Данис Гараев

Идеология русскоязычного джихадизма до ИГИЛ[1]: рецепция советского как рождение постсоветского радикализма

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-170-201

Danis Garaev

The Ideology of Russian-Language Jihadism before ISIS: Reception of the Soviet as the Origin of Post-Soviet Radicalism

Danis Garaev — Department of History, European Studies and Religious Studies, University of Amsterdam (Netherlands). danis.garaev@gmail.com

This article is devoted to the origin and development of the propagandist ideology of Russian-language Jihadism, which is linked with the events in the Middle East over the last few years. It develops the idea that the jihadism in Russia should be considered not so much in the context of the Islamic issue or as a result of the influence of foreign countries, but rather as an example of post-Soviet radicalism, formed on a native ideological and intellectual base. The article states that this meaningfully diverse ideology originated under the influence of Soviet and post-Soviet intellectual traditions, which made this ideology so effective in the Russian context.

Keywords: jihad, post-socialism, radicalism, Islam, jihadism.

Первая (1994–1996) и Вторая (1999–середина 2000-х) чеченские кампании, которые начались с провозглашения независимой, но никем не признанной Ичкерии, а закончились борьбой за создание исламского государства в Чечне, привели к появлению в 2007 году так называемого «Имарата

Эта работа была поддержана Голландской научной организацией [проект 360-70-490], *The Russian Language of Islam*.

1. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 29.12.2014 № АКПИ 14-1424С.

Гараев Д. Идеология русскоязычного джихадизма до ИГИЛ: рецепция советского как рождение постсоветского радикализма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 170–201.
Garaev, Danis (2017) "The Ideology of Russian-Language Jihadism before ISIS: Reception of the Soviet as the Origin of Post-Soviet Radicalism", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 170–201.

Кавказа»[2] — экстремистской организации, которая под лозунгом джихада объявила борьбу за шариатское государство на территории всего Северного Кавказа.

В результате в постсоветское время в этом регионе появилось целое поколение джихадистских идеологов. Из-за своего «ухода в лес» они стали особенно интересны российской, в первую очередь радикально настроенной, мусульманской и немусульманской публике. Можно назвать такие имена, как Шамиль Басаев, Ясин Расулов, Саид Бурятский, Анзор Астемиров, Мовлади Удугов, Тимур Муцураев и многие другие. Это очень разные люди, но их объединяло то, что о *джихаде* они могли говорить доступным для русскоязычной публики языком. Кроме того, их объединяло то, что под джихадом все эти идеологи понимали вооруженную борьбу против российской власти. Способы пропаганды и аргументация в обосновании джихада в разные периоды могли несколько отличаться, что делает эту идеологию содержательно довольно разнообразной, однако во всех случаях в основе лежало именно военное понимание джихада как способа противостояния Москве.

Хотя у термина джихад, который с арабского языка переводится как «усилие», есть довольно широкое поле интерпретаций: от борьбы с собственными духовными пороками до вооруженного сопротивления — в рамках представленной статьи я не буду углубляться в религиозно-лингвистические споры об этом термине. Вопрос о значении термина джихад в контексте событий на постсоветском Северном Кавказе оставим на суд исламских богословов. Меня как исследователя больше интересует то, что именно термин джихад указанные выше идеологи сделали центральной категорией, вокруг которой выстраивали свои дискурсивные стратегии.

Тот факт, что они выбрали джихад главной темой своих посланий, и позволяет условно называть их джихадистскими идеологами, а продукт их пропагандистской работы — джихадистской идеологией.

Представленная статья посвящена поиску ответов на следующие вопросы: что делало джихадистскую пропаганду популярной и влиятельной в России в 1990-е и в 2000-е годы? Какой фактор здесь сыграл решающую роль? Такая постановка вопро-

2. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 08.02.2010 № ГКПИ 09-1715.

са автоматически заставляет нас задуматься и над тем, что содержательно представляла собой джихадистская идеология того периода.

Объект моего изучения — это тексты ряда известных российских идеологов джихада 1990–2000-х годов, в которых они различным образом обосновывали, осмысливали джихад и призывали к нему[3]. Меня интересуют идейная основа и смысловой язык этих текстов: термины и символы, которые они используют, авторитеты и идеи, на которые они ссылаются, темы, которые их волнуют.

Акцент именно на этом историческом отрезке сделан потому, что с появлением в 2010-х годах на Ближнем Востоке так называемого «Исламского государства» (ИГИЛ) экстремистская деятельность на Северном Кавказе значительно снизилась, основной боевой и интеллектуальный потенциал этого движения переместился на территорию Сирии и Ирака. Однако не изучив то, чем являлась эта идеология в первые 20 лет после распада СССР, мы вряд ли поймем проблемы сегодняшнего дня.

Принимая во внимание объемность этой темы для отдельно взятой статьи, я предлагаю сосредоточиться на нескольких крайне важных текстах северо-кавказских идеологов, обосновывающих вооруженный джихад.

Меня, в частности, интересуют тексты таких личностей, как бывший президент Ичкерии Зелимхан Яндарбиев (1952–2004), создатель главного рупора северокавказских джихадистов *Kavkazcenter.com*[4] Мовлади Удугов (1962 г.р.), идеолог дагестанского движения «Шариат» Ясин Расулов (1975–2006), лидер Кабардино-балкарского джамаата, а впоследствии шариатский судья «Имарата Кавказ» Анзор Астемиров (1976–2010), а также один из идеологов и наиболее ярких спикеров «Имарата Кавказ» Саид Бурятский (он же Александр Тихомиров) (1982–2010). Выбор авторов обусловлен их принадлежностью к разным этапам и группам вооруженного противостояния на Северном Кавказе, их различным образовательным и профессиональным опытом, а также разной степенью известности широкой аудитории.

3. Поскольку большинство проанализированных мною текстов, которые я изучал в ходе моего исследовательского проекта в Нидерландах, запрещены к распространению в России, в представленной статье я буду избегать прямых цитат.

4. Ресурс признан экстремистским решением Никулинского районного суда г. Москвы от 12.09.2011.

Все изучаемые тексты написаны на русском языке. Дело в том, что не только выше обозначенные авторы, но и остальные джихадистские лидеры и идеологи на Северном Кавказе писали свои тексты о джихаде, в основном, на русском языке, что уже позволяет маркировать это явление как постсоветское, поскольку после распада СССР именно русский язык стал основным языком ислама на территории России[5].

Актуальность темы определяется тем деструктивным влиянием, которое несет это явление для российского и мирового сообщества. Заметная часть существующих угроз международной безопасности связана с феноменом джихадизма, поэтому комплексное и честное изучение данной проблематики позволит лучше понять это явление и, как следствие, найти ключи к решению этой проблемы.

Главный тезис моей статьи следующий: джихадизм в России следует рассматривать не столько в контексте исламской проблематики или как результат влияния зарубежья, что стало общим местом для большинства исследований, сколько как пример постсоветского радикализма, который формировался на отечественной идейной и интеллектуальной базе.

В частности, в русскоязычной джихадистской идеологии тех лет содержались очевидные советские и постсоветские сюжеты, идеи, темы и культурные коды, которые в текстах наиболее видных русскоязычных идеологов джихадизма являлись доминирующими. Именно этот фактор делает их язык таким понятным и популярным в русскоязычной среде, которая состояла из людей советских и постсоветских по своему образовательному, культурному и социальному опыту.

В то же время нельзя утверждать, что этот феномен стоит особняком и не имеет ничего общего с джихадистской борьбой в других регионах мира. В связи с этим представляется важным понять, *что* именно изучаемый случай может добавить к существующим в академической среде дискуссиям о джихадизме, религиозном экстремизме и терроризме. Для этого я предлагаю сначала описать общий контекст подобных дискуссий.

5. См. *Кемпер М., Бустанов А.* Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса // Казанское исламоведение. *Kazan Islamic Review*. 2015. №1. С. 211–221; Bustanov, A., Kemper, M. (2013) "The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation", *Slavica Tergestina* 15: 259–277.

Джихад как глобальное явление: историографический экскурс

Сегодня в изучении идеологии джихадистского движения, на мой взгляд, условно можно выделить две основные линии: 1) изучение его как некоей цельной глобальной исламской/исламистской идеологии и движения с описанием универсальных религиозных характеристик, которые ему присущи; 2) концентрация на анализе региональных — этнических или субкультурных — идейных истоках джихадистских движений. Обе линии объединяет акцент на изучении религиозной составляющей в обосновании джихада.

Ключевой темой для понимания джихадизма как универсального явления в разных регионах мира является изучение социальных типов, которые внесли вклад в появление идеологии джихадизма. Французский востоковед и политолог Оливье Руа предложил называть таких идеологов — не только джихадистов, но вообще исламистов — «новыми интеллектуалами»[6] и «люмпен-интеллигенцией»[7]. По его мнению, они не имели дипломов о религиозном и светском образовании, что определило их маргинальную позицию и подтолкнуло к созданию собственных параллельных институтов в городских предместьях[8]. Такая социальная подоплека, по всей видимости, позже позволила Руа указать на то, что мы наблюдаем «исламизацию радикализма» — когда социальный протест обретает исламское выражение.

Одновременно с этим стоит отметить, что последнее исследование английских социологов Диего Гамбетта и Стеффена Хертога[9] позволяет говорить, что среди джихадистов непропорционально большое количество людей с высшим инженерным образованием, что отчасти опровергает выводы, сделанные О. Руа.

Конечно, отсутствие у такого рода экстремистских идеологов системного исламского образования стало причиной того, что они плохо знали религиозные источники и не имели статуса мусульманских ученых — *алимов*. В связи с этим британский филолог

6. Roy, O. (2001) *The Failure of Political Islam*, p. 89. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
7. Ibid., p. 51.
8. Ibid., p.92.
9. Gambetta, D., Hertog, St. (2016) *Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press.

Элизабет Кендалл на примере Аль-Каиды[10] указывает на тот факт, что джихадистские идеологи компенсируют отсутствие у себя религиозного авторитета утверждением, что свои *фетвы* они просто получают напрямую от Аллаха[11].

Созданные же такими интеллектуалами параллельные институты и сети оказываются достаточно эффективными для утверждения их авторитета и продвижения собственных идей.

Например, американский исследователь Марк Сэйджмен в объяснении проблемы, которую он называет «глобальным салафитским джихадом», основной акцент делает на социальных сетях, через которые люди оказываются на пути джихадизма[12].

Английского социолога Саймона Котти, в частности, привлекли данные Сэйджмена о том, что до 66 процентов джихадистов пришли в террористические организации вместе со своими друзьями, а еще 20 процентов уже имели родственников, которые являлись джихадистами. В связи с этим Саймон Котти попытался посмотреть на проблему джихадизма с точки зрения криминологии[13] — то есть изучать это явление так же, как изучают формирование банд или так называемых преступных субкультур (*delinquent subcultures*). Котти утверждает, что молодые джихадисты самостоятельно, без участия Аль-Каиды, создавали свои ячейки и только после этого присоединялись к этой известной организации[14].

По мнению Котти, следствием проживания этих молодых джихадистов на окраинах европейских городов стало то, что на них оказывают влияние такие западные уличные музыкальные традиции, как рэп и хип-хоп[15]. На это также указывает и итальянский политолог Лоренцо Видино[16], которого в том числе цити-

10. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации, от 14.02.2003 № ГКПИ 03 116, вступило в силу 04.03.2003.

11. Kendall, E. (2016) "Jihadist Propaganda and its Exploitation of the Arab Poetic tradition", in E. Kendall, A. Khan (ed.) *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, p. 239. Edinburgh: Edinburgh University Press.

12. Sageman, M. (2004) *Understanding Terror Networks*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

13. Cottee, S. (2011) "Jihadism as a Subcultural Response to Social Strain: Extending Marc Sageman's "Bunch of Guys" Thesis", *Terrorism and Political Violence* 23(5): 730–751.

14. Ibid., p. 738.

15. Ibid., p. 732.

16. Lorenzo, V. (2007) "Current Trends in Jihadi Networks in Europe", *Terrorism Monitor* 5(20), [http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=4499, accessed on 2.04.2011].

рует Саймон Котти. Видино описывает, как в европейских гетто исламский фундаментализм может сочетаться с афро-американской хип-хоп эстетикой, когда в телефонах молодых мусульман фотография рэпера Тупак Шакура соседствует с фотографиями Бен Ладена, а употребление марихуаны сопровождается просмотром видео-клипов о джихаде. Видино приводит в пример целый ряд музыкальных групп и исполнителей, которые используют стиль хип-хопа для пропаганды военного джихада против «неверных»[17].

Восприятие идеологии джихадизма и джихадистского движения как глобального явления, представляющего собой фактически некую сеть, характерно для многих исследований. Так, австралийский специалист по международным отношениям Эндрю Филлипс, сравнивая современное джихадистское движение со средневековым кальвинистским, описывал современный салафитский, как он его называл, джихадизм как некую религиозную сеть, подобную тем, что существовали в Европе эпохи Реформации[18]. Эндрю Филлипс, ссылаясь на книгу немецкого политолога Герфрида Мюнклера, утверждает, что терроризм, который используют джихадисты, — это новый способ отвергнуть государственную монополию на насилие[19]. Аналогичное описание джихадизма как однородно-глобального явления, которое бросает вызов государственной монополии на применение насилия, мы находим также у израильского политолога Барака Мендельсона[20], который иллюстрировал этот тезис на примере идеологии Аль-Каиды.

Особый интерес представляют исследования авторов, которые, указывая на глобальный характер джихадистского движения, также обращают внимание на существующие региональные повестки, которые могут быть даже более актуальными, нежели декларируемые глобальные претензии.

Интересным примером такого подхода стала работа британского филолога-арабиста Элизабет Кендалл, которая на примере Аль-Каиды проанализировала, как джихадистская пропаганда

17. Ibid.

18. Phillips, A. (2010) "The Protestant Ethic and the Spirit of Jihadism — Transnational Religious Insurgencies and the Transformation of International Orders", *Review of International Studies*, 36 (2): 257–280.

19. Ibid., p. 257.

20. Mendelsohn, B. (2005) "Sovereignty under Attack: The International Society Meets the Al Qaeda Network", *Review of International Studies* 31(1): 61.

эксплуатирует арабскую поэтическую традицию. На этой работе я хотел бы остановиться немного подробнее. Кендалл заинтересовало не столько то, какие цели выдвигает Бен Ладен и идеологи его организации, сколько то, какие инструменты для пропаганды джихадистского движения они используют. Она проанализировала многочисленные поэтические произведения Бен Ладена и его последователей и пришла к выводу, что у джихадистской поэзии есть очевидные доисламские корни[21].

Кендалл указывает на то, что по произведениям джихадистов Аль-Каиды видно, что они очень погружены в свой местный племенной контекст и что джихад часто вызван именно внутренними проблемами[22]. По ее мнению, заимствование форм и стиля из доисламской арабской традиции может происходить как неосознанно, так и вполне сознательно, как это было у Бен Ладена[23]. В любом случае доисламские истоки их поэзии не являются проблемой для ближневосточных джихадистов, более того, они готовы использовать эту поэзию для утверждения собственной власти, так же как используют с этой целью Коран[24]. Кендалл пишет о том, что они прибегали к этому приему, потому что для них имело принципиальное значение продемонстрировать — они принадлежат не к контркультуре или субкультуре, а к массовой арабской культуре[25].

Это наблюдение важно в связи с процитированной выше работой Саймона Котти, который предлагал смотреть на джихадистское движение как на субкультурное явление, состоящее из маргиналов, стремящихся противопоставить себя господствующим порядкам. Однако на примере работы Кендалл мы видим, что есть основания либо сомневаться в том, что джихадисты рассматривали себя как контркультуру, либо признать, что мы имеем дело с разными видами джихадизма и что говорить о каких-то универсальных характеристиках глобального джихадизма необходимо с оговорками.

Во всяком случае, по мнению Кендалл, местный культурный материал имеет гораздо более важную роль, чем это было при-

21. Kendall, E. “Jihadist Propaganda and Its Exploitation of the Arab Poetic Tradition”.
22. Ibid., p. 230.
23. Ibid., p. 229.
24. Ibid., p. 229.
25. Ibid., p. 240.

знано раннее[26]. Она утверждает, что культурное наследие содержит мощный пропагандистский потенциал, который может быть реконструирован в тех значениях, который нужен джихадистам[27], и поэтому даже неисламский материал может быть частью джихадистской пропаганды[28].

Кендалл пишет о том, что для Бен Ладена, который не имел религиозного авторитета, поэтическое культурное наследие оказалось, если использовать терминологию Пьера Бурдье, культурным капиталом, который позволил ему получить больше власти[29]. Через поэзию, по мнению английского востоковеда, Бен Ладен и его соратники делали законными и логичными собственные действия, которые выглядели нелогичными и незаконными с точки зрения ислама. В той же племенной доисламской поэзии они находили образы воинов и их подвигов, которые вполне соответствуют современному образу мученика[30]. Кроме того, как уже было отмечено выше, еще одним последствием отсутствия у идеологов Аль-Каиды религиозного авторитета стало их утверждение, что руководство к действиям они получают напрямую от Аллаха.

Таким образом, с одной стороны, мы наблюдаем картину джихадистского движения как контр-культурного явления, которую описали Саймон Котти, Лоренцо Видино и другие исследователи; с другой стороны, Элизабет Кендалл утверждает практически обратное — джихадисты Аль-Каиды избегали контр-культурной позиции и стремились продемонстрировать, что они являются аутентичной частью арабской культуры. То есть существуют явные различия в стратегиях продвижения своей идеологии джихадистами Аль-Каиды на арабском Ближнем Востоке и джихадистами в Европе. В этом плане, по мнению Кендалл, литературные исследования могут помочь пролить свет на современный политический ландшафт[31]. Элизабет Кендалл использовала терминологию французского философа-постструктуралиста Жана-Франсуа Лиотара, чтобы заявить, что джихадистские идеологи

26. Ibid., p. 239.
27. Ibid., p. 242.
28. Ibid., p. 242.
29. Ibid., p. 238.
30. Ibid., p. 237.
31. Ibid., p. 230.

из Аль-Каиды создавали некий новый *grand récit*, или «великий нарратив»[32].

На мой взгляд, тот факт, что в Европе некоторых мусульман на джихад может мотивировать «неисламский» хип-хоп, а в арабских странах на то же самое может мотивировать древняя доисламская поэзия, говорит, что этот большой утопический нарратив о создании исламского государства в результате «джихада против неверных» формируется из подручного материала, который может в конкретных условиях принести результат. И в данном случае неважно, осознанно или неосознанно джихадисты делают этот выбор. Если использовать постструктуралистскую терминологию, то эта картина скорее напоминает *бриколаж*, который случайно собран из различных кусков и в котором термины *джихад* и *халифат*[33] выполняют функцию брэндов, за которыми могут стоять самые разнообразные повестки. Для кого-то это может быть контркультурным восстанием мигранта, ведомого своим окружением, а для кого-то это, наоборот, — стремление соответствовать доминирующей культурной традиции, чтобы объединиться против нового колониализма. Стратегии и мотивации джихадистов могут быть разными, таким же разным может быть идейное наполнение их посланий, а также формы, в которых они эти идеи выражают. Неизменным остается то, что во главе угла своей борьбы они ставят джихад в понимании военного противостояния с «неверными» и западным миром. Поскольку джихадизм совершенно очевидно формируется под влиянием множества факторов, для лучшего его понимания необходим комплексный анализ всех его проявлений в разных регионах мира.

Джихад на Северном Кавказе — региональный или глобальный? Краткая история вопроса

Изучение региональных примеров джихадистского движения также имеет очень богатую и разнообразную историографию. Основной тенденцией серьезных исследований этой проблемы является признание внутренних причин возникновения вооруженной

32. Ibid., p. 227.

33. Происходит от арабского слова, которое означает «наследование». Халифатом называлось мусульманское государство, созданное в VII веке Пророком Мухаммедом. Сегодня это слово используется для наименования большого наднационального исламского теократического государства.

борьбы под лозунгом джихада[34]. Одновременно с этим, когда речь заходит об идейной составляющей этого движения, исследователи описывают ее как часть глобальной джихадистской идеологии.

Это касается и Северного Кавказа. Данному региону посвящено довольно много работ, в которых анализируются самые разные аспекты джихадизма, в том числе и идейное измерение этого движения. Как и в случае с другими регионами мира, здесь также доминирует тенденция к изучению этой проблемы как части глобального джихадизма, то есть к выявлению идейных и организационных связей с экстремистскими организациями Ближнего Востока. Например, к такому типу исследований можно отнести работу английского специалиста в области военных исследований Домитилла Саграмосо, который, в частности, объяснял джихадистскую радикализацию северокавказских боевиков и экстремистов влиянием мирового салафитского джихадизма[35], который проник туда через обучавшихся в арабских странах студентов. На аналогичных позициях стоит британский политолог Рональд Данрютер, который писал, что исламизация повстанческого движения на Северном Кавказе связана с его интеграцией в глобальный транснациональный джихад[36]. Примерно на это же указывают австралийские исследователи Бен Рич и Дара Кондуит, которые писали, что чеченское военизированное сопротивление оказалось подвержено иностранному салафитскому кадрированию[37]. При этом как Домитилла Саграмосо, так и Рональд Данрютер отмечают, что само движение северокавказских боевиков изначально было вызвано местными социальными и политическими проблемами.

Американский и российский востоковед Александр Кныш в своем исследовании идеологии джихадистской организации «Имарат Кавказ»[38] утверждал, что в идеях северокавказских джи-

34. См. Bonnefoy, L. (2012) “Jihadi Violence in Yemen”, in J. Deol and Z. Kazmi (eds) *Contextualising Jihadi Thought,* pp. 243–258. London: Hurst.

35. Sagramoso, D. (2012) “The Radicalisation of Islamic Salafi Jamaats in the North Caucasus: Moving Closer to the Global Jihadist Movement?”, *Europe-Asia Studies* 64(3): 567.

36. Dannreuther, R. (2010) “Islamic Radicalization in Russia: an Assessment”, *International Affairs* 86(1): 109–126.

37. Rich, B., Conduit, D. (2015) “The Impact of Jihadist Foreign Fighters on Indigenous Secular-Nationalist Causes: Contrasting Chechnya and Syria”, *Studies in Conflict and Terrorism* 38(2):4.

38. Knysh, A. “Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: the Case of the Caucasus Emirate”, *Studies in Conflict and Terrorism* 35(4): 315–337. В частности, Кныш из-

хадистов нет ничего оригинального. На его взгляд, аналогичные идеи мусульманского противостояния врагам *уммы* прослеживаются в работах салафитских и фундаменталистских авторов Саида Кутба (1906–1966) и Абу Аля Маудуди (1903–1979). Кроме того, Кныш указывает на то, что современные джихадисты с Северного Кавказа активно пользуются арабской и исламской терминологией, что также делает их ближе к зарубежным джихадистам.

Линия изучения идеологии северокавказского джихадизма как части мирового джихадистского движения продолжается в коллективной монографии[39], выпущенной Американским военным колледжем под редакцией Стефана Бланка. В данной работе основной акцент сделан на изучении международных факторов, повлиявших на формирование «Имарата Кавказ». Авторы делают основной акцент на типичности идеологии этой организации для международного салафитско-джихадистского движения.

В частности, особый интерес для моего исследования представляет одна из глав этой книги[40]. Автор этой главы, американский ученый Гордон Хан, пишет о том, что идеология «Имарата Кавказ» является точно такой же, как и салафитская идеология, которая проповедовалась Аль-Каидой и другими группами в глобальном джихадистском революционном альянсе[41]. Хан считает, что джихадистская идеология сама по себе является существенной движущей силой джихада в регионе[42].

Не отрицая важности изучения международных связей джихадистов с Северного Кавказа, я считаю, что концентрация только на этом вопросе отсекает возможность понять это явление во всей его целостности и объяснить причины его популярности на постсоветском пространстве, увидеть то, в чем заключается его особенность и специфичность. Вместе с тем, именно изучение *внутренних* факторов возникновения джихадистского движения и его идеологии на Северном Кавказе оказывается, на мой взгляд, недооцененным в существующей историографии этого вопроса.

учал главный интернет-портал северокавказских джихадистов *Kavkazcenter.com* и выступления некоторых идеологов этого движения — Докки Умарова, Анзора Астемирова и Мовлади Удугова.

39. Blank, S.J. (ed) (2012) *Russia's Homegrown Insurgency: Jihad in the North Caucasus*. Carlisle Barracks, PA: Strategic Studies Institute.

40. Название которой: "The Caucasus Emirate Jihadists: The Security and Strategic Implications".

41. Ibid., p. 4.

42. Ibid., pp. 27–28.

Тем не менее, сегодня имеется небольшой корпус исследований, которые хорошо иллюстрируют, насколько велико значение этих внутренних корней.

В нескольких работах Ирины Стародубровской подробно проанализированы внутренние социальные и экономические причины формирования джихадистского движения на Северном Кавказе[43].

Есть и другие исследования о внутренних факторах, повлиявших на формирование северокавказской джихадистской идеологии. В частности, Михаэль Кемпер указывал[44] на то, что существует очевидное влияние российской журналистской традиции и песен советских солдат Второй мировой войны на джихадистский дискурс пропагандистов «Имарата Кавказ». Кемпер также отмечал, что набор исламских терминов, который эти пропагандисты активно использовали, в действительности, не очень многочисленен, и исламская фразеология там довольно простая. То есть за этим джихадистским языком не стоит глубокая исламская образованность[45].

Еще одним автором, который обращал внимание на то, что, кроме арабско-исламского слоя, у джихадистского дискурса на Северном Кавказе существует еще один — русско-советский интеллектуальный слой, был американский историк Дмитрий Шляпентох. По его мнению, влияние российских культурных и политических традиций на джихадистскую идеологию до сих пор оставалось незамеченным исследователями[46]. По словам Шляпентоха, на первом этапе российско-чеченского конфликта в идеологии джихадистов Северного Кавказа довольно отчетливо чувствовалось влияние евразийских идей, русского марксизма и русского мессианизма. Правда, на втором этапе, по его мнению, российские джихадисты перешли на стиль исламистско-джихадистской идеологии.

43. См. Истоки конфликтов на Северном Кавказе / под ред. И. Стародубровской, Д. Соколова. Москва: Дело, 2013. С. 277.

44. Kemper, M. (2012). "Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate", *i*n A.K. Bustanov, M. Kemper (eds) *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia,* p. 273. Amsterdam: Uitgeverij Pegasus.

45. Ibid., p. 293.

46. Shlapentokh, D. (2011) "Jihadism in the Post-Soviet Era: The Case of Interaction of Theoretical and Practical Aspects of the Revolutionary Struggle", *Iran and the Caucasus* 15(1-2): 276.

Владимир Бобровников также отмечал явные советские и постсоветские темы в пропагандистской идеологии северокавказских джихадистов[47]. Он, в частности, указывал на то, что на исламский полемический жанр документального кино на Северном Кавказе, помимо исламской миссионерской традиции, в значительной степени также влияет советская пропаганда «холодной войны», включающая антизападные и антисемитские элементы. Кроме того, по мнению Бобровникова, имеет место и влияние (пост-)советской поп-культуры, которое проявляется в том, как сделаны интернет-клипы о шахидах[48].

На аналогичные внутренние корни северокавказского джихадизма указывали также чешские исследователи Эмиль Сулейманов и Ондрей Дитрихт в работе о факторе кровной мести в регионе[49], а также российский этнограф Ахмет Ярлыкапов, отрицавший, что боевики на Северном Кавказе воюют за установление «всемирного халифата»[50].

Особое значение для моей работы имеет замечание Валерия Тишкова о том, что «мотивы чеченского величия и исламского мессианизма сосуществовали в Чечне с экспансионистской идеей освобождения Кавказа от имперского господства России и создания единого „Кавказского дома“ или Кавказской конфедерации». По мнению Тишкова, основными идеологами таких проектов были Зелимхан Яндарбиев и Мовлади Удугов, а также довольно большое число появившихся в Чечне писателей, публицистов и историков[51]. Удугов и Яндарбиев создали довольно большой корпус текстов, в которых обосновывали и осмысливали свою джихадистскую борьбу, поэтому они также попали в поле моего зрения.

47. Bobrovnikov, V. (2011) "'Ordinary Wahhabism' versus 'Ordinary Sufism'? Filming Islam for Postsoviet Muslim Young People", *Religion, State & Society* 39: 281–301.

48. Термин «шахид» происходит от арабского слова, который переводится как «свидетель» и используется не только в значении, например, свидетеля в суде, но и в значении «мученика за веру», который погиб в сражении во имя Всевышнего.

49. Souleimanov, E. Ditrych, O. (2008) "The Internationalisation of the Russian–Chechen Conflict: Myths and Reality", *Europe-Asia Studies* 60(7): 1199–1222.

50. *Ярлыкапов А.* Ислам и конфликт на Кавказе // Большой Кавказ двадцать лет спустя: ресурсы и стратегии политики и идентичности / Под. ред. Г. Гусейнов. Москва: НЛО, 2014. С. 215.

51. *Тишков В.* Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М.: Наука, 2001. С. 466

Полностью соглашаясь с Валерием Тишковым, я бы также отметил, что этот их экспансионистский мессианизм имел очевидный «советский» характер, который, на самом деле, даже нельзя назвать абсолютно бессознательным, поскольку оба этих идеолога в своих работах проводили очевидные параллели между собственными взглядами и политикой Советского Союза.

Зелимхан Яндарбиев: СССР, Запад и исламский мир

Бывший член КПСС и Союза писателей СССР, выпускник Высших литературных курсов в Москве и филологического факультета Чечено-Ингушского государственного университета[52], Зелимхан Яндарбиев уделял большое внимание концептуальному оформлению своей политической и военной борьбы. Поэтому он оставил после себя некоторое количество довольно интересных произведений, которые занимают заметное место в том корпусе текстов русскоязычных джихадистов, по которым мы можем составить впечатление о том, что представляло собой их интеллектуальное поле.

В частности, в 1996 году во Львове Зелимхан Яндарбиев выпустил книгу «Чечения — битва за свободу». Эта книга стала сборником его работ, которые были написаны как в начале 1990-х годов, так и в середине последнего десятилетия XX века. Книга начиналась со стихотворения чеченского поэта, к слову, также выпускника Высших литературных курсов в Москве, Авлади Шайхиева (1947 г.р.), с характерным названием: «В Чечении — Джихад».

В своей книге Яндарбиев описывает собственную борьбу в мусульманско-джихадистской терминологии. Вместе с тем, в этом же сборнике он опубликовал свои материалы начала 1990-х годов, в которых еще не было очевидного «исламского призыва». Эти материалы являются свидетельством того, что уже в начале 1990-х он искал наднациональные формы объединения всего Кавказа в борьбе против российской власти.

Например, он разрабатывал концепцию так называемой кавказкости[53] — некоторого общего качества свободы духа и неза-

52. Яндарбиев Зелимхан Абдулмуслимович // Кавказский узел. 28.12.2016 [http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/171845/, доступ от 01.06.2017].

53. *Яндарбиев З.* Чечения — битва за свободу. Львов, 1996, С. 100.

висимости, как он утверждал, характерного для народов этого региона. В главе, которая так и называется — «Кавказкость», — написанной в 1990-м году, Яндарбиев ссылается на работу Гегеля «Философия духа», чтобы доказать существование особой «кавказской расы». Кроме того, по мнению Яндарбиева, кавказкость — это некоторая национальность, которая объединяет все народы Кавказа, включая и русских казаков.

Однако Москва, по его мнению, с целью колонизации этих народов провоцирует среди них межнациональные и межрелигиозные конфликты. Поэтому, как считает Яндарбиев, народам Кавказа необходимо политическое объединение против империалистической политики России. Здесь важно, что Яндарбиев включает в этот собственный проект и русских казаков, обозначая таким образом некий мессианский пафос своего послания, который оказывается выше межнациональных проблем.

На мой взгляд, Яндарбиев в этой книге в некотором роде заимствует советские идеологические штампы. Его риторика напоминает стиль советской пропаганды, но только направленной уже против самой Москвы — ведь фактически он утверждает, что настоящее развитие народов возможно только в рамках более крупного наднационального политического образования (в советском языке это СССР), а внешние имперские силы (в советском пропагандистском языке — Запад) стремятся этого не допустить.

Для того, чтобы доказать актуальность его собственного проекта наднационального объединения народов Кавказа, Яндарбиеву необходимо было убедить читателей в несостоятельности советской национальной политики. Например, в главе «Суть и аспекты национального единства» он критикует советскую национальную политику, которая, на его взгляд, не соответствовала интересам народов СССР.

Как утверждает Яндарбиев, именно это имел в виду советский писатель-диссидент Александр Солженицын (1918–2008) в своем романе «Архипелаг ГУЛАГ», когда писал о том, что советская власть не была по-настоящему принята народным духом. По мнению Яндарбиева, из-за депортации чеченцев в Среднюю Азию, а также болезненных методов утверждения коммунистической власти на Северном Кавказе в 1920–30-е годы у чеченцев выработалось четкое разделение на «*наше*» и «*не наше (их)*», то есть государственное, которое они воспринимали как ничейное.

Солженицын оказался не единственным автором, ставшим актуальным в постсоветское время, на которого ссылается Яндарбиев. В частности, он обращается к мнению американского политолога чеченского происхождения Абдурахмана Авторханова (1908–1997), который был последовательным критиком советской политики. На него Яндарбиев ссылается, когда обосновывает свой тезис о том, что отделения КПСС в национальных республиках СССР не боролись за права и интересы народов, которые они формально представляли. Он также цитирует итальянского журналиста, историка-социалиста Джузеппе Боффа (1923–1998), которого в Советском Союзе также считали антисоветчиком, а его самую знаменитую книгу «История Советского Союза» в СССР разрешили опубликовать только с наступлением Перестройки. Ссылаясь именно на эту книгу, Яндарбиев утверждает, что курс советской власти привел страну к политико-экономическому кризису. И все это в совокупности, по его мнению, толкает народы СССР к активному участию в политической жизни страны.

Как мы можем видеть из последующих событий на Северном Кавказе 1990-х годов, поиск Зелимханом Яндарбиевым нового политического проекта привел его к поддержке во второй половине 1990-х годов так называемого исламистского поворота идеологии боевиков самопровозглашенной Республики Ичкерия и продвижению проекта создания на Северном Кавказе нового политического образования — исламского государства. В 2000 году Яндарбиев даже выпустил книгу «Джихад и проблемы современного мира», в которой он излагает свое понимание места джихада в современности, а также обосновывает необходимость джихадистской борьбы.

Мне удалось найти только часть этой работы[54], однако уже в ней видно, что Яндарбиев рассуждает о двуполярном мире, на одном полюсе которого находится христианским мир, и его интересы защищают ООН, НАТО, а также другие международные организации и правительства западных стран, а на другом полюсе — мир мусульманский, у которого таких явных защитников, на его взгляд, нет.

54. На странице Яндарбиева в социальной сети *Facebook*, которая была затем удалена, были выставлены некоторые части этой его книги, которые мне удалось сохранить в формате *word* для собственного архива.

В соответствии с его позицией, если раньше двуполярность обеспечивал СССР, который был лидером социалистического лагеря, то с распадом Советского Союза двуполярность обеспечивает мусульманский мир. Яндарбиев утверждает, что именно в исламском мире христианские страны увидели своего нового врага, который имеет большой политический и экономический потенциал. На другом полюсе вместе с исламским миром, по его мнению, оказались и представители других религий, которые находятся в политической, экономической и технологической зависимости от западного мира. На его взгляд, они служат разменной монетой для западного мира в борьбе с исламом и будут уничтожены, если падет исламский мир. Поэтому, утверждает Яндарбиев, потенциал именно исламского мира делает его лидером этого второго полюса, в котором оказались обижаемые Западом страны. В такой риторике легко угадывается стиль советской пропаганды, который объявил СССР лидером всемирного антиколониального движения. Только в языке Яндарбиева на место СССР пришел тот проект, который поддерживает и формулирует он сам — то есть проект создания исламского государства. При этом передовым флангом исламского мирового сообщества, по его мнению, являются чеченцы. Мессианская роль защиты слабых от «*сильных мира сего*», как писал Яндарбиев, лежит через путь джихада, одним из составляющих которого является *«джихад в Чечении (Ичкерии)»*.

Под джихадом Яндарбиев *a priori* имеет в виду именно военное противостояние, которое должно не только дать победу мусульманам, но и принести счастье всему человечеству. Несмотря на некоторые эсхатологические нюансы текста, Яндарбиев рассуждает о джихаде в первую очередь в социально-политическом, а не теологическом ключе.

Говоря о джихаде, Яндарбиев практически не использует специфической исламской лексики и не цитирует мусульманские источники. Основной свой аргумент в пользу необходимости джихада он строит на идее справедливости, которая была нарушена западными державами. Это также роднит риторику Яндарбиева со стилем советской пропаганды. Таким образом, противостоянию в Чечне он пытается придать высокую миссию одной из ступеней борьбы за будущее всего человечества.

Отстаивание двуполярного мира, где исламский мир заменяет СССР, а также повторение логики и аргументации советской пропаганды, на мой взгляд, вполне объяснимо, если учесть советский карьерный и образовательный опыт Яндарбиева.

Мовлади Удугов: большевики, Карл Маркс и Коран

Другим примером является Мовлади Удугов. Он, в отличие от Яндарбиева, в советские годы успел побывать только в кандидатах в члены КПСС, однако не был принят туда из-за высказываний националистического характера[55]. Помимо обучения на экономическом факультете Чечено-Ингушского государственного университета, по некоторым сведениям, он также некоторое время учился на журналистском факультете Ленинградского университета[56] и был журналистом чеченской газеты «Комсомольское племя»[57]. В 1990-е годы Удугов стал, по сути, одним из главных идеологов боевиков, действовавших на территории Чечни, а в 2000-е годы был одним из идеологов джихадистов «Имарата Кавказа». В 1990-е Удугова называли «чеченским Геббельсом», так как он, будучи пресс-секретарем Дудаева, а затем и министром информации Ичкерии, вел информационную войну с Москвой. Затем он был одним из тех, кто поддержал так называемый исламистский поворот идеологии боевиков Северного Кавказа и создал знаменитый сайт *Kavkazcenter.com*, который стал главным информационным рупором как «Имарата Кавказ», так и русскоязычной джихадистской пропаганды в целом.

Мовлади Удугов, подобно Зелимхану Яндарбиеву, также декларативно не ограничивал свою борьбу только Северным Кавказом. Его амбиции простираются шире — на территорию остальной России[58]. В одном из своих интервью он называет такие регионы, как Татарстан и Башкортостан, где традиционно проживает много мусульман, а также Бурятию, Тюмень, Владивосток и Москву[59], где, по его словам, уже сейчас живет много русских, принявших ислам и присягнувших лидеру «Имарата Кавказ» Докке Умарову. Удугов призывает и остальных русских последовать их примеру,

55. Удугов обвинил западные СМИ в искажении сути его «тотальной войны» против России // То. 24.04.2006 [http://obzor.westsib.ru/article/71061, доступ от 31.05.2017].

56. *Пылев С.* Невская школа // Сообщение. 1999 [http://www.soob.ru/n/1999/2/mg/0/ доступ от 31.05.2017].

57. Удугов обвинил западные СМИ в искажении сути его «тотальной войны» против России.

58. Мы взяли в руки оружие, чтобы установить законы (интервью с Мовлади Удуговым, Часть 2) // *Prague Watchdog*. 30.07.2008 [http://www.watchdog.cz/ ?show=000000-000015-000006-000042&lang=2, доступ от 31.05.2017].

59. Там же.

так как шариат, по его мнению, должен стать для России альтернативой поиску особого «русского пути»[60]. То есть он не демонизирует русский народ как своего врага, а, наоборот, дискурсивно включает его в тот проект, который, на его взгляд, должен стать доминирующим в мире.

Как мы видим, риторику Мовлади Удугова можно назвать скорее экспансионистской, чем сепаратистской. Удугов предлагает альтернативный путь величия для русских, но только в рамках более крупного сообщества — мировой уммы.

В этом отношении Удугова можно вписать в круг тех российских интеллектуалов, подобно монархистам или евразийцам, которые после распада Советского Союза искали новые большие идеологические проекты, способные занять место ушедшего советского коммунистического нарратива.

В связи с этим интересно, что, описывая способы борьбы за шариат, Удугов обращается к историческим аналогиям из советского прошлого, которые должны стать примерами для современных мусульман. Например, в 2005 году он совместно со своим «Исламским Центром Стратегических Исследований» опубликовал большую работу «Размышления моджахеда»[61], в которой утверждал, что мусульманам в их борьбе за власть необходимо брать пример со стратегии большевиков.

Удугов считает, что в коммунизме и в мусульманской религии есть очевидные общие принципы. В частности, по его мнению, в идеологии большевиков, как и в исламе, центральные роли играли идеи самопожертвования и социальной справедливости[62]. Кроме того, на его взгляд, большевики использовали схожие с мусульманами методы организации государства. Например, большевистские «Советы» как основу новой советской государственности он сравнивал с исламским совещательным принципом «Шуро» (с арабского языка переводится как «совет») как основы исламского правления. Удугов вообще видит массу очевидных схожих сюжетов в истории ислама и в истории большевизма. По его мнению, коммунисты установили свою власть с соблюдением шариатской технологии и использовали исламский исторический опыт.

60. Там же.

61. Размышления моджахеда // Kavkazcenter. 11.08.2005.

62. Размышления моджахеда (Часть III) // Kavkazcenter. 23.05.2006.

Удугов писал, что у большевиков, так же как и у мусульман, было свое священное писание — «Капитал» Карла Маркса. Кроме того, как и в исламе, в коммунизме была заложена идея священной войны за свою веру, что позволило ему, как и исламу, распространиться на полмира за одно поколение. Удугов указывал на то, что большевикам, например, в начале своей борьбы также необходимо было совершить переселение, и это переселение произошло из Российской Империи в Европу. Здесь, видимо, у читателя должна возникнуть параллель с хиджрой — переселением пророка Мухаммада и его сподвижников из Мекки в Медину. Удугов цитирует советского наркома просвещения Анатолия Луначарского, чтобы доказать, что большевики воспринимали свою идеологию как почти религиозную.

Таким образом, Удугов утверждает, что большевики просто позаимствовали исламский опыт, и поэтому современным мусульманам необходимо вспомнить свою историю. Например, по его мнению, мусульмане, как и в свое время большевики, не должны участвовать в чуждых для них демократических системах.

Удугов пишет о том, что власть большевиков смогла продержаться только 70 лет. Однако, поскольку миру необходима сила, которая будет противостоять Западу, он предлагает новый проект, который фактически должен заменить собой СССР — это Исламский халифат.

В статье «Размышления моджахеда» Мовлади Удугов ссылается на Маркса, Луначарского, Солженицына, но при этом не цитирует мусульманских авторов. Надо отметить, что и в других своих текстах он довольно редко ссылается на мусульманских авторитетов. Кроме того, язык Удугова не был насыщен арабской или какой-то очень специфической исламской терминологией. Как и многие постсоветские авторы, он критиковал западные политические ценности, институты и предлагал свой особый путь для России.

На мой взгляд, пример Мовлади Удугова довольно характерен для российских постсоветских джихадистов. Особенно это касается тех джихадистов, которые вышли на авансцену северокавказской политики в 1990-е годы и которые были советскими людьми, социализировавшимися в позднесоветское время. Они в массе своей, как и Мовлади Удугов, не имели зарубежного мусульманского образования и, как правило, не знали арабского языка. Одновременно с этим они получили довольно серьезный

советский опыт социализации: советское образование, порой вполне успешную карьеру и, как следствие, советский интеллектуальный багаж. Это оставило заметный отпечаток на том, почему и как они формулировали свою повстанческую идеологию и обосновывали джихад.

Распад СССР и падение коммунистической идеологии создали не просто идеологический вакуум, но и выбросили на обочину истории целое поколение, которое связывало свое будущее с этой огромной страной. По сути, именно такими людьми и были лидеры новой Ичкерии. Возможно, для многих из них, например, для Джохара Дудаева, Аслана Масхадова, Шамиля Басаева и Доку Умарова, которые до начала 1990-х годов жили и строили свои карьеры за пределами Чечни, возвращение в Чечню был актом национального патриотизма, но на практике этот возврат стал попыткой создать новый большой исламский проект взаимен распавшегося СССР.

Ясин Расулов, Саид Бурятский и Анзор Астемиров: легенда о манкуртах, пассионарность и арабская лексика

В постсоветское время в ряды северокавказских боевиков влилось довольно много представителей советской и, чуть позже, российской гуманитарной интеллигенции, которые стремились дать свое обоснование джихадистской борьбе в этом регионе. В это обоснование они включили историческую аргументацию, которая должна была оправдать их борьбу. Таким образом формировалась своя мифология, созданная на базе как местного исторического материала, так и всесоюзного/всероссийского. Джихадистские идеологи стремились, с одной стороны, деконструировать национальные и советские исторические мифы, а, с другой стороны, создать свои собственные, в том числе через конструирование преемственности с историческим прошлым Северного Кавказа.

В некотором роде джихадисты включились в так называемые войны памяти[63], которые были характерны для постсоветской

63. Например, Саид Бурятский в своей статье «Герои истины и лжи» стремился доказать ложность бурятских, карельских и даже американских мифов. Кроме того, он стремится развенчать такие известные советские мифологемы, как истории о Павлике Морозове, Зое Космодемьянской и Александре Матросове.

интеллектуальной ситуации[64]. Например, они критиковали различные националистские нарративы[65] и по-своему осмысливали прошлое своего региона, как это делал чеченский бард, «певец джихада», как он сам себя называл[66], Тимур Муцураев, который в своем творчестве обращался к истории чеченского народа и Северного Кавказа. Но еще более богато в этом смысле, конечно, литературное наследие северокавказских джихадистских интеллектуалов[67].

Их включение в постсоветские войны памяти сопровождается характерными для постсоветского языка приемами исторического обоснования собственной правоты.

Например, в 2005 году бывший аспирант Дагестанской академии наук, идеолог дагестанской джихадистской группировки «Шариат» (которая в 2007 году вошла в состав «Имарата Кавказ») Ясин Расулов опубликовал большую программную работу «Джихад на Северном Кавказе: сторонники и противники»[68], которая стала обоснованием военной джихадистской активности путем манипуляции с историческими фактами и апелляции к исторической памяти с позиции джихадизма. Работа Расулова посвящена истории джихада на Северном Кавказе с XVIII до начала XXI века.

64. *Шнирельман В.* Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.

65. Аварец Ясин Расулов критиковал муфият Дагестана за приверженность течению шейха исключительно одной национальности — аварца Саида Афанди Чиркави (Чиркейского) (1937–2012) — и нетерпимость к шейхам других национальностей; кабардинец Анзор Астемиров критиковал руководство Кабардино-Балкарии за создание национальных мифов; чеченец Мовлади Удугов критиковал чеченских националистов, уехавших на Запад и выступавших против джихадистской борьбы, которую вели боевики на Северном Кавказ.

66. Тимур Муцураев Интервью, 1998 timur mucuraev // *Youtube*. 25.11.2011 [https://www.youtube.com/watch?v=yRzabzzfKf0, доступ от 02.06.2017]

67. В частности, таким примером может служить книга «Чеченцы в русско-кавказской войне» 1998 года издания полевого командира Далхана Хожаева (1961–2000), который был выпускником исторического факультета Чечено-Ингушского университета и в советские годы трудился в краеведческом музее. В своей книге он собрал биографии известных чеченцев, которые поддержали общекавказское сопротивление Имама Шамиля во время Кавказской войны 1817–1864 годов. Хожаев описывал это сопротивление в терминах священной исламской войны — газавата.

68. *Расулов Я.* Джихад на Северном Кавказе: сторонники и противники // Официальный сайт пресс-бюро Вилаята Дагестан. 28.11.2016 [http://vd.ag/wp-content/uploads/Knigi/896.pdf, доступ от 01.06.2017].

Эту работу он опубликовал сразу после того, как перешел в подполье, и она стала его первым и единственным текстом, где он пытается как-то обосновать, осмыслить и концептуализировать джихадистскую борьбу на Северном Кавказе.

Идейной рамкой его труда неожиданно стали взгляды на исторический процесс знаменитого советского писателя Чингиза Айтматова (1928–2008). В начале своей работы Расулов цитирует большой отрывок из романа Айтматова «И дольше века длится день», а именно «легенду о манкуртах»[69].

Цитата из книги Айтматова заняла почти треть предисловия работы Расулова. Легенда Айтматова о манкуртах становится для Расулова некоторой рамкой, которая оправдывает необходимость его текста — преодоление исторического беспамятства. Он пишет о том, что, по его мнению, человек не должен позволить превратить себя в манкурта и обязан знать свое «истинное прошлое». Расулов утверждает, что только через «историческую память» можно понять правду о том, что происходит на Кавказе на современном этапе. То есть для Расулова исторический экскурс нужен только для того, чтобы понять современность или, другими словами, оправдать как его собственные действия, так и деятельность его единомышленников по движению «Шариат».

Расулов несколько раз в своем тексте оперировал такими терминами, как *манкурт*, *историческая память, историческая амнезия*. В связи с этим возникает закономерный вопрос: как так могло произойти, что советский писатель оказался востребован одним из идеологов джихадизма на Северном Кавказе?

Дело в том, что Айтматов считался не только классиком советской литературы, но и важным именем для постсоветской культуры. А его термин *манкурт* в этот период становится очень популярным среди российских писателей, историков, идеологов разных мастей и направлений. На это, кстати, указывала Светлана Бойм, которая писала, что советские интеллигенты периода гласности боролись за право не быть манкуртами[70]. Также и Виктор Шнирельман отмечает, что созданная Чингизом Айтматовым фигура манкурта получает необычайную популярность в позд-

69. Манкурты, в соответствии с легендой, созданной Чингизом Айтматовым, это рабы, забывшие свое прошлое.

70. *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: НЛО, 2002. С. 294.

несоветском и постсоветском фольклоре[71] (борьба с манкуртизмом[72]). Шнирельман указывает, что фигура манкурта находит полную аналогию с идеями Льва Гумилева (1912–1992), в частности, с его образами «химеры» и «метиса» — людей, которые полностью утратили навыки своих предков. Соответственно, можно говорить о том, что метафоричный образ манкурта стал некоторым феноменом для постсоветской культуры, маркером постсоветского языка.

Возвращаясь к работе Расулова, стоит сказать, что основной тезис его текста заключается в том, что все восстания кавказских народов против российской власти с XVIII по XXI век — это звенья одной цепи: антиколониального движения, основной идеологией которого был салафизм. На его взгляд, такие легендарные для Северного Кавказа деятели прошлого, как Имам Шамиль (1797–1871), Имам Мансур (1760–1794) и Гази-Мухаммад (1795–1832), были салафитами, а не суфиями, как утверждает официальная точка зрения. Расулов создает героизированный образ северокавказских мятежников.

В завершении своей работы Расулов снова ссылается на Чингиза Айтматова, убеждая читателей тем самым в важности преодоления исторического беспамятства.

Особенность работы Расулова состоит также в том, что она была оформлена в соответствии с правилами российской академической традиции — подстрочные ссылки, структура работы с введением и заключением, формулирование целей и исследовательского вопроса. Расулов обосновывает джихад не с помощью шариатской аргументации, а указывая на то, что джихад — салафитский джихад — это нормальный, исторически обоснованный способ взаимоотношения народов Северного Кавказа с Россией.

Развивая эту тему, Расулов ссылается на имена таких известных российских ученых-востоковедов, как Леонид Сюкияйнен, Владимир Бобровников и Александр Малашенко. Кроме того, Расулов цитирует Пушкина, российского императора Николая I, дагестанских политических деятелей прошлого и даже современ-

71. *Шнирельман В.* Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 14.

72. См.: Coombs, D.S. (2011) "Entwining Tongues: Postcolonial Theory, Post-Soviet Literatures and Bilingualism in Chingiz Aitmatov's *I dol'she veka dlitsia den'", Journal of Modern Literature* 34(3): 47–64; Atkin, M. (1993) "Tajik National Identity", *Iranian Studies* 26 (1/2): 151–158.

ного российско-израильского писателя и публициста Шамира Исраэля. Несмотря на то, что в нескольких местах Расулов ссылается на Коран, среди всех авторитетов, на мнении которых он выстраивает свою аргументацию, нет исламских ученых и мыслителей. Случай Расулова — это интересный пример использования научного стиля для обоснования джихадистского движения на современном Северном Кавказе.

Еще один из лидеров и идеологов террористической группы «Имарат Кавказ» — Саид Бурятский — опубликовал в 2009 году программную статью[73] «Истишхад: Между правдой и ложью»[74]. Это его первый и единственный текст, который был полностью посвящен его интерпретации причин джихадизма и готовности людей умереть на этом пути (истишхад)[75] в исторической перспективе — от создания халифата до современного джихадистского движения на Северном Кавказе.

Бурятский, который имел некоторое, хоть и неполное, исламское образование, так как обучался в российском медресе в Бугуруслане, а также непродолжительное время изучал арабский язык в Египте, не предстает в этом тексте как мусульманский ученый. В самом начале статьи он сразу указывает на то, что не будет приводить шариатских обоснований джихадистскому движению. Кроме того, подобно другим джихадистам, таким как Мовлади Удугов, Зелимхан Яндарбиев и Ясин Расулов, Бурятский в своем обосновании джихада вообще не упоминает мусульманских авторов.

Для объяснения феноменов истишхада и джихада он обращается к теории пассионарности уже упомянутого Льва Гумилева, о которой автор, как он указывает, прочитал еще в школьные годы. Для Бурятского в теории пассионарности Гумилева оказывается привлекательной категория «жертвенности» или «самопожертвования». Он, пересказывая схему Гумилева, пишет о том, что способность людей к жертвенности является пассионарным пиком развития любой цивилизации.

Сделав данную категорию центральной в своей объяснительной модели, Бурятский, на мой взгляд, стремится изменить от-

73. *Бурятский С.* Истишхад: Между правдой и ложью // Kavkazcener. 11.12.2009.

74. Подробнее о Саиде Бурятском и Льве Гумилёве читайте в моей статье: Garaev, D. (2017) “Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev”, *Islam and Christian-Muslim Relations 28*(2): 203–218.

75. *Истишхад* — акт мученической смерти. Происходит от слова шахид.

ношение российского общества к феномену смертников — «шахидов» — от негативного образа террориста-фанатика к более благородному образу мученика. Кроме того, это говорит нам о том, как Бурятский представлял себе аудиторию, к которой обращался. Мы видим, что он стремится предстать перед ней не просто как мусульманский идеолог, но как мыслитель, имеющий российскую интеллектуальную базу.

Как мы видим, и Саид Бурятский, и Ясин Расулов, несмотря на то, что они были представителями следующего после Яндарбиева и Удугова поколения джихадистов, тем не менее оказались очень близки к своим идейным предшественникам. В отличии от них Расулов и Бурятский имели некоторые исламские знания и своей биографией не были связаны с первой и второй чеченскими войнами, однако их лексикон и набор авторитетов, на которых они ссылаются, обосновывая джихад, выдают в них, как и в Удугове и Яндарбиеве, скорее российских интеллектуалов постсоветской формации, говорящих на близком и понятном русскоязычному читателю языке.

Конечно, нельзя утверждать, что все идеологи джихадистов этого поколения избегали обильной мусульманской/арабской терминологии и последовательной исламской аргументации. Например, некоторым исключением в этом ряду был Анзор Астемиров, который, практически единственный из наиболее ярких лидеров джихадистского движения 1990–2000-х годов, получил системное мусульманское образование в арабской стране. Язык Астемирова, который в 1990-е годы несколько лет учился в Саудовской Аравии, а в 2000-е имел статус шариатского судьи «Имарата Кавказ», был наиболее арабизированным. Кроме того, он довольно часто ссылался на мусульманских, в том числе так называемых салафитских, авторов (ибн Таймия (1263–1328)[76] и аль-Албани (1914–1999)[77]). В частности, мы это можем видеть в его основной работе по обоснованию джихада — «Джихад против вероотступников», которая была опубликована в 2007 году[78]. Однако этот случай является скорее

76. Мусульманский теолог и правовед ханбалитского мазхаба (правовой школы), который известен как критик нововведений (бид'а) в исламе. Сегодня его принято считать предвестником так называемого салафизма.

77. Современный исламский богослов и хадисовед, которого называют одним из самых авторитетных мусульманских ученых так называемого салафитского толка.

78. *Сейфуллах А.* Джихад против вероотступников // Kavkazcentre. 10.03.2007.

исключением, которое подтверждает правило. По всей видимости, для Анзора Астемирова, шариатского судьи, использование арабской и мусульманской терминологии имело символическое значение, которое должно было легитимировать его особый религиозный статус. Тем не менее, Астемиров, как и Бурятский, Расулов и другие джихадистские идеологи, очевидно, понимал, к какой аудитории он обращается. Поэтому, несмотря на то, что в названной выше работе он очень часто использует арабские слова, каждый раз в скобках после арабского/исламского термина он дает его перевод на русский язык. Кроме того, происходил и обратный процесс — использование в тексте русского термина с последующим переводом его, также в скобках, на арабский язык[79].

Таким образом, тексты Астемирова можно было бы назвать своеобразным учебником по переводу исламской терминологии на русский язык и обратно. Очевидно, сам Астемиров понимал, что ни основная масса мусульманской молодежи на Северном Кавказе, ни тем более русскоязычная аудитория за пределами исламского поля не поняли бы текст, насыщенный арабской/исламской терминологией. Поэтому и происходил такой постоянный языковой *switch code* в рамках одного текста.

Возможно, подобное срединное положение языка Астемирова может быть некоторым признаком постепенного перехода постсоветского русского джихадистского языка на более глобализированные его варианты — варианты, лишенные тех советских корней и постсоветской стилистики, формы и содержания, которые были как у предшественников Астемирова, так и у его единомышленников по «Имарату Кавказ»; варианты, которые стали ближе к стилю современной пропагандистской работы ИГИЛ.

Примеры вышеприведенных джихадистских идеологов Северного Кавказа очень показательны, они действительно в полном смысле слова говорят на русском языке — то есть на уровне узнаваемых русскоязычными читателями символов, терминов и культурных кодов.

79. Другим таким примером текста Астемирова является опубликованный в 2006 году текст «Ответы Амира Сейфуллах на вопросы мусульман»: *Астемиров А.* Ответы Амира Сейфуллах на вопросы мусульман // *Kavkazcenter*. 28.08.2006.

В основном мы наблюдаем, что эти идеологи ссылаются на тех авторов, которые либо приобрели особую популярность в русскоязычной среде в поздне- или постсоветское время, либо были важной частью еще советского официозного нарратива. Чингиз Айтматов и Лев Гумилев, Александр Солженицын и Анатолий Луначарский — это авторы, чьи идеи и терминология не просто проникают в джихадистский дискурс. В некотором роде русский джихадистский дискурс формируется и даже рождается из идей и наследия этих авторов. В этом отношении поле советской как диссидентской, так и официозной культуры и русского радикализма оказывается достаточно широким для того, чтобы там нашлось место для радикализма исламского.

Поэтому неслучайно, что джихадистские идеологи почти всегда отказываются от шариатских и богословских дебатов, когда говорят о джихаде. Работы всех этих авторов — это не только обоснование и оправдание джихада. Они как бы исследуют его, пытаются найти его генеалогию. Стилистически порой это может оформляться в соответствии с советской/российской академической традицией, а вовсе не религиозной.

В русскоязычном джихадистском дискурсе этого периода, собственно говоря, специфически исламского не так уж много. Проблемы, которые затрагивают изученные нами джихадистские авторы, формы, в которых они выражают свои идеи, собственно говоря, и сами многие эти идеи, а также терминология и авторитеты, на которых они ссылаются, — в основном немусульманские.

На примере русскоязычного джихадизма мы наблюдаем феномен, который имеет довольно осязаемые советские и постсоветские корни и который хорошо вписан в идейные/интеллектуальные и культурные тренды постсоветской России.

На мой взгляд, данное исследование не позволяет поместить этот феномен исключительно в разряд регионального или глобального джихадизма. Пример Северного Кавказа показывает, что такая дихотомия работает плохо. В нашем случае между региональной этнической и глобальной исламской возникает третья переменная — (пост)советская, то есть связанные между собой советское интеллектуальное наследие и постсоветская политическая повестка. Именно эта третья переменная в значительной степени и форматирует джихадистский дискурс, оказывая влияние на его язык, содержание и стилистику, рождая таким образом еще один пример постсоветского

радикализма, который можно поставить в один ряд с евразийством, монархизмом и разными версиями русского имперского национализма.

Следуя терминологии Элизабет Кендалл, отмечу, что помещая проблему джихадизма между региональными — этническими или субкультурными — проектами и глобальным исламским проектом, мы не берем в расчет то, каким образом на джихадистскую идеологию могут оказывать влияние другие универсалистские метанарративы, в нашем случае советский. Я могу предположить, что постсоветский человек, привыкший мыслить в категориях метанарративов, в ответ на провал одного из них обращается к джихаду как альтернативе ему, то есть как к способу продолжить бороться за революцию, но уже новую — под знаменем джихада.

Библиография / References

Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: НЛО, 2002.

Истоки конфликтов на Северном Кавказе / под ред. И. Стародубровской, Д. Соколова. Москва: Дело, 2013.

Кемпер М., Бустанов А. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса // Казанское исламоведение. *Kazan Islamic Review*. 2015. №1. С.211–221.

Тишков В. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М.: Наука, 2001.

Шнирельман В. Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.

Шнирельман В. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 14.

Ярлыкапов А. Ислам и конфликт на Кавказе // Большой Кавказ двадцать лет спустя: ресурсы и стратегии политики и идентичности / Под. ред. Г. Гусейнов. Москва: НЛО, 2014.

Atkin, M. (1993) “Tajik National Identity”, *Iranian Studies* 26 (1/2): 151–158.

Blank, S.J. (ed) (2012) *Russia’s Homegrown Insurgency: Jihad in the North Caucasus*. Carlisle Barracks, PA: Strategic Studies Institute.

Bobrovnikov, V. (2011) “‘Ordinary Wahhabism’ versus ‘Ordinary Sufism’? Filming Islam for Postsoviet Muslim Young People”, *Religion, State & Society* 39: 281–301.

Boim, C. (2002) *Obshchie mesta: Mifologiia povsednevnoi zhizni* [*Common places: Mythologies of everyday life*]. Moscow: NLO.

Bonnefoy, L. (2012) “Jihadi Violence in Yemen”, in J. Deol and Z. Kazmi (eds) *Contextualising Jihadi Thought,* pp. 243–258. London: Hurst.

Bustanov, A., Kemper, M. (2013) “The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation”, *Slavica Tergestina* 15: 259–277.

Coombs, D.S. (2011) "Entwining Tongues: Postcolonial Theory, Post-Soviet Literatures and Bilingualism in Chingiz Aitmatov's *I dol'she veka dlitsia den'", Journal of Modern Literature* 34(3): 47–64.

Cottee, S. (2011) "Jihadism as a Subcultural Response to Social Strain: Extending Marc Sageman's "Bunch of Guys" Thesis", *Terrorism and Political Violence* 23 (5): 730–751.

Dannreuther, R. (2010) "Islamic Radicalization in Russia: an Assessment", *International Affairs* 86(1): 109–126.

Gambetta, D., Hertog, St. (2016) *Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press.

Garaev, D. (2017). "Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev", *Islam and Christian-Muslim Relations* 28(2): 203–218.

Kemper, M. (2012). "Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate", in A.K. Bustanov, M. Kemper (eds) *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Uitgeverij Pegasus.

Kemper, M., Bustanov, A. (2015) "Islam i russkii iazyk: sotsiolingvisticheskie aspekty stanovleniia obshcherossiiskogo islamskogo diskursa" ["Islam and the Russian language: The sociolinguistic aspects of the formation of the Russian Islamic discourse"], *Kazanskoe islamovedenie. Kazan Islamic Review* 1: 211–221.

Kendall, E. (2016) "Jihadist Propaganda and Its Exploitation of the Arab Poetic Tradition", in E. Kendall, A. Khan (ed.) *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, pp. 223–246. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Knysh, A. "Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: the Case of the Caucasus Emirate", *Studies in Conflict and Terrorism* 35(4): 315–337.

Lorenzo, V. (2007) "Current Trends in Jihadi Networks in Europe", *Terrorism Monitor* 5(20) [http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=4499, accessed on 2.04.2011].

Mendelsohn, B. (2005) "*Sovereignty under Attack: The International Society Meets the Al Qaeda Network*", *Review of International Studies* 31(1): 45–68.

Phillips, A. (2010) "The Protestant Ethic and the Spirit of Jihadism — Transnational Religious Insurgencies and the Transformation of International Orders", *Review of International Studies*, 36 (2): 257–280.

Rich, B., Conduit, D. (2015) "The Impact of Jihadist Foreign Fighters on Indigenous Secular-Nationalist Causes: Contrasting Chechnya and Syria", *Studies in Conflict and Terrorism* 38(2): 4.

Roy, O. (2001) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sageman, M. (2004) *Understanding Terror Networks*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Sagramoso, D. (2012) "The Radicalisation of Islamic Salafi Jamaats in the North Caucasus: Moving Closer to the Global Jihadist Movement?", *Europe-Asia Studies* 64(3): 561–595.

Shlapentokh, D. (2011) "Jihadism in the Post-Soviet Era: The Case of Interaction of Theoretical and Practical Aspects of the Revolutionary Struggle", *Iran and the Caucasus* 15(1-2): 275–298.

Shnirelman, V. (2003) *Voiny pamiati. Mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e* [*Wars of memory: Myths, identity and politics in Transcaucasia*]. Moscow: Akademkniga.

Shnirelman, V. (2006) “Lev Gumilev: ot ‘passionarnogo napriazheniia’ do ‘nesovmestimosti kul’tur’” [“Lev Gumilev: From ‘passionate tension’ to ‘incompatibility of cultures’”], *Etnograficheskoe obozrenie* 3.

Souleimanov, E. Ditrych, O. (2008) “The Internationalisation of the Russian–Chechen Conflict: Myths and Reality”, *Europe-Asia Studies* 60(7): 1199–1222.

Starodubrovskaya, I., Sokolov, D. (eds) (2013) *Istoki konfliktov na Severnom Kavkaze* [*The roots of conflicts in the North Caucasus*]. Moscow: Delo.

Tishkov, V. (2001) *Obshchestvo v vooruzhennom konflikte (etnografiia chechenskoi voiny)* [*Society in an armed conflict (ethnography of the Chechen war)*]. Moscow: Nauka.

Yarlykapov, A. (2014) “Islam i konflikt na Kavkaze” [“Islam and conflict in the Caucasus”], in G. Guseinov (ed.) *Bol’shoi Kavkaz dvadtsat’ let spustia: resursy i strategii politiki i identichnosti*. Moscow: NLO.