

# РЕЛИГИОЗНЫЙ АВТОРИТЕТ И ЭТИКА ПОВСЕДНЕВНОСТИ В МУСУЛЬМАНСКОЙ МИГРАЦИОННОЙ СРЕДЕ

**Дмитрий Опарин**

*Дмитрий Опарин, исторический факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Институт социальной политики; Томский государственный университет, Лаборатория социально-антропологических исследований. Адрес для переписки: Исторический факультет МГУ, Ломоносовский проспект, 27, корпус 4, Москва, 119192, Россия. dimaoparin@hotmail.com.*

*Полевое исследование было осуществлено при поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00293.*

Статья посвящена институту религиозного авторитета в российской мусульманской миграционной среде. Полевая работа проводилась в Томске в 2018 году. В фокусе исследования находятся религиозные и – шире – социальные практики отдельных мигрантов-мусульман, считающихся в той или иной степени лидерами локальных микросообществ и пользующихся уважением у местных верующих. Эти практики рассматриваются мною в локальном религиозном и миграционном контекстах через призму таких понятий, как *религиозный индивидуализм* (religious individualism), *повседневный ислам* (everyday lived Islam) и *тактическая религия* (tactical religion). Меня интересуют динамика религиозной идентичности мигрантов-мусульман и их религиозная рефлексия. Я показываю, как мусульманские нормы и предписания осознаются в рамках повседневного общения и социализации на горизонтальном уровне, акцентирую внимание в своем исследовании на значении повседневного в формировании индивидуальной религиозности и рассматриваю, как вокруг отдельных ключевых фигур вне мечетей выстраивается локальная мусульманская среда. Статья отвечает на следующие вопросы: какую роль играют отдельные мусульмане, известные только в узком кругу, в конструировании религиозности своих земляков; как различные формы авторитета (финансовый, миграционный, профессиональный) соотносятся с религиозным авторитетом и поддерживаются им; как отдельные мусульмане меняют религиозное пространство российских городов. Основываясь на предыдущей полевой работе, я склонен считать, что основные идеи статьи и отраженные в ней наблюдения релевантны как для Москвы, где полевая работа среди мигрантов-мусульман ведется мною без перерыва с 2013 года, так и для северных регионов Западной Сибири (Ямало-Ненецкий и Ханты-Мансийский автономные округа), где полевые исследования проводились в 2015–2016 годы, и Иркутска, где полевая работа велась летом-осенью 2019 года.

**Ключевые слова:** антропология ислама; ислам в России; Западная Сибирь; религиозный авторитет; лидерство; повседневный ислам; тактическая религия; религиозный индивидуализм; миграция

Институт религиозного авторитета среди современных мусульман чрезвычайно разнообразен и динамичен и, по словам исследователя ислама на Западе Тили Суньера, нестабилен как никогда (Sunier 2018:117). Мусульманские интеллектуалы, публичные исламские лидеры, религиозные блогеры, медийные имамы, салафитские проповедники – все они являются заметными акторами современного мусульманского пространства, в том числе и русскоязычного. Исследователи пишут о растущей популярности различных проповедников и кризисе авторитета «официальных» имамов (Peter 2006:111; Sunier 2018:118). За такими известными публичными фигурами, как, например, Тарик Рамадан (мусульманский идеолог египетского происхождения, родившийся в Швейцарии) или имам одной из московских мечетей, автор множества религиозных книг и ведущий YouTube-канала Шамиль Аляутдинов, исследователи часто не замечают лидеров, авторитетных в микросообществах, людей, определяющих настроения и повседневные религиозные практики совсем небольшого числа верующих. В этой работе я хотел бы изменить масштаб применимости таких понятий, как *религиозное лидерство* и *духовный авторитет*, перейти от исследования влияния значимых медийных фигур, имеющих внушительную аудиторию, к исследованию социального капитала и роли в локальном мусульманском пространстве «обычных» верующих, не имеющих своего YouTube-канала, но тем не менее обладающих авторитетом в сфере религии для своего круга. Я показываю, как мусульманские нормы и предписания осознаются в рамках повседневного общения и социализации на горизонтальном уровне (Billaud 2016:505–506; Lambek 2010:2).

Значительную часть исследований по антропологии ислама в настоящее время занимают работы, посвященные мусульманам на Западе. Многие из них связаны с антропологией миграции, однако миграционные реалии часто отходят на второй план и в фокусе внимания ученых оказываются именно мусульманские практики (Cesari 2007; DeHanas 2016; Duderija 2014; Fadil 2009; Roy 2004). Мусульманские повседневность и идентичность в контексте светских и плюралистичных обществ (в первую очередь – Западной Европы) оказываются объектом исследований, которые расширяют поле антропологии ислама и определяют новые академические линии и подходы, я бы сказал – делают исламоведческие исследования более антропологическими и менее этнографическими и регионоведческими.

Можно выделить несколько магистральных академических подходов, которые определяют многие современные исследования по антропологии ислама на Западе. Во-первых, это отказ от генерализации, признание мусульманского пространства религиозно, социально и культурно гетерогенным, смещение масштаба исследований в сторону изучения и анализа определенных практик отдельных индивидов. Во-вторых, это фокусирование исследовательского вопроса на личном опыте информантов, их религиозной рефлексии и собственных интерпретациях глобальной и региональной мусульманских традиций и соотношения первой с последней. Для исследователей основополагающим вопросом является то, «как мусульмане осознают себя мусульманами» (Bectovic 2012:13)<sup>1</sup>. Антропо-

---

<sup>1</sup> В оригинале: «...the crucial question to be asked is how Muslims understand themselves as Muslims». Здесь и далее в постраничных сносках цитаты приведены в оригинале, в основном тексте они даны в переводе автора настоящей статьи.

логический подход к исследованию ислама, в основе которого находится внимание к индивидуальной интерпретации и личному мусульманскому опыту, сформулировал Габриэль Маранчи: «Будучи антропологом, я считаю, что определение ислама зависит от того, как он интерпретируется. Это значит понять, как то или иное мусульманское сообщество организует свою социальную жизнь в разных контекстах и как отдельные люди интерпретируют свою позицию и идентифицируют себя в отношении своей веры»<sup>2</sup> (Marranci 2008:29). Надя Елдтофт пишет, что исследование индивидуальных практик и интерпретаций, процессов смешения и соединения религиозных традиций, а также различных измерений идентичности дает понимание того, какую роль играет ислам в повседневной жизни верующих (Jeldtoft 2012:39).

Понятие *повседневный ислам* (everyday lived Islam) является емким, оно легитимизирует антропологическое исследование за пределами мечетей, оформленных религиозных институций, сакральных мест и халяльных магазинов. «Исследование только визуального и обрядового значительно ограничивает понимание мусульманской идентичности»<sup>3</sup>, – пишет Сафет Бектович (Bectovic 2012:21). Взгляд на ислам «за пределами мечетей», в рамках обычной жизни верующих, локализация мусульманского вне ритуального мусульманского поля (Kloos and Beekers 2018:5) позволяет исследователям глубже понять идентичность современных мусульман, проследить религиозную динамику индивидов (как меняются отношение к религии и религиозные практики отдельных людей в зависимости от обстоятельств, в том числе и от миграции), попытаться отойти от нормативности в сфере исследования живой и гибкой религии. Концепция повседневного ислама «учит нас, что религия и повседневность неразделимы»<sup>4</sup> (Dessing 2013:39). Эта концепция возвращает агентность обычным мусульманам (Mahmood 2011; Sunnier 2014:114), легитимизирует сомнения, досаду и кажущуюся несовместимость в поле исследования индивидуального и религиозного, акцентирует внимание антрополога на «ранее не видимых или не замечаемых измерениях религиозной жизни»<sup>5</sup> (Woodhead 2013:15).

Для данного исследования актуальны также еще два понятия: *тактическая религия* (tactical religion) и *религиозный индивидуализм* (religious individualism). Первая концепция, предложенная Линдой Вудхед (Woodhead 2013), дает инструмент для описания агентности индивидов в религиозном поле, тех стратегий отдельных верующих, которые позволяют найти себя в исламе, отойти от догматики авторитетных имамов, поставить под сомнение родительскую и – шире – региональную мусульманскую традицию. Индивидуализация ислама характерна как

---

<sup>2</sup> «Being an anthropologist, I think that what Islam is depends on how it is interpreted. This means making sense of how Muslims, as a community, organize their social life in different contexts and how individuals interpret their position and identity toward their beliefs».

<sup>3</sup> «Focusing only on the visual and the ritual narrows down Islamic identity considerably».

<sup>4</sup> «...teaches us that religion cannot be separated from other things that people do in daily life».

<sup>5</sup> «...previously invisible or overlooked dimensions of religious life».

для мигрантов-мусульман Запада (Peter 2006), так и для молодых верующих России (Yarlykarov 2019). Последние оказываются в поиске своего личного понимания ислама, своих религиозных лидеров, находясь в контексте сильных национальных традиций и устойчивого российского мусульманского пространства, одной из основных черт которого является лояльность власти, акцентированная ритуализированность и невосприимчивость к мировой и внутрироссийской актуальной повестке.

Статья основана на результатах полевой работы, которая проводилась летом 2018 года в Томске среди внешних мигрантов из Средней Азии и Азербайджана и внутренних мигрантов из республик Северного Кавказа. Моими собеседниками были как трудовые мигранты, которые приехали недавно и работают на рынках, пилорамах, в кафе, в сфере строительства, так и студенты и выпускники местных вузов. С одной стороны, трудовые мигранты, занимающие неквалифицированные позиции, и студенты вузов или выпускники – это разные социальные категории. С другой стороны, социальная граница оказывается условной. Студенты могут подрабатывать на рынках или стройках, а после окончания вуза, несмотря на наличие диплома, влиться в миграционный ритм и среду неквалифицированных трудовых мигрантов. К тому же и трудовые мигранты, и студенты и выпускники оказываются акторами одного мусульманского пространства города, устанавливая горизонтальные связи, основанные в том числе и на религиозном единстве.

Я взял более 40 глубинных неструктурированных интервью. Некоторые из моих информантов уже имеют российское гражданство, большинство живут в Томске или пригородах длительное время (по крайней мере в течение нескольких лет). Впрочем, я говорил и с теми, кто оказался в Томске впервые и провел в городе к моменту беседы недолгое время – от нескольких недель до нескольких месяцев. Несколько раз я встречался с имамами двух томских мечетей. Однако в фокусе исследования были практики и представления «неофициальных» религиозных лидеров (этнических мулл, лидеров северокавказских суфийских общин, преподавателей чтения Корана, хафизов<sup>6</sup>), а также просто соблюдающих основы религии мусульман. С кем-то из своих информантов я знакомился через имамов мечетей, с кем-то просто заговаривал после намаза, других находил в этнических томских группах в социальных сетях. Я брал интервью на рынках, в чайханах, магазинах халяльной продукции, на квартирах у мигрантов, в мечетях, на автосервисах. Несколько дней я провел на окраине города в общежитии строителей, большая часть из которых являются выходцами из Бухары, как и сам владелец строительной компании, трудоустраивающий своих земляков. Я посещал намазы в мечетях, а также коллективный зикр (восхваление Аллаха) в молитвенных домах вайнахов и аварцев. Часть интервью я записывал на диктофон, часть разговоров проходили в пути, в машинах, просто на улице – в этом случае запись не велась. Мне было важно записать наши разговоры на диктофон не только, чтобы не забыть их, но и чтобы точно передать впоследствии формулировки информантов. Все цитаты в данной статье – отрывки из записанных на диктофон интервью.

---

<sup>6</sup> Мусульмане, знающие текст Корана наизусть.

## МИГРАЦИОННЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ КОНТЕКСТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В постсоветский период в Сибири произошли существенные демографические изменения, в значительной степени вызванные миграцией. Если на Дальнем Востоке наблюдалась и до сих пор сохраняется масштабная миграционная убыль населения (Heleniak, Holzlehner, and Khlinovskaya 2011), то в нефтегазовых регионах Западной Сибири (в первую очередь в Тюменской области, включающей Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа), напротив, численность приезжего населения растет. С севером Западной Сибири в стране за мигрантов могут соревноваться Москва, Санкт-Петербург и южные регионы европейской России, в первую очередь Краснодарский край (Зайончковская и Мкртчян 2009:26). В 1990–2000-е годы началась массовая миграция с Северного Кавказа, из Закавказья и Средней Азии в Западную Сибирь. Некоторые исследователи даже говорят о том, что север Западной Сибири можно выделить как третий мусульманский регион страны после Поволжья и Северного Кавказа (Ярлыкапов 2017:235).

Томск (население 574 тыс. на 2018 год) располагается на юге Западной Сибири, является старейшим сибирским университетским центром, столицей малозаселенной огромной лесной области, фактически единственным крупным городом региона. Он не входит в число важнейших миграционных магнитов России и даже Сибири. На 260 км западнее находится третий по численности населения город России и крупнейший в Сибири – Новосибирск, а еще западнее – быстро развивающаяся нефтегазовая Тюменская область. Томск имеет ряд особенностей, которые отличают его в глазах трудовых мигрантов от других более крупных и, казалось бы, более перспективных с точки зрения миграции городов России, в первую очередь – от ближайшего соседа Новосибирска и от Москвы. Практически все информанты отзывались о Томске как о спокойном, интеллигентном и комфортном городе. Многие из мигрантов говорили о том, что здесь лояльная полиция, легче получить документы и намного дешевле, чем на Севере или в Москве, стоит разрешение на работу. К тому же Томск ближе к Средней Азии, чем Москва или Санкт-Петербург.

Предоставить актуальную и надежную этническую статистику по Томску или хотя бы по Томской области невозможно. Цифры последней переписи 2010 года устарели и являются уже историческим источником. Эти данные не учитывают незадокументированных мигрантов, в них не зафиксировано различие между трудовыми и мигрантами и иностранными студентами, они не отражают всю сложность миграционной мобильности (например, когда человек уезжает в Россию, затем возвращается через несколько месяцев, а потом снова отправляется в миграцию, но выбирает уже другой город, из которого на некоторое время опять приезжает на работу в Томск). Основываясь на данных переписи 2010 года и результатах полевой работы, можно утверждать, что в настоящее время наиболее многочисленными этническими группами в Томске являются узбеки (около 6 тыс. человек, учитывая студентов), киргизы (примерно такая же по численности группа) и таджики (порядка 3 тыс. человек, учитывая студентов). Среди кавказских народов в городе численно выделяются азербайджанцы, аварцы (большая часть

из них выходцы из сельских районов северного Азербайджана, а не Дагестана), ингуши и чеченцы.

Согласно неопубликованным данным, предоставленным Территориальным органом федеральной службы государственной статистики по Томской области, в течение последних пяти лет здесь наблюдалась устойчивая тенденция снижения числа прибывающих в регион. Одновременно отмечается увеличение числа выходящих из области. Это в конечном счете привело к тому, что в 2017 году (впервые за последние двенадцать лет) вектор миграционного сальдо сместился в сторону отрицательных показателей. Если в предыдущие два года миграционную убыль компенсировал прирост населения за счет международной миграции, то в 2017 году и в этом компоненте отмечается отрицательное сальдо.

Многие из информантов говорят, что те же деньги, что в Томске, можно заработать и на родине. Другие объясняют свое желание уехать назад тем, что уезжают их родственники и друзья, они остаются здесь одни, распадаются социальные связи в городе. Одна из основных причин – тоска по родителям, по семье (если жена и дети остались в Средней Азии), а также нежелание воспитывать детей в России. Из разговоров с моими информантами можно сделать вывод о том, что большая часть из тех, кто приехал в Томск, возвращается затем на родину. Однако через какое-то время они могут опять оказаться в миграции и с большой вероятностью местом временного пребывания выберут Томск. Другие уезжают затем в Москву либо в крупные соседние сибирские города – Новосибирск или Кемерово.

Особенность миграции в Сибирь (как в небольшие богатые города и поселки нефтегазовой Арктики, так и в относительно многонаселенный город Томск) заключается в том, что она саморегулируемая. В послевоенное время из Средней Азии и с Кавказа в Томск ехали в первую очередь студенты. Некоторые остались в городе и в настоящее время являются старейшинами национальных диаспор. Другие ехали в Томск и Томскую область на строительные, лесоперерабатывающие и сельскохозяйственные работы. Чаще всего это была сезонная работа, осенью люди возвращались домой. Кто-то из нынешних жителей проходил в Томской области срочную службу в армии. Советская и ранняя постсоветская армейская, учебная и сезонная миграции в Томск заложили фундамент для последующей эскалации миграции в конце 1990-х и в особенности в 2000-е годы. В отличие, например, от Москвы, Сибирь (даже ее нефтегазовые богатые регионы) не является очевидной миграционной локацией. Именно поэтому родственные связи и знакомства являлись решающим импульсом для переезда в Томск. На миграционные процессы оказывает значительное влияние происхождение мигрантской элиты – глав диаспор, директоров пилорам, строительных компаний, ресторанов национальной кухни, имамов мечетей. К представителям местной национальной элиты в поисках работы обращаются их односельчане, родственники и знакомые. Вот отрывок из интервью с директором строительной фирмы, выходцем из Бухары:

За мной приехало много парней-бухарцев, потому что я же здесь. А если есть кто-то знакомый – родственник, одноклассник, – то все к нему едут. Тем более если едут в город. Посмотрят там, хорошо заработают, уедут и другим передадут: там-то я хорошо заработал. И таким макаром очень многие сюда приехали [...].

Меня не только в Бухаре, в Узбекистане очень хорошо знают, потому что за это время ко мне приехало более десяти тысяч разного рода людей. Со всех уголков Узбекистана (Бухара, Узбекистан; 1966 г. р.; владелец строительного бизнеса<sup>7</sup>).

Мигранты, у которых получилось открыть здесь бизнес, стать во главе того или иного производства, не спешат уехать из Томска. Именно они и начинают управлять миграционными процессами в регионе. Заработав финансовый и социальный капитал в Томске, они становятся известными у себя на родине – земляки начинают к ним обращаться с просьбами о трудоустройстве.

Некоторые из томских мигрантов имеют московский опыт, кто-то чередует Томск и Москву: например, работает летом на строительстве в Томске, а по окончании строительного сезона уезжает на зиму в Москву, где занимается ремонтами в частных квартирах. Практически каждый из моих информантов рассказывал о намерении не ездить больше в Россию, пытался устроиться на работу у себя на родине, но многие сталкивались с негативным профессиональным опытом там и возвращались к миграционному образу жизни. Многие из информантов имеют родственников или близких друзей в других городах России и чувствуют себя увереннее и свободнее в выборе места работы.

Миграция никогда не является индивидуальным проектом. Выбор региона для отъезда на заработки определяется связями индивида – родственными и дружескими. Степень успешности зависит от социального капитала, а желание вернуться домой очень часто мотивировано тоской по родственникам или обретением семьи и желанием воспитывать детей в регионе исхода. Мигрант уезжает, возвращается, опять уезжает или меняет место жительства в России, функционирует в миграции не как индивид, а как звено социальной сети, сформированной еще до и усложненной в ходе миграции. Именно поэтому очень часто определяющим фактором при выборе места миграции является не финансовая выгода, а родственные связи. Длительность пребывания в том или ином месте миграции обуславливается не столько уровнем зарплаты, сколько скоростью и легкостью создания социального капитала – связей. В Томске, небольшом и комфортном в отношении социальной среды городе, такие связи можно установить легко и быстро.

До основания города русскими в 1604 году эти земли были населены сибирскими татарами. До 1990-х годов татары составляли большинство мусульманского населения Томска. Татарское демографическое доминирование в мусульманском пространстве сибирских урбанизированных центров и городов европейской части России, за исключением Северного Кавказа, характерно для позднего имперского и советского периодов. В 1990-е и 2000-е годы с интенсификацией миграции из бывших советских республик Средней Азии и внутренних республик Северного Кавказа мусульманское пространство России радикально изменилось. Имамами большей части мечетей являются татары, они же доминируют в российской мусульманской элите в целом, однако на намаз приходят в основном выходцы из Средней Азии и Северного Кавказа.

---

<sup>7</sup> В целях сохранения анонимности информантов я указываю в скобках место, год рождения и род занятий своего собеседника и не привожу имен.

В 1990-е годы в Томске сложилась уникальная для России ситуация. Имамами в двух дореволюционных мечетях города служат выходец из Таджикистана и приезжий из Кыргызстана. Такое положение дел в мусульманской среде еще более любопытно для города с многочисленным местным татарским населением. Следует отметить, что эти имамы находятся в затяжном и, как доказывает время и тщетные попытки со стороны отдельных прихожан изменить ситуацию, неразрешимом конфликте. Две мечети принадлежат разным муфтиятам, и формально не только область, но и столица региона оказываются разделенными (Сметанин 2015). Для значительной части моих информантов конфликт таджикского и киргизского имамов является несущественным фоном. Люди посещают обе мечети, активные прихожане поддерживают отношения с обоими имамами. Однако есть и те, кто предпочитает одну мечеть другой. Некоторые киргизы и таджики объясняют свой выбор земляческими симпатиями, для отдельных групп мусульман выбор той или иной мечети сложился исторически. Например, аварская община практически всем составом ходит в Белую мечеть (мечети называются по цвету зданий – Белая и Красная), где имамом служит киргиз. Аварцы из Дагестана и северного Азербайджана начали посещать Белую мечеть в 1990-е годы, когда Красная еще находилась в руинированном состоянии и моления проходили в соседнем дореволюционном здании медресе.

Как в любом относительно крупном российском городе, северокавказские джамааты<sup>8</sup> оказываются самыми консолидированными и крепкими. Так, чеченцы и ингуши формируют в Томске отдельный джамаат зикристов, мюридов кадирийского тариката вирда Кунта-Хаджи. Они собираются в доме, построенном специально для проведения зикра на окраине города<sup>9</sup>. Аварцы из Азербайджана и Дагестана организовали собственную молельную (худжра) на втором этаже мебельного цеха, принадлежащего одному из их земляков. Обе северокавказские группы имеют своих имамов. Однако как аварцы, так и вайнахи (чеченцы и ингуши) на пятничный намаз собираются в одной из официальных мечетей города.

---

<sup>8</sup> В данном случае – отдельные общины, объединения мусульман.

<sup>9</sup> *Зикр* – это ритуальное поминание суфиями Аллаха, совершаемое по особой формуле, вслух (*зикр джахри*) или мысленно (*зикр хафи*), и сопровождаемое определенными телодвижениями. Цель зикра – достичь мистического экстаза (*ваджд*), во время которого суфий может приблизиться к Богу. Слово *тарикат*, образованное от арабского слова «путь», поначалу означало метод совершенствования суфия-ученика под руководством его наставника, а затем сами братства или их отделения, основанные на личных связях учеников и учителей (Мацузато и Ибрагимов 2006:10). Кадирийя – один из самых распространенных на Северном Кавказе тарикатов. У суфиев *вирд* – обычно «задание» на чтение Корана, молитв и прочего, которое дает ученику шейх-наставник. Различия между суфийскими общинами касаются прежде всего этих заданий. Поэтому понятие *вирд* постепенно стало означать и сами отделения религиозных братств (Хизриева 2006:48). Вирд Кунта-Хаджи Кадирийского тариката – крупнейшее со второй половины XIX века суфийское братство Чечни и Ингушетии (Роцин 2009:218). Ныне большинство вайнахов – последователи шейха Кунта-Хаджи и его учеников, которые затем приобрели статус *муршидов* (Хизриева 2009:135). Основным консолидирующим ритуалом данного вирда является громкий круговой зикр. Мюрид – ученик/приверженец шейха/учителя.

## МОЛОДЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ АВТОРИТЕТЫ И КРИТИКА ИМАМОВ

Для разных людей характерны разные миграционные ритмы. Кто-то приезжает в город, остается в нем, перевозит семью, обрывает важными связями и в конце концов сам начинает управлять миграционными процессами из своего региона исхода в новый регион проживания. Другие же, проработав несколько лет или даже месяцев, уезжают в Москву или Новосибирск, возвращаются на родину или пробуют заработать в Турции или Южной Корее. Кто-то поступает в томские университеты, чтобы потом вернуться специалистами в Среднюю Азию или начать карьеру в Москве. Среди моих информантов лишь незначительная часть не планировала уехать из Томска. В последние годы все больше и больше как внутренних, так и внешних мигрантов либо окончательно возвращаются на родину, либо уезжают из Томска, найдя работу в других регионах России. Такая динамичная и относительно малочисленная миграционная среда порождает нестабильность мусульманского городского пространства.

Имамы обеих городских мечетей испытывают трудности с организацией классов преподавания арабского языка и чтения Корана<sup>10</sup>. Например, летом 2018 года в Белой мечети уроки по чтению Корана для мальчиков вел молодой таджик-хатиф. Он заменял своего учителя, у которого обнаружили проблемы с документами и который из-за этого не смог вернуться в Россию из Таджикистана. В июле 2018 года аварская суфийская община Томска пригласила нового имама из Дагестана. Предыдущий вел общину в течение трех лет, однако должен был вернуться на Кавказ. Какое-то время в Томске верующие могли обратиться к нескольким муллам-таджикам, которые были известны как экзорцисты<sup>11</sup>. Однако и они уехали.

«Стабильны» только два официальных имама, каждый из которых возглавляет свою мечеть уже чуть более двадцати лет. Критика имамов российских мечетей, как со стороны обычных прихожан, так и со стороны мусульманских интеллектуалов, повсеместна. В случае если большинство прихожан – выходцы из Средней Азии и с Северного Кавказа, а имамы – татары, эта критика получает националистический оттенок. В Томске ситуация несколько иная, в связи с тем, что один имам – киргиз, а второй – таджик. Несмотря на существующую земляческую лояльность по отношению к имамам со стороны киргизов и таджиков соответственно, имеет место и критика. Этот отрывок из интервью с одним из молодых локальных лидеров отражает весь спектр классических претензий к «официальным» имамам со стороны религиозной и относительно оппозиционной и образованной мигрантской молодежи:

---

<sup>10</sup> В каждой мечети имамы, их помощники и активные прихожане стремятся организовать отдельные для мальчиков и девочек классы по изучению основ ислама и таджвида (дисциплина правильного чтения Корана на арабском). Далеко не во всех российских мечетях есть такая возможность. Это связано чаще всего не с отсутствием финансов, а с дефицитом кадров – нехваткой специалистов, знающих Коран и умеющих его толковать, у которых было бы время на преподавание.

<sup>11</sup> Избавляющие мусульман от одержимости посредством чтения отдельных сур и аятов из Корана.

Имамы – это ставленники структур. Все читают одни и те же тексты на проповедях. Имам должен быть авторитетом для прихожан. Люди должны следовать за ним, слушаться его, приходиться посоветоваться с ним. В Томске этого нет. Может, и есть, но только для определенных людей, которые себя считают мусульманами, но они далеки от ислама. Это просто традиционные люди, которые раз в год приходят в мечеть, деньги дают, говорят, чтобы Коран почитали, но при этом ничего не соображают в плане ислама, религии [...], эти двое [имамы] – не самые лучшие мусульмане Томска. Их просто там поставили. И из-за этого этот весь бардак. Я всегда говорю: если хотят, чтобы проблем было меньше от мигрантов, исламистов левых взглядов, надо поставить авторитетных людей. Умных людей, которые будут воспитывать, наставлять молодежь. [...] Я хотел бы, чтобы во главе мусульман стоял образованный человек, который знал бы несколько языков, имел бы степень, учился бы где-то, знал бы арабский, чтобы он мог вести диалог с людьми (Худжанд, Таджикистан; 1992 г. р.; днем работает на стройке, вечером в охране, имеет неоконченное высшее образование).

Сначала информант высказывает один из самых распространенных еще с советских времен стереотипов об имамах, заключающийся в их тайной связи со спецслужбами. Такой стереотип может иметь множество вариаций, но чаще всего отдельные прихожане в вину имамам ставят лояльность к власти и предполагаемое сотрудничество с правоохранительными структурами. Затем в этом отрывке из интервью появляется собирательный образ мусульманина, который приходит в мечеть раз в год, чтобы только совершить обряд. Последняя претензия заключается в недостаточном светском и религиозном образовании имамов. Многие прихожане не видят в них лидеров, не вдохновляются их проповедями, которые находят банальными, однообразными неактуальными, поверхностно моралистическими и ритуалочентричными:

Мне скучны они [проповеди]. Что касается проповеди в Белой мечети, это для выпускников детского сада, первоклассников. Они банальные, ничего нового. Имам должен видеть, что молодежь стремится к знаниям, имам должен понимать запрос общества. И предлагать определенный продукт религиозного характера, чтобы молодежь впитывала (Бишкек, Кыргызстан; 1987 г. р.; занимается торговлей лесом и общественной деятельностью среди местной киргизской молодежи).

Высокие требования к городским имамам формулируются как раз несогласными молодыми мусульманскими авторитетами из мигрантской среды, которые имеют определенный общественный темперамент и высокий уровень религиозности. Интересно, что мусульманские авторитеты делают акцент именно на молодежи, которую, по их словам, хотят уберечь от радикализма и религиозную повседневность которой хотят регламентировать. Миграция часто является переломным процессом, который либо усилит религиозность мусульманина, либо секуляризирует его повседневность, либо научит думать и говорить об исламе, либо, напротив, сведет религию к нерегулярному ритуалу.

**Д. О.:** У тебя была какая-то компания земляков?

**Информант:** Из Таджикистана? Компания была, но в плане религии они не давали мне чего-то такого, что изменило бы меня. Они на меня не влияли. Я на них, наверное, влиял, а они на меня – нет.

**Д. О.:** Как ты на них влиял?

**Информант:** К примеру, я пришел 1 сентября на первом курсе в комнату. Меня заселили сначала к тувинцам, потом я переселился к своим землякам, и там никто намаз не читал. Вначале я один намаз читал. А уже в середине или в конце первого семестра все намаз читали пять раз. В конце года из других комнат приходили к нам намаз читать.

**Д. О.:** И ты был их муллой?

**Информант:** Авторитет какой-то имел среди них (Худжанд, Таджикистан; 1992 г. р.; днем работает на стройке, вечером в охране, имеет неоконченное высшее образование).

Одним из лидеров молодых киргизов является выпускник экономического факультета Томского университета, начинающий предприниматель, который планирует получить образовательную базу и социальный капитал в России, чтобы потом войти в политическую элиту Кыргызстана. Он является одним из мусульманских авторитетов, к которому часто обращаются за советом как киргизские студенты, так и трудовые мигранты. Молодым киргизам проще задать вопрос своему ровеснику, поделиться с ним своими сомнениями и переживаниям, чем обратиться к официальному имаму, у которого нет времени. Имам скорее даст нормативный ответ, далекий от актуального контекста, в котором оказались приезжие в России.

**Информант:** Когда я жил в общежитии, они [другие студенты] поднимались, и я показывал, как омовение делать, как правильно читается, какие-то ошибки поправлял. Они в 20 лет не умели делать омовение.

**Д. О.:** У тебя есть друзья, которые выпивают?

**Информант:** Да. Раньше у меня был общий подход – мы собирались где-то, и я начинал лекцию читать, что хорошо и что плохо. Постепенно я понял, что это не совсем правильный подход, и я перешел к индивидуальному – кого-то я пугаю адом, кого-то я подбадриваю. Или говорю: видишь, ты в мечеть не ходишь, не молишься, у тебя грехов полно, поэтому и такие проблемы. [...] Я не могу показать себя как религиозного агитатора. Я не могу так сделать. Хочется всех поругать, иногда побить хочется. Но мне приходится организовывать дискотеки. Мне не хочется, но мне приходится. Если не устроить вечеринку, если не позвать какого-то киргизского певца, то я знаю, что они пойдут на дискотеку к бурятам, тувинцам. И они обязательно подерутся, а тувинцы всегда с ножом ходят. Мы отношения кулаками выясняем, а они с ножом ходят. Им комфортнее среди азиатов, поэтому они не пойдут на обычную русскую дискотеку (Бишкек, Кыргызстан; 1987 г. р.; занимается торговлей лесом и общественной деятельностью среди местной киргизской молодежи).

Для этих молодежных мусульманских лидеров оказывается свойственной религиозная рефлексия, сомнения в своей набожности, четко артикулированное стремление стать лучше. Практика увещевания единоверцев является частью их представления о том, что значит быть истинным мусульманином.

## **ФОРМИРОВАНИЕ ЛОКАЛЬНОГО МУСУЛЬМАНСКОГО ПРОСТРАНСТВА МИГРАЦИОННОЙ ФИНАНСОВОЙ ЭЛИТОЙ**

В данном исследовании я пишу о разных людях, которые формируют локальное мусульманское пространство. Это могут быть как набожные молодые люди, имеющие авторитет среди своих же ровесников (как показано выше), так и представители «миграционной элиты». К последним я отношу кавказских и среднеазиатских предпринимателей с миграционным бэкграундом и определенными религиозными амбициями, проявляющимися в первую очередь в материальном преобразовании локальной мусульманской среды. Упомянувшийся ранее владелец крупной строительной фирмы, выходец из Бухары, на базе общежития для своих рабочих, которое находится в окраинной промышленной зоне Томска, оборудовал довольно просторный и искусно декорированный молельный зал. Он начал соблюдать нормы ислама уже в миграции и, становясь все более и более религиозным, сформировал вокруг себя среду, отвечающую собственным представлениям о вере и благе. Когда я брал у него интервью, он собирался в хадж и несколько переживал из-за того, что после хаджа уже не сможет праздновать День Воздушно-десантных войск, в которых еще в советское время проходил службу. С этим предпринимателем я познакомился на поминках по умершему отцу одного из рабочих, поминки были организованы бизнесменом в одном из узбекских кафе города. Таким образом, меняя себя как мусульманина, совершенствуясь в религиозной сфере, директор строительной фирмы трансформирует и формирует вокруг себя (по крайней мере, на своем производстве) мусульманскую среду: строит молельную комнату, отпускает рабочих на пятничный намаз и по праздникам, финансово помогает своим рабочим в соблюдении отдельных ритуалов, оплачивает прощальную трапезу во дворе мечети для отъезжающих в хадж, дает деньги на ифтар<sup>12</sup> в Рамадан.

Ни в одном российском городе мусульманское пространство не ограничивается мечетями. В Томске есть молельные комнаты в некоторых азиатских и кавказских кафе, на автосервисах и в шиномонтажных, на рынках. Тридцатидвухлетний аварец из Азербайджана, работающий в автосервисе своего старшего брата, сделал специальную молельную, которую посещает не только он сам, но и все проезжающие мимо мусульмане, если пришло время намаза. Недоступные для беглого взгляда мусульманские локации разбросаны по всему городу, созданы обычными практикующими мусульманами. В данном случае речь идет не столько об ином взгляде на город, сколько об ином городе, наполненном иными маркерами, актуальными и известными только практикующим и встроенным в мусульманскую среду верующим.

---

<sup>12</sup> Окончание дневного поста.

## ЛИДЕРЫ КАВКАЗСКИХ СУФИЙСКИХ ОБЩИН

Отдельно следует упомянуть о двух консолидированных и относительно многочисленных кавказских суфийских общинах Томска. Первая состоит исключительно из ингушей и чеченцев – зикристов кадирийского тариката вирда проповедника Кунта-Хаджи. Этот вид зикра сформировался в Чечне и Ингушетии в середине XIX века. Суфизм стал одной из главных форм бытования ислама на Северном Кавказе, а вирд Кунта-Хаджи кадирийского тариката является крупнейшим в Чечне и Ингушетии.

Чеченцы и ингуши Томска начали проводить громкий круговой зикр в 1990-е годы – сначала в бывшем здании медресе Красной мечети, потом в подвале Белой мечети, а затем уже и в отдельном доме на окраине города. Сейчас на регулярный зикр, который проходит раз в неделю, собирается около 20–30 человек – в основном старейшие представители вайнахов Томска, приехавшие в Сибирь еще в 1970–1990-е годы, и мальчики школьного возраста. Чечено-ингушский джамаат зикристов известен как один из самых действенных и сплоченных кавказских институтов города (так же дело обстоит и во многих других крупных городах России). Далеко не все вайнахи Томска принимают участие в зикре, однако некоторые приглашают зикристов на мавлиды (собрания мусульман по той или иной важной причине: излечение от болезни, рождение ребенка, смерть близкого человека), чтобы те прочитали Коран, сделали дуа<sup>13</sup>. Иногда к зикристам обращаются за помощью, так как этот джамаат известен своей эффективностью и оперативностью в сборе средств. Туркх (можно сказать – исполнительный глава) томских зикристов обладает исключительным авторитетом в своем джамаате. С ним советуются по целому ряду вопросов, его просят сделать дуа при самых разных неприятностях. Например, когда я выходил с зикра, туркх читал во дворе Коран человеку, у которого болела голова. Томские мюриды поддерживают отношения с другими вайнахскими мюридами из соседних сибирских городов – Красноярска, Кемерово, Новосибирска. В памятный день депортации они ежегодно собираются в одном из сибирских городов.

С 2012 года в отдельной молельной (худжре), располагающейся на втором этаже мебельного цеха на окраине города, регулярно встречаются мюриды тариката Накшбандийа-Шазилийа. Этот джамаат состоит преимущественно из аварцев, приехавших из нескольких соседних сел северного Азербайджана. Еще в 1980–1990-е годы в Томске поселились первые азербайджанские аварские семьи, за которыми потянулись другие. Многие из них занялись мебельным бизнесом, предпринимательская сеть распространилась впоследствии по другим сибирским городам. Сейчас из Томска идет отток аварцев: они либо переезжают в Красноярск, Кемерово или Новосибирск, либо возвращаются в Азербайджан, некоторые уезжают в Дагестан, где проживает большинство российских аварцев. Аварский имам преподает основы ислама для школьников Томска, регулярно читает проповеди в худжре. Его работу оплачивает Духовное управление мусульман Дагестана, а квартиру ему снимают члены томской общины.

<sup>13</sup> Обращение к Аллаху с просьбой для себя или для другого человека.

Консолидированность и относительная дистанцированность от остальной городской мусульманской жизни – характерные черты кавказских суфийских джамаатов за пределами Чечни, Дагестана и Ингушетии. Вайнахская и аварская общины имеют своих религиозных авторитетов, своих имамов, свои сложные иерархичные отношения. Несмотря на то, что мюриды дисциплинированно посещают ту или иную мечеть на джума-намаз, их повседневные религиозные практики концентрируются вокруг собственных мусульманских лидеров в периферийных молельных залах. Однако следует отметить, что регулярно посещают зикр вирда Кунта-Хаджи и салават тариката Накшбандийа-Шазилийа<sup>14</sup> те представители данных кавказских общин, которые отличаются особенной религиозностью и традиционностью, неприятием салафизма. В интервью со многими мюридами вирда Кунта-Хаджи (которые, как уже было сказано, совершают громкий круговой зикр), прослеживается обида на имамов городских мечетей за скептическое отношение к их устазу<sup>15</sup> и ритуалу. Подобная ситуация характерна и для Москвы. Мюриды оказываются в определенной религиозной изоляции в мусульманском пространстве российских городов за пределами Кавказа. С одной стороны, имамы мечетей с сомнением относятся к такого рода суфийским религиозным практикам, с другой – зикристы часто сталкиваются с открытой критикой со стороны своих земляков-салафитов.

Авторитетные лидеры кавказских суфийских джамаатов регламентируют не только ритуальные практики внутри общин, но зачастую и финансовые и социальные отношения. В повседневной жизни мюридов социальная, финансовая, религиозная и личная сферы тесно переплетены и находятся в зависимости друг от друга. Многие из аварцев занимаются одним и тем же бизнесом – производством мебели или починкой автомобилей. И практически во всех своих цехах или автосервисах они обустроили молельные комнаты. Выходцы из северного Азербайджана в июне 2018 года закончили ремонт в аварском кафе с отдельной молельной комнатой. Глава ассоциации народов Дагестана, художественный руководитель местного дагестанского танцевального ансамбля, одновременно является одним из самых активных мюридов, принимает участие в каждом зикре, курирует религиозные занятия детей в мечети, которые, как уже было сказано выше, ведет аварский имам.

### **«НАШЕ СОБЛЮДЕНИЕ РЕЛИГИИ – ЭТО НАШЕ ПОВЕДЕНИЕ. ТО, ЧТО МЫ ДЕЛАЕМ – ЭТО УЖЕ РЕЛИГИЯ»: ИСЛАМСКОЕ В ПОВСЕДНЕВНОМ**

Последняя часть данной статьи посвящена социальным практикам томских мусульман-мигрантов, которые, на первый взгляд, локализируются вне религиозного поля, но на самом деле имеют исламское основание. Это попытка на примере нескольких кейсов продемонстрировать тесную связь между большими идеями

---

<sup>14</sup> И зикр, и салават – формы ритуального упоминания и восхваления Аллаха.

<sup>15</sup> Устаз – учитель, в данном случае – Кунта-Хаджи.

и каждодневными практиками (*grand schemes* и *daily practice*) (Schielke and Debevec 2012:2), увидеть в светском мусульманское и встать над ложной дихотомией между повседневным и религиозным.

Даже обычное уважение к родителям – это тоже религия, уважение к старшим, уважение к друзьям, уважение к любому человеку – это тоже религия. Если что, то надо реагировать на все с улыбкой, красиво надо на все отвечать, потому что не должно быть злости [...]. Наше соблюдение религии – это наше поведение. То, что мы делаем – это уже религия (Ош, Кыргызстан; 1992 г. р.; медик).

Это отрывок из интервью с молодым узбекским врачом, родившимся и выросшим на юге Кыргызстана. Сейчас он продолжает получать медицинское образование и ведет прием в нескольких больницах Томска. Этот молодой доктор считается одним из самых религиозных представителей узбекской диаспоры. Несколько раз в неделю он бесплатно принимает трудовых мигрантов. Доктор задерживается на несколько часов в своем кабинете или приходит раньше. Прием ведется как в городской больнице, так и в отдельной комнате в аптеке, которую он купил вместе со своим коллегой. Каждый его поход в мечеть также сопряжен с бесплатными медицинскими консультациями «на ходу». В данном случае профессиональный авторитет совмещается с религиозным, медицинская экспертиза не только не противоречит мусульманской экспертизе, но дополняет ее, является проявлением религиозности этого верующего врача. Подобная благотворительность расценивается доктором как религиозное поведение, практика «истинного» мусульманина. Отрывок из интервью с коллегой и другом доктора, узбекским врачом из Казахстана:

**Информант:** Короче, есть много узбеков, которые не разговаривают на русском языке и даже не могут попросить себе медицинскую помощь. Я видел много случаев, когда на «скорой» работал: их просто игнорируют. Очень жалко, когда они стоят и не могут объяснить, что у них болит, понимаете? Они поэтому не обращаются в частные организации и приходят к нам.

**Д. О.:** Куда к вам?

**Информант:** Вот в эту аптеку.

**Д. О.:** В основном узбеки приходят?

**Информант:** Чаще всего узбеки.

**Д. О.:** Платно?

**Информант:** Нет, сколько дадут, по возможности. Не у всех есть возможность. Я там тоже работаю иногда. Ну, там, капельницу поставить. [...] Иногда я работаю там, иногда И. [доктор]. Понимаете, человек пришел, потому что не знал, куда идти. Не знал, что есть травмпункт. Мы его благополучно отправили в травмпункт, на следующий день он приходил на осмотр. И всем И. говорит часто, что все по воле Аллаха. Что тебе дал Аллах причину и даст ее решение. То есть проблему: болезнь – это проблема, испытание. Вот такие вещи говорит (Шымкент, Казахстан; 1993 г. р.; медик).

Религиозным авторитетом может считаться человек, не имеющей никаких лидерских качеств, лишенный желания распространять знание, увещевать. Он обладает авторитетом из-за набожности, особенной манеры говорить, в связи со своей открытостью, легкостью и неспешностью. Амир родился в 1974 году в Бухаре. В 2000 году он впервые приехал в Россию в Москву, где начал работать строителем.

**Информант:** В основном все, кто едут из Таджикистана, Узбекистана, едут сразу в Москву. А потом потихоньку начинают рассасываться по всей России.

**Д. О.:** Сколько Вы прожили в Москве?

**Информант:** Два года.

**Д. О.:** А потом?

**Информант:** Потом сюда.

**Д. О.:** А почему сюда, как так получилось?

**Информант:** Здесь один друг сапожником работал – он пригласил. Работа вроде хорошая тут, говорит. Там у нас с милицией разногласий много было, сильно прижимали. А тут не так сильно было. Было свободнее. Никто особо не беспокоил, и поэтому я сюда поехал.

**Д. О.:** Ваш одноклассник?

**Информант:** Не одноклассник. В одной школе учились.

**Д. О.:** И кем Вы начали работать?

**Информант:** Штукатуром. Первые три года очень сильно мучился, пока не нашел хорошего человека, с кем можно было работать, напарника хорошего (Бухара, Узбекистан; 1974 г. р.; строитель).

Сейчас он продолжает заниматься отделкой помещений, живет за городом и каждую пятницу на велосипеде приезжает в томскую мечеть на джума-намаз. Его миграционный ритм начал с годами меняться:

**Информант:** Раньше я ездил очень часто [в Россию]. Где-то лет шесть назад я не стал так часто ездить. С годами, наверное, человек начинает уставать и по своей родине больше тосковать. И получается, я перестал так надолго ездить, а раньше я, бывало, по два года не ездил домой. Сюда семью привозил. По 40 дней дома бывал, остальное время здесь бывал. А потом, с годами, начал по три месяца ездить. Это последние шесть-семь лет.

**Д. О.:** А почему так мало теперь?

**Информант:** Я работал далеко на Севере где-то три года. Это Ямало-Ненецкий автономный округ, ближе к Новому Уренгюю. Там документы делать трудно, а сезон очень короткий – всего три месяца. А за патент платить очень дорого – восемь тысяч, делать это очень трудно, потому что в Уренгой надо ездить, чтобы сертификат делать, и все такое. Это все обходится дороже, мне не резон делать документацию на год, чтобы я три месяца там проводил. Я по го-

стейвой туда заезжал, три месяца побуду как гость, потом уезжаю. В этом году Рамазан попался так, что я сюда должен ехать – и Рамазан начинается. А я не хотел Рамазан здесь встречать – только у себя. На Севере отпуска по два месяца, и тот, кто работу мне давал, тоже в отпуск уехал. Ждать его два месяца мне нерезонно, и я подался сюда в этом году. В следующем году, наверное, снова поеду сюда. Почему сюда? Во-первых, Томск – город спокойный. И, во-вторых, не такой уж бедный город. В-третьих, самая лучшая дорога – проторенная. Три года сюда мотался – протоптал дорогу, и ее забывать не хочется. И еще у нас есть пословица: не хлопай дверью, в которую входишь. Когда я уходил отсюда, я со своими знакомыми не ссорился и не ругался. Мы дружески расстались, я регулярно звонил им, мы дружески общались. И вот в этом году у меня с северным работодателем не получилось, и я подался сюда (Бухара, Узбекистан; 1974 г. р.; строитель).

Таким образом, Амир сначала приехал в Москву, потом благодаря помощи бухарских знакомых перебрался в Томск. В течение последних трех лет он работал только на Ямале. Несмотря на то, что Арктика отличается дискомфортом для выходцев их Средней Азии климатом, в богатых нефтегазовых регионах самый дорогой в России патент (документ, дающий право на работу) для граждан Узбекистана и Таджикистана; кроме того, до Ямала не всегда легко добраться, этот регион привлекает мигрантов, так как на севере Западной Сибири можно заработать намного больше, чем в Москве и уж тем более в Томске. За полгода в Томске Амир зарабатывает столько же, сколько за три месяца в Арктике. Этим летом у него не получилось поехать на Ямал в связи с тем, что он хотел провести Рамадан в Узбекистане, а когда священный месяц закончился, ехать в Арктику уже было поздно, и тогда Амир активизировал сохранившиеся в Томске связи. Для данного исследования оказывается очень интересной реакция Амира на такую эпизодическую миграционную неудачу:

**Д. О.:** Как Вы думаете, если бы Вы работали вот так вот в Москве или на Ямале, Вы бы больше получали?

**Информант:** Нет, я так не считаю. Сказать, что тут вот так было бы, там вот так было бы – это значит не согласиться с судьбой. А это очень плохо, потому что один из столпов веры – это «я уверовал в Господа единого и уверовал в его ангелов, в его книги, которые Он ниспослал, его пророков и в судный день, и в хорошее, и в плохое от Господа. И в то, что после смерти есть жизнь, уверовал». И если не верить, что судьба такая, то хоть куда бы поехал, хоть в Америку, все равно бы я больше этих денег не заработал бы. Аллах захотел так – значит так оно и будет (Бухара, Узбекистан; 1974 г. р.; строитель).

Покорность воле Аллаха, принятие разных обстоятельств без досады и сожаления – характерные черты этого набожного и глубоко религиозного человека. Интересно, как в данном случае он смотрит на миграцию через призму ислама, как по-мусульмански объясняет нестабильность и неопределенность миграционных обстоятельств. Именно подобные спокойствие и покорность Амир часто передает своим землякам, которые обращаются к нему с самыми разными вопросами.

**Д. О.:** А Вы собираетесь потом уезжать в Узбекистан?

**Информант:** Дай Бог, да.

**Д. О.:** А в Россию вернетесь?

**Информант:** Ну я бы постарался бы не вернуться. Если честно, как я говорил, устал от дорог, от путешествий. Но если на то воля Божья, значит мне суждено опять путешествовать, и буду путешествовать. Но постараюсь больше не вернуться.

**Д. О.:** Ну а как это может получиться? Деньги же нужны.

**Информант:** Деньги-то всегда нужны, и их никогда не бывает много. Пророк говорит: если человеку Аллах даст две горы золота, то он попросит еще третью. Не дай Бог такого нафса. Но у человека есть такие потребности, которые непременно надо решать, и решать их там не получается – придется вернуться, чтобы зарабатывать (Бухара, Узбекистан; 1974 г. р.; строитель).

К Амиру обращаются земляки с просьбой прочесть дуа после плохого сна или помянуть умершего близкого родственника. К нему легче обратиться, чем к имаму: «Потому что он [имам]», – говорит Амир, – «постоянно занят, не может приехать. Его звать трудно, а меня звать очень легко. Сказал просто: брат, приходи!». Легкость коммуникации становится одним из факторов для предпочтения мигрантов обращаться к уважаемому верующему, а не к имаму, который не только постоянно занят, но и дистанцирован в социальном плане. Имамы – уже граждане России, довольно обеспеченные люди, хоть и имеющие миграционный бэкграунд, но сейчас уже живущие иными, по сравнению с большинством прихожан (в первую очередь трудовыми мигрантами), заботами. Амир имеет репутацию не только религиозного человека, свободно читающего Коран и знающего ритуальную сторону ислама, но и опытного мигранта. Богатый и сложный миграционный опыт Амира делает его в глазах остальных приезжих надежным и «повидавшим» человеком.

Я опять хотел бы вернуться к проблеме связи миграции и религии. Миграция в Россию может рассматриваться не только как своеобразная инициация среднеазиатского мужчины (Reeves 2013), не только как экзистенциальное испытание, но и через призму ислама:

**Информант:** Вообще у меня просят дуа очень много. Почему? Потому что я чаще своих друзей в разъездах по России. Большинство не ездит, большинство там зарабатывают нормально, они успокоились и все, перестали ездить. В последнее время я тоже подуспокоился, а так раньше я только по 40 дней дома бывал. Дуа – это источник надежды, когда он в безвыходном положении. Это когда человеку на душе скверно, он делает дуа, и на душе становится намного легче. Истинная вера может спасти тебя в любой, самый трудный момент. Дуа принимается у кого? Принимается дуа путника. Он вышел в путь, и пока не доедет до назначенного пункта, его дуа постоянно принимается.

**Д. О.:** То есть подходит к Вам Ваш друг и говорит: «Ты сейчас в Россию уезжаешь – сделай за меня дуа», да?

**Информант:** Да. В дороге.

**Д. О.:** А где в дороге?

**Информант:** Пока в автобусе еду, пока в самолете. Еще у нас пословица есть: кто не путешествовал, тот менее мусульманин, чем тот, кто путешествовал. Действительно, путешествие о многом говорит. Когда он путешествовал, он знает цену жизни, трудности. Если он не путешествовал, он не поймет ценности жизни. Это действительно так. Раньше я об этом не так сильно задумывался, пока сам не попутешествовал первые года в Москву. И узнал, что путешествие действительно много дает и что это урок жизни. Реальный урок жизни: человек в путешествии много чего узнает, поймет ценности жизни. То, что до путешествия не понимаешь и не ценишь, реально начнешь ценить. Я это через себя провел. Раньше это мимо ушей пропускал, но сколько лет уже езжу и понимаю. У путника свои трудности. И с молитвой трудности у него, и с едой, и как он спит, и устает. И за все эти трудности Аллах ему дает, что его дуа принимается (Бухара, Узбекистан; 1974 г. р.; строитель).

В этом отрывке из интервью Амиром проговорена одна из форм мусульманского отношения к миграции как к испытанию, которое делает человека сильнее и повышает уровень имана (веры). Амир безусловно признается знающими его людьми религиозным лидером, но одновременно он не имеет ни амбиций, ни достаточного набора знаний (он не закончил медресе, не является хафизом), чтобы быть имамом или муллой. Мусульманский авторитет Амира строится на его набожности, социальном капитале (он давно связан с Томском и знает многих мусульман города), открытости по отношению к любому нуждающемуся в религиозном совете.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Локальное мусульманское пространство определяется не только крупными местными религиозными фигурами (имамами мечетей) и иностранными и российскими исламскими интеллектуалами, но и обычными верующими, по разным причинам и в разных социальных контекстах пользующимися уважением и авторитетом у своих единоверцев, оказавшихся с ними в одном городе. Легкость коммуникации, доступность, существенный миграционный опыт, социальный капитал, набожность, мусульманская агентность на местном уровне (от практики чтения дуа и готовности дать религиозный совет до открытия халяльного магазина и молельной комнаты) – все эти факторы влияют на уровень авторитетности того или иного мусульманина. Большинство героев данного исследования не имеют религиозного образования, не считаются муллами, однако именно они становятся ключевыми фигурами в локальном исламском пространстве для многих мигрантов-мусульман. Уровень авторитетности того или иного лидера в глазах единоверцев определяется, как правило, частотой и глубиной их личного опыта взаимодействия с ним.

Важно отметить, что далеко не все герои данного исследования признают свое религиозное лидерство, никто из них не считает себя «правильным» или «истинным» мусульманином. Многие прошли сложный путь к обретению веры, все они рефлексируют по поводу своей недостаточной религиозности. Однако и эта рефлексия становится базисом для формирования религиозного авторитета. Со-

вершенствуя себя, совершая ошибки, размышляя о дозволенном и запрещенном, они меняют мусульманскую среду вокруг себя. Через увещания единоверцев, различные формы благотворительности, усиление собственной религиозной дисциплинированности они не только становятся ближе к Богу в своих собственных глазах, но и подталкивают других к активизации в рамках мусульманского пространства.

Религиозный авторитет отдельного мигранта формируется в тесной связи с его авторитетом профессиональным, финансовым, миграционным, социальным, медицинским и каким-либо другим. Мусульманский авторитет конструируется в том числе в ходе повседневного взаимодействия верующих. Не существует дихотомии между повседневным и религиозным, так как религиозное проявляется в каждодневном и тесно вплетено в ткань повседневности даже в тот момент, когда мусульманское не маркируется как мусульманское. Индивиды постоянно воплощают в своей жизни идею «хорошего мусульманина» через повседневные действия (Deeb and Harb 2013; Fadil and Fernando 2015; Jacobsen 2011; Jouili 2015). Надя Фадил и Майянти Фернандо пишут: «Хотя такие действия, как сдерживать раздражение по отношению к брату или установление добрых отношений с соседом, не осознаваемы как “религиозные”, в отличие, например, от ношения хиджаба или чтения намаза пять раз в день, они фундаментальны для этической субъектности, которую многие мусульмане стремятся культивировать в себе»<sup>16</sup> (Fadil and Fernando 2015:64).

Миграция зачастую становится триггером к конструированию индивидуального религиозного мусульманского авторитета. В своей домашней среде эти люди могли бы по разным причинам и не стать локальными мусульманскими лидерами. В регионах исхода, где подавляющее большинство – мусульмане, существуют свои многочисленные религиозные авторитеты, глубоко инкорпорированные в местные социальные и религиозные системы. В миграционных российских условиях, где мусульмане чаще всего являются меньшинством, локальное исламское пространство малочисленнее, менее стабильно и менее иерархично. Мусульманские авторитеты из регионов исхода, а также старейшины, местные имамы и другие уважаемые люди, в том числе и оставшиеся дома старшие родственники, имеют незначительное влияние на мусульманские пространства большинства российских городов, сложившиеся в настоящем виде за последние 20 лет в связи с масштабной миграцией. Таким образом, на новых мусульманских лидеров, ставших таковыми в миграции, нет давления со стороны старших и уважаемых единоверцев. Многие из героев данного исследования стали практикующими мусульманами именно в миграции, тогда как «дома» они либо не соблюдали нормы ислама, либо не выработали еще осознанного отношения к нему. Уязвимость мигрантов (правовая, финансовая, эмоциональная) часто становится поводом для их единоверцев проявить себя как лидера, в том числе и религиозного.

---

<sup>16</sup> «While these actions (like not getting angry at a sibling or being kind to one's neighbors) are not immediately recognizable as “religious” (unlike, say, wearing a head scarf or praying five times a day) they are none the less fundamental to the kind of ethical subjectivity many Muslims attempt to cultivate in themselves».

Отдельные мусульмане (а не институции или имамы мечетей, которые действуют от лица муфтиятов) конструируют новое исламское пространство российского города, в значительной степени создаваемое и потребляемое относительно недавними мигрантами из Средней Азии и с Кавказа. Создается как видимая и открытая для всех мусульманская инфраструктура (например, халяльные продуктовые магазины, торговые точки, где продаются мусульманские благовония и одежда, халяльные кафе), так и скрытая инфраструктура, пользователями которой могут стать только инкорпорированные в то или иное локальное сообщество люди. Это рассредоточенные по всему городу неофициальные молельные комнаты и упоминавшиеся выше кавказские суфийские молитвенные дома, и подсобное помещение аптеки, где регулярно проходят бесплатные медицинские консультации преимущественно для единоверцев, и молельная в общежитии строителей. Такие места создают чаще всего отдельные мигранты-мусульмане, считающиеся лидерами локальных микросообществ, обладающие религиозным авторитетом в своей численно ограниченной среде (этнической, региональной или профессиональной). Мусульманское пространство города состоит не только из отдельных локаций, но и из разнообразного спектра возможностей, открытых для мусульманина. К таким возможностям относится не только совершение намаза вне мечети (хотя намаз в мечети для любого мусульманина предпочтителен), но и, например, возможность обратиться к знающему земляку за религиозным советом или с просьбой сделать дуа, провести никах (обряд бракосочетания).

В данной статье я хотел показать одну из граней процесса диверсификации мусульманского пространства российских городов. Этот процесс идет во многом благодаря религиозным лидерам с миграционным бэкграундом, которые по-разному меняют локальный мусульманский ландшафт или выстраивают заново мусульманскую микросреду вокруг себя. Мне важно было обратить исследовательский интерес к точечным небольшим инициативам отдельных верующих мигрантов, направленным на поддержание или интенсификацию религиозности своих единоверцев, являющихся одновременно и их земляками.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Зайончковская, Жанна и Никита Мкртчян. 2009. «Роль миграции в динамике численности населения Москвы». С. 18–44 в *Иммигранты в Москве*, под ред. Жанны Зайончковской. М.: Три квадрата.
- Мацузато, Кимитака и Магомед-Расул Ибрагимов. 2006. «Тарикат, этничность и политика в Дагестане». *Этнографическое обозрение* 2:10–23.
- Рошин, Михаил. 2009. «Ислам в Чечне». С. 215–229 в *Ислам в Европе и России*, под ред. Екатерины Деминцевой. М.: Издательский дом Марджани.
- Сметанин, Федор. 2015. «Роль мусульманского духовенства в формировании общинно-территориальных отношений (на примере города Томска)». *Вестник ТГУ, История* 5:143–149. doi:10.17223/19988613/37/21.
- Хизриева, Галина. 2006. «Вирдовые братства в Ингушетии». *Этнографическое обозрение* 2:47–58.
- Хизриева, Галина. 2009. «Социальная организация мусульманских общин вирдовых братств тариката Кадирийи в свете исследований некрополей Ингушетии». С. 134–145 в *Ислам в Европе и России*, под ред. Екатерины Деминцевой. М.: Издательский дом Марджани.

- Ярлыкапов, Ахмет. 2017. «Проблемы радикализма в мусульманском обществе России в контексте перемен на Ближнем Востоке». С. 232–251 в *Религии и радикализм в постсекулярном мире*, под ред. Елены Филипповой и Жана Радвани. М.: Горячая линия – Телеком.
- Bectovic, Safet. 2012. "Studying Muslims and Constructing Islamic Identity." Pp. 11–24 in *Methods and Contexts in the Study of Muslim Minorities: Visible and Invisible Muslims*, ed. by Nadia Jeldtoft and Jørgen S. Nielsen. London: Routledge.
- Billaud, Julie. 2016. "Snapshots of British Islam: Exploring Self, Identity, and the Good Ethical Life in the Global Megalopolis." *Journal of Contemporary Ethnography* 45(5):503–528. doi:10.1177/0891241615578904.
- Cesari, Jocelyne. 2007. "Muslim Identities in Europe." Pp. 48–69 in *Islam in Europe: Diversity, Identity, Influence*, ed. by Aziz Al-Azmeh and Effie Fokas. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deeb, Lara, and Mona Harb. 2013. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DeHanas, Daniel Nilsson. 2016. *London Youth, Religion, and Politics: Engagement and Activism from Brixton to Brick Lane*. Oxford: Oxford University Press.
- Dessing, Nathal M. 2013. "How to Study Everyday Islam." Pp. 37–52 in *Everyday Lived Islam in Europe*, ed. by Nathal M. Dessing, Nadia Jeldtoft, Jørgen S. Nielsen, and Linda Woodhead. New York: Routledge.
- Duderija, Adis. 2014. "Emergence of Western Muslim Identity: Factors, Agents, and Discourses." Pp. 198–213 in *Routledge Handbook of Islam in the West*, ed. by Roberto Tottoli. New York: Routledge.
- Fadil, Nadia. 2009. "Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting." *Social Anthropology* 17(4):439–454.
- Fadil, Nadia, and Mayanthi Fernando. 2015. "Rediscovering the 'Everyday' Muslim: Notes on an Anthropological Divide." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(2):59–88. doi:10.14318/hau5.2.005.
- Heleniak, Timothy, Tobias Holzlehner, and Elena Khlinovskaya. 2011. "Der Grosse Exodus: Demographische Trends an Russlands nördlicher Peripherie." *Osteuropa* 61:371–386.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic Tradition and Muslim Youth in Norway*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Jeldtoft, Nadia. 2012. "Lived Islam: Religious Identity with 'Non-Organized' Muslim Minorities." Pp. 25–42 in *Methods and Contexts in the Study of Muslim Minorities: Visible and Invisible Muslims*, ed. by Nadia Jeldtoft and Jørgen S. Nielsen. London: Routledge.
- Jouili, Jeanette S. 2015. *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kloos, David, and Daan Beekers. 2018. "Introduction: The Productive Potential of Moral Failure in Lived Islam and Christianity." Pp. 1–19 in *Straying from the Straight Paths: How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*, ed. by Daan Beekers and David Kloos. New York: Berghahn.
- Lambek, Michael. 2010. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Mahmood, Saba. 2011. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg.
- Peter, Frank. 2006. "Individualization and Religious Authority in Western European Islam." *Islam and Christian-Muslim Relations* 17(1):105–118.
- Reeves, Madeleine. 2013. "Migration, Masculinity, and Transformations of Social Space in the Sokh Valley, Uzbekistan." Pp. 307–331 in *Migration and Social Upheaval in the Face of Globalization in Central Asia*, ed. by Marlène Laruelle. Leiden, Netherlands: Brill.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam*. New York: Columbia University Press.
- Schielke, Samuli, and Liza Debevec. 2012. "Introduction." Pp. 1–16 in *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, ed. by Samuli Schielke and Liza Debevec. New York: Berghahn.

- Sunier, Thijl. 2018. "Moral Failure, Everyday Religion, and Islamic Authorization." Pp. 107–123 in *Straying from the Straight Paths: How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*, ed. by Daan Beekers and David Kloos. New York: Berghahn.
- Woodhead, Linda. 2013. "Tactical and Strategic Religion." Pp. 9–22 in *Everyday Lived Islam in Europe*, ed. by Nathal M. Dessing, Nadia Jeldtoft, Jørgen S. Nielsen, and Linda Woodhead. New York: Routledge.
- Yarlykapov, Akhmet. 2019. "Divisions and Unity of the Novy Urengoy Muslim Community." *Problems of Post-Communism*. doi:10.1080/10758216.2019.1631181.

---

---

## RELIGIOUS AUTHORITY AND ORDINARY ETHICS IN MUSLIM MIGRATION CONTEXTS

**Dmitriy Oparin**

*Dmitriy Oparin, Faculty of History, Moscow State University; Institute for Social Policy, National Research University Higher School of Economics; Laboratory for Social and Anthropological Research, Tomsk State University. Address for correspondence: Faculty of History, MGU, Lomonosovskii prospekt, 27-4, Moscow, 119192, Russia. dimaoparin@hotmail.com.*

*Research for this article was supported by the Russian Scientific Foundation grant No. 18-18-00293.*

The article concerns religious authority among Muslim migrants in Russia. The fieldwork was carried out in 2018 in Tomsk, a city in southwestern Siberia. The focus of this study is the religious and wider social practices of those Muslim migrants who are considered leaders of local microcommunities, enjoy respect within their religious community, and have steadfast religious authority within their circles. These practices are considered in their local religious and migrant contexts through the prism of such concepts as *religious individualism*, *everyday lived Islam*, and *tactical religion*. In this article I am interested in the dynamics of religious identity among Muslim migrants in Siberia who are considered to be local leaders, as well as their religious introspection. I show how Muslim norms and regulations are recognized in the framework of everyday communication and socialization on a horizontal level. I emphasize in my research the importance of the everyday in the formation of individual religiosity and consider how a local Muslim environment is being built around individual key figures outside the mosques. The article answers the following questions: what role certain Muslims, known only in a narrow circle, play in constructing the religiosity of their countrymen; how various forms of authority (financial, migrational, professional) correlate with and are supported by religious authority; and how individual Muslims are changing the religious space of Russian cities. Based on my previous fieldwork, I argue that the main ideas of the article and the observations reflected in it are also relevant for my other field sites, including another southwestern Siberian city of Irkutsk, the northern regions of Western Siberia (Yamal-Nenets and Khanty-Mansi Autonomous Okrugs), and even Moscow.

**Keywords:** Anthropology of Islam; Islam in Russia; Western Siberia; Religious Authority; Leadership; Everyday Islam; Tactical Religion; Religious Individualism; Migration

## REFERENCES

- Bectovic, Safet. 2012. "Studying Muslims and Constructing Islamic Identity." Pp. 11–24 in *Methods and Contexts in the Study of Muslim Minorities: Visible and Invisible Muslims*, ed. by Nadia Jeldtoft and Jørgen S. Nielsen. London: Routledge.
- Billaud, Julie. 2016. "Snapshots of British Islam: Exploring Self, Identity, and the Good Ethical Life in the Global Megalopolis." *Journal of Contemporary Ethnography* 45(5):503–528. doi:10.1177/0891241615578904.
- Cesari, Jocelyne. 2007. "Muslim Identities in Europe." Pp. 48–69 in *Islam in Europe: Diversity, Identity, Influence*, ed. by Aziz Al-Azmeh and Effie Fokas. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deeb, Lara, and Mona Harb. 2013. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DeHanas, Daniel Nilsson. 2016. *London Youth, Religion, and Politics: Engagement and Activism from Brixton to Brick Lane*. Oxford: Oxford University Press.
- Dessing, Nathal M. 2013. "How to Study Everyday Islam." Pp. 37–52 in *Everyday Lived Islam in Europe*, ed. by Nathal M. Dessing, Nadia Jeldtoft, Jørgen S. Nielsen, and Linda Woodhead. New York: Routledge.
- Duderija, Adis. 2014. "Emergence of Western Muslim Identity: Factors, Agents, and Discourses." Pp. 198–213 in *Routledge Handbook of Islam in the West*, ed. by Roberto Tottoli. New York: Routledge.
- Fadil, Nadia. 2009. "Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting." *Social Anthropology* 17(4):439–454.
- Fadil, Nadia, and Mayanthi Fernando. 2015. "Rediscovering the 'Everyday' Muslim: Notes on an Anthropological Divide." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(2):59–88. doi:10.14318/hau5.2.005.
- Heleniak, Timothy, Tobias Holzlehner, and Elena Khlinovskaya. 2011. "Der Grosse Exodus: Demographische Trends an Russlands nördlicher Peripherie." *Osteuropa* 61:371–386.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic Tradition and Muslim Youth in Norway*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Jeldtoft, Nadia. 2012. "Lived Islam: Religious Identity with 'Non-Organized' Muslim Minorities." Pp. 25–42 in *Methods and Contexts in the Study of Muslim Minorities: Visible and Invisible Muslims*, ed. by Nadia Jeldtoft and Jørgen S. Nielsen. London: Routledge.
- Jouili, Jeanette S. 2015. *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Khizrieva, Galina. 2006. "Virdovye bratstva v Ingushetii." *Etnograficheskoe obozrenie* 2:47–58.
- Khizrieva, Galina. 2009. "Sotsial'naia organizatsiia musul'manskikh obshchin virdovykh bratstv tarikata Kadiriiiiia v svete issledovaniia nekopolei Ingushetii." Pp. 134–145 in *Islam v Evrope i Rossii*, ed. by Ekaterina Demintseva. Moscow: Izdatel'skii dom Mardzhani.
- Kloos, David, and Daan Beekers. 2018. "Introduction: The Productive Potential of Moral Failure in Lived Islam and Christianity." Pp. 1–19 in *Straying from the Straight Paths: How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*, ed. by Daan Beekers and David Kloos. New York: Berghahn.
- Lambek, Michael. 2010. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Mahmood, Saba. 2011. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg.
- Matsuzato, Kimitaka, and Magomed-Rasul Ibragimov. 2006. "Tarikat, etnichnost' i politika v Dagestane." *Etnograficheskoe obozrenie* 2:10–23.
- Peter, Frank. 2006. "Individualization and Religious Authority in Western European Islam." *Islam and Christian-Muslim Relations* 17(1):105–118.
- Reeves, Madeleine. 2013. "Migration, Masculinity, and Transformations of Social Space in the Sokh Valley, Uzbekistan." Pp. 307–331 in *Migration and Social Upheaval in the Face of Globalization in Central Asia*, ed. by Marlène Laruelle. Leiden, Netherlands: Brill.

- Roshchin, Mikhail. 2009. "Islam v Chechne." Pp. 215–229 in *Islam v Evrope i Rossii*, ed. by Ekaterina Demintseva. Moscow: Izdatel'skii dom Mardzhani.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam*. New York: Columbia University Press.
- Schielke, Samuli, and Liza Debevec. 2012. "Introduction." Pp. 1–16 in *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, ed. by Samuli Schielke and Liza Debevec. New York: Berghahn.
- Smetanin, Fedor. 2015. "Rol' musul'manskogo dukhovenstva v formirovanii obshchinnoterritorial'nykh otnoshenii (na primere goroda Tomska)." *Vestnik TGU, Istorii* 5:143–149. doi:10.17223/19988613/37/21.
- Sunier, Thijs. 2018. "Moral Failure, Everyday Religion, and Islamic Authorization." Pp. 107–123 in *Straying from the Straight Paths: How Senses of Failure Invigorate Lived Religion*, ed. by Daan Beekers and David Kloos. New York: Berghahn.
- Woodhead, Linda. 2013. "Tactical and Strategic Religion." Pp. 9–22 in *Everyday Lived Islam in Europe*, ed. by Nathal M. Dessing, Nadia Jeldtoft, Jørgen S. Nielsen, and Linda Woodhead. New York: Routledge.
- Yarlykapov, Akhmet. 2017. "Problemy radikalizma v musul'manskom obshchestve Rossii v kontekste peremen na Blizhnem Vostoke." Pp. 232–251 in *Religii i radikalizm v postsekuliarnom mire*, ed. by Elena Filippova and Zhana Radvani. Moscow: Goriachaia liniia – Telekom.
- Yarlykapov, Akhmet. 2019. "Divisions and Unity of the Novy Urengoy Muslim Community." *Problems of Post-Communism*. doi:10.1080/10758216.2019.1631181.
- Zayonchkovskaya, Zhanna, and Nikita Mkrtchian. 2009. "Rol' migratsii v dinamike chislennosti naseleniia Moskvy." Pp. 18–44 in *Immigranty v Moskve*, ed. by Zhanna Zayonchkovskaya. Moscow: Tri kvadrata.