициальным) муллой. Отец же — председатель колхоза, «коммунист такой, каким они были в те годы — настоящий ...Отец нас воспитал настоящими атеистами. Сейчас среди мулл в республике я вижу бывших секретарей по идеологии. Я их не обвиняю. Кто-то по зову души пришел к религии, кто-то ощущал ее влияние с детства. Но я оказался не готовым к этому, мало соблюдаю законы шариата, уразу не держу. Не созрел я и для того, чтобы публично принимать участие в молитвах, да я их и не знаю еще. Ну что я, вид должен показывать? Это нечестно ни перед собой, ни перед Аллахом»<sup>2</sup>.

Одновременно М. Шаймиев неоднократно высказывал суждения, которые могут претендовать на концептуальную интерпретацию политико-конфессионального облика «татарстанского» ислама. Как правило, они построены на противопоставлении ваххабизма джадидизму. В его интервью «Независимой газете» специально был выделен подраздел с говорящим названием «Светский ислам против фанатизма», в котором читаем: «Совместными силами духовные лица и светские ученые могут выработать форму светского ислама, подходящую для России. Так, джадидизм, который распространен в Татарстане, отвечает этим требованиям. Можно сказать, что это — евроислам, который выдвинули на стыке XIX и XX веков татарские просветители. Это — ислам, не отрицающий обретения знаний и не отвергающий светское общество. Об этом я подробно информировал Владимира Владимировича Путина и передал ему материалы, подготовленные на эту тему теологами и историками Татарстана. Президент проявил к этому интерес»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Филатов С. Указ соч. С. 99–100.

<sup>2</sup> Звезда Поволжья. 2004. 22–28 июня.

<sup>3</sup> Независимая газета. 2001. 28 ноября.

Во всяком случае, в сегодняшнем Татарстане в оценке евроисламского дискурса консенсус маловероятен, идет ли речь о теологах или о светских ученых. По логике вещей, превращение джадидизма и евроислама в официальные лозунги, их индоктринация в идеологическом обиходе Татарстана должны были состояться в атмосфере единодушия, как это было в случае, скажем, с концепциями «суверенитета», «модели Татарстана» и пр. Однако этого не произошло, причем даже трудно сказать, кому принадлежит приоритет в публичном дезавуировании этих идей, отказе им в статусе бесспорных мировоззренческих конструктов, обязательных для демонстрации лояльности к политическому курсу и взглядам правящей элиты Татарстана. С нескрываемым скепсисом по отношению к джадидизму и евроисламу выступили видные представители национально-ориентированной гуманитарной мысли, включая такую знаковую фигуру, как академик АНТ Индус Тагиров, бывший председатель исполкома Всемирного конгресса татар. Он заявил: «Нередко мы пытаемся “осовременить” то, что уже принадлежит истории. Скажем, джадидизм, который просуществовал очень недолго. Его время уже прошло. Сейчас не о джадидизме в современной жизни мусульман надо говорить, а о джадидизме — как о явлении прошлого. Надо показать, какую роль он сыграл в свое время. Сейчас необходимо говорить, в каком реформаторстве нуждаемся мы: российское общество, татарстанское, татарский народ. Например, в последнее время много пишут о евроисламе. Я бы не стал однозначно говорить о том, есть он или нет. Совершенно согласен с тезисом, что никто еще и ни одной статьи не представил с объяснением, что же это за явление. Есть только выражение «евроислам» и попытка отождествления его с джадидизмом. Может, он действительно существует? Тогда необходимо представить общественности, что же это такое. А просто заявлять априорно о евроисламе, ссылаясь на реалии нашей действительности, пока оснований нет»<sup>1</sup>.

С развернутой критикой попыток концептуализации евроислама в контексте доктрины так называемого татарстанизма (стратегии строительства в РТ полиэтнического, поликультурного сооб-

---

<sup>1</sup> Ислам и проблема идентичности татар // Гасырлар авазы. Эхо веков. 2002. № 3/4. С. 16–17.

щества на основе гражданско-территориального принципа) выступил доктор философских наук А. Юзеев. «Евроислам в понимании руководящей элиты республики, — пишет он, — предстает прежде всего как политическое понятие, отождествленное с религиозным реформаторством, джадидизмом и либерализмом. ...В таком виде идея евроислама носит искусственный характер и является недостаточной для культурной политики как части нациестроительства в республике. ...Не следует отождествлять евроислам с джадидизмом, религиозным реформаторством и либерализмом, поскольку джадидизм является лишь частью религиозного реформаторства, просветительства и лишь частично совпадает с либерализмом, имеющим свое специфическое мировоззрение и идеологию, свою философию и этику»<sup>1</sup>.

Относительно авторства концепции евроислама в российских и зарубежных СМИ высказаны разные точки зрения. Кто-то, как и мы, ассоциирует ее с Рафаэлем Хакимовым<sup>2</sup>, другие подчеркивают, что сам этот термин возник как отражение проблематики интеграции иммигрантов-мусульман в западноевропейское общество<sup>3</sup>. В статье с говорящим названием «Евроислам и джадидизм — не одно и то же» А. Хабутдинов пишет об интерпретации евроислама профессором Геттингенского университета (ФРГ) Бассамом Тиби — в смысле адаптации мусульман к стандартам «своих европейских христианских соседей» на примерах довоенной Боснии или мусульманских мигрантов в Европе. Татары же, напротив, не нуждаются в изменении своих жизненных устоев для приспособления к какой-то новой цивилизационной среде. «В этом пункте заключается, пожалуй, ключевая разница между джадидизмом и евроисламом», — заключает автор<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н.* Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002. С. 204.

<sup>2</sup> См., напр.: *Hunter Sh.T.* Islam in Russia. The Politics of Identity and Security. Armonk, New York, London, 2004. P. 91–93.

<sup>3</sup> См., напр.: *Баутдинов Г.* Российские предтечи евроислама. Современные лидеры Татарстана считают, что мусульманскую традицию необходимо соединить с западным либерализмом // НГ-Религия. 2004. 4 февраля.

<sup>4</sup> *Хабутдинов А.* Евроислам и джадидизм — не одно и то же // Время и деньги. 2005. 26 августа.



Самая же резкая критика евроислама исходит из стана самих мусульманских идеологов. Наиболее последовательно здесь выступает Валиулла Якупов. В брошюре «Неофициальный ислам в Татарстане: движения, течения, секты», изданной в начале 2000-х годов, он отнес джадидизм, евроислам, исламское реформаторство к разряду аутентичных проявлений неофициального ислама в республике. Многие течения и движения, пишет он, возникли как продукт «импорта». Это, к примеру, ваххабизм, который, по словам Валиуллы-хазрата, «просто не мог не возникнуть» в РФ по причине щедрых поступлений из Саудовской Аравии. Сюда же В. Якупов относит и евроислам. В его основе, по его мнению, лежит «цепляние за джадидизм», за это «чисто педагогическое явление» начала XX в. «В некоторых трудах «татарских» «философов» уже чувствуется претензия на вероучительность. Все это позволяет выделить сторонников джадидизма в качестве *проторелигиозной группировки*, которая в последующем может сложиться в *новую секту* [курсив наш. — Н.М.]»<sup>1</sup>.

В уже неоднократно цитированной нами брошюре «Мера ислама» этот же автор приводит череду аргументов, направленных против светского реформаторства в идейной жизни мусульманского сообщества Татарстана. Реформаторы, по его мнению, представляют для татарской духовности такую же опасность, как ваххабиты и «шиизаторы». Им — реформаторам — не нравится божественный шариат, и они хотят его изменить, приспособить к уровню своих страстей, «осовременить». Они «не довольствуются только своей личной духовной смертью», они хотят, чтобы «все последовали за ними»; «если реформаторам нужна религия без намаза, без хиджаба, без уразы, то ведь таких готовых религий имеется в наличии много»; они «не хотят Ислама как такового, хотят его превращения в христианство в его протестантском виде». Причины — в высокомерном отношении светских ученых к «малообразованному» духовенству, но если бы в последние годы советской эпохи духовенство не рекрутировалось «из среды шоферов, слесарей, кочегаров, сантехников и т.д.», то «кто бы был в мечетях, были ли бы мечети вообще?». С другой стороны, настаивает В. Якупов, комплекс второсортности

---

<sup>1</sup> Якупов В. Неофициальный ислам в Татарстане: движения, течения, секты. Казань, 2003. С. 17.

и «чувство неизбывного провинциализма» толкают светских ученых в республике к тому, чтобы «брать за панацею всю переводную литературу», написанную западными новомодными исламоведами, и выступать в роли «адапторов» «высокой» европейской культуры. Копирование престижных образцов в слегка этнографированном виде — типичная черта татарской интеллигенции, ныне распространяемая на религиозную сферу<sup>1</sup>. Вообще, по оценке Якупова, «реформаторы» — это люди, бесконечно далекие от ислама, чутко реагирующие на конъюнктуру, гордящиеся тем, что их идеи востребованы в мире, который обеспокоен наличием исламского фактора; они выслуживаются перед федеральным центром и исламофобскими кругами Запада; их цель состоит в том, чтобы трансформировать ислам в «политкорректное нечто»<sup>2</sup>.

Далее В. Якупов сосредоточивается на анализе самого феномена джадидизма и личности Шигабутдина Марджани — одного из самых известных татарских философов и богословов XIX века, — давая ему весьма нелестные характеристики. Идейные лидеры джадидизма и их оппоненты из лагеря кадимизма (старометодного течения) в своих жарких дискуссиях второй половины XIX в., пишет он, выступали конкурентами в борьбе за одни и те же спонсорские источники — за «одни и те же кошельки одних и тех же баев». Стремление обеих сторон обрести имидж «учености» способствовало переводу этих дискуссий в теологическую сферу. Татарские богачи и приказчики, ориентированные на гедонистические стандарты русского купечества, и выступили в роли «заказчиков» на обновленчество. Напротив, движение джадидизма, настаивает В. Якупов, характеризуется целостностью и завершенностью: «В течение полутора столетий эта реформа была завершена, практически все дискуссионные вещи обсуждены и получены ответы». После 1917 г. руководителями ДУМ Центральной России выступили крупнейшие идеологи и практики джадидизма — Г. Баруди, Р. Фахретдинов, З. Расулев. «Эта линия джадидизма полностью победила, остатки кадимизма уже давно изжиты и не существуют. Ислам сложился, дальнейшая же реформа, которая была завершена выдающимися богословами, представляет-

---

<sup>1</sup> *Он же.* Мера Ислама. С. 4, 19, 20.

<sup>2</sup> Там же. С. 5.

ся полным абсурдом». В таких условиях попытка ревизовать достижения носителей богословской учености начала прошлого века — «не трагедия, а фарс»<sup>1</sup>. Пафос В. Якупова-обвинителя состоит в том, что нынешние малограмотные «обновленцы» берутся реформировать то, что, по сути, еще только предстоит воссоздать, то, чего пока попросту не существует. Они фактически «замедляют реисламизацию татар, которые, отказываясь от намаза, покидают мечети, а их немедленно захватывают более ушлые южные соседи»<sup>2</sup>.

Слабым местом «конструкторов» и «изобретателей» неодажди-дизма В. Якупов называет замалчивание ими деятельности И. Гаспринского или его незаконную «приватизацию» путем причисления к казанским татарам. Не будь этого, пришлось бы признать, что джадидизм «возник вне нашей национальной почвы» [курсив наш. — *Н.М.*] и что он одинаково присущ народам Средней Азии. Джадидизм И. Гаспринского, подчеркивает Якупов, по сути был инспирирован его «русскими наставниками», заинтересованными в появлении «удобного» ислама. Собственно же татарские религиозные черты, столь востребованные сегодня, — прежде всего толерантность и склонность к тому, что ныне именуют «диалогом цивилизаций» — возникли раньше джадидизма. Концептуальный вывод В. Якупова сформулирован как своеобразная этическая парадигма: вопрос не в реформе (уж если быть «реформатором», то реформатором ислама, сохраняя себя внутри него и не выходя за его рамки), а в «мере Ислама». Иными словами, отбросив «разновидности» ислама, следует выбрать для себя его “количество”, масштабы его присутствия в обществе: «Уменьшение этого «количества» не означает изменение идеала. Идеал у Ислама неизменен и не нуждается в изменении»<sup>3</sup>.

За пределами Татарстана к идее евроислама отнеслись очень по-разному.

Достаточно позитивное отношение к евроисламу выразил известный российский эксперт-исламовед Алексей Малашенко, подчеркнувший, что «в Казани не на шутку увлеклись исламской реформацией, неодаждицизмом, явив миру новое словосочетание “евроис-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

<sup>3</sup> Там же. С. 58.

лам”. Авторство принадлежало политическому советнику президента Шаймиева Рафаэлю Хакимову, который сразу подвергся жесткой, подчас неконструктивной критике. Думаю, оппонентам Хакимова следует взять в толк, что евроислам — это покуда не концепция, не идеология и тем более не богословие. Это всего лишь реплика, но реплика продуктивная, способная оказать позитивное влияние на модернизационные процессы в мусульманстве. В Европе, а теперь и в Штатах об этом ох как крепко задумались»<sup>1</sup>.

В несколько ином свете евроисламскую идею воспринял Ширин Хантер, директор Исламской программы Центра стратегических и международных исследований (США). Идея Р. Хакимова сама по себе выглядит интригующе, полагает он. Однако она продиктована скорее татарским культурным национализмом и не вполне реалистическим прочтением ислама в Татарстане. Если для Хакимова ислам в большей степени — часть культуры, а не культура, то для многих мусульман — это одновременно и культура, и судьба. При определенных условиях, продолжает Ш. Хантер, евроислам может стать мостом между русскими гражданами Российской Федерации и мусульманами, между их культурами. Он также может позволить российским мусульманам соединить тягу к преимуществам современности и глобализации с сохранением своих традиций. Однако чрезмерный акцент на европейском измерении может породить отчуждение многих мусульман, обернувшись, таким образом, своей контрпродуктивностью<sup>2</sup>.

По-разному расценивается собственно политическое наполнение идеи евроислама. Существует точка зрения, согласно которой это — своего рода оперативный PR-проект, рассчитанный на обеспечение текущих внешнеполитических амбиций «команды» М. Шаймиева. Об этом, в частности, пишут А. Крымин и Г. Энгельгардт: «В 1998–2001 гг. в идеологии официальной Казани росло значение концепции т.н. “евроислама”, утверждающей возможность интеграции исламской традиции в политико-культурное пространство Запада и опирающейся на учение джадидистов... После 11 сен-

---

<sup>1</sup> Малашенко А. Два несхожих ренессанса // Независимая газета. 2004. 24 декабря.

<sup>2</sup> Hunter Sh. T. Op. cit. P. 93.

тября «евроислам» стал для властей РТ удачным средством расширения внешних контактов и рекламы себя как силы, способной обеспечить конструктивное сосуществование мусульман со светским обществом»<sup>1</sup>.

Дальнейшая критика евроислама со стороны внешних оппонентов, как можно предположить, будет все больше сосредоточиваться вокруг того, что это — проект не исламизации Татарстана, а, напротив, «европеизации» республики и ее геокультурной ориентации, предпринимаемой в известном смысле в обход России. Поэтому евроислам, как нам представляется, будет предложено рассматривать как одну из линий, продолжающих конструирование этнополитической идентичности республики в новых условиях. Вопрос, вытекающий из постановки всей рассматриваемой нами темы, сводится к тому, станет ли идея евроислама одним из источников политизации мусульманского сообщества в Татарстане? Ответ, очевидно, следует искать с учетом кратко-, средне- или долгосрочного прогноза относительно выживаемости всего замысла, связанного с евроисламом. Строить прогнозы такого рода можно как в пределах политической биографии нынешнего лидера Татарстана, так и на более длительную перспективу, когда эта концепция уже не будет опираться на политико-административный и интеллектуальный ресурс «команды» М. Шаймиева и его личный авторитет. С известной (и немалой) долей риска можно предположить, что евроислам может быть истолкован и как своеобразный «криминал», если в республике по тем или иным причинам будут усиливаться национально-ориентированные протестные настроения или произойдет рецидив этнополитической мобилизации. В принципе соответствующий механизм могут попытаться запустить гипотетические противники самого М. Шаймиева, либо олицетворяемого им компромиссного политического курса. Не исключено, что шансы на реализацию такого сценария будут возникать в контексте реформы политической системы, объявленной В.В. Путиным в сентябре 2004 г., в частности в связи с фактической назначаемостью глав исполнительной власти субъектов РФ. Нельзя совершенно исключать и того, что «карта» евроислама будет пущена в ход в качестве лакмусовой бумажки

---

<sup>1</sup> Крымин А., Энгельгардт Г. Указ. соч.

для проверки взглядов очередного гаранта политической стабильности в республике. Это, однако, всего лишь гипотезы.

В любом случае, идея евроислама уже состоялась хотя бы потому, что привлекла широкое внимание к проблемам мусульманского общества в Татарстане, а сама республика еще больше укрепила свой имидж если не эталона, то, по крайней мере, удачного примера политико-религиозной толерантности.

### **Предварительные итоги**

Возможные перспективы политизации ислама во внутренней России и прежде всего естественно, в Поволжье получили некоторое прояснение в событиях и так называемых информационных поводах последнего времени. Тематический и сюжетный разброс этих «поводов» весьма широк. С одной стороны, это уголовное преследование «ваххабитов» и последователей международной организации «Хизб-ут-Тахрир» — «Исламской партии освобождения», которая в 2003 г. была включена в список террористических организаций и запрещена Верховным судом РФ. Летом 2004 г. практически по всей стране прошли аресты активистов этой группировки, причем десятки человек были арестованы в Татарстане с последующими условными приговорами в отношении части из них<sup>1</sup>. Угрозе религиозного экстремизма было посвящено специальное заседание Совета безопасности Республики Татарстан под председательством М. Шаймиева. На этом заседании говорилось об активности эмиссаров религиозных организаций, «деятельность которых носит ярко выраженный экстремистский характер», о нарастающем ваххабитском влиянии в закамских районах и городах Татарстана<sup>2</sup>. Согласно некоторым экспертным оценкам, костяк исламских активистов, склонных к экстремистской и террористической деятельности, рекрутируется в Татарстане из среды татарвыходцев из Узбекистана<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Шептицкий А. Условный срок за халифат // Время и деньги. 2005. 7 апреля.

<sup>2</sup> См.: Постнова В. Ваххабиты под носом у Шаймиева // Звезда Поволжья. 2004. 30 сентября — 6 октября.

<sup>3</sup> См.: Постнова В. От теракта к теракту. Радикализация молодых мусульман в Татарстане идет по нарастающей // НГ Регионы. 2005. 20 июня.

Разумеется, эта тенденция нуждается в специальном исследовании, в котором в числе прочего предстоит выяснить соотношение политизации и криминализации исламской религиозной практики и масштабы социальной базы протестных настроений среди мусульман. В освещении проблематики угроз применительно к радикализации ислама существует и такой смысловой оттенок, который отражает восприятие происходящего в качестве своего рода кампании: «Если в Татарстане много мусульман, значит, там должны быть и ваххабиты, — передает логику такого подхода Р. Хакимов и сам продолжает. — Но почему обязательно “должны быть”? Наша история, работа разных органов и тех же силовых структур позволяет сказать: “Извините, у нас все спокойно!”»<sup>1</sup>.

Противоположный фланг названного тематического спектра занимает официальный дискурс государственно-религиозных отношений в регионе. Его наиболее впечатляющим примером стали торжества, связанные с открытием 24 июня 2005 г. в Казанском Кремле мечети Кул Шариф. В церемонии открытия храма, на строительство которого было потрачено 400 млн рублей, собранных 35 тыс. частных и свыше 600 коллективных жертвователей (включая «Татнефть»), присутствовали представители светских властей Москвы и Казани, послы в РФ Саудовской Аравии, Сирии, Кувейта, Йемена, Узбекистана, представители Ирана, Турции, Египта, Объединенных Арабских Эмиратов, Генеральный секретарь Организации Исламской Конференции Э. Ихсаноглу, лидеры российского ислама Т. Таджутдин, Р. Гайнутдин и многие другие. В тот же день в Казани начал работу научный симпозиум «Исламская культура в Волго-Уральском регионе». Выступая перед его участниками, М. Шаймиев говорил о джадидизме как о «знаменательной странице исламской цивилизации Волго-Уральского региона» и о всемирном значении исторического опыта регионального ислама «тем более, что ряд положений джадидизма перекликается с современной концепцией “евроислама”»<sup>2</sup>. Нельзя не отметить, что торжества по поводу открытия мечети Кул Шариф состоялись в преддверии празднования главного события в новейшей истории Татарстана — 1000-летия Ка-

---

<sup>1</sup> Хакимов Р. Рецепт от экстремизма // Восточный экспресс. 2005. 12–18 мая.

<sup>2</sup> Республика Татарстан. 2005. 25 июня.

зани в конце августа 2005 г. С одной стороны, это выглядит вполне логичным. Но с другой — мероприятия по случаю юбилея города проводились на неизмеримо более высоком уровне и включили саммит стран СНГ и заседание Государственного Совета РФ с участием глав всех субъектов Федерации. Таким образом, собственно исламская составляющая оказалась вынесена «за скобки» главных торжеств, имевших поистине беспрецедентный для Татарстана и Казани информационный резонанс.

Открытие мечети Кул Шариф не обошлось без критики. Ее строительство было начато в соответствии с указом Президента Татарстана от 13 ноября 1995 г. В некоторых СМИ подчеркивалось, что де-факто имам-хатыба мечети Рамиля Юнусова назначил сам М. Шаймиев, что было лишь формально закреплено приказом муфтия Г. Исхакова. Известный оттенок сенсационности приобрело сообщение о том, что имам-хатыб Рамиль-хазрат окончание молитвы по случаю открытия этой мечети провел не по ханафитскому, а по ваххабитскому обряду — в виде особой любезности по отношению к гостям из арабских стран<sup>1</sup>. Скандал замяли, разъяснив, что молитва, прочитанная на татарском языке, уже по одному этому ваххабитской считаться не может, а отклонения от канона ханафитского мазхаба были лишь «некоторыми трудноклассифицируемыми отступлениями от традиции»<sup>2</sup>. Как бы то ни было, вся эта история лишней раз убеждает, насколько это трудное и деликатное дело — демонстрировать гармонию государственно-религиозных отношений на «высшем уровне».

К менее масштабным «информационным поводам» последнего времени можно отнести ряд инициатив представителей российского мусульманского руководства. Так, глава Совета муфтиев России Р. Гайнутдин выступил с предложением учредить пост вице-президента Российской Федерации, который был бы зарезервирован за мусульманином. На его взгляд, это, во-первых, стало бы адекватным отражением идущих в стране демографических перемен и, во-вторых, облегчило бы работу России в Организации Исламской Конфе-

---

<sup>1</sup> См.: *Постнова В.* Шаймиев стал ближе к аллаху // Независимая газета. 2005. 22 июня; *Звезда Поволжья.* 2005. 30 июня — 6 июля.

<sup>2</sup> Ваххабизма в Кул Шарифе не было // *Время и деньги.* 2005. 1 июля.



ренции. Эксперты начали гадать, не является ли этот демарш московского муфтия апробацией идей, рожденных в недрах самой путинской администрации<sup>1</sup>. Характерно, однако, что на предложение Гайнутдина сразу последовали возражения не только из московского патриархата, но и со стороны одного из руководителей ДУМ Татарстана В. Якуба<sup>2</sup>.

Таким образом, тенденция символического обрамления темы «Ислам и политика в России», стремление как-то усилить ее PR-овскую репрезентацию призваны хотя отчасти компенсировать политическую (в институциональном смысле) недостаточность исламского фактора в условиях «внутренней России».

В общем, можно вполне согласиться с видным российским исследователем исламского права Леонидом Сюкияйненем в том, что при анализе взаимодействия ислама и политики следует принципиально различать два варианта развития событий — политизацию ислама и исламизацию политики. Одно дело, когда приоритет принадлежит политическим стратегиям, а религия рассматривается лишь в качестве необходимого ресурса, и совсем иное — если политика выступает как инструмент в достижении целей, значимых для самой религии: ее общественного положения, социальной среды ее функционирования, политико-правовых условий существования и т.п. Политическое участие мусульман Поволжья, споры вокруг проектов типа «русский ислам» и «евроислам», все это — проявления исламизации политики. Здесь исламская проблематика служит решению не религиозных, а светских, политических задач, при котором ислам выступает в роли повода или инструмента, используемого акторами, которые и формально, и по существу не являются верующими. Политическую же субъектность Духовных управлений мусульман в Поволжье и в Москве, а точнее — имамов, образующих тот или иной центр влияния, — следует рассматривать как случай политизации ислама, хотя и с небольшими оговорками. Дело в том, что затрагивая достаточно узкую группу мусульманских лидеров, эта политизация мотивирована в первую очередь их стремлением воспользоваться политико-административным ресурсом для решения своих внут-

---

<sup>1</sup> См.: Звезда Поволжья. 2005. 29 сентября — 4 октября.

<sup>2</sup> См.: Время и деньги. 2005. 30 сентября.

религиозных задач, для упрочения своих позиций не вовне, а внутри мусульманского сообщества — как локального, регионального, так и федерального.

В общем, отвечая на вопрос, который вынесен в заголовок нашей главы, можно сказать: на сегодняшний день политизацию ислама в Поволжье следует считать несостоявшейся в смысле актуальной политической субъектности мусульманских акторов, но как неопределенно отложенную исходя из исламизации тех или иных составляющих российского политического процесса, возможной и даже вероятной в будущем.