Анна Зайцева

# Подвижная солидарность религиозных групп в условиях конфликта в Дагестане: *case study* конфронтации вокруг фигуры сельского имама

*Anna Zaytseva*

**Cohesion of Religious Communities in the Situation of Conflict: A Case Study of Confrontations around Imam in a Dagestani Village**

Anna Zaytseva — Université Libre de Bruxelles (Belgium). anna.zaytseva@ulb.ac.be

*The article is fieldwork-based and is devoted to the study of social cohesion in the context of co-existence of various Muslim communities in a Dagestani village. The article explores social aspects of religious confrontations emerged around an episode of forced dismissal of a village imam who was accused of belonging to the Wahhabi network. The author analyses narratives around the imam, who is the central figure of the conflict, the main line of respective religious divide, and the flexibility of the boundaries between various groups/communities. As a conclusion, the article identifies preconditions of intensification of religious solidarity, its particular normative, cultural, and political dimensions.*

**Keywords**: Dagestan, informal institutions, Muslim communities, religious confrontations, religious solidarity, social constructionism.

Исследование выполнено в рамках проекта ARC «Globalisation et militantisme en monde musulman» при поддержке Брюссельского свободного университета (ULB).

The study is conducted under the framework of the project ARC «Globalisation and militantism in the Muslim World» and is supported by the Université Libre de Bruxelles (ULB).

Значительная часть политологических исследований о влиянии религиозного фактора на современные политические процессы в республике Дагестан фокусируется на изучении истоков, проявлений и возможностей противодействия вооруженному джихаду[1]. При этом, на наш взгляд, тема взаимодействия различных религиозных направлений *между собой* также заключает в себе значительный исследовательский потенциал для понимания специфики взаимовлияния религиозных и общественных процессов в постсоветском Дагестане. В самой исламизированной республике России, при доминировании суннитской версии ислама шафиитского толка[2], зафиксировано множество исламских течений. Их разнообразие не сводится к наиболее заметным группам — суфийским братствам (тарикатам)[3], салафитам[4] и сторонникам вооруженного противостояния,

1. Речь идет прежде всего об англоязычной литературе: Campana, A., Ducol, B. (2014) "Voices of the "Caucasus Emirate": Mapping and Analyzing North Caucasus Insurgency Websites", *Terrorism and Political Violence*: 1–22; Campana, A., Ratelle, J.-F. (2014) "A Political Sociology Approach to the Diffusion of Conflict from Chechnya to Dagestan and Ingushetia", *Studies in Conflict and Terrorism*: 37(2): 115–134; Hahn, G.M. (2008) "The *Jihadi* Insurgency and the Russian Counterinsurgency in the North Caucasus", *Post-Soviet Affairs*: 24(1): 1–39; Ratelle, J. (2013) "The Insurgency in the North Caucasus: Putting Religious Claims into Context", *Russian Analytical Digest* 131: 5–8; Shterin, M., Yarlykapov, A. (2011) "Reconsidering Radicalisation and Terrorism: the New Muslims Movement in Kabardino-Balkaria and its Path to Violence", *Religion State and Society State & Society* 2:303-325; Souleimanov, E. (2012) "Islam , Nationalisme et Vendetta: l' Insurrection au Caucase du Nord", *Politique étrangère* 2: 375–386; Ware, R., Kisriev, E., Patzelt, W., Roericht, U. (2002) "Dagestani Perspectives on Russia and Chechnya", Post-Soviet Affairs 18(4): 306–331; Yemelianova, G. (2015) "Islam, Nationalism and State in the Muslim Caucasus", *Caucasus Survey* 1(2): 3–23; Ware, R., Kisriev, E. (2010) *Dagestan: Russian Hegemony and Islamic resistance in the North Caucasus*. Armonk, New York, London: M.E. Sharpe; а также о некоторых русскоязычных политологических исследованиях Северного Кавказа: *Добаев И.* Современный терроризм: региональное изменение. Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, ЮФУ, 2009; *Макаров Д.В.* Радикализация ислама в Дагестане: возможности и пределы джахидизма // Общественные науки и современность. 2004. № 6. С. 147–161.
2. Небольшое количество шиитов проживает в южной части Дагестана (около 4% верующих), а ногайцы Северного Дагестана являются последователями ханафитской религиозно-правовой школы (*Бобровников В.* «Исламское возрождениие» в Дагестане: 20 лет спустя // Центральная Азия и Кавказ. 2007. № 2(50). С. 161–172).
3. В Дагестане представлены три суфийских тариката — накшбандийа, кадирийа, шазилийа. В республиканском муфтияте доминируют последователи шейха Сада-афанди Чиркейского, муфтия Дагестана и председателя Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД), убитого 28 августа 2012 года. Клановость ДУМД, а также их лояльность официальным структурам власти — одни из основных претензий к ним их религиозных оппонентов.
4. Салафиты (от выражения «ас-салаф ас-салих» — праведные предки) являются приверженцами суннитского направления ислама, согласно которому необходи-

апеллирующего к религиозным мотивам, но представляет собой значительно более мозаичную картину как в идейно-религиозной плоскости, так и с точки зрения степени институционализации их отношений с государством[5]. Учитывая это, нам представляется крайне актуальным понять, каким образом в условиях сосуществования различных мусульманских течений восприятие принадлежности к той или иной религиозной общности влияет на формирование религиозных и вне-религиозных типов коллективной солидарности на локальном уровне. Какова степень сплоченности религиозных общностей на локальном уровне в условиях конфликта, который маркируется в публичном дискурсе как «религиозный»? Какие особенности организации религиозной и общественно-политической жизни могут повысить значение именно религиозной идентификации?

В качестве релевантного эмпирического кейса была выбрана ситуация в многонациональном равнинном селении Стальское, где разногласия вокруг фигуры местного имама Омарасхаба Алибекова сопровождались проявлениями социального напряжения в публичном пространстве. Требование отставки Алибекова с поста имама центральной мечети и ответная реакция жителей села привели к нескольким инцидентам, сопровождавшимися коллективной мобилизацией внутри села и позиционированию этого конфликта как «религиозного раскола» в республиканской и федеральной прессе[6]. Отмечалось, что в Стальском проживают ве-

мо возвращение к образу жизни ранней мусульманской общины, следованию священным текстам и «очищению ислама» от многих религиозных обычаев, трактуемых ими как еретические нововведения. Салафизм представляет собой неоднородное движение, в том числе с точки зрения легитимации использования вооруженного джихада. За последние годы термин «салафизм» получил несколько большую известность среди населения, но направление по-прежнему часто отождествляют с «ваххабизмом», несмотря на их принципиальные доктринальные различия и несогласие с этим самих салафитов.

5. Помимо различных школ и направлений внутри суфийских братств и салафитских групп, в Дагестане представлены и другие течения (Хизб ут-Тахрир, движение «Нурджулар» Фетхуллаха Гюлена и др.). Подробнее см.: Ware, R., Kisriev, E. Dagestan: Russian Hegemony and Islamic resistance in the North Caucasus; *Бобровников В.* «Исламское возрождение» в Дагестане: 20 лет спустя; *Кисриев Э.Ф.* Ислам и власть в Дагестане. Москва: ОГИ, 2004; *Макаров Д.В.* Радикализация ислама в Дагестане: возможности и пределы джахидизма; *Ярлыкапов А.* Современный Дагестан: актуальные этнополитические и этноконфессиональные проблемы // NB: Проблемы политики и общества. 2012. №3. С. 130–153 [http://e-notabene.ru/pr/article_257.html, доступ от 1.03.2016].

6. В 2007 году в Стальском была предпринята попытка форсированной отставки Омарасхаба Алибекова, занимавшего к этому времени пост имама центральной

рующие суфийского направления, а также приверженцы других направлений ислама, идентифицируемые в зависимости от источника публикации как «салафиты» или «ваххабиты»[7]. После резонансного убийства имама Алибекова 16 мая 2014 года[8] и других убийств, произошедших в селении в 2014 году[9], ситуация в Стальском описывалась как результат исключительной поляризации по религиозной линии[10].

мечети уже около семи лет (полевые материалы автора — ПМА), в результате жалоб на него как на «ваххабита». По некоторым данным, «основанием для обращения стали действия представителей ДУМД, которые хотели сменить действующего имама мечети Омарасхаба Алибекова на своего ставленника» (*Магомедов А.* Жители селения Стальское в Дагестане требуют оставить прежнего имама // Кавказский узел. 13.05.2008 [http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/136333/, доступ от 30.10.2015]). В мае 2008 года оппоненты Алибекова обратились с письменным обращением к руководству республики и района, муфтияту Дагестана с требованием «наказать Алибекова». На это отреагировали сторонники имама, обратившись с открытым письмом в поддержку Алибекова к представителям власти — президенту республики, министру внутренних дел Дагестана, главе муниципального образования района. Внутриобщинное напряжение снять не удалось. Так, в августе 2013 года на Уразу-Байрам (исламский праздник, знаменующий окончание обязательного поста [уразы] в месяц Рамадан) у центральной мечети произошла масштабная драка, повлекшая вмешательство силовых структур. Группа вооруженных людей попробовала напасть на имама Алибекова прямо в мечети, но прихожанам удалось его отбить.

7. К «ваххабитам» (или «ваххабистам») в республике, как правило, относят приверженцев самых различных религиозных мусульманских школ, декларирующих свою обособленность от суфизма и не признающих иерархическое подчинение ДУМД, что не соответствует ни религиоведческой трактовке данного термина, ни самоопределению верующих. Термин часто употребляется в публичном дискурсе в отрицательной коннотации для обозначения адептов религиозно мотивированных насильственных действий.

8. 15 мая 2014 года имам отправился на машине в Кизилюрт. Подожженная машина с телом Алибекова была найдена на территории Буйнакского района через сутки после того, как он перестал выходить на связь.

9. В 2014 году в Стальском было зафиксировано несколько случаев насильственной смерти. Некоторые из них получили особый резонанс. Менее чем за месяц до убийства имама Алибекова, 26 апреля 2014 года, был убит бывший председатель Стальского совхоза (СПК «Улубия Буйнакского») Гаджи Гасангусейнов. В июле 2014 года был убит другой житель Стальского, сельский депутат Азизов. Кроме того, в январе 2014 года село было блокировано силовыми структурами в связи с проведением «спецмероприятий» по поиску членов незаконных вооруженных формирований.

10. Упоминание о «ваххабистской мечети» в Стальском впервые появляется в прессе после убийства бывшего председателя совхоза Гасангусейнова Гаджи. В целом в прессе приводились различные трактовки религиозного позиционирования имама и его сторонников. Но после мая 2014 года участились упоминания родства Алибекова и лидера боевиков «Имарата Кавказ» Алиасхаба Кебекова.

    3 июля 2015 в контртеррористической операции в Кизилюртовском районе были убиты двое боевиков, предполагаемых участников незаконных вооруженных фор-

Таким образом, кейс Стальского позволяет проанализировать степень сплоченности общностей, *обозначаемых* как религиозные группы-оппоненты (сторонники и противники Алибекова). Это возможно при помощи деконструирования представлений, основанных на «группизме» — «тенденции рассматривать дискретные, ограниченные группы как базовые составляющие социальной жизни, как главных действующих лиц социальной жизни и как основные единицы социального анализа»[11].

Уточним, что нами не ставится задача выявить причины и механизмы эскалации конфликта, приведшего к смерти имама Алибекова, или разрешить противоречивые взгляды касательно религиозного позиционирования имама. В рамках исследования взаимовлияния общественных и религиозных процессов нас интересует следующее: привели ли события в Стальском, характеризуемые как проявления ситуации религиозного раскола, к кристаллизации религиозных общностей среди жителей села (т.н. «групповости», в смысле Брубейкера)? Какими особенностями религиозной и коллективной жизни объяснялись проявления религиозной солидарности в селе? Изучение данных вопросов представляется перспективным как с точки зрения социологии ислама, так и в рамках изучения динамичного характера идентификационных процессов, консолидации и дезинтеграции сообществ.

В статье предложена попытка прояснения этих вопросов сквозь призму социального конструкционизма[12]. Для этого идентифицируются нарративы приверженцев и оппонентов Алибекова, а также организационные аспекты религиозного размежевания (I). Далее, констатируя подвижность границ религиозных общностей, мы анализируем структурные и ситуационные предпосылки (в нормативно-религиозной и общественно-политической пло-

мирований. По данным национального антитеррористического комитета, они были причастны к убийству Омарасхаба Алибекова и преподавателя медресе из соседнего села Нечаевка в 2014 году.

11. Brubaker, R. (2002). *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press.

12. Цель данного подхода — прояснение коллективных смыслов и процессов, влияющих на формирование коллективных представлений. Среди его основных постулатов — понимание знания как социального конструкта, утверждение ключевой роли взаимодействия между индивидами на процессы формирования их восприятия социальной реальности, а также выделение изменчивости как одного из значимых свойств социальной реальности. См.: Berger, P.L., Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. Penguin Books; Denzin, N.K., Lincoln, Y.S. (2005) *The Sage Handbook of Qualitative Research*: Sage Publications, Third Ed.; Hay, C. (2016) "Social Constructivism", in M. Bevir, R.A.W. Rhodes (eds) *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*, pp. 99-113. Routledge.

скостях), способствующие активным и разноплановым проявлениям религиозной солидарности в публичном пространстве (II).

## Эмпирические рамки: ситуационный анализ равнинного дагестанского села

Важность эмпирического анализа на микроуровне объясняется необходимостью учета причин и развития конфликта, а также особенностей социального уклада[13] изучаемого кейса. Кроме того, в силу организационной специфики ислама (отсутствии четкой иерархии среди мусульманского духовенства и институционально закрепленной структуры принадлежности к общности среди верующих) территориальная принадлежность нередко становится структурирующим элементом для организации жизни религиозной общности в Дагестане. Именно поэтому изучение социальных аспектов религиозной жизни в контексте отдельного села позволяет рассматривать взаимодействия мусульман в рамках религиозной общины — сельского *джамаата*[14]. Подобный анализ в городской среде представляется значительно более проблематичным[15].

13. Разнообразие социального и политического наследия Дагестана объясняется не только этнической пестротой этого самого многонационального региона России, но и рядом других особенностей, укорененных в различные исторические траектории развития десятка независимых общин, существовавших на территории Дагестана со времен позднего Средневековья и отличавшихся по своей системе управления и политическому устройству («вольных общин», ханств, феодальных образований); специализацией на различных видах хозяйственной деятельности в условиях разнообразных географических и климатических условий (*Карпов Ю., Капустина Е.* Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX — начале XXI в.: их социальные, этнокультурные последствия и перспективы. Санкт-Петербург, 2011), вариацией темпов модернизации и урбанизации его отдельных районов и т.д.

14. В данном случае под *джамаатом* подразумевается общность верующих села. Это понятие имеет множественные толкования и часто также обозначает общность верующих, посещающих одну мечеть.

15. О нерелевантности методов социологии религии, ориентированных на исследование религиозной жизни как социологии организаций, для изучения институционально «неорганизованных» мусульманских общностей см.: Jeldtoft, N., Nielsen, J.S. (2011) “Introduction: methods in the study of “non-organized” Muslim minorities”, *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1113–1119; Jeldtoft, N. (2011) “Lived Islam: religious identity with “non-organized” Muslim minorities”, *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1134–1151; Kühle, L. (2011) “Excuse me, which radical organization are you a member of? Reflections on methods to study highly religious but non-organized Muslims”, *Ethnic and Racial Studies*: 34(7): 1186–1200.

Для понимания особенностей изучаемого контекста приведем краткую информацию о селе Стальское, а также обозначим эмпирическую базу, которая легла в основу последующих аналитических частей статьи.

*Краткое описание села Стальское и методология исследования*

Изучаемое селение Стальское находится в Кизилюртовском районе в 45 км от Махачкалы и относится к типу равнинных поселений, которые были образованы переселенцами из различных районов республики. Первый населенный пункт возник здесь в 20-е годы XX века после проведения канала имени Октябрьской революции и получил название Самуркента, в 1937 году поселок переименовали в Стальский. Население села сложилось из нескольких волн переселенцев. Первыми приехали лезгины, кумыки, а также осевшие немцы[16], а в 1957 году из Чечни сюда приехали аварцы из Андалалского района, исторической родиной которых является селение Ратлуб Шамильского района. Аварцы из Кварельского района Грузии (историческая родина — село Гунзиб Цунтинского района) приехали сюда в два этапа — в 1968 году и в начале 1990-х. В Стальском есть выходцы и из других мест республики — села Гимры, Ирганай, Аракани Цунтинского района, а также из селения Келеб Шамильского района, выходцы из которого сформировали отдельный микрорайон. Таким образом, население села пополнялось в течение последних десятилетий и сегодня представляет собой довольно пеструю мозаику. Самые большие группы, перечисляемые местными жителями, — цунтинцы, ратлубцы, келебцы, кумыки. Информанты часто повторяли, что «все здесь пришлые», подчеркивали многонациональный состав Стальского: «Дагестан в миниатюре, называют наше село»[17].

По дагестанским меркам Стальское — крупное село, состоящее из нескольких аулов[18]. Преобладают отходнические стратегии за-

16. В 1941 году все жители немецкого происхождения были высланы за пределы Дагестана.

17. ПМА. ПМА — полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиционных поездок в селение Стальское и Махачкалу в апреле, мае и сентябре 2015 года.

18. Данные о численности села сильно разнятся: от 5729 человек, по данным Всероссийской переписи населения 2010 года, до 9785 человек, по данным с сайта сельской администрации [http://selo-stalskoe.ru/nashe-poselenie/istorija-sela-stalskoe.html, доступ от 1.03.2016]. Оценки местных жителей и журналистов значительно превосходили официальные цифры.

работка: мужчины ездят на заработки в Махачкалу и Кизилюрт, работают на стройке или на грузовых перевозках (по России). Женщины выращивают ягоды на продажу (клубнику, черешню) и продают их на федеральной трассе «Кавказ», вдоль которого расположено село. Колхозные сады постепенно вырубили под раздачу земель, и на сегодняшний день в хозяйстве разводят рогатый скот, что обеспечивает работой небольшое количество людей. В селе есть четыре школы, два медицинских пункта и шесть мечетей (одна соборная или *джума-мечеть*, несколько квартальных).

Массив полевых данных состоит из интервью с жителями Стальского; публикаций в средствах массовой информации (новостных сайтах местной и федеральной прессы, тематических интернет-порталах об исламе); видеозаписей с имамом Омарасхабом Алибековым, выложенных в открытом доступе; интервью с дагестанскими журналистами и мусульманскими активистами; а также полевых наблюдений при поездках в село. В исследовании был использован метод теоретической выборки в рамках *Grounded Theory*.

Полуструктурированные интервью[19] проводились с целью прояснения трактовок религиозной дифференциации среди жителей села на примере соотнесения принадлежности имама с тем или иным течением[20]. Мы стремились узнать у инфор-

19. Полуструктурированные интервью с тринадцатью местными жителями проводились в формате индивидуальных встреч или в присутствии исследователя и двоих информантов. С некоторыми информантами было проведено несколько встреч. О большинстве интервью автор договаривался напрямую, обращаясь к информантам по месту их профессиональной деятельности; знакомство с несколькими информантами было опосредованным. Довольно интересный материал удалось почерпнуть из неформальных взаимодействий с местными жителями во время поездок в село (в конце апреля — начале мая и в сентябре 2015 года) — прогулок по селу и краткосрочного проживания у местных жителей. Беседа с информантами выходила за рамки обсуждения вопросов, связанных с фигурой убитого имама. Частично это обусловлено тем, что описанные результаты в статье являются частью диссертационного проекта по изучению социальных особенностей организации религиозной жизни в современном Дагестане. Четыре экспертных интервью с неместными жителями были проведены в Махачкале весной 2015 г. Все интервью были проведены на русском языке.

20. Одним из ограничений выборки стала сложность идентифицировать и получить доступ к информантам, которые не просто поддерживали покойного имама, но были бы из его близкого окружения. Помимо относительно короткого периода сбора информации эта трудность сопряжена со спецификой доступа к исследовательскому полю менее чем через год после резонансных убийств. Другое методологическое ограничение исследования — невозможность включенного наблюдения в мечетях: посещение мечети и пятничной молитвы женщинами

мантов, как идентифицировали Алибекова те, кто поддерживал требования его отставки, и те, кто считал их необоснованными; на чем информанты основывали свое мнение о религиозной идентификации имама? Нам важно было получить мнение максимально широкого круга людей, поэтому интервью проводились с различными акторами религиозной и общественной жизни — представителями духовенства, сотрудниками администрации, работниками бюджетного сектора, правоохранительных структур на местном уровне. Эти данные были сопоставлены со свидетельствами разных источников — тематических публикаций на исламскую тематику, религиоведческой и краеведческой литературой.

## «Подвижная» идентификация религиозной принадлежности: двойственность нарративов и религиозных практик

Стал ли Омарасхаб Алибеков фигурой, разделяющей *джамаат* села на две общности? Считали ли его местные жители приверженцем «ваххабизма», как это представлялось в некоторых сообщениях прессы начиная с 2014 года?

К моменту начала конфликта Омарасхаб Алибеков, уроженец села Телетль Шамильского района, был имамом в Стальском уже около семи-восьми лет. Оценка численного соотношения его сторонников и противников оказалась довольно противоречивой — как в ответах информантов, так и по информации внешних источников. Наиболее вероятной кажется версия, согласно которой группа, настроенная против него, изначально была относительно небольшой (30–50 человек). Ближе к 2014 году количество недовольных возросло. Часть из них не посещала джума-мечеть и выезжала в пятницу на джума намаз[21] в близлежащие села (Нечаевку и другие). В то же время «более радикализированная часть салафитов»[22] выезжала на пятничную молитву в соседнее село

не принято. Это обстоятельство, а также незнание местных языков предопределило сбор полевого материала методом полуструктурированных интервью. В дальнейшем автор надеется развить свои наблюдения и выводы на более широком эмпирическом материале о повседневной жизни верующих села.

21. Пятничный намаз (джума намаз) часто называют «рузманом» (от авар. «рузман» — пятница).

22. ПМА.

Комсомольское[23]. Фактически джамаат села, как совокупность верующих отдельной территориальной единицы, был организационно разделен. Означало ли это наличие непримиримых идейно-доктринальных расхождений и сопутствующих практик среди верующих села?

Для ответа на эти вопросы мы проанализируем нарративы, содержащие оценку центральной фигуры конфликта, пытаясь обозначить идеологическое позиционирование имама и его сторонников.

*Двойственность нарративов о фигуре Алибекова*

На основе нашего материала, с большой долей вероятности можно утверждать, что Омарасхаб Алибеков не вписывался в систему иерархического подчинения ДУМД, однако не относил себя ни к суфиям, ни к салафитам. Здесь важно помнить о многообразии религиозных течений среди мусульман Дагестана: не все суфии подчиняются ДУМД, а салафитская среда — неоднородна (на сегодняшний день в ней выделяют три-четыре группы, отличающиеся друг от друга в том числе в трактовке вопроса о применении насилия[24]). Алибеков мог иметь свою критическую точку зрения по ряду вопросов[25], но не представлять свои религиозные воззрения в антагонистичной форме. Именно это проявляется и в двойственности нарративов, характеризующих его восприятие жителями села.

Так, информанты, критиковавшие Алибекова, вменяли ему неправильное отношение к муфтию:

> [Алибеков] не вставал при входе муфтия, когда тот приехал в село. Говорил, что «в доме Аллаха только перед Всевышним встают».

23. По некоторым сведениям, это имело место как при жизни Алибекова, так и после его смерти (при новом имаме, назначенном ДУМД).

24. Эмический термин из ПМА.

25. Известно, что Алибеков открыто критиковал случаи пыток и ситуацию в республике в целом, однако после высказанного ему предупреждения он перестал публично поднимать эти вопросы (ПМА).

Некоторые информанты также выражали уверенность, что к *дибиру*[26] ездили «лесные».[27] При этом, как правило, подчеркивался двойственный характер информации:

> К нему [Алибекову] ходили люди. Говорят, он нравоучение про работников милиции делал — убивать их. Я ему вопрос задавал лично, и он мне отвечал, что этого не было.

Если про Алибекова никто из информантов не утверждал, что он следовал неверным, по их мнению, религиозным канонам, то некоторых настораживали религиозные практики не самого имама, но группы верующих, которые посещали центральную мечеть[28]:

> По ученикам известно, что он [Алибеков] им говорил. Ученики проповедовали открыто. «Бида» [новшество] они говорят про восхваление Пророка. Садака [милостыня] раздавать нельзя. За умерших не надо раздавать. [...] Или плохой учитель, или он двуличный был, так же получается?
>
> Почему не могли снять Омарасхаба? Он себя показал с очень хорошей стороны сначала. И до конца. Просто он говорил одно, а делал другое.

Сложно сказать, какая часть представлений сельчан основывалась на реальном опыте взаимодействия и/или наблюдения. Довольно расхожим мнением была констатация того, что «открыто они [группа критикуемых верующих] такое не говорят, только в своем кругу». Как признавали информанты, их суждения нередко основывались на чужих мнениях, а поводом для их подкрепления могла стать, к примеру, ситуация, когда Алибекова видели стоящим рядом с «ваххабитом» в Кизилюрте, и человек, который видел эту сцену, стал распространять соответствующие суждения про имама[29]. Многие информанты критично высказывались о достоверности подобной информации: «Кто-то что-то сказал. Один сказал, второй сказал. Они же ушами слушают, а глазами не смо-

26. Дибир — имам центральной мечети.

27. «Лесными» называют членов вооруженного подполья.

28. Эмические термины применительно к этой группе верующих разнятся в зависимости от религиозной лояльности информантов: от «ваххабитов» (среди сторонников ДУМД) до «джамаатских» (среди сторонников Алибекова).

29. ПМА.

трят». Это иллюстрирует распространение стереотипных установок, не основанных на реальном непосредственном наблюдении, а складывающихся под влиянием коллективных представлений.

Характерно, что среди информантов, не считающих Алибекова «ваххабитом», были не только верующие, но и атеисты. При этом среди верующих, поддерживающих Алибекова, многие не отождествляли себя с какой-то конкретной группой или направлением, а подчеркивали, что мусульманским практикам они научились от родителей. И теми и другими всячески подчеркивался «срежиссированный» характер распространяемых слухов об имаме.

Некоторые информанты были осведомлены и о том, что имам получил обучение в Сирии, но в Стальское был направлен от Духовного управления: «Подростком [Алибеков] был отправлен в Сирию. Между двух течений его там нашли, он знает два направления». Это двойственное позиционирование настораживало тех верующих, кто полагал подчинение ДУМД необходимой нормой религиозной жизни.

В общей сложности мы не встретили прямого утверждения причастности самого Алибекова к приверженцам религиозно-мотивированного насилия. По словам одной информантки, покойный имам говорил, что если кто-то в его присутствии назовет его «ваххабитом» и потребует, чтобы он ушел, то он готов это сделать, «но никто не решился взять такой грех на душу»[30]. Примечателен также и тот факт, что до прихода Алибекова, в начале 2000-х годов имама центральной мечети в Стальском (некоего Мухамада) «сместили» в силу его «ваххабитских взглядов» именно из-за консолидированной позиции «совета старейшин», которые высказались за его «отставку»[31]. Однако даже недовольные Алибековым не позволяли себе столь категорично высказываться об имаме. И после смерти Алибекова информанты, критикующие его идеологическую позицию, отзывались о нем позитивно, признавали его харизматичность и популярность среди сельчан. Так, по словам информанта, «когда его [Алибекова] убили, местные мужчины плакали»[32].

30. ПМА.

31. ПМА. К сожалению, нам не удалось получить достаточно подробной информации об этом эпизоде.

32. Эта реплика принадлежала одному из представителей силовых структур, считающего, что к Алибекову ездили так называемые «лесные».

В целом нарративы о фигуре Алибекова свидетельствуют не столько о наличии непримиримых нормативных установок, сколько о том, что в селе было много «сомневающихся». Действительно, многие информанты, вне зависимости от степени поддержки Алибекова, подчеркивали, что значительное число верующих села не обладали выраженным собственным мнением по поводу происходящего конфликта. Например, сторонники ДУМ, считающие критику в адрес Алибекова обоснованной, описывали стычку на Уразу-Байрам в августе 2013 года следующим образом:

> Масса — обычные люди. Видят, лидеры дерутся. У них нет понятия, за ним просто шли, он был впереди. Сейчас за новым имамом тоже идут. Есть много безразличных. Но они забывают о своих детях.

Действительно, отношения верующих села и нового дибира, направленного в Стальское от ДУМД в мае 2014 года, складывались по большей части ровно, но были и те, кто теперь поменял свое отношение к Алибекову в положительную сторону[33].

*Оспариваемые практики*

О том, что Алибеков и его приверженцы вряд ли отождествлялись с «ваххабитами», свидетельствуют и некоторые обряды, практиковавшиеся имамом.

Источником первых разногласий в Стальском стали похоронные обряды — известный предмет расхождений между приверженцами суфийского и салафитских направлений. Не все жители селения согласились с критикой Алибековым некоторых традиций. Так, со слов информанта, причислявшего себя к сторонникам Омарасхаба, недовольство вызывало его негативное мнение о громком женском *зикре*, который делается по умершим, а также о посещении кладбища в пятницу[34]. Тем не менее на похоронах в селе присутствовали все родственники и близкие усопших, вне зависимости от идейных различий по поводу обрядов. Захоронения на кладбище Стальского также не были маркированы

33. ПМА.

34. По словам информанта, имам подчеркивал, что в обряде не должно быть показного.

разделениями по религиозным традициям, как это бывает в селах с ярко выраженной религиозной конфронтацией.

Помимо этого, в видеозаписях зафиксировано участие Алибекова в практиках, которые критикуются в салафитской среде. Так, на видеозаписи 2011 года видно, что Алибеков участвует в проведении *мавлида* в Каспийске 18 февраля 2011 года[35]. Как известно, эта практика осуждается в салафитской среде как *бида* — нововведение[36]. Более того, по внешней атрибутике присутствующих на мавлиде (зеленые тюбетейки) можно сказать, что рядом с Алибековым в мечети находилось множество сторонников суфийского религиозного лидера, Саида-Афанди Чиркейского.

Мягкий, неконфликтный характер Алибекова и отсутствие у него принципиальной позиции по ряду религиозных вопросов многократно подчеркивались многими информантами. Отмечалось, что за это он, в частности, критиковался некоторыми более «жесткими» салафитами. По словам одного из информантов, который относил себя к салафитским кругам и был хорошо осведомлен о происходящем в селе, население Стальского было не настолько религиозным, чтобы идейные прения привели бы к настоящей поляризации[37].

В целом для ситуации в Стальском характерна та самая «подвижность религиозных границ», описанная В. О. Бобровниковым: «За исключением отдельных нетерпимо настроенных лидеров, проповедующих “очищение ислама” от ваххабитов либо от суфиев, большая часть джамаата ситуативно меняет религиозную ориентацию, примыкая то к одной, то к другой фракции»[38].

Мы видим, что выражение недовольства имамом Алибековым нашло выражение в фрагментации религиозной жизни Стальского и разделении жителей во время джума-намаза. Но констатация одного этого обстоятельства не позволяет сделать вывод о кристаллизации коллективной идентичности верующих и чет-

35. Видео мавлида в 2011 году. Мавлид-ТIЕЛЕКЬ в г. Каспийске (7.02.2011) [https://www.youtube.com/watch?v=a4OBE5wM_zE, доступ от30.10.2015). Видео мавлида, смонтированное в 2013 году https://www.youtube.com/watch?v=CUphhTCXUO8, доступ от 30.10.2015].

36. Дозволенность проведения мавлидов, не приуроченных к предполагаемой дате рождения Пророка Мухаммада, не вызывает разночтений среди исламских течений.

37. ПМА.

38. *Бобровников В.* Ислам, власть и общество в бывшем колхозе: дагестанский случай // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа / Под ред. Ю. Карпова. 2012. С. 9–31.

ком оформлении двух отличающихся друг от друга религиозных групп с непримиримыми идейно-догматическими установками. Для значительной части населения была характерна неопределенная позиция касательно имама, в отличие от внешнего представления (*фреймирования*) ситуации как религиозного раскола.

## Нормативно-религиозные и ситуационно-политические предпосылки проявлений религиозной солидарности в публичной сфере

Далее мы проанализируем особенности организации религиозной и коллективной жизни, при которых восприятие религиозной принадлежности дибира могло стать фактором активизации процессов религиозной идентификации на уровне села.

### *Вопрос о действенности религиозных обрядов*

Прежде всего, значимость фигуры имама центральной мечети связана с религиозными обрядами, в которых он участвовал. Мы помним, что статус имама неоднократно оспаривался определенной частью джамаата через отказ от участия в коллективной праздничной пятничной молитве, которую проводил Алибеков. При этом важно, что в отличие от послеобеденной молитвы пятничный (полуденный) намаз должен совершаться коллективно — всей общиной — в соборной мечети населенного пункта. Исключение допустимо лишь в случае, если она переполнена. Это связано и с критериями действительности джума намаза: он считается таковым в присутствии в мечети определенного кворума участников — по разным оценкам ученых, от трех верующих до сорока человек, владеющих *махраджем* (умением правильно произносить звуки и читать молитву). В Стальском после неудачной попытки отстранить Алибекова часть верующих проводила пятничные молитвы и в новой мечети:

> Муфтий отказался объяснять причины своих действий, а его сторонники в дальнейшем открыли в селении свою мечеть, где проводят в том числе и пятничные молитвы, что считается грубейшим нарушением исламских канонов[39].

39. Администрация района в Дагестане пытается снять внутрирелигиозную напряженность в селении Стальское // Кавказский узел. 30.05.2008 [http://www.m.kavkaz-uzel.ru/articles/137154/?full_page=true , доступ от 30.10.2015].

Таким образом, и для той части верующих, которые были за Алибекова, и для сторонников его «отставки» коллективное исполнение пятничной молитвы под руководством поддерживаемого ими имама стало важным фактором самоидентификации и подтверждения собственной религиозной сплоченности в публичном пространстве.

Помимо пятничной молитвы критика религиозной принадлежности имама имела прямое отношение к восприятию действенности проводимых им важных коллективных обрядов жизненного цикла (свадеб, похорон и т.д.)[40]. По некоторым данным, именно муфтий Дагестана охарактеризовал все религиозные действия Алибекова как незаконные[41]. Следовательно, для тех, кто считал, что имам следует неверным религиозным канонам, проводимые им обряды не имели силы[42]. Это ослабевало интегрирующую и регулятивную функции ритуалов и обрядов на уровне сельского общества, что, в свою очередь, могло по-новому активизировать потребность утверждения религиозной идентификации на уровне села.

### Источники легитимации имама: джамаат или ДУМ?

Произошедший конфликт был также обусловлен наличием различных трактовок вопроса назначения имама. В центре конкурирующих в Дагестане концепций по этому поводу — различное отношение к административному главенству института ДУМД над остальными мусульманскими организациями.

Согласно первой концепции, легитимной признается ситуация, если имам назначается ДУМД:

40. Заметим, что обряды жизненного цикла в Дагестане имеют ярко выраженный массовый характер — на свадьбу, на «соболезнования» в одну семью приходят, как правило, сотни человек.

41. *Магомедов А.* Жители селения Стальское в Дагестане требуют оставить прежнего имама. Однако сам муфтий отрицал, что он запретил молиться за Алибековым. См.: Администрация района в Дагестане пытается снять внутрирелигиозную напряженность в селении Стальское // Кавказский узел. 30.05.2008 [http://www.m.kavkaz-uzel.ru/articles/137154/?full_page=true , доступ от 30.10.2015].

42. С точки зрения знатоков ислама, даже при констатации определенных религиозных разночтений доказательство «незаконности» проводимых обрядов невозможно без серьезного теологического анализа. Но с обывательской точки зрения различия в религиозных практиках часто воспринимаются гораздо более остро (ПМА).

> Процедура назначения имама происходит с согласия вышестоящего органа, которым является ДУМД. Руководит им выбранный всеми алимами и имамами РД муфтий Ахмад-хаджи Абдулаев. Именно ему и по шариату, и по общечеловеческим принципам следует подчиняться. ДУМД и муфтий либо назначают имама сами, либо рекомендуют претендента, а затем утверждают его. Но, если у джамаата есть кандидатура, они имеют право обращаться и просить ее утверждения. [...] Духовенство тоже может предлагать свою кандидатуру, но ни в коем случае не навязывать ее воле джамаата. Все происходит с согласия и обоюдного решения...[43].

Подобная трактовка не находит единогласного одобрения у тех, кто воспринимает решения ДУМД как проявление «политики назначений» «официального» духовенства, стремящегося таким образом упрочить положение последователей шейха Саида Черкеевского[44]. Так, в начале конфликта в Стальском довольно большая часть сельчан выступила за то, чтобы оставить Алибекова:

> [...] Местное население, недовольное тем, что имам сельской мечети меняется без согласования с ними, выразило свой протест. Было подготовлено обращение в адрес властей республики и собрано около 700 подписей в поддержку Алибекова, а с муфтием Абдулаевым даже беседовало некое влиятельное в РД лицо (глава одной из районных администраций)...[45]

Подчеркивалась важность коллективного решения жителей села как главного источника, определяющего легитимность священнослужителя на посту дибира:

> Возмущенные прихожане заявили, что сами пригласили на работу имама, который их вполне устраивает, и, если нужно будет снять

43. Из интервью с имамом центральной джума-мечети Махачкалы Мухаммадрасулом-хаджи Саадуевом. *Магомедов М.* «Работа над... имамами» // Черновик. № 23. 6.06.2008 [http://chernovik.net/content/novosti/rabota-nad-imamami, доступ от 30.10.2015].

44. См.: *Магомедов А.* Жители селения Стальское в Дагестане требуют оставить прежнего имама // Кавказский узел. 13.05.2008 [http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/136333/, доступ от 30.10.2015]; *Магомедов М.* «Работа над... имамами» // Черновик. № 23. 6.06.2008, [http://chernovik.net/content/novosti/rabota-nad-imamami, доступ от 30.10.2015]

45. *Магомедов М.* «Работа над... имамами».

> его с должности, то примут решение без постороннего вмешательства, а муфтию предложили высказать свои претензии прилюдно[46].

Доминирующая роль ДУМД в религиозной жизни республики на сегодняшний день действительно не подкрепляется институционально зафиксированными механизмами и практиками назначения имама. Например, целесообразность ухода Алибекова была аргументирована ДУМД следующим образом:

> Гаджиев[47] также пояснил, что муфтий Дагестана Ахмадхаджи Абдуллаев при личной беседе отметил, что никогда не делал заявлений о снятии с должности Алибекова: «Я же молился за ним тогда, как после этого я могу заявить, что за ним нельзя молиться? При Алибекове сельчане разделились на две части, поэтому ему было предложено оставить пост, раз он не может объединить всех»[48].

По-прежнему значимо, чтобы имам заручился поддержкой общины и/или наиболее важных ее представителей. Можно предположить, что верно и обратное: для того, чтобы «снять» имама с должности, необходимо иметь рычаги давления на джамаат и/или отдельных значимых в обществе игроков. В 2000-х годах подобные разночтения приводили к конфликтам не только в Стальском, но и в различных по величине, этническом составу и социальной организации населенных пунктах Дагестана (например, в городе Дербенте, горном селении Согратле, равнинном селении Комсомольском, вплоть до конфликта в Махачкале в ноябре 2015 года).

Итак, конфликт, проявившийся в Стальском, был, кроме всего прочего, обусловлен наличием различных концепций по поводу участия верующих в формировании института имама центральной мечети и роли ДУМ как института, претендующего на высший религиозный авторитет. Протяженность конфликта сопряжена с отсутствием консенсуса и эффективного механизма урегулирования подобной ситуации.

46. Администрация района в Дагестане пытается снять внутрирелигиозную напряженность в селении Стальское.

47. Магомед Гаджиев — глава администрации Кизилюртовского района в 2007 году.

48. Администрация района в Дагестане пытается снять внутрирелигиозную напряженность в селении Стальское.

*Роль имама в общественной жизни местного социума*

Наконец, разногласия по поводу фигуры дибира могут стать триггерами коллективной мобилизации в связи с его включенностью в различные процессы распределения и поддержания социальных статусов внутри села. Какие социальные, религиозные и культурные практики с этим связаны?

Как правило, важные дела сельского общества обсуждаются именно в пятницу после коллективной молитвы. В присутствии джамаата может подняться любой вопрос, в том числе — за кого лучше голосовать на выборах. Что касается выбора темы обсуждения или самой пятничной проповеди (*хутбы*), то в случае, если имам назначается от ДУМД, повестка может частично формироваться по его рекомендациям[49]. Но независимо от религиозной лояльности имама и его позиционирования относительно ДУМД имам часто ориентирует выбор темы хутбы на обсуждение определенных общественно значимых случаев, произошедших в селе[50]. Степень политизированности тем, сила влияния имама на джамаат и его вмешательство в светские дела довольно сильно разнится в зависимости от контекста и факторов, определяющих авторитет имама (его возраста, степени посвященности в проблемы селения и методы их решения[51]. К моменту возникновения разногласий Омарасхаб Алибеков был сельским имамом в Стальском уже около семи лет, однако его возраст (менее 40 лет) и происхождение (он не был выходцем из Стальского) не добавляли ему авторитета. Тем не менее, по словам одного информанта, он был чрезвычайно харизматичен, мог позволить себе критические высказывания, хотя в целом был известен своим неконфликтным характером.

Другой момент, акцентирующий важность фигуры имама, — его включенность в неформальные институты управления общественной жизнью села. В случае Стальского, имама пригла-

49. ПМА.

50. ПМА.

51. *Капустина Е.* Выборы в сельском Дагестане: политическое событие как элемент социальной жизни // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2012. С. 32–60; *Карпов Ю., Капустина Е.* Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX — начале XXI в.: их социальные, этнокультурные последствия и перспективы.

шают на формальные и неформальные коллективные собрания, в которых участвуют жители. Например, за квартал проходит три-четыре собрания сельского совета, на которые собирается большинство членов джамаата. На сельсоветах делаются важные объявления, могут обсуждаться проступки, совершенные сельчанами. Имама приглашают и на заседания сельских депутатов, а также на совет старейшин[52]. Из этого следует, что имам центральной мечети играет важную роль не только в религиозном поле, но и в жизни села в целом.

Насколько весом авторитет имама и как он соотносится с другими местными авторитетами? В конечном итоге влияние имама на общественные процессы зависит от сложной конфигурации факторов, от распределения социальных ролей между влиятельными игроками местного уровня. Случается, что при возникновении религиозных разногласий в общине имам может принять решение снять с себя обязанности, чтобы избежать эскалации конфликта и раскола села[53]. Но если авторитетные люди в селе[54] поддерживают имама, то он может остаться и в случае сохраняющихся разногласий. Речь здесь идет не столько о количественном соотношении сторонников и противников имама, сколько об авторитете определенных игроков, выступающих за или против него.

В случае с Алибековым, имам все же пользовался поддержкой «старейшин», хотя, по некоторым свидетельствам, с течением времени их отношения стали несколько более напряженными. Как было отмечено выше, предыдущего дибира Мухамада «сместили» в силу его «ваххабитских взглядов» именно из-за консолидированной позиции «совета старейшин»[55]. Но в последующие годы к старейшинам прислушивались меньше, и большим авторитетом теперь обладают те, кто достиг материального успеха.

52. В совет старейшин Стальского входило около пяти человек из разных тухумов: «взрослые люди, которые все знают, которые работали — трудовые деятели». На момент сбора полевого материала (май — сентябрь 2015 года) совет состоял из трех человек (другие двое недавно погибли), а его пополнение ожидалось после проведения местных выборов в сентябре 2015 года.

53. ПМА. По сообщениям прессы, Алибеков предлагал покинуть пост по собственной инициативе, если верующие смогут найти всех устраивающую, компромиссную фигуру.

54. К таковым информанты относили людей, пользующихся уважением в селе либо из-за их возраста и знаний, либо из-за наличия экономических и/или административных ресурсов.

55. Ситуация относится скорее всего к началу 2000-х годов (ПМА).

Из ПМА и публикаций прессы известно, что некоторые «ситуативные авторитеты» (влиятельные люди) в Стальском были настроены против имама, однако, по словам одной из информанток, в 2013 году старейшины поддерживали Алибекова и не верили в тиражируемые слухи: «Мы своего имама знаем»[56]. И тем не менее для понимания баланса сил важна и другая ее характеристика о старейшинах: «мало решают, но много знают»[57]. В целом высказывалось мнение, что люди, обладающие административным ресурсом, имеют несоизмеримо большие рычаги влияния на сложные ситуации, подобные той, что сложилась в Стальском. Очевидно, что по сравнению с 1990-ми годами роль традиционного института старейшин ослабела.

Важно также уяснить особенности социальной структуры Стальского как многонационального равнинного села: меньший авторитет неформальных традиционных институтов и/или более сложное балансирование интересов различных групп здесь объясняются меньшей сплоченностью общины по сравнению с горными селениями и селами с более однородным составом населения[58]. Показателен комментарий информанта о соседнем селе Кизилюртовского района — Кироваул: «Там почему-то бардака нет: все цумандинцы, все однорайонники. Здесь — многонациональное село». Существенно, что конкурентом в рамках групповой солидарности может считаться не столько представитель другой нации, сколько выходец из другого района. Для жителей Стальского районы, из которых жители переселились, имеют не меньшее значение для дифференциации села, чем этническое происхождение.

Итак, дибир выступает немаловажным участником неформального регулирования общественных процессов, что, в свою очередь, усиливает значимость определения на этот пост консенсусной фигуры. Однако сегодня во многих равнинных селах существует множество уровней лояльности, и способы решения конфликт-

56. ПМА.

57. ПМА.

58. Относительно этой ситуации наша гипотеза такова. Традиционные институты быстрее теряют свою силу в равнинных переселенческих селах, где сохранить влияние старейшин тем более сложно, что села отличаются мозаичным составом (и большим количеством *тухумов* — семейно-родственных групп), но при этом находятся в относительной близости от городов, что несколько усиливает тенденции индивидуализации жизненных стратегий и возможности формирования других — ситуативных — типов авторитетов.

ных вопросов посредством традиционных представительных органов (совета старейшин) также претерпевают изменения.

Как мы увидим дальше, в Стальском публичное проявление именно религиозной солидарности было возможно в том числе ввиду специфических конфликтных ситуаций.

*Ситуационно-политический контекст*

Во-первых, важным конфликтогенным фактором является общий процесс секьюритизации[59] религиозных вопросов. Под этим подразумевается возведение религиозной принадлежности в ранг проблемы безопасности в контексте многолетней борьбы российских властей с вооруженным подпольем, а с недавнего времени — и переходом их приверженцев на сторону т.н. «Исламского государства» (ИГ), организации, признанной Верховным судом РФ террористической. В Кизилюртовском районе за последние годы многократно вводился режим контртеррористической операции (КТО), а «кизилюртовская бандгруппа» считалась одним из самых активных формирований экстремистского подполья[60]. Вокруг Стальского и в самом селе неоднократно проводились мероприятия по нейтрализации боевиков.

Наряду с продолжающимися КТО в республике усиленный контроль за приверженцами салафизма сопровождается многочисленными нарушениями прав человека[61]. Именно на фоне этих процессов принадлежность к религиозной общности, не декларирующей лояльность ДУМ, становится особо проблематичной для определенного круга верующих. Причина тому — практика российскими властями «избыточно широкого подхода», когда подозреваемыми в религиозном экстремизме становятся салафиты. Оформившийся в публичном поле дискурс против религиозных «оппозиционеров» и их фактическое приравнивание к ваххабитам и боевикам в некоторых случаях упрощает деление на «своих» и «чужих», усиливая эксклюзивное религиозное разделение. С другой стороны, многие жители села с недоверием относятся

59. Концепция «секьюритизации» была разработана Копенгагенской школой применительно к сфере международной безопасности. Подробнее см.: Buzan, B., Waever Ole, de Wilde Jaap (1998) *Security: A New Framework for Analysis*. London: Lynne Rienner Publishers.

60. *Рыбина Ю.* Боевики укрывались в блиндаже // Коммерсант. 05.07.2015 [http://www.kommersant.ru/doc/2762261, доступ от 30.10.2015].

61. Human Rights Watch, 2015.

к официальным трактовкам происходящего (например, к официальной версии убийства Алибекова — боевиками, членами «кизилюртовской бандгруппы»). Так или иначе, масштабы, форма и длительность борьбы с вооруженным подпольем задают тон общественной жизни, способствующий более активному проявлению религиозной солидарности в публичном пространстве.

Во-вторых, авторитет имама мог стать капиталом в борьбе за ресурсы влияния. Известно, что среди критиков Омарасхаба Алибекова были некоторые влиятельные жители села. Вероятнее всего, именно активная позиция изначально небольшой группы оппонентов Алибекова[62], поддерживаемых влиятельными игроками на местном уровне и религиозными авторитетами вне села, лояльных линии ДУМ, привели к возникновению или усугублению религиозных противоречий в селе. Похожая позиция была выражена в статье о Стальском, опубликованной в общественно-политическом еженедельнике «Молодежь Дагестана» от 6 декабря 2013 года:

> Почвы для межнациональных или внутрирелигиозных конфликтов [в Стальском] нет практически никакой, но иногда возникают искусственно создаваемые (амбициями или жаждой власти желающих занять какое-либо кресло) мелкие трения.

По некоторым данным, «активная агитационная работа по смещению имама местной мечети О. Алибекова»[63] велась при поддержке людей, которые когда-то располагали доступом к административному ресурсу села. Из информации, опубликованной в республиканской газете «Черновик», следовало, что невозможность договориться с джамаатом и имамом противоречила политическим амбициям некоторых авторитетных фигур на местном уровне (которые, в свою очередь, отрицали подобные трактовки)[64]. Для нашего анализа важно зафиксировать, что некоторая часть жителей села была убеждена не только в наличии у Алибекова влиятельных оппонентов, но и в их активных действиях, на-

62. По некоторым данным, в этой группе доминировали ратлубцы (ПМА).

63. Московская хельсинкская группа. Права человека в регионах Российской Федерации. 2008. Сборник региональных докладов. Том 2. 2009.

64. Подробнее см.: *Ахмедов М.* Ураза по-стальски // Черновик. 16.08.2013 [http://chernovik.net/content/novosti/uraza-po-stalski, доступ от 30.10.2015].

правленных на «дискредитацию местного имама»[65]. Подобные действия расценивались ими как провокации, что лишь усиливало размежевание между сторонниками и противниками имама.

Наконец, речь должна идти о земельном вопросе — одном из важнейших конфликтогенных факторов в современном Дагестане[66]. Распределение земельных участков стало важным вопросом последних лет и в Стальском: «в прошлом [2014] году 2000 с лишним планов раздали — население выросло»[67]. Мы не располагаем подробными данными об этом процессе, позиции Алибекова по земельному вопросу и его участии (или неучастии) в решении земельных проблем — этот вопрос заслуживает отдельного исследования, выходящего за рамки данной статьи. Тем не менее нам представляется важным указать на этот потенциально конфликтный узел интересов, где авторитет имама и, соответственно, принадлежность к той или иной религиозной общности могли восприниматься в том числе и как один из дополнительных социальных ресурсов для заявления о своих интересах. Судя по публикациям в прессе и собранному полевому материалу, как и во многих дагестанских крупных селах на равнине, решение земельных вопросов представлялось здесь довольно сложным, в том числе из-за несовпадения интересов отдельных игроков[68].

## Заключение

Анализ ситуации в Стальском позволил выявить некоторые особенности организации религиозной жизни в условиях сосуществования различных религиозных мусульманских течений и проследить их связь с местными конфликтами.

65. *Ахмедов М.* Ураза по-стальски.

66. См.: *Адиев А.З.* Земельный вопрос и этнополитические конфликты в Дагестане. Ростов-на-Дону, 2010. С. 153; *Казенин К.* Элементы Кавказа. Земля, власть, идеология в северокавказских республиках. Москва: Regnum, 2012; *Казенин К.* Регулирование земельных отношений в Дагестане: социально-экономические корни «традиционализации» // Экономическая политика. 2015. № 10(3). С. 113–133; *Стародубровская И., Зубаревич Н., Соколов Д., Интигринова Т., Миронова Н., Магомедов Х.* Северный Кавказ: модернизационный вызов. Москва: РАНХГС, 2011. С. 87–88.

67. ПМА.

68. В этой связи нельзя не отметить убийство 27 июня 2014 года депутата Стальского, входившего в земельную комиссию и занимавшегося распределением участков в администрации (О[б] убийстве депутата в дагестанском селе Стальское // Kavkazpress.ru. 03.07.2014 [http://kavkazpress.ru/archives/54204, доступ от 30.10.2015]).

Первый парадоксальный вывод касается уточнения характера религиозного раскола в условиях конфликта в религиозном поле (на микроуровне) и на фоне процессов секьюритизации религиозной принадлежности (на макроуровне). Изучение нарративов жителей села о покойном имаме Алибекове показало, что конфликт необязательно приводит к кристаллизации религиозной идентичности в антагонистическом ключе. Религиозное размежевание может носить институциональный характер, в частности, отражать отношение к ДУМД, но при этом не быть связанным с исключающими друг друга ярко выраженными идейными установками и/или религиозными практиками. Активными сторонами конфликта могут выступать довольно незначительные в количественном отношении группы, при этом значительно большая прослойка населения может не обладать ярко выраженным мнением и занимать ту или иную позицию ситуативно.

Фреймирование ситуации в Стальском как религиозного раскола и противостояния между «ваххабитами»/«салафитами» и сторонниками ДУМД не отражает многогранности процессов религиозного размежевания. Это свидетельствует как о важности деконструкции религиозных маркеров при выборе категорий социального анализа для более точного определения акторов религиозной жизни с учетом социологических особенностей ислама (отсутствия «церковной» организации, гибкости культовых и обрядовых практик), так и для понимания реального соотношения религиозно-общественных настроений и более точной идентификации активных акторов социально-политических процессов.

Во-вторых, констатация ситуативного характера религиозной идентификации и выявление механизмов интегрирования религиозных авторитетов (в нашем случае, имама центральной мечети) в распределение символических и материальных ресурсов указывают не только на возможности инструментализации религии в угоду интересов тех или иных игроков. В контексте современного Дагестана инструментализации подвергается *принадлежность* (индивидуальная или коллективная) к тому или иному религиозному направлению ислама (чему способствуют закрепившийся официальный дискурс и практики, закрепляющие дихотомию между исламом «традиционным» и «ваххабизмом»). Категоризация религиозного поля имеет социально-общественную значимость. Для «религиозных предпринимателей» это создает стимул к изобретению «религиозных границ» (и контролю

над ними) — границ, противопоставляющих коллективные идентичности, связанные с религией.

В дальнейшем нам кажется перспективным расширить представления о механизмах религиозной социализации на локальном уровне, а также выделить различные режимы вовлеченности верующих в те или иные типы лояльности (например, распределение социальных ролей в селе относительно деления на тухумы, клиентелистские сети, и т.д.). Работа по этим двум направлениям даст более точное представление о механизмах, влияющих на формирование религиозной идентификации; о конфигурациях неформальных авторитетов, определяющих конкурирующие и комплементарные типы групповой солидарности на локальном уровне; о форме и этапах консолидации мусульманских общин.

## Библиография / References

*Адиев А.З.* Земельный вопрос и этнополитические конфликты в Дагестане. Ростов-на-Дону, 2010. С. 153.

Администрация района в Дагестане пытается снять внутрирелигиозную напряженность в селении Стальское // Кавказский узел. 30.05.2008 [http://www.m.kavkaz-uzel.ru/articles/137154/?full_page=true , доступ от 30.10.2015]

*Ахмедов М.* Ураза по-стальски // Черновик. 16.08.2013 [http://chernovik.net/content/novosti/uraza-po-stalski, доступ от 30.10.2015].

*Бобровников В.* «Исламское возрождение» в Дагестане: 20 лет спустя // Центральная Азия и Кавказ, 2007. № *2*(50). С. 161–172.

*Бобровников В.* Ислам, власть и общество в бывшем колхозе: дагестанский случай // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа / Под ред. Ю. Карпова. 2012. С. 9–31.

Видео мавлида в 2011 году. Мавлид-ТIЕЛЕКЬ в г. Каспийске (7.02.2011) [https://www.youtube.com/watch?v=a4OBE5wM_zE, доступ от30.10.2015). Видео мавлида, смонтированное в 2013 году https://www.youtube.com/watch?v=CUphhTCXUO8, доступ от 30.10.2015].

*Казенин К.* Регулирование земельных отношений в Дагестане: социально-экономические корни «традиционализации» // Экономическая политика. 2015. № 10(3). С. 113–133.

*Казенин К.* Элементы Кавказа. Земля, власть, идеология в северокавказских республиках. Москва: Regnum, 2012.

*Капустина Е.* Выборы в сельском Дагестане: политическое событие как элемент социальной жизни // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2012. С. 32–60.

*Карпов Ю., Капустина Е.* Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX — начале XXI в.: их социальные, этнокультурные последствия и перспективы. Санкт-Петербург, 2011.

*Кисриев Э.Ф.* Ислам и власть в Дагестане. Москва: ОГИ, 2004.

*Магомедов М.* «Работа над... имамами» // Черновик. № 23. 6.06.2008, [http://chernovik.net/content/novosti/rabota-nad-imamami, доступ от 30.10.2015].

*Магомедов А.* Жители селения Стальское в Дагестане требуют оставить прежнего имама // Кавказский узел. 13.05.2008 [http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/136333/, доступ от 30.10.2015].

*Макаров Д.В.* Радикализация ислама в Дагестане: возможности и пределы джахидизма // Общественные науки и современность. 2004. № 6. С. 147–161.

Московская хельсинкская группа. Права человека в регионах Российской Федерации. 2008. Сборник региональных докладов. Том 2. 2009.

О[б] убийстве депутата в дагестанском селе Стальское // Kavkazpress.ru, 03.07.2014 [http://kavkazpress.ru/archives/54204, доступ от 30.10.2015].

*Рыбина Ю.* Боевики укрывались в блиндаже //Коммерсант. 05.07.2015 [http://www.kommersant.ru/doc/2762261, доступ от 30.10.2015].

*Стародубровская И., Зубаревич Н., Соколов Д., Интигринова Т., Миронова Н., Магомедов Х.* Северный Кавказ: модернизационный вызов. Москва: РАНХГС, 2011.

*Ярлыкапов А.* Современный Дагестан: актуальные этнополитические и этноконфессиональные проблемы // NB: Проблемы политики и общества. 2012. №3. С. 130–153 [http://e-notabene.ru/pr/article_257.html, доступ от 1.03.2016].

Adiev, A. (2010) *Zemel'nyi vopros i etnopoliticheskie konfikty v Dagestane* [Land issue and ethno-politic conflicts in Dagestan]. Rostov-na-Donu.

"Administratsiia raiona v Dagestane pytaetsia sniat' vnutrireligioznuiu napriazhennost' v selenii Stal'skoe" [The district administration in Dagestan tries to remove intra-religious tensions in the village of Stalskoe] (2008), *Kavkazskii Uzel*, 30.05.2008. [http://www.m.kavkaz-uzel.ru/articles/137154/?full_page=true, accessed on: 30.10.2015].

Akhmedov, M. (2013) "Uraza po-stalski" [Uraza à la Stalskoe], *"Chernovik"*. 16.08.2013 [http://chernovik.net/content/novosti/uraza-po-stalski, accessed on: 30.10.2015].

Berger, P.L., Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. Penguin Books.

Brubaker, R. (2002). *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press.

Bobrovnikov, V. (2007) "Islamskoe vozrozhdeniie" v Dagestane: 20 let spustia" [The Islamic Resurgence in Dagestan: 20 years later], *Tsentral'naia Aziia i Kavkaz* 2(50): 161-172.

Bobrovnikov, V. (2012) "Islam, vlast' i obshchestvo v byvshem kolkhoze: dagestanskii sluchai" [Islam, Power and Society in the ex-kolkhoz: the case of Dagestan], in Iu. Karpov *Obshchestvo kak ob"ekt i sub"ekt vlasti. Ocherki politicheskoi antropologii Kavkaza*, pp. 9-31. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo peterburgskoe vostokovedenie.

Buzan, B., Waever Ole, de Wilde Jaap (1998) *Security: A New Framework for Analysis*. London: Lynne Rienner Publishers.

Campana, A., Ducol, B. (2014) "Voices of the "Caucasus Emirate": Mapping and Analyzing North Caucasus Insurgency Websites", *Terrorism and Political Violence*: 1–22.

Campana, A., Ratelle, J.-F. (2014) "A Political Sociology Approach to the Diffusion of Conflict from Chechnya to Dagestan and Ingushetia", *Studies in Conflict and Terrorism*: 37(2): 115–134.

Denzin, N.K., Lincoln, Y.S. (2005) *The Sage Handbook of Qualitative Research*: Sage Publications, Third Ed.

Hahn, G.M. (2008) "The *Jihadi* Insurgency and the Russian Counterinsurgency in the North Caucasus", *Post-Soviet Affairs*: 24(1): 1–39.

Hay, C. (2016) "Social Constructivism", in M. Bevir, R.A.W. Rhodes (eds) *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*, pp. 99-113. Routledge.

Iarlykapov, A. (2012) "Sovremennyi Dagestan: aktual'nye etnopoliticheskie i etnokonfessional'nye problemy" [The Contemporary Dagestan: actual ethnopolitic and ethnoconfessional problems], *NB Problemy politiki i obshchestva* 3: 130–153.

Jeldtoft, N. (2011) "Lived Islam: religious identity with "non-organized" Muslim minorities", *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1134–1151.

Jeldtoft, N., Nielsen, J.S. (2011) "Introduction: methods in the study of "non-organized" Muslim minorities", *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1113–1119.

Kazenin, K. (2012) *Elementy Kavkaza. Zemlia, vlast', ideologiia v severokavkazskikh respublikakh* [Elements of the Caucasus. Land, Power, Ideology in the North Caucasus Republics]. Moskva: Regnum.

Kazenin, K. (2015) "Regulirovanie zemel'nykh otnoshenii v Dagestane: sotsial'no-ekonomicheskie korni "traditsionalizatsii" [Regulation of land relations in Dagestan: socio-economic roots of «traditionalisation"], *Ekonomicheskaia politika* 10(3): 113–133.

Karpov, Iu., Kapustina, E. (2011) *Gortsy posle gor. Migratsionnye protsessy v Dagestane v XX — nachale XXI v.: ikh sotsial'noe, etnokul'turnye posledstviia i perspektivy* [The Highlander after the Mountains. Migration Processes in Dagestan in XX-beginning of the XXth century: their social, ethnocultural consequences and perspectives]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.

Kapustina, E. (2012) "Vybory v sel'skom Dagestane: politicheskoe sobytie kak element sotsial'noi zhizni" [Elections in the rural Dagestan: a political event as an element of social life], in Iu. Karpov *Obshchestvo kak ob"ekt i sub"ekt vlasti. Ocherki politicheskoi antropologii Kavkaza*, pp. 32-60. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo peterburgskoe vostokovedenie.

Kisriev, E. (2004) *Islam i vlast' v Dagestane*. [Islam and Power in Dagestan]. M.: OGI, 2004.

Kühle, L. (2011) "Excuse me, which radical organization are you a member of? Reflections on methods to study highly religious but non-organized Muslims", *Ethnic and Racial Studies*: 34(7): 1186–1200.

Makarov, D. (2004) "Radikalizatsiia islama v Dagestane: vozmozhnosti i predely dzhakhidizma" [Radicalisation of Islam in Dagestan: potential and threatshold of jihadism], *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* 6: 147–161.

Ratelle, J. (2013) "The Insurgency in the North Caucasus : Putting Religious Claims into Context", *Russian Analytical Digest* 131: 5–8.

Shterin, M., Yarlykapov, A. (2011) "Reconsidering Radicalisation and Terrorism: the New Muslims Movement in Kabardino-Balkaria and its Path to Violence", *Religion State and Society State & Society* 2:303-325.

Souleimanov, E. (2012) "Islam , nationalisme et vendetta : l' insurrection au Caucase du Nord", *Politique étrangère* 2: 375–386.

Starodubrovskaia, I., Zubarevich, N., Sokolov, D., Intigrinova, T., Mironova, N., Magomedov, X. (2011) *Severnii Kavkaz: modernizatsionni vyzov*. [North Caucasus: A Challenge of Modernisation]. Moskva: RANKhGS.

Yemelianova, G. (2015) "Islam, nationalism and state in the Muslim Caucasus", *Caucasus Survey* 1(2): 3–23.

Magomedov, M (2008) “Rabota nad... imamami” [Work on ...imams], “*Chernovik*” 23.06.06.2008 [http://chernovik.net/content/novosti/rabota-nad-imamami, accessed on 30.10.2015].

Magomedov, A. (2008) “Jiteli selenia Stalskoe v Dagestane trebuiut ostavit prejnego imama” [The inhabitants of the Dagestani village Stalskoe claim to keep their imam”], *Kavkazski Uzel*. 13.05.2008 [http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/136333/, accessed on 30.10.2015].

Moscow Helsinki Group. Prava cheloveka v Rossiiskoi Federatsii. Sbornik regionalnikh dokladov. Tom 2. [Human Rights in the Russian Federation. Regional Reports Series. Volume 2] (2009).

“O[b] ubiistve deputata v dagestanskom sele Stal’skoe” [On the killing of the deputee in Stalskoe] (2014), *Kavkazpress.ru*. 03.07.2014. [http://kavkazpress.ru/archives/54204, accessed on 30.10.2015].

Rybina, Iu. (2015) “Boeviki ukryvalis’ v blindazhe” [The militats were hiding in blindages], *Kommersant*. 05.07.2015 [http://www.kommersant.ru/doc/2762261, accessed on: 30.10.2015].

Video mavlida v 2011 godu [Video of *mavlid* in 2011] «Mavlid-TIELEK” g. Kaspiiske (7.02.2011 g.) [https://www.youtube.com/watch?v=a4OBE5wM_zE, accessed on 30.10.2015]. Video mavlida, smontirovannogo v 2013 godu [Video of mavlid edited in 2013] [https://www.youtube.com/watch?v=CUphhTCXUO8, accessed on 30.10.2015].

Ware, R., Kisriev, E., Patzelt, W., Roericht, U. (2002) “Dagestani Perspectives on Russia and Chechnya”, *Post-Soviet Affairs* 18(4): 306–331.

Ware, R., Kisriev, E. (2010) *Dagestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*. Armonk, New York, London: M.E. Sharpe.