

Институт интеграции знаний

**Виртуальный ислам
на постсоветском пространстве:
киберсреда и религиозные
авторитеты**

Общественное объединение
«Идрак»

Баку – 2023

*Издание подготовлено и издано при финансовой поддержке
Программы исследовательских грантов
Института интеграции знаний (Грузия)*

Коллектив авторов:

А. Абдуллаев (Глава 5), Н. Альджанова (Глава 9), Е. Музыкина (Глава 9),
Э. Муратова (Глава 1, 6), С. Рагозина (Глава 7), Э. Сеитов (Глава 8),
А. Тагиев (Глава 4), А. Тузбеков (Глава 3), З. Хабибуллина (Глава 2, 3)

Рецензенты:

Э. Ахметова, доктор философии, Институт интеграции знаний (Грузия)
М. Морон, доктор философии, Ягеллонский университет (Польша)

Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / Коллективная монография; под ред. З. Хабибуллиной и Э. Муратовой. Баку: AVE Print, 2023. – 258 с.

ISBN: 978-9952-559-40-8

В монографии рассматривается влияние цифровых технологий на мусульманские сообщества постсоветского пространства и показано, как они трансформируют коммуникацию внутри общин, а также институт религиозных авторитетов. В работе представлены исследования феномена виртуализации религиозной жизни мусульман, выполненные с использованием методологических подходов антропологии, правоведения, политологии и исследований будущего. Междисциплинарный и кросс-региональный подходы позволили увидеть общее и особенное в проявлениях виртуального ислама в разных странах рассматриваемого региона и наметить перспективы дальнейших исследований.

Книга адресована специалистам-религиоведам, исламоведам, историкам, антропологам, социологам, политологам, а также всем, кто интересуется историей и современным состоянием мусульманских общин постсоветского пространства.

Издание одобрено Государственным Комитетом по работе с религиозными образованиями Азербайджанской Республики
(3-32/2-1371/2023)

© Институт интеграции знаний, 2023

© Общественное объединение «ИДрак», 2023

© Коллектив авторов, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.	5
Часть 1. Виртуальный ислам: исследования и подходы	
Глава 1. Онлайн-медиа и ислам в западных исследованиях (Э. Муратова)	12
Глава 2. Виртуальный ислам в академических исследованиях на постсоветском пространстве (З. Хабибуллина).	23
Часть 2. Киберисламская среда постсоветского пространства	
Глава 3. Киберсуфизм в Республике Башкортостан: тарикат хакканийа в социальной сети ВКонтакте (З. Хабибуллина, А. Тузбеков)	38
Глава 4. Шинизм на постсоветском пространстве: влияние новых медиа (А. Тагиев)	80
Глава 5. Второе исламское возрождение в Центральной Азии: роль YouTube в Узбекистане (А. Абдуллаев)	108
Часть 3. Онлайн-медиа и религиозные авторитеты	
Глава 6. «Любой Абу может разместить в интернете всё, что угодно»: религиозные авторитеты крымских татар в цифровую эпоху (Э. Муратова)	131
Глава 7. «Аллаху всё известно, но ты сам пишешь сценарий своей жизни»: мусульманский онлайн-коучинг в России и конструирование «нового» исламского благочестия (С. Рагозина)	154
Глава 8. «Кибермуджахиды» для «кибер-уммы» (Э. Сеитов)	175
Глава 9. Имамы Казахстана в постковидных условиях адаптации к виртуальному пространству (Е. Музыкина, Н. Альджанова)	205
Заключение	232
Библиография	235
Сведения об авторах	254

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современные технологические инновации значительно трансформировали жизнь людей и их отношения с религией. Мусульмане более активно пользуются этими инновациями и осваивают киберпространство, результатом чего стало появление виртуального ислама – новой цифровой реальности, в которой мусульмане взаимодействуют между собой и с последователями других религий. Появление виртуального ислама отображает эволюцию мусульманской идентичности в киберпространстве и является одним из проявлений современного глобализованного мира.

В Сети существует огромное количество интернет-ресурсов, посвящённых истории и современному состоянию мусульманских сообществ. На каналах YouTube, Telegram, Instagram, TikTok и др. представлена самая разнообразная информация о жизни мусульман, их религиозных ритуалах и практиках; на страницах социальных сетей мусульмане делятся своими личными мнениями и переживаниями о самых разных аспектах окружающей их действительности; блоги и частные видеоролики в деталях рассказывают и показывают повседневную жизнь верующих. В киберпространстве мусульмане обсуждают вопросы выполнения обрядов, оспаривают религиозные авторитеты, транслируют религиозные знания и участвуют в ритуалах.

Исламские электронные СМИ охватывают широкую аудиторию, тем самым стирая политические границы и создавая виртуальные сообщества, своего рода виртуальную умму. Под влиянием роста использования цифровых технологий происходит изменение границ между общественной и частной, онлайн и офлайн сферами жизни обществ. В интернете преломляется реальное положение вещей и создаются особые режимы видимости: значимость тех или иных событий, личностей и процессов в мире офлайн подкрепляется, а порой и создаётся/осознаётся, присутствием в мире онлайн. Виртуальное пространство используется мусульманами в том числе для

формирования и улучшения имиджа ислама, «подпорченного» широким распространением информации об экстремальных и террористических эксцессах, связанных с отдельными представителями этой религии, для расширения круга последователей разных групп и течений.

Авторы монографии поставили перед собой цель понять, какие новые возможности для своего развития открывает ислам в мире кибертехнологий и как мусульманские сообщества постсоветского пространства адаптируются к цифровой среде. Эта книга – первый опыт, посвящённый виртуальному исламу в этом регионе, который по задумке авторов должен привлечь внимание к этой сфере и расширить её изучение за счёт рассмотрения разных аспектов виртуализации исламского пространства. Основной задачей монографии является анализ социально-религиозного феномена постсоветского киберпространства ислама, решение которой, мы надеемся, улучшит понимание вопросов, связанных с использованием мусульманами Интернета, функционированием исламских институтов и практик онлайн, деятельностью исламских движений и организаций, состоянием религиозности и других аспектов присутствия мусульманских сообществ в виртуальном пространстве.

Книга является междисциплинарным и трансрегиональным высказыванием на тему феномена виртуального ислама и перспектив его дальнейшего существования. Её авторы используют как количественные методики, так и качественные подходы, направленные на изучение повседневной жизни и культуры мусульманских сообществ, организаций, локальных групп в среде новых медиа. Они применяют различные методы сбора информации: включённое наблюдение, глубинное интервью, анализ социальных сетей и блогов, изучение перспектив будущего (*future studies*).

Идея написания монографии возникла в ходе круглого стола, проведённого З.Р. Хабибуллиной и Э.С. Муратовой на XIV Конгрессе антропологов и этнологов России летом 2021 г. в Томске. Прозвучавшие там выступления и последующая дискуссия показали высокую актуальность темы и потребность в её глубоком анализе. В создании книги были задействованы как участники круглого стола, так и другие приглашённые специалисты по истории, антропологии, социологии, политологии и

психологии, которые изучают современный ислам в регионах постсоветского пространства.

Монография состоит из трёх частей. В первой части представлен обзор исследований и подходов к изучению виртуального ислама с середины 1990-х гг. и до настоящего времени. **Глава 1**, подготовленная *Эльмирой Муратовой*, посвящена характеристике работ, написанных западными исследователями. В ней описываются «три волны» начальных исследований религии онлайн, а также основные тематические блоки в изучении виртуального ислама. Среди них автор выделяет блоки, связанные с киберисламской средой, влиянием онлайн-медиа на мобилизацию и идентичность мусульман, а также на религиозные авторитеты и ритуалы. Автор отмечает тематическую и географическую широту охвата проблематики исследований на Западе и наличие критичного и неоднозначного подхода к влиянию интернета на жизнь мусульманских сообществ.

Глава 2 под авторством *Зили Хабибуллиной* даёт характеристику работам о киберрелигии и виртуальном исламе, написанным учёными постсоветского пространства. Основной акцент в главе сделан на работах российских исследователей в связи с их многочисленностью. Автор отмечает, что тема киберрелигии актуализировалась в постсоветской науке лишь в начале 2000-х гг. и до сих пор нуждается в более глубокой теоретико-методологической концептуализации. Глава содержит основные направления исследований взаимодействия ислама и Интернета, такие как исламский Интернет и медиа, роль новых медиа в формировании имиджа ислама в мире, проблема распространения экстремизма в Сети, виртуальная умма и репрезентация идентичностей мусульман, а также адаптация виртуального пространства к нормам шариата. Автор заключает, что исследования виртуального ислама на постсоветском пространстве являются интегральной частью глобальной исследовательской работы по изучению взаимодействия религии и технологической инновации.

Во второй части монографии на примере представленности разных исламских групп, течений и мусульманских активистов в Интернете даётся описание кибер-исламской среды постсоветского пространства. В **главе 3** *Зили Хабибуллина и Айнуф Тузбеков* на примере анализа виртуального присутствия накш-

бандийского тариката хакканийа в социальной сети ВКонтакте показывают соотношение реальности и виртуальности в жизни современных суфиев, роль и место киберпространства в их деятельности, укреплении вероучения и организации религиозных практик. Глава написана на основе полевых исследований авторов в Республике Башкортостан и в духовном центре тариката на Северном Кипре, а также анализа онлайн-сообществ этого тариката с использованием методов традиционной этнографии и киберэтнографии/нетнографии. Авторы утверждают, что виртуальная активность хакканийа, дополненная офлайн-мероприятиями, коллективными ритуалами и встречами, стирает границу между виртуальным и реальным. Активное использование цифровых технологий позволило хакканийа создать киберсуфизм для своих последователей, увеличить узнаваемость вероучения, укрепить его позиции, расширить географию и увеличить число последователей.

В **главе 4**, написанной *Акифом Тагиевым*, характеризуется шиитская киберисламская среда постсоветского пространства и приводятся количественные и качественные характеристики онлайн-ресурсов на русском и азербайджанском языках, которыми в основном пользуются шииты данного региона. Автор рассматривает онлайн-медиапространство, созданное шиитскими клериками и их официальными представителями, такими как Али Хаменеи, Али Систани и Макарем Ширази, отмечает их быструю адаптацию к научно-техническому прогрессу. Также в главе анализируются шиитские веб-сайты, страницы и группы в социальных сетях и мессенджерах, которые А. Тагиев подразделил на три группы: просветительские, апологетические (или полемические) и научные.

Глава 5 под авторством *Акмалджона Абдуллаева* рассказывает о влиянии YouTube на исламское возрождение в Узбекистане. В ней анализируются три узбекоязычных YouTube-канала мусульманских активистов – «Аброр Мухтор Алий», «Ixlos TV» и «Osh mTv» – и утверждается, что современное исламское возрождение в стране носит всеобъемлющий и всепроникающий характер, о чём, в частности, свидетельствуют количественные данные этих каналов. Автор отмечает, что эти каналы обладают значительными мобилизационными возможностями, содержат информацию не только о теологических моментах исламской

доктрины, но и разъяснения с позиции ислама текущих событий национального и международного масштаба.

Часть 3 монографии сфокусирована на анализе влияния онлайн-медиа на мусульманские авторитеты. В **главе 6** *Эльмира Муратова* рассказывает о том, как цифровая эпоха повлияла на крымских татар и трансформировала их религиозные авторитеты. В главе даётся характеристика крымскотатарской киберисламской среды и мусульманского сообщества Крыма, а также описывается теория медиатизации религии, ставшая основой для исследования. Опираясь на подход известной исследовательницы медиа Хайди Кэмпбелл, Э. Муратова анализирует влияние новых медиа на трансформацию мусульманских авторитетов Крыма на уровне религиозных иерархов, структур, идеологий и текстов. Она делает вывод об амбивалентном влиянии новых медиа на религиозные авторитеты, которое улучшило коммуникацию между разными звеньями и уровнями традиционных мусульманских институтов, но в то же время дало «право голоса» ранее маргинализированным религиозным группам.

Глава 7, написанная *Софьей Рагозиной*, посвящена изучению феномена мусульманского коучинга, который она рассматривает на примере известных российских деятелей – супругов Аляутдиновых. Автор показывает, как происходит «перевод» западных практик тайм-менеджмента и управления бизнесом на «язык ислама» и как формируются образы успешных мусульманина и мусульманки. В рамках своего исследования С. Рагозина обращается к теории медиатизации религии, концепции «секулярного перевода» Т. Асада и теоретическому осмыслению института современного религиозного авторитета в исламе. Глава, с одной стороны, демонстрирует перформативный эффект, который оказывают медиа на трансформацию традиционных исламских институтов, а с другой – как индивидуальные коммуникационные стратегии поиска возможности совмещения религиозного благочестия и эффективности в рамках проекта мусульманского коучинга вносят свой вклад в появление новых интерпретаций исламских ценностей и даже появление новых дискурсов о своего рода «модернизированном» исламе.

Эрик Сеитов в **главе 8** представил анализ деятельности русскоязычных шиитских религиозных блогеров, «*кибермуджахиды*»

дов» – Курбана Мирзаханова (проект «Доводы»), Амина Рамина (проект «Arsh 313») и Антона Веснина (проект «Имам Али – ворота знаний»). Этот анализ позволил автору сформировать представление о русскоязычном шиитском киберпространстве как отражении развития цифровых технологий; выявить роль, место и статус «кибермуджахидов» в среде постсоветских русскоязычных мусульман-шиитов; понять специфику деятельности «кибермуджахидов» в рамках трансграничной шиитской уммы бывшего СССР и характер взаимодействия онлайн- и офлайн-сред шиитского ислама. Глава написана на основе интервью автора с «кибермуджахидами» и контент-анализа Интернет-ресурсов. Э. Сеитов приходит к выводу, что киберсреда создаёт своих религиозных авторитетов, но в то же время их принятие или отторжение во многом зависит от аудитории, на которую они направляют свою деятельность.

В главе 9 Елена Музыкина и Нурлыжан Альджанова затрагивают тему трансформации деятельности религиозных авторитетов Казахстана, произошедшей в период пандемии COVID-19. Авторы задаются вопросами: насколько служители духовных сфер страны оказались готовыми к возникшей ситуации, с какими сложностями им пришлось столкнуться, как они адаптировались к ней? Они дают ответы на эти вопросы с использованием данных социологического опроса, проведённого ими в два этапа среди имамов Казахстана. Авторы утверждают, что изменения как в мусульманских практиках, так и в служении имамов в Казахстане указывают на проникновение новой, виртуальной реальности в повседневность ислама республики. В то же время, полагают они, говорить о распространении киберислама на этой территории пока рано, скорее, можно обсуждать вопрос его зарождения, слабые сигналы которого при определённых условиях могут перерасти в устойчивые тренды. Для того, чтобы прояснить эти тренды, Музыкина и Альджанова разработали сценарии формирования будущего развития мусульманского сообщества Казахстана.

Материалы, составившие основу этой книги, ценны своей новизной и широтой рассмотренных кейсов. Все вместе они проливают свет на некоторые аспекты бытования виртуального ислама на постсоветском пространстве и дают представление о тенденциях его развития. Монография адресована специали-

стам-религиоведам, исламоведам, историкам, антропологам, социологам, политологам, а также всем, кто интересуется историей и современным состоянием мусульманской общины постсоветского пространства. В ней представлен лишь небольшой круг вопросов, касающихся виртуализации ислама в регионе, и они, как и остальные вопросы, безусловно, требуют дальнейшего комплексного изучения и обсуждения на дискуссионных и экспертных площадках.

ЧАСТЬ 1 ВИРТУАЛЬНЫЙ ИСЛАМ: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПОДХОДЫ

Глава 1 Онлайн-медиа и ислам в западных исследованиях

Эльмира Муратова

Религия онлайн: «три волны» исследований

Научное изучение присутствия религии онлайн началось примерно с середины 1990-х гг., когда исследователи уже не могли оставить незамеченным факт активного освоения общинами верующих разных традиций интернет-пространства и его подстраивания под свои нужды. Одной из первых работ, посвящённых тому, как религия подвергается влиянию и проявляется в онлайн-среде, была статья О'Лири и Брашера «Неизвестный Бог интернета»¹, следом за которой О'Лири опубликовал работу под названием «Киберпространство как священное пространство»². В них авторы подробно описывают появление религии в интернете, показывая, как онлайн-ритуалы позволяют пользователям импортировать свои религиозные чувства в киберпространство. Эти работы стали отправной точкой, давшей импульс серьёзным академическим исследованиям религиозного присутствия в интернете.

Американская исследовательница Хайди Кэмпбелл выделила «три волны» изучения религии онлайн в период с середины 1990-х до середины 2000-х гг., акцентировав внимание на вопросах, которыми интересовались учёные, и методологиче-

¹ O'Leary, S.D. and Brasher, B. (1996) "The Unknown God of the Internet: Religious Communication from the Ancient Agora to the Virtual Forum", in C.E. Albany (ed.) *Philosophical Approaches to Computer-Mediated Communication*, pp. 233–269. Albany: State University of New York Press.

² O'Leary, S.D. (1996) "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks", *Journal of the American Academy of Religion* 64 (4): 781–808.

ских подходах, которые они использовали³. Согласно её взгляду, исследования «первой волны» носили преимущественно описательный характер и были сосредоточены на выявлении и определении новейших религиозных практик в Сети. Зачастую учёные использовали этнографические подходы с целью показать детальную картину религиозного онлайн-сообщества и выяснить, как коммуникация в киберпространстве создаёт основу для формирования онлайн-сообществ⁴.

В конце 1990-х гг. начали появляться работы, в которых исследователи стали переходить от описательных подходов к более целенаправленному изучению общих тенденций присутствия религии в онлайн-культуре. Учёные стали задаваться вопросами «как?» и «почему?» В частности, как функционируют религиозные сообщества и идентичность в интернете, каким образом они бросают вызов или соотносятся с аналогичными категориями офлайн? Другим важным вопросом становится вопрос о том, как онлайн-сообщество может трансформировать сложившиеся дефиниции религиозной общины и культуры?⁵ Таким образом, исследования «второй волны» были сосредоточены на составлении типологий и сравнительных исследованиях разных форм религиозных онлайн-сообществ.

Как отмечает Кэмпбелл, за рассматриваемое десятилетие исследования перешли от описательных работ к выделению доминирующих типологий и тенденций, которые изучались и сопоставлялись на примере разных географических и культурных контекстов. Также произошёл поворот в сторону объяснительных исследований, поскольку накопленный объём знаний о религиозной жизни онлайн уже позволял делать утверждения о доминирующих практиках и влияниях в интернете⁶. Таким образом, «третья волна» исследований характеризуется движением в сторону более теоретических, интерпретативных и интегративных изысканий с использованием методологических наработок разных дисциплин. Важными становятся вопросы о том, как авторитет и властные отношения формируются и

³ Campbell, H. (2011) “Internet and Religion”, in M. Consalvo and C. Ess (eds.) *The Handbook of Internet Studies*, pp. 232–250. Blackwell Publishing Ltd.

⁴ Ibid., p. 236.

⁵ Ibid., p. 238.

⁶ Ibid., p. 240–241.

оспариваются в религиозных онлайн-сообществах и как последние разъясняют/легитимизируют ритуальный аспект жизни в виртуальном пространстве⁷.

С середины 2000-х гг. учёными на Западе проделана колоссальная работа по осмыслению разных проявлений религии онлайн. Произошла институционализация изучения этой сферы посредством создания специализированных ассоциаций, журналов и интернет-ресурсов. Так, в 2010 г. было основано Международное общество по медиа, религии и культуре (International Society for Media, Religion and Culture⁸), которое объединило учёных с разным международным, дисциплинарным и религиозным бэкграундом. Общество дважды в год проводит конференции и совместно с издательством Брилл (Brill) издаёт научный рецензируемый журнал «Религия, медиа и цифровая культура» (Journal Of Religion, Media And Digital Culture)⁹. В дополнении к этому с 2010 г. функционирует Сеть исследований новых медиа, религии и цифровой культуры (Network for New Media, Religion and Digital Culture Studies¹⁰), которая выполняет роль интерактивного пространства для исследователей, изучающих вопросы на стыке религии, интернета и новых медиа. На сайте Сети аккумулированы значительные ресурсы по этой проблематике – данные об исследователях, научных работах, новости и блоги. Так, в разделе «Библиография» можно обнаружить информацию о более 900 работах по теме «религия онлайн», что позволяет представить масштаб и диапазон её изученности к настоящему моменту. Из них около 100 работ затрагивают разные вопросы взаимодействия ислама и интернета. Попробуем охарактеризовать направленность некоторых работ.

⁷ Ibid., p. 241.

⁸ The International Society for Media, Religion and Culture [https://www.ismrc.org/, accessed on 21.05.2023].

⁹ Journal of Religion, Media and Digital Culture [https://brill.com/view/journals/rmdc/rmdc-overview.xml?language=en, accessed on 21.05.2023].

¹⁰ Network for New Media, Religion and Digital Culture Studies [https://digitalreligion.tamu.edu/, accessed on 21.05.2023].

Виртуальный ислам: подходы к исследованию

Можно выделить несколько крупных тематических блоков, вокруг которых сосредоточено внимание исследователей, изучающих виртуальный ислам. Это исламское виртуальное пространство и умма, идентичность мусульман в цифровую эпоху, религиозные авторитеты и вопросы властных отношений, виртуальные ритуалы.

Значительная часть работ посвящена описанию киберисламской среды, которая благодаря многообразию ресурсов формирует представление о виртуальной умме, стирает географические и культурные границы между мусульманами и одновременно трансформирует традиционные представления о власти, формы передачи знаний и возможности для религиозной и политической мобилизации. Одним из пионеров исследования «мусульманских цифровых миров» является Гэри Бант, автор нескольких книг¹¹ и блога *Virtually Islamic*¹², в которых он анализирует влияние киберисламских сред на политику и активизм, мусульманскую идентичность, сетевое взаимодействие, исламское самовыражение, религиозные источники, интерпретации, лидерство и авторитет в исламе. Бант убеждён, что новые медиа трансформируют «правила игры» (*game changer*) в вопросах артикуляции ценностей и концептов в мусульманских сообществах¹³. Ещё один из основоположников изучения виртуального ислама Брюс Лоуренс в работе «Аллах онлайн: практика глобального ислама в информационную эпоху» предпринимает попытку очертить границы цифрового ислама, полагая, что они необходимы и обязательны¹⁴. По его мне-

¹¹ Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber-Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press; Bunt, G. (2003) *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Books; Bunt, G. (2009) *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

¹² Virtually Islamic Blog [<https://www.virtuallyislamic.com/index.html>, accessed on 21.05.2023].

¹³ Bunt, G. (2018) *Hashtag Islam: How Cyber Islamic Environments are Transforming Religious Authority*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, p. 20.

¹⁴ Lawrence, B. (2002) “Allah On-line: The Practice of Global Islam in the Information Age”, in S. Hoover and L.S. Clark (eds.) *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*, pp. 237–253. New York: Columbia University Press.

нию, границы определяются священными, вероучительными и историческими рубежами исламского мышления до наступления информационной эпохи. Одним из ориентиров выступает метафора «Прямого пути», которая встречается в первом аяте Корана, и которую мусульмане повторяют во время каждой молитвы. «Нельзя иметь Прямой путь, не зная, что находится за, вне или против Прямого пути», – пишет Лоуренс¹⁵. Несмотря на возможности интернета размывать границы цифрового ислама, всё ещё сохраняют свою значимость прежние авторитеты в виде писания (Корана), личности (Пророка) и закона (шариата и улемов), однако все они, считает он, должны быть переосмыслены (переопределены) в киберпространстве¹⁶.

Заметное внимание исследователи уделяют вопросам политической и религиозной мобилизации мусульман посредством онлайн-медиа и новых технологий. В качестве примера можно привести работы Ахмеда Аль-Рауи, изучающего мобилизацию как реакцию на исламофобские действия представителей западного общества. Одна из его работ посвящена мобилизации мусульман посредством YouTube в ответ на карикатуры на пророка Мухаммада¹⁷, другая – онлайн-протестам в Facebook в ответ на фильм «Невиновность мусульман» (Innocence of Muslims)¹⁸. Эти исследования, базирующиеся на анализе видеороликов и постов в социальных сетях, показывают связь между активностью онлайн и протестными действиями мусульман офлайн. Также есть исследования о влиянии современных технологий на религиозную мобилизацию единоверцев и поддержание духовных связей между ними. Так, Гадо Алзума на основе интервью и наблюдения проанализировал возможности и вызовы, которые несёт мобильный телефон для религиозной мобилизации в Нигерии¹⁹.

¹⁵ Ibid., p. 240.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Al-Rawi, A. (2015) “Online Reactions to the Muhammad Cartoons: YouTube and the Virtual Ummah”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 54 (2): 261–276.

¹⁸ Al-Rawi, A. (2016) “Facebook as a Virtual Mosque: The Online Protest Against Innocence of Muslims”, *Culture and Religion* 17 (1): 19–34.

¹⁹ Alzouma, G. (2017) “The Use of the Mobile Phone for Religious Mobilization in Niger Republic”, *The Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* 83 (10): 1–19.

Большой пласт работ посвящён изучению влияния онлайн-медиа на идентичность мусульман, их представления о религиозном благочестии и поддержании веры. Так, Ева Ниса исследовала молодых мусульманок Индонезии, которые, используя Instagram для призыва к исламу и поддержания религиозной идентичности и полагая, что «фотография стоит тысячи слов», превратились во влиятельные фигуры социальных сетей, где осуществляют свой «мягкий и прибыльный призыв» (*soft and lucrative da'wa*)²⁰. Также немало работ о том, как мусульманские меньшинства в странах Запада поддерживают свою религиозную идентичность посредством Интернета. Например, Нася Бахфен проанализировала, как восприятие себя и уммы у мусульман Австралии и США отражено в социальных медиа, каким образом они участвуют в публичных дискуссиях об исламе и как балансируют между религиозной и светской идентичностью²¹. Гюлия Эволви на основе анализа блога Yalla Italia изучила гибридную идентичность второго поколения мусульман Италии, которые оспаривают доминирующие в медиа стереотипы об исламе и продвигают тезис о совместимости мусульманской и итальянской идентичностей²². В другой своей работе автор исследовала нарративы мусульманок Франции, которые в ответ на запрет буркини в 2016 г. презентовали альтернативные распространённым в европейском обществе точки зрения о комфортности этого костюма для плавания, абсурдности его отождествления с терроризмом и оспаривали доминирующие представления о себе как жертвах патриархального исламского порядка²³.

Отдельный блок работ сосредоточен на гендерных вопросах, в частности на том, как онлайн-медиа используются для переосмысления/обсуждения гендерных ролей и женской

²⁰ Nisa, E.F. (2018) “Creative and Lucrative Da‘wa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia”, *Asiascape: Digital Asia* 5 (1–2): 68–99.

²¹ Bahfen, N. (2018) “The Individual and the Ummah: The Use of Social Media by Muslim Minority Communities in Australia and the United States”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 38 (1): 119–131.

²² Evolvi, G. (2017) “Hybrid Muslim Identities in Digital Space: The Italian Blog Yalla”, *Social Compass* 64 (2): 220–232.

²³ Evolvi, G. (2019) “The Veil and Its Materiality: Muslim Women’s Digital Narratives About the Burkini Ban”, *Journal of Contemporary Religion* 34 (3): 469–487.

субъектности в мусульманском обществе. В качестве примера можно привести статью Евы Мидден и Сандры Понзанези о том, как мусульманки Нидерландов используют цифровые медиа для обсуждения своей идентичности, утверждая, что вера и религиозные практики могут быть важными маркерами их агентности²⁴. Исследование также показало, что новые медиа дают мусульманкам Нидерландов возможность практиковать свою религию «по-своему»: смотреть и слушать молитвы, когда они хотят, делиться духовными меседжами со своими друзьями и обсуждать, что они значат в их жизни²⁵. Несмотря на вариативность выявленных авторами статьи форм женской мусульманской агентности, для большинства опрошенных мусульманок эмансипация заключалась не в карьерном росте, а в возможности делать собственный выбор в жизни²⁶. Озвучить женские истории о том, что значит быть мусульманкой в США и как они воспринимают ислам, и тем самым наделить их субъектностью, попыталась Розмари Пеннингтон в своём исследовании сообщений в Twitter, размещённых под хэштегом #MuslimWomensDay²⁷. Религиозная идентичность и саморепрезентация мусульманок в онлайн-медиа были в фокусе внимания Анны Пиелы в рамках её исследования профиля молодых мусульманок на сайтах знакомств, что позволило автору затронуть более широкие вопросы веры, этничности и идентичности мусульман в цифровую эпоху²⁸.

Большое внимание исследователи уделяют вопросам трансформации властных отношений и структуры авторитетов в мусульманских сообществах под влиянием новых медиа, зачастую рассматривая эти процессы либо в рамках демократизации знания, либо как фрагментацию религиозного авторитета. К первой категории относится упомянутый ранее Гэри Бант, который в своей последней книге «Хэштег ислам: как кибе-

²⁴ Midden, E. and Ponzanesi, S. (2013) “Digital Faiths: An Analysis of The Online Practices of Muslim Women in the Netherlands”, *Women’s Studies International Forum* 41 (3): 197–203.

²⁵ Ibid., p. 202.

²⁶ Ibid.

²⁷ Pennington, R. (2018) “Making Space in Social Media: #MuslimWomensDay in Twitter”, *The Journal of Communication Inquiry* 42 (3): 199–217.

²⁸ Piela, A. (2011) “Beyond the Traditional-Modern Binary: Faith and Identity in Muslim Women’s Online Matchmaking Profiles”, *CyberOrient* 5 (1): 63–89.

рисламская среда трансформирует религиозную власть»²⁹, на которую ссылается ряд авторов этой монографии, исследует разные способы, с помощью которых цифровые технологии трансформируют отношение мусульман к религиозным властям в вопросах реализации их духовных и правовых потребностей. Мусульмане всё чаще обращаются к киберпространству за ответами на важные религиозные вопросы, что бросает вызов традиционным моделям авторитета. Одним из результатов этого, утверждает Бант, становится появление грамотных в цифровых технологиях религиозных учёных и авторитетов, чьё влияние и воздействие выходит за традиционные рамки имамов, мулл и шейхов³⁰. В схожей парадигме демократизации рассуждает Брайан Тернер, который также утверждает, что под влиянием новых медиа традиционные формы религиозной власти постоянно нарушаются и оспариваются, хотя одновременно Интернет создаёт новые возможности для прозелитизма, религиозного обучения и благочестия³¹. По его мнению, вопрос авторитета в исламе был всегда открытым для обсуждения/оспаривания между религиозными лидерами, власть которых, как правило, была локальной, народной и основанной на обычаях. Развитие Интернета, считает Тернер, ещё более радикализовало традиционную культуру споров вокруг авторитета в мусульманских сообществах, оставив открытым вопрос о том, кто может говорить от имени уммы и возглавлять общину?³² Возможность претендовать на религиозный авторитет в современном мире стала более демократичной, поскольку каждый может примерить на себя роль имама.

Другие исследователи влияния Интернета на авторитеты в исламе обращают внимание на проблемы с распространением знаний в цифровую эпоху, в частности на хаос в процессе издания и циркуляции фетв, что приводит к неразберихе и гибридации религиозной идентичности мусульман. Так, Александр Каэйро утверждает, что традиционные стандарты издания фетв выхолощены в эпоху новых медиа, когда «харизма и

²⁹ Bunt, G. *Hashtag Islam*.

³⁰ *Ibid.*, p. 3.

³¹ Turner, B.S. (2007) "Religious Authority and the New Media", *Theory, Culture & Society* 24 (2): 117–134.

³² *Ibid.*, p. 120.

слава» заменили «знание и благочестие» среди мусульманской аудитории. Это, по его мнению, усугубляется отсутствием регулирующего органа, который бы контролировал качество и подлинность фетв³³. Ихсан Йылмаз пошёл ещё дальше, назвав процесс поиска фетв в интернете «покупкой фетв» или «межмазхабным серфингом», обращая внимание на прагматизм, стоящий за способностью мусульман выбирать фетвы в поиске ответов на свои вопросы³⁴. Проблема, по его мнению, заключается не только в том, что каждый выбирает фетву на свой страх и риск, но и в том, что они изымаются из культурного и правового контекста и применяются произвольно без учёта их специфики. Амид Уайт суммировал основные моменты влияния Интернета на мусульманские авторитеты. Во-первых, полагает он, новые медиа расширяют мусульманское публичное пространство, позволяя различным религиозным деятелям общаться по вопросам ислама, тем самым увеличивая множественность голосов и обогащая общественные дискуссии. Во-вторых, Интернет позволяет религиозным деятелям и мусульманской аудитории делиться религиозным контентом с помощью более быстрых и эффективных средств и охватывать более широкую аудиторию. И, наконец, он помогает наладить связь между различными мусульманскими группами, особенно теми, кто чувствует себя отчуждённым или маргинализированным и ищет религиозные авторитеты в интернете³⁵.

Наконец, ещё один большой пласт работ посвящён исследованию мусульманских виртуальных ритуалов. Одним из фокусов внимания является то, как религиозные общины воспринимает онлайн-ритуалы и могут ли они вытеснить традиционные формы их проведения. Кармен Беккер, изучавшая салафитские онлайн-сообщества в Нидерландах и Германии,

³³ Caeiro, A. (2014) “Ordering Religion, Organizing Politics: The Regulation of the Fatwa in Contemporary Islam”, in Z.A. Shah (ed.) *Ifta and Fatwa in the Muslim World and the West*, pp. 73–88. Washington: The International Institute of Islamic Thought, p. 75.

³⁴ Yilmaz, I. (2005) “Inter-Madhab Surfing, Neo-Ijtihad, and Faith-Based Movement Leaders”, in P. Bearman, R. Peters and F. Vogel (eds.) *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, pp. 191–206. Cambridge: Harvard University Press, pp. 198–199.

³⁵ Whyte, S.A. (2022) “Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia”, *Religions* 13 (1): 13.

выделила три критерия успеха религиозных ритуалов в виртуальной среде. Они должны 1) защищать священное от профанного, 2) быть результатом усилий сообщества, в которых участвует значительная часть сообщества и/или признаёт их легитимными, 3) поддерживать и воспроизводить основные ценности религии. По её мнению, успех переноса ритуала в цифровую среду зависит от взаимодействия между наличием соответствующих технологий и требованиями самого ритуала³⁶. Другие исследователи акцентировали внимание на отдельных исламских ритуалах и практиках онлайн, и как они влияют на идентичность и благочестие мусульман. К примеру, в работе Чарльза Хиршкинда предпринята попытка увидеть, как некоторые нормы этики и набожности, связанные с чтением и слушанием хутбы в мечети, переносятся в интернет-пространство, и какие новые формы благочестивого взаимодействия, спора и слушания порождаются после прослушивания/просмотра хутбы там³⁷. Хиршкинд отмечает, что интернет абстрагирует каждый образ или текст от контекста, в котором формируется их специфика. Так, хутба больше не произносится во время пятничной молитвы и не является поводом для еженедельного собрания мусульман – условий, определяющих нормы её прослушивания³⁸. Онлайн-хутбы, по его мнению, подтверждают тезис Оливера Роя об индивидуализации и десоциализации индивидуальных практик, так как «веб сёрфингисты выбирают сами, что, как и когда смотреть без особых институциональных ограничений»³⁹.

В коллективной работе «Священные селфи: совершение хаджа в эпоху социальных медиа» авторы, изучив 100 фотографий, сделанных во время хаджа или умры (*holy selfie*), попытались разобраться, какую роль они играют в выражении духовной и религиозной идентичности паломников⁴⁰. Они утверждают,

³⁶ Becker, C. (2011) “Muslims on the Path of the Salafal-Salih”, *Information, Communication & Society* 14 (8), p. 1186.

³⁷ Hirschkind, C. (2012) “Experiments in Devotion Online: The YouTube Khutba”, *International Journal of Middle East Studies* 44 (1): 5–21.

³⁸ Ibid., p. 17.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Caidi, N., Beazley, S. and Marquez, L.C. (2018) “Holy Selfies: Performing Pilgrimage in the Age of Social Media”, *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion* 2 (1–2): 8–31.

что селфи запечатлевают и документируют опыт паломников, способствуют его осмыслению, позволяют делиться воспоминаниями с близкими и привлекать последователей в Сети; селфи стирают гендерную грань и служат средством коммуникации с многочисленной аудиторией, формируя идентичность принадлежности среди географически разбросанных сообществ паломников. Они также дают возможность паломникам самим формулировать смысл паломничества, не обращаясь к сторонним наблюдателям, и помогают индивидам конструировать более сложную картину того, что значит быть мусульманином в XXI веке⁴¹.

Таким образом, даже предварительный обзор западных работ, посвящённых виртуальному исламу, позволяет увидеть тематическую и географическую широту охвата их проблематики и наличие довольно критичного и неоднозначного подхода к влиянию интернета на жизнь мусульманских сообществ.

⁴¹ Ibid., p. 24.

Глава 2

Виртуальный ислам в академических исследованиях на постсоветском пространстве

Зиля Хабибуллина

Киберрелигия в проблематике исследований

Тема киберрелигии актуализировалась в постсоветской науке несколько позже, чем на Западе, лишь в начале 2000-х гг. Сложившийся к настоящему моменту комплекс научных работ посвящён осмыслению функционирования религии в интернете, взаимоотношений религий и цифрового общества, а также феномена онлайн-религии. В публикациях, посвящённых взаимодействию религии с технологическими инновациями, по признанию самих исследователей, феномен онлайн-религии до сих пор остаётся раскрытым не полностью. В постсоветской науке наблюдается дефицит работ, уделяющих внимание теоретико-методологическим основаниям концептуализации цифровой религии с учётом влияния социокультурных процессов, происходящих в обществе.

Предметом первых исследований было восприятие интернета религиозными организациями и размышления на тему их виртуального будущего⁴². В них появление религиозного сегмента интернета признаётся закономерным этапом развития информационных технологий и виртуализации человеческой деятельности, которая постепенно приводит к изменению традиционных форм религиозной активности. Включение религиозных конфессий в сферу интернета оказалось растянутым во времени, а религиозно активная часть общества прошла

⁴² *Костылев П.Н.* Интернет как религиозоведческий источник // Аспекты: Сб. ст. по филос. проблемам истории и современности: Вып. III. М.: Современные тетради, 2005. С. 240–250; *Калтанцева Л.Ф.* Религия в Интернете (концептуально-прагматический анализ) // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. 2006. Т. 19 (58). № 1. С. 81–91.

длительный этап критического осмысления киберреальности. Религиозный дискурс о необходимости использования интернета и его предназначении для верующего всё ещё актуален, так как существуют противники и сторонники использования цифровых технологий и коммуникаций. На фоне данного дискурса осуществляются попытки философского осмысления проблемы «виртуального» и «виртуальной реальности», которые конструируются при помощи технических средств коммуникации⁴³.

Значительный пласт научных изысканий по киберрелигии составляют исследования электронных ресурсов, сайтов и изданий религиозных объединений. Комплексное исследование российского религиозного сегмента интернета, проведённое К.В. Лученко, демонстрирует, что в начале 2000-х гг. интернет становится приоритетным направлением информационной деятельности религиозных организаций, которые использовали его в качестве площадки для межрелигиозного диалога на уровне рядовых верующих⁴⁴. В реальной жизни, отмечает автор, представители разных религий довольно редко встречались для обсуждения широкого круга вопросов, а в интернете они вступали в диалог в рамках общего информационного пространства⁴⁵. При этом Лученко приходит к выводу, что религиозного рунета как целостного явления не существует. Православные, мусульманские, иудейские, протестантские и прочие религиозные сайты составляют отдельные тематические сектора, каждый из которых в силу специфики данной религии и понимания информационной деятельности её лидерами имеет ряд существенных отличий⁴⁶. В связи с этим исследовательница предлагает классификацию религиозных ресурсов рунета: 1) ресурсы традиционных религиозных организаций, 2) полирелигиозные ресурсы и 3) парарелигиозные ресурсы, посвящённые духовным поискам вне институциональных религий. Группа традиционных религиозных организаций де-

⁴³ *Таратута Е.Е.* Философия виртуальной реальности. СПб, 2007.

⁴⁴ *Лученко К.В.* Интернет в информационно-коммуникационной деятельности религиозных организаций России: автореферат дис... канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2009. С. 4, 10.

⁴⁵ Там же. С. 12.

⁴⁶ Там же. С. 11.

лится автором на следующие подгруппы: христианские, исламские, буддийские и иудейские сайты. Группу парарелигиозных ресурсов Лученко делит на сайты сект, ресурсы по оккультизму и сайты, посвящённые эзотерическим практикам и новым религиозным движениям.

Одна из первых монографий по киберрелигии была издана группой российских учёных под руководством религиоведа А.П. Забияко. Она посвящена исследованию трансформации религии под влиянием современных технологий, влияния на неё науки, проявлениям религии в киберпространстве и использования её представителями результатов научного прогресса⁴⁷. Данные процессы авторы анализировали на примере архаических религий (шаманизма), так называемых «традиционных» религий⁴⁸ (православия), новых/нетрадиционных религиозных движений (последователей «Фалуньгун»). Киберрелигия определяется как «религиозная новация», возникшая в условиях взаимодействия религиозной ментальности с достижениями научно-технического прогресса⁴⁹. В связи с этим авторы включают её в перечень «квазирелигий», под которыми подразумевают маргинальные, синкретические религиоподобные формации с преобладанием этнических, политических, социальных, экологических, сциентистских, этических, психологических

⁴⁷ *Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратыня Д.А.* и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012.

⁴⁸ В России на законодательном уровне принято деление конфессий на традиционные и нетрадиционные. Традиционными религиями признаны православие, ислам и буддизм. Другие религии, которым Федеральный Закон Российской Федерации 1997 г. также оказывает уважение, нетрадиционны для России. В свою очередь ислам разделён в общественно-политическом дискурсе на «традиционный/нетрадиционный» («правильный/неправильный»), главным образом для того, чтобы отличить радикальные толкования и определить особенности толерантного ислама, адаптированного к условиям российского государства (подробнее об этом см.: «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность». Дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма / Коллективная монография; под ред. Р.И. Беккина. М.: Новое литературное обозрение, 2021).

⁴⁹ Забияко А.П. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций. С. 192.

и других компонентов⁵⁰. Религиозное киберпространство характеризуется как «особое измерение реальности, созданное посредством компьютерных технологий и существующее в искусственно созданной компьютерными программами среде»⁵¹.

Интернет как одно из немногих публичных пространств, где религиозные организации могут донести свою точку зрения до светской аудитории, анализируется в работе Е.И. Гришаевой и В.А. Шумковой⁵². На примере традиционалистских групп внутри православного сообщества и религиозных групп в зарубежных странах авторы рассматривают использование печатных и интернет-медиа для ретрансляции собственной версии религии и модели религиозной идентичности.

Дальнейшим этапом развития научных изысканий является осмысление феномена цифровизации религии⁵³. Так, М.Ю. Смирнов приравнивает цифровизацию религии к «обнулению», которое квалифицируется им как новый модерн, постепенно сменяющий ранее существовавшие и определявшие глобальное развитие мира доктрины – модернизацию, секуляризацию, демократизацию, права человека, мультикультурализм. «Обнуление» и цифровизация объединяются автором в единый процесс переноса «в цифровую среду функций и видов деятельности, ранее непосредственно выполнявшихся людьми и организациями»⁵⁴. Данные трансформации, по мнению Смирнова, приводят к возникновению новых форм, практик и способов коммуникации, а также к созданию новых продуктов и услуг «в диапазоне от дополнительной до виртуальной реальности», применяющихся людьми в реальном времени.

⁵⁰ Там же. С. 191.

⁵¹ Там же. С. 27.

⁵² *Гришаева Е.И., Шумкова В.А.* Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 291–308; *Гришаева Е.И.* Религия в медиатизированных публичных пространствах Скандинавских стран: между секулярной нейтральностью и национализмом // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 4. С. 309.

⁵³ *Иванов А.В.* Цифровая религия // Известия Саратовского университета. Новая серия: Психология. Философия. Педагогика. 2018. № 4. С. 137–146.

⁵⁴ *Смирнов М.Ю.* Цифровизация как «обнуление» религий // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2019. № 3. С. 139.

Со стремительным развитием религии в интернете предметом исследований становится цифровая религия, подразделяемая на использование интернета традиционными религиями и новыми религиозными движениями⁵⁵. Так, С.Ю. Белоруссова утверждает, что новые религиозные течения с энтузиазмом восприняли появление онлайн-пространства, в отличие от традиционных сообществ, которые отнеслись к интернету неоднозначно. Виртуальность стала нести для них угрозу потери монополии на религиозное знание, считает автор⁵⁶.

Проблема поддержания авторитетов и трансформации религиозного знания при взаимодействии религии и киберпространства рассматривается в работе А.В. Иванова с помощью философских и психологических подходов, которые позволяют автору утверждать, что религиозная сфера, освобождаясь от власти прежних авторитетов и догм, становится объектом активного конструирования со стороны общностей, испытывающих потребность в новом духовном опыте, выходящем за рамки прежних институциональных норм⁵⁷.

В некоторых работах интернет рассматривается как медийный канал, который влияет на вероучения и религиозные практики. Согласно исследовательнице из Кыргызстана З.Ю. Павличенко, наиболее часто встречаемая религиозная практика в Сети – паломничество, которое она анализирует, основываясь на социологическом подходе к изучению религии⁵⁸.

Исламский интернет и исламские медиа в фокусе исследований

Понятие «исламский интернет» или «исламнет», как «интернет в интернете» вводит в научный оборот А.М. Решетняк в своей работе «Ислам в русскоязычном Интернете: специфика и статистика»⁵⁹. Проанализировав около 200 исламских сайтов

⁵⁵ *Белоруссова С.Ю.* Религия в виртуальном пространстве // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 94–118.

⁵⁶ Там же. С. 98.

⁵⁷ *Иванов А.В.* Цифровая религия. С. 379.

⁵⁸ *Павличенко З.Ю.* Паломничество и другие ритуалы в киберпространстве // Сравнительное религиоведение. 2018. № 1. С. 52–57.

⁵⁹ *Решетняк А.М.* Ислам в русскоязычном Интернете: специфика и статистика // Материалы Всероссийской научно-практической интернет-конфе-

и веб-ресурсов на русском языке, он приходит к выводу о существовании в русскоязычном интернете исламского интернета, который самодостаточен и удовлетворяет потребности верующего мусульманина. В этом сегменте интернета есть почти все аналоги ресурсов «обычного» интернета: от сайта знакомств и магазинов одежды до поисковых систем, где мусульманин может найти любую информацию об исламе. В исламнете функционирует более сотни сайтов разной мазхабной и целевой направленности. Все они транслируют преимущества мусульманского образа жизни и рассматривают проблемы, с которыми сталкиваются верующие, живущие по шариату в светском государстве и публично демонстрирующие свою религиозность⁶⁰.

Т. Ефимова составила обзор научных работ, посвящённых взаимодействию интернета и ислама⁶¹. Немногочисленность работ по данной теме исследовательница связывает с консервативностью самой религиозной среды и поздним началом использования ею интернета. Согласно этому обзору, составленному в 2011 г., большинство работ принадлежит западным исследователям. Существенная часть проанализированной литературы представлена статьями и книгами, в которых рассматривается «исламский интернет». В них часто приводится перечень исламских сайтов (редко блогов) с их кратким описанием. Ефимова отмечает, что сайты радикальных военизированных исламских формирований зачастую являются объектом более глубокого анализа. Изучению присутствия исламистов в интернете также посвящены статьи и книги о терроризме, в которых часто можно встретить указания на прямые связи между терроризмом и исламом⁶². В рассмотренных автором работах отмечается, что религиозные конфессии в интернете, в том числе ислам, претерпевают изменения. Трансформации происходят, как в идеологическом плане, так и дискурсивном, что вместе с анонимностью и доступностью информации в интернете при-

рениции с международным участием. Томск: Изд-во ТГУ, 2009. С. 206–208.

⁶⁰ Там же. С. 207.

⁶¹ *Ефимова Т.* Ислам и Интернет: введение в проблематику исследований // НИУ-ВШЭ, СПб, 2011 [https://inis.hse.ru/data/2013/06/10/1283701540/efimova,%20Islam%20i%20Internet%20vvedenie%20v%20problematiku%20issledovaniy.pdf, доступ от 15.05.2023].

⁶² Там же.

водит к увеличению числа ответвлений традиционных религий⁶³.

Отдельное внимание в работах исследователей было уделено взаимосвязи ислама и социальных медиа-платформ, а также влиянию медиа на формирование имиджа ислама в мире. Темой работ также стала классификация и анализ исламских интернет-сайтов, их специфика, структурно-функциональные и жанрово-тематические особенности⁶⁴. Так, М.З. Абдуллаева, исследуя популярные среди мусульман Узбекистана исламские сайты, приходит к выводу, что информационные ресурсы – один из факторов влияния на формирование и развитие религиозного процесса в киберпространстве⁶⁵. А. Сибгатуллин рассуждает о совокупности информационных ресурсов Сети, созданных на русском языке об исламе, рассматривает интернет-ресурсы с точки зрения полезности/неполезности для мусульманина, даёт рекомендации о том, как и где искать качественную и достоверную информацию об исламе в интернете. Среди технических и содержательных проблем развития исламского интернета в 2000-х гг. автор отмечает использование непривлекательного языка и стиля подачи информации.

Другое важное направление исследований исламских медиа – использование интернета в деятельности религиозных организаций и исламских групп, реализации своих информационных и коммуникационных потребностей⁶⁶. Как считает П.Н. Костылев, одна из главных задач исламских объединений состоит в «уничтожении дезинформации об исламе», связанной с распространением «ваххабизма», не лучшим образом повлиявшим на репутацию ислама⁶⁷. Негативный образ мусульман в постсоветских СМИ свидетельствует о существовании исламофобии, когда некоторые СМИ (в том числе и интер-

⁶³ Там же.

⁶⁴ *Абрамов А.* Русскоязычный исламский интернет // Россия и мусульманский мир. 2005. № 8. С. 138–143; *Сибгатуллин А.* Татарский интернет / изд. 2-е, доп. и испр. Нижний Новгород: Медина, 2009; *Сибгатуллин А.* Исламский Интернет. М.; Н. Новгород: Медина, 2010.

⁶⁵ *Абдуллаева М.З.* Анализ самых посещаемых исламских сайтов Узбекистана // Россия и мусульманский мир. 2019. № 4. С. 54.

⁶⁶ *Компанцева Л.Ф.* Религия в Интернете (концептуально-прагматический анализ).

⁶⁷ *Костылев П.Н.* Интернет как религиозный источник. С. 244.

нет-ресурсы) подогревают ощущение растущей опасности ислама у немусульман⁶⁸. Это побуждает мусульман использовать интернет для информационной борьбы.

Имидж ислама в российском информационном пространстве не раз становился объектом исследования специалистов, которые отмечают, что образ мусульманина в российском обществе формируется во многом под воздействием информации об акциях религиозных экстремистов, конфликтах с участием мусульман, а также радикальных заявлениях мусульманских политиков и религиозных лиц⁶⁹. В СМИ можно обнаружить устойчивую семантическую связку «мусульманин – ислам – терроризм». Однако исследования показывают, что пользователей Сети интересуют жизнь и деятельность лидеров религиозных групп и государств, исповедующих ислам, религиозные традиции мусульман (Ураза-байрам, хадж и др.), угроза с их стороны западному миру, а также растущая представленность (благодаря некоторым медийным персонам) ислама в духовной и культурной жизни России⁷⁰.

⁶⁸ *Хабидуллина З.Р.* Ислам и гендер в Интернете: женщины, режим видимости и борьба со стереотипами // *Этнография*. 2021. № 4 (14). С. 133.

⁶⁹ *Кузина Н.В.* Семантика и контекст лексем «ислам» и «мусульманин» в современном российском официальном информационном пространстве и в актуальном общественном сознании (анализ федеральных СМИ, новостных агрегаторов, запросов пользователей сети Интернет) // *Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI в.: сборник научных статей / отв. ред. З.Р. Хабидуллина*. Уфа: Диалог, 2017. С. 155–167; *Собалева А.С.* К вопросу об образе женщины-мусульманки в российском информационном пространстве // *Статус женщины-мусульманки в поликонфессиональном обществе: история и современность: сборник материалов Международной научно-практической конференции и круглого стола / под общ. ред. И.В. Фроловой, А.И. Газизовой*. Уфа: Мир печати, 2016. С. 105–111; *Сулейманова Ш.С.* Образ мусульман в федеральных СМИ: мифы о «чужаках» и «врагах России» как угроза единству нации // *Ислам в современном мире*. 2015. № 11(1). С. 135–142; *Рагозина С.А.* Анализ лексической сочетаемости лексемы «ислам» в российских печатных СМИ (2010–2013) // *Исламоведение*. 2017. № 8 (1). С. 112–130.

⁷⁰ *Кузина Н.В.* Семантика и контекст лексем «ислам» и «мусульманин». С. 165.

Исследования ислама и интернета на постсоветском пространстве также сфокусированы на выявлении рисков виртуального пространства в распространении радикализма и экстремизма в религиозной среде. В работах ряда авторов прослеживается мнение, что, в отличие от других форм массовой коммуникации, интернет более всего способствует распространению экстремистской риторики⁷¹. Как следствие, ислам и политика в интернете – весьма популярная тема⁷². Так, например, И.А. Дорошин считает, что приверженность большинства мусульманских сайтов «обновленческому подходу приводит к вульгаризации и упрощению ислама» и свидетельствует о слабости российской мусульманской интеллигенции⁷³. Исследователи отмечают невысокую киберактивность официальных исламских структур. Несмотря на то, что они заняли свою нишу в мусульманском интернете, они всё ещё находятся на «догоняющих» позициях и уступают в конкуренции неофициальным течениям ислама⁷⁴.

⁷¹ Литвинова Т.Н. «Информационный джихад» в глобальной сети // Власть. 2010. № 9. С. 116–119; Бураева Л.А. Мировой опыт противодействия экстремизму и терроризму в глобальном информационном пространстве // Теория и практика общественного развития. 2015. № 18. С. 131–134; Стышинский М. Джихадистская пропаганда в интернете и социальных медиа // Политическая лингвистика. 2016. № 2 (56). С. 161–167; Пащенко И.В. Идеология террористических сообществ в сети Интернет: технологии распространения и специфика противодействия // Caucasian Science Bridge. 2018. № 1 (2). С. 12–24; Дивеева К.А., Васильева О.В. Факторы радикализации представителей мусульманского сообщества России в социальных сетях // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2021. № 2. С. 250–254.

⁷² Дорошин И.А. Социальные риски отчуждения мусульманской интеллигенции в России // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. 2014. № 35. С. 63–67; Рогозин С.А. Дискурс политического ислама (На примере интернет-пространства Северо-Восточного Кавказа). [http://www.hse.ru/pubs/lib/data/access/ram/ticket/70/1443711949faba3e8d3cd219e5e6a0f27533a0a4c1/текст.pdf, доступ от 15.05.2023];

⁷³ Дорошин И.А. Социальные риски отчуждения. С. 65.

⁷⁴ Муртазин М.Ф. Исламский Интернет на постсоветском пространстве // Россия и новые государства Евразии. 2020. № 3. С. 127; Сибгатуллин А. Исламский Интернет.

Цифровое исламское сообщество и феномен виртуальной уммы

Вслед за американским учёным Гэри Бантом, постсоветские исследователи признают существование особого киберисламского пространства, которое имеет потенциал изменить понимание ислама будущими поколениями мусульман. В перспективе не исключается появление нового киберглобализированного ислама без географических, национальных, государственных, языковых и прочих границ.

В работах авторов обращается внимание на то, что в развитии форм религиозной деятельности в Сети на первый план выходит не исполнение обрядов (*ибادات*), а исламский призыв (*дават*) и религиозное образование (*талиим*), нацеленные на формирование определённого мировоззрения, способного изменить подходы и отношение широких слоёв человечества к оценке мирового порядка. Именно это побуждает участников киберисламского пространства не ограничивать наполнение своих сайтов одними лишь религиозными проблемами и вопросами, догматическими и обрядовыми дискуссиями, но обращаться к вопросам политики, культуры, науки и образования через призму ислама⁷⁵.

Информационно-коммуникационные технологии привели не только к виртуализации ислама, но и к возникновению такого феномена, как виртуальная умма, когда мусульмане всего мира активно используют в быту и религиозной жизни новые технологии, начиная от навигаторов и поисковых систем, заканчивая мессенджерами и социальными сетями⁷⁶. А. Игнатович определяет её как непостоянное сообщество индивидов в интернет-пространстве, идентифицирующих себя как мусульмане, связывая возникновение уммы с глобализацией и цифровизацией религии, изменивших способы распространения знаний об исламе⁷⁷.

⁷⁵ Муртазин М.Ф. Исламский Интернет на постсоветском пространстве. С. 128.

⁷⁶ Чеснова Е.Н. Специфика цифровизации ислама и IT-халяль // Исламоведение. 2022. Т. 13. № 3 (53). С. 30.

⁷⁷ Игнатович А. Виртуальная умма: определение понятия, его содержание и объем // Thesaurus збірник наукових прац. Магілёў, 2020. Вып. 7. С. 75.

В результате социологического анализа Е.Г. Смолина установила существенную взаимосвязь между понятием «умма» и современной технологией – краудсорсингом. Автор делает вывод о том, что краудсорсинг как инструмент посредничества и объединения людей повторяет основной принцип мусульманской общины, а потому может стать позитивной технологией в вопросах пропаганды целей ислама и имеет положительные перспективы использования как в формате локальных проектов, так и в масштабе коллективной идентичности⁷⁸. Согласно данной концепции, виртуальная площадка подобно религиозной общине собирает воедино инициативных членов общества для реализации проектов исламской направленности.

Существует также полярная точка зрения, связанная с социальными рисками отчуждения кибермусульман в интернете, когда виртуальное сетевое общение приводит к потере социальных связей и разрушению традиционной религиозной общности. Интернет рассматривается как нетрадиционная религиозная социализация, способная оказывать обратное влияние на сложившуюся традицию поддержания религиозной идентичности, например, нехарактерное для исламских культур гендерное равноправие в виртуальных сообществах⁷⁹.

Отдельная тема исследований – социальные сети и блоги, где исламский контент распространяется на регулярной основе. В определённой степени они являются частью виртуальной уммы и позволяют наблюдать её проявления во всём разнообразии. Их роль высока в распространении ислама и исламской культуры, в формировании мнений и представлений мусульман⁸⁰. В социальных сетях каждый участник имеет определённые цель, взгляд и суждение, которые могут совпадать с аналогичными у других участников сетей, либо являться предметом ожесточённых споров. Виртуальное пространство предоставляет возможность более открыто, чем в офлайн, вы-

⁷⁸ Смолина Е.Г. «Умма» и «краудсорсинг»: связь понятий в рамках интернет-пространства // Исламоведение. 2015. № 4. С. 74.

⁷⁹ Дорошин И.А. Социальные риски отчуждения мусульманской интеллигенции в России. С. 66.

⁸⁰ Дивеева К.А., Васильева О.В. Факторы радикализации представителей мусульманского сообщества России в социальных сетях.

ражать мнения (иногда анонимные) по различным спорным вопросам⁸¹.

Глобальная сеть открывает новые возможности для презентации множества локальных идентичностей на фоне размывания «традиционной» монополии на исламское знание⁸². Критика положений Г. Банта со стороны некоторых российских исследователей была связана с его унификацией киберисламского сообщества без учёта региональной специфики ислама и особенностей разных течений и групп⁸³. В то же время некоторые из этих групп и течений, например, женщины и их адаптация к онлайн-пространству, несомненно, нуждаются в самостоятельном анализе⁸⁴.

По мнению Л.Н. Додхудоевой в «новом исламе» (новом подходе к вопросам самоидентификации, политического лидерства, гендера и пр.) большое значение играет глобальная умма, которая понимается уже как виртуальная глобальная умма. Таким образом, происходит расширение традиционного понятия «умма» под влиянием цифровизации общества и формирующегося «важнейшего тренда социокультурной и религиозной традиции – индивидуализации»⁸⁵. Это приводит к тому, что религиозная идентичность начинает формироваться в том числе и в киберпространстве. Расширение медийности ислама приводит к получению доступа к публичной сфере ранее малозаметных социальных групп и сообществ. Как отмечает С. Рагозина, свободный доступ к информационным техноло-

⁸¹ Белоруссова С.Ю., Головинёв А.В. Виртуальная этничность – новация на фоне традиции? (Введение в тему) // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 36.

⁸² Рагозина С. Все еще ориентализм: как Запад видит ислам в интернете? Рец. на: Bunt, G.R. (2018). *Hashtag Islam. How CyberIslamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 420.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Khabibullina, Z. (2020) “The Image of a Muslim Woman in the Russian Mass Media: Trying to Overcome Stereotypes in Islamic Media Space”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 28: 183–199.

⁸⁵ Додхудоева Л.Н. Секуляризм и ислам: к истории взаимодействия // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 2. С. 103.

гиям стимулирует даже формирование новых идентичностей⁸⁶. Это также становится предметом исследований учёных⁸⁷. В их работах отмечается, что цифровизация ислама способствует появлению новых услуг, продуктов и религиозных феноменов, исследование которых значительно обогащает знания о киберисламе, глобальной виртуальной умме, идентификации и самореализации мусульман в онлайн-сфере⁸⁸.

Исследователи на постсоветском пространстве часто обращаются к вопросам использования виртуального пространства мусульманами и его адаптации к шариатским нормам⁸⁹. Интернет позволяет не только алимам, но и простым мусульманам участвовать в процессе установления границ дозволенного и запретного⁹⁰. Влияние социальных сетей, возможность каждому выражать своё собственное мнение на просторах интерне-

⁸⁶ Рагозина С. Благодетель, авторитет и “народный джихад” в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 1. С. 81.

⁸⁷ Хабибуллина З.Р. Селфи в Мекке: харам или досточтимый хадж? // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 85–107; Городилова Т.С. Исламская культура в цифровом измерении // Современный мусульманский мир: электрон. журн. 2018. № 1 [<https://islamjournal.ru/2018/id22/>], доступ от 15.05.2023]; Чеснова Е.Н. Специфика цифровизации ислама и IT-халяль. С. 28.

⁸⁸ Хабибуллина З.Р. Практики использования цифровых технологий в мусульманском сообществе (на примере хаджа) // Человек и культура. 2019. № 6. С. 54–58; Мухаметшин Р.М., Назипов И.Т. Создание экосистемы электронного исламского религиозного образования // Minbar. Islamic Studies. 2021. № 14 (4). С. 903–920; Клячина Т.В. Религия и интернет: медицина Пророка в век современных технологий // Minbar. Islamic Studies. 2022. № 15 (2). С. 407–422; Межевникова О.П. Перспективы развития исламского виртуального туризма // Россия и мусульманский мир. 2021. № 1 (319). С. 108–116.

⁸⁹ Литвинова Т.Н. «Информационный джихад» в глобальной сети; Гарифуллин И.И. Цифровизация исламского банковского сектора как рычаг воздействия для дальнейшего роста и развития // Инновационное развитие экономики. 2021. № 1 (61). С. 157–165; Хабибуллина З.Р. Практики использования цифровых технологий; Чеснова Е.Н. Цифровизация религии: ислам // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. А. Н. Толстого. 2021. № 4 (40). С. 70–82.

⁹⁰ Крапивин И.С. «Бренд без лица»: мусульманки и халяльный интернет-маркетинг // Кунсткамера. 2021. № 4 (14). С. 106–121.

та позволили заговорить о таком явлении, как «открытие врат» *иджитихада*⁹¹. Баланс сил, распределение «властных ресурсов» в исламском сообществе под влиянием цифровизации меняется. «Электронные приходы, джамааты, «скайповые» муфтии и шейхи», VR-религиозный деятель, «интернет-улемь» стали отражением и своеобразным ответом на существование в других религиях таких феноменов, как VR-священник, VR-церковь, онлайн-службы и т. п.

С.А. Рагозина вводит термин «интернет-улемь»⁹² и относит к ним исламских деятелей, ведущих активную виртуальную деятельность – записывающих аудио- и видеолекции и проповеди для YouTube. Данная практика может осуществляться мусульманскими активистами на совершенно безвозмездной основе, не преследуя цели «монетизации своего проекта». Усилила данные тенденции кризисная ситуация, вызванная пандемией COVID-19. Условия всеобщего локдауна и режим карантина привели к тому, что религиозные лидеры оказались в изоляции от своих приходов, и были вынуждены адаптировать свою деятельность к виртуальному пространству⁹³. Угрозы пандемии также способствовали цифровизации отдельных исламских ритуалов⁹⁴. Перемещение ислама в онлайн-пространство вызвало у части мусульманского сообщества тревогу из-за вторжения мирского в сферу сакрального. И, как следствие, Рагозина фиксирует появление среди мусульман нового виртуального феномена – Ислам 3.0, где «мусульмане уже не просто используют каким-то образом Интернет (Ислам 2.0), но сама онлайн-сфера оказывает существенное трансформирующее воздействие на исламские практики и на восприятие ислама немусульманами». Более того, новое поколение гугл-шейхов и википедийных муфтиев превращает интернет в боксёрский ринг, где основное оружие – *кибертаджвид* (троллинг)⁹⁵.

Сторонники концепции традиционного/нетрадиционного ислама утверждают, что интернет стал стартовой площадкой

⁹¹ Рагозина С. Благодетель, авторитет и «народный иджитихад». С. 76–100.

⁹² Там же. С. 84.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Муратова Э.С. Религиозные практики и медиатизация ислама в Крыму в условиях пандемии // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 3. С. 34–41.

⁹⁵ Рагозина С. Все еще ориентализм. С. 418.

для превращения ислама в глобализированную идеологию, способную проникнуть в любую точку планеты. При отсутствии института церкви любой мусульманин может стать и религиозным наставником, и учителем, и проповедником. Именно эта особенность внутрирелигиозной организации ислама позволяет многим молодым мусульманам, зачастую не имеющим соответствующего образования, выступать в качестве религиозных проповедников и распространителей нетрадиционных для того или иного региона течений ислама⁹⁶.

Таким образом, академические исследования на постсоветском пространстве констатируют, что цифровизация ислама является закономерным процессом его развития на современном этапе. Киберпространство трансформирует ислам как в идеологическом, так и в дискурсивном плане, что вместе с анонимностью и доступностью информации приводит к увеличению числа разных ответвлений религии, которые зарождаются и обсуждаются в интернете. Исследователи пытаются разобраться с тем, какие именно трансформации происходят с исламскими медиа, религиозной идентичностью мусульман и их авторитетами, исламским дискурсом в социальных сетях, а также с онлайн-обрядами. Зачастую изыскания в этих сферах опираются на качественные методы, которые позволяют более глубоко проанализировать поведение мусульман в интернете.

Виртуальный ислам также исследуется в рамках тенденций, связанных с анализом влияния мусульманских организаций, практики религиозных обрядов и культурных традиций в онлайн-среде. Значительный фокус изучения исламского киберпространства направлен на разделение традиционного/нетрадиционного ислама в онлайн среде и влияние интернета на развитие экстремизма и радикализма. В целом исследования виртуального ислама на постсоветском пространстве являются интегральной частью глобальной исследовательской работы по изучению взаимодействия религии и технологических инноваций.

⁹⁶ Муртазин М.Ф. Исламский Интернет на постсоветском пространстве. С. 126.

ЧАСТЬ 2 КИБЕРИСЛАМСКАЯ СРЕДА ПОСТСОВЕТСКОГО ПРОСТРАНСТВА

Глава 3 Киберсуфизм в Республике Башкортостан: тарикат хакканийа в социальной сети ВКонтакте⁹⁷

Зиля Хабибуллина, Айнур Тузбеков

Введение

Интернет открывает новые возможности для артикуляции множества локальных идентичностей в связи с размыванием «традиционной» монополии авторитета на исламское знание⁹⁸. Виртуальное пространство позволило более активно заявить о себе суфийским тарикатам – транслировать свои толкования ислама, религиозных текстов и выполнение обрядности. Появление киберпространства существенно повлияло на процесс возрождения и трансформацию суфизма, способствовало развитию локальных групп на постсоветском пространстве и их объединению в транснациональные сети. Существует огромное количество интернет-ресурсов, посвящённых истории и современному состоянию суфизма. Оперативным каналом для обмена информацией для современных суфиев стали социальные сети, где последователи движений создают специализированные группы, в которых ежедневно транслируется контент об исламе и суфизме в различных регионах мира.

⁹⁷ Исследование выполнено в рамках тем НИР ИЭИ УФИЦ РАН № АА-АА-А21-121012290084-6 «Традиционные религии и новые религиозные движения на Южном Урале и в Приуралье: вопросы функционирования, государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений», № АААА-А21-121012290083-9 «Культурные интеграции населения Южного Урала в древности, средневековье и Новое время: факторы, динамика, модели».

⁹⁸ Рагозина С.А. Все еще ориентализм. С. 420.

В главе на основе анализа интернет-ресурсов и полевых материалов, собранных преимущественно в России, рассматривается киберактивность современных суфийских братств. Объектом исследования выступает взаимодействие суфийских объединений, существующих на территории бывшего СССР, с компьютерными технологиями и интернетом. На примере анализа виртуального присутствия накшбандийского тариката хакканийа в популярной российской социальной сети ВКонтакте мы выявляем соотношение реальности и виртуальности в жизни современных суфиев, роль и место киберпространства в их деятельности, укреплении вероучения и организации религиозных практик.

Выбор для исследования тариката хакканийа объясняется тем, что для последователей этого братства интернет и компьютерные технологии стали не только одним из средств популяризации движения, но и фактором широкого распространения на разных континентах. Возможность проведения полевых исследований на одной из территорий активного функционирования хакканийа в России – Республике Башкортостан (2014–2019 гг.) – и в духовном центре тариката на о. Кипр Турецкой республики (Северный Кипр) (2018 г.) позволила нам применить методы традиционной этнографии и киберэтнографии/нетнографии (2021 г.) для выявления географии тариката, соотношения глобального и локального дискурсов в его практике. Анализ онлайн-сообществ этого тариката (данных о наиболее активных интернет-пользователях, их вкладе в приобщении новых членов) позволил представить обобщающую картину динамики распространения суфизма в этом российском регионе.

Суфизм и новые информационные технологии: подходы к анализу

Деятельность мусульман в киберпространстве началась с середины 1990-х гг. с появлением интернета и сопровождалась созданием разнонаправленных исламских средств массовой информации (исламских медиа), проявляющих высокую активность на социокультурном, образовательном и даже политическом уровнях. Эволюция интернета, особенно после «вторжения» социальных сетей в середине 2000-х гг., оказала

значительное влияние на трансформацию исламского представительства в виртуальном пространстве⁹⁹. Различные группы населения в мусульманском сообществе получили возможность не только публично заявить о своём существовании, но и представить свою интерпретацию религиозного учения. Однако среди мусульман, как и среди представителей других конфессий, всё ещё продолжаются дискуссии о «греховности» интернета и допустимости правоверным им пользоваться¹⁰⁰.

В настоящее время киберпространство всё чаще признаётся основным средством популяризации ислама в мире, что сделало его наиболее популярной религией в Сети. Этот факт объясняется тем, что глобальная паутина предоставляет мусульманам новые возможности для самовыражения и распространения информации, избегая контроля со стороны властей и авторитетов. Интернет становится своеобразным медиумом для нового поколения мусульман, где политические активисты «захватывают» форумы и ведут широкие дискуссии¹⁰¹. Неосуфийские течения восприняли новые технологии и удачно адаптировали их к своему вероучению. С помощью глобальной сети они создают образы и режимы видимости своих групп в интернете, улучшают имидж суфиев.

Пандемия, начавшаяся в 2020 г., усилила проявление и самопрезентацию религиозных групп в интернете через форумы, социальные сети и конфессионально ориентированные сайты. В условиях локдауна лидеры суфийских сообществ смогли переориентироваться и увеличить своё присутствие в цифровом пространстве. Социальные сети стали основным рупором для

⁹⁹ Dudoignon, S.A. (2020) “Cyber-Sufism”, in A. Knysh et al. (ed.) *Handbook of Sufi Studies*, pp. 405–414. Leyden: Brill, p. 405.

¹⁰⁰ Гофалик А. Ахмад-хаджи Абдулаев: «Сегодня исламский мир стоит на пороге появления в Шариае новых адабов» // Islam.ru – исламский информационный портал. 03.10.2011 [http://islam.ru/content/analytics/30218, доступ от 07.03.2023]; Магамедрасулов М. К каким грехам приводит Интернет? // Islam.ru – исламский информационный портал. 29.04.2015 [http://islam.ru/content/vergoeshenie/43875, доступ от 07.03.2023]; Сидеть или не сидеть мусульманам в Интернете? // Islam-today. 27.01.2015 [https://islam-today.ru/obsstvo/nauka-i-tehnologii/sidet-ili-ne-sidet-musulmanam-v-internete/, доступ от 10.02.2023].

¹⁰¹ Добродум О.В. Виртуализация и американизация религии на мусульманском востоке // Вестник Томского государственного университета. Филология. Социология. Политология. 2014. № 2 (26). С. 94.

некоторых суфийских групп, стремящихся к самодостаточности. Например, в Индии сайты суфийских гробниц превратились в интернет-магазины с возможностью заказать те или иные услуги на территории мемориального комплекса (например, возложение покрывала на могилу святого, раздачу еды нищим от своего имени и т. д.)¹⁰²

Изучение отдельных онлайн-сообществ современных суфиев, поддерживающих между собой связь, позволяет объяснить феномен долгосрочной жизнеспособности тарикатов. Как считает израильский историк Ицхак Вейсманн, суфизм выжил вопреки всему, сумев «сохранить большую часть своего очарования» и собственную нишу на мировом религиозном рынке, приспосабливаясь к новым технологиям и организационным форматам¹⁰³. Следует отметить, что традиционный суфизм – достаточно консервативное направление ислама, а суфийская интеллектуальная мысль и в настоящее время продолжает опираться преимущественно на труды учёных начала XX в. Приспособились к новым условиям в основном неосуфийские течения. Используя особенность лидерства в суфизме – полное подчинение воле шейха, хакканийя создали сетевую форму поддержания связей, отказавшись от формальных объединений. Крупные города России и независимые республики бывшего СССР оказались вовлечены в транснациональные и трансрегиональные неосуфийские сети, получившие достаточно широкий отклик даже среди немусульманского населения.

В традиционно исламском Волго-Уральском регионе России, где преемственность суфийской традиции была прервана в советский период, тарикаты, пройдя через определённые идейные и институциональные трансформации, вновь возвращаются в религиозную жизнь мусульман через «импорт» зарубежных учений¹⁰⁴. Они оказались наиболее востребованными

¹⁰² Стукалин Г. Локдаун в Индии и суфийские практики // Доклад на XIV Конгрессе антропологов и этнологов России. Секция 25. Мусульманские общества в цифровую эпоху: передача знаний и религиозная практика. Томск, 6–9 июля 2021 г.

¹⁰³ Weismann, I. (2014) “Sufism in the Age of Globalization”, in L. Ridgeon (ed.) *The Cambridge Companion to Sufism*, pp. 257–281. New York: Cambridge University Press, p. 280.

¹⁰⁴ Сафиуллина-Ибрагимова Р.Р. Суфизм в Татарстане: возрождение традиции, экспорт или экспансия // «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность».

среди мусульман Башкортостана. Распространившийся здесь тарикат хакканийя прилагает значительные усилия для того, чтобы стать частью религиозной традиции местных мусульман. Одним из способов его распространения стало создание онлайн-сетей с использованием религиозной практики местного паломничества, возникшей на основе культа предков у башкир и продолжающей существовать в настоящее время¹⁰⁵.



Рис. 3.1. Башкирки у «Маккама пророка Урал-батыра», Республика Башкортостан, июнь 2021 г. (фото из группы Sufi RB в социальной сети ВКонтакте)

Изобилие цифровых ресурсов ставит большое количество вопросов о репрезентации современных культур в виртуальном пространстве. В нашем исследовании мы опирались на работы антропологов, использующих различные подходы для анализа этнических и конфессиональных процессов в он-

Дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма / под ред. Р.И. Беккина. М.: НЛО, 2021. С. 154.

¹⁰⁵ Khabibullina, Z. (2020) “‘Traditional Islam’ in the Discourse of Religious Associations, Ethnic Organizations and Government Structures in Bashkortostan”, in R. Bekkin (ed.) *The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia*, pp. 203–232. Sarajevo: SIP, pp. 225–230; Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И. Роль археологических объектов в формировании новых сакральных пространств Южного Урала // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 33–42.

лайн-режиме, дополненных офлайн-наблюдениями¹⁰⁶. Следует также отметить исследования, представляющие собой описание цифровых ресурсов ислама, теоретические разработки которых мы также использовали при проведении своего исследования¹⁰⁷. Для работы с материалами социальных сетей нами были использованы методы нетнографии¹⁰⁸. Под нетнографией понимается разновидность этнографии, предметом анализа которой являются сообщества, культуры, субкультуры, коммуникации которых осуществляются в новых медиа. Данное направление использует специфический набор связанных между собой исследовательских практик по сбору цифровых данных, их анализу и представлению¹⁰⁹. Наше исследование включало, с одной стороны, мусульманские группы в интернете, а с другой – используемые ими коммуникативные технологии. Работа была направлена на выявление соотношения реальности и виртуальности, а также восприятия традиции и новации в обществе современных суфиев.

¹⁰⁶ Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C., and Taylor, T.L. (2012) *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Hine, C. (2000) *Virtual Ethnography*. London: Sage; Markham, A.N. (2013) “Fieldwork in Social Media: What Would Malinowski Do?” *Qualitative Communication Research* 2(4): 434–446; Pink, S., Horst, H. and Postill, J. (2016) *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Los Angeles: Sage Publications Limited; Sade-Beck, L. (2004) “Internet Ethnography: Online and Offline”, *International Journal of Qualitative Methods* 2 (3) [https://sites.ualberta.ca/~iiqm/backissues/3_2/pdf/sadebeck.pdf, accessed: 26.02.2023]; Кочетова Н.В. Компьютерный дискурс и формы интернет-коммуникации // Испано-российский центр языка и культуры ЮФУ. 2009 [https://esp-centr.sfedu.ru/documents_centra/Statii/Kochetova_stat%27ya_.pdf, доступ от 25.02.2023].

¹⁰⁷ Eickelman, D.F. and Anderson, J.W. (2003) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press; Sands, K.Z. (2010) “Muslims, Identity and Multimodal Communication on the Internet,” *Contemporary Islam* 4 (1): 139–155; Varisco, D.M. (2010) “Muslims and the Media in the Blogosphere”, *Contemporary Islam* 4 (1): 157–177.

¹⁰⁸ См.: Kozinetz, R.V. (2010) *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: SAGE Publications.

¹⁰⁹ Гюль Д.В. Нетнография как стратегия социологического исследования: особенности применения в маркетинге // Экономика и социология. 2015. № 1. С. 7–8.

Тарикат хакканийа в Республике Башкортостан

Республика Башкортостан является важным регионом ислама в России. Её коренные жители – тюркские народы (татары и башкиры) – в количественном отношении выводят республику на первое место по численности мусульман в стране. Этническая татаро-башкирская дихотомия в определённой степени обусловила разделение мусульманского сообщества республики на две централизованные организации – Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ) и Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ)¹¹⁰. В то же время в исламском пространстве региона существуют неофициальные группы, объединённые идеями суфизма и салафизма, выражающие несогласие с политикой духовных управлений и имеющие собственных лидеров.

Традиция шейхов и *ишанов* (руководителей суфийских тарикатов) за годы существования СССР в Башкортостане была утрачена. Последним шейхом накшбандийского тариката в Волго-Уральском регионе был Зайнулла Расулев (1833–1917). Вместе с *ишанами* перестала существовать живая традиция передачи *иджаззы* (знаний от наставника к ученику). Полноценного возрождения традиционных институтов и этики суфизма в современной волго-уральской среде пока не произошло. В настоящее время он в большей степени является импортированным феноменом¹¹¹.

Со второй половины 2000-х гг. на территории республики появляются мюриды суфийского шейха Назима Хаккани (1922–2014)¹¹². Духовный центр тариката находится на террито-

¹¹⁰ ЦДУМ России, на протяжении многих лет возглавляемое Таалгатом Таджудином, объединяет более 2000 мусульманских организаций, из которых на территории республики расположено 695 общин. В ДУМ РБ, с 2019 г. возглавляемое А. Биргалиным, входят 796 мусульманских общин (См.: Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях на территории Республики Башкортостан за 2021 г. // Официальный сайт Главы Республики Башкортостан [<https://glavarb.ru/rus/administration/sovetpogosudarstvenno-konfessionalnimotnosheniyampriprezidenterb/>], доступ от 25.05.2022].

¹¹¹ Сафиуллинка-Ибрагимова Р.Р. Суфизм в Татарстане: возрождение традиции, экспорт или экспансия. С. 154.

¹¹² Шейх Мухаммад Назим Адиль Аль-Кубрус Аль-Хаккани, широко известный как шейх Назим, один из влиятельных суфийских шейхов накш-

рии Турецкой Республики Северного Кипра в г. Лефка. Преемником шейха после его смерти стал его сын Мехмет Адиль Хаккани (1957 г. р.), который в настоящее время является духовным лидером и руководителем братства. Тарикат имеет последователей в разных странах, в том числе в России, где призывам шейха более всего внимают мусульмане Башкортостана. Здесь им удалось распространить своё влияние, более того, ряд объектов историко-культурного значения они превратили в места своего религиозного поклонения.

Ветвь тариката хакканийя, получившая своё название в честь основателя Назима Хаккани, относится к числу транснациональных суфийских организаций, которые возникали и формировались параллельно со своими главными идеологическими оппонентами – сетями салафитского ислама, активно представленными в глобальном информационном пространстве. Посвящение в накшбандийский тарикат шейх Назим получил от Абдуллах Фаизи ад-Дагистани¹¹³. В связи с этим считается, что тарикат хакканийя образовался в Дагестане как региональная суфийская группа. Вскоре её духовный центр переместился через Турцию и Сирию на Северный Кипр. С 1974 г. тарикат¹¹⁴ начинает развивать свою

бандийского ордена, 40-й хранитель тайны золотой цепи преемственности тариката. Шейх Назим родился на Северном Кипре. По отцовской линии он является потомком пророка Мухаммада и суфия Абд ал-Кадира ал-Гилани (1077-1166), унаследовав принадлежность к тарикату кадирийя. По материнской линии шейх – потомок суфия Джалал ад-Дина Руми (1207-1273), основоположника тариката мевлеви. Духовное посвящение в тарикат кадирийя шейх Назим, по его словам, получил от самого покойного ал-Гилани на могиле суфия в Багдаде. Суфийское братство хакканийя получило своё название в 1973 г. в честь своего основателя (См.: Цибенко В.В. Накшбандийский тарикат хакканийя (раббанийя) и неоосманский проект шейха Назима Киприотского // Исламоведение. 2014. № 4. С. 94.)

¹¹³ Абдуллах Фаизи ад-Дагистани (1891–1973), известный как Шейх Абдулла – северокавказский суфийский шейх накшбандийского ордена.

¹¹⁴ 20 октября 2010 г. шейх Назим объявил об упразднении всех суфийских тарикатов и создании нового пути раббанийя, а также об окончании божественной снисходительности к религиозным расхождениям, таким, как христианство, иудаизм и 72 мусульманские общины. К названию тариката добавилась приставка «раббанийя», а шейх Назим стал именоваться «ар-Раббани». Слова шейха Назима: «Раббани идут, Аллах Аллах, Куфру (неве-

деятельность на Западе, прежде всего в Великобритании, Германии и США¹¹⁵.

Как пишет В. Цибенко, учение шейха Назима отличается синкретизмом вплоть до заимствования элементов христианства, буддизма и движения Нью-эйдж, а также гибкой политикой по привлечению новообращенных мусульман. Для этих людей (в том числе и в России), разочарованных в западной культуре и ищущих просветления с Востока, предлагается вестернизированная форма суфизма с включением уже привычных для западного сознания образов и понятий. Ключевыми моментами проповеди становятся ожидание конца света, борьба с индивидуализмом и эгоизмом, развитие духовности, получение божественной энергии, самореализация и самосовершенствование. Мусульманский зикр превращается в «суфийскую медитацию». Шейхи хакканийя выступают как непримиримые противники салафитов¹¹⁶. Конфликт между ними продиктован спорами относительно «правильного понимания» ислама и исполнения столпов мусульманского вероучения. В России с тарикатом себя идентифицируют известные в медийном пространстве персоны, например, сын влиятельного политика и брат известной российской певицы Алсу, Марат Сафин («шейх Мурад»), который в Москве основал суфийский центр развития «Вирдан». В 2013 г. имам одной из деревень Мелеузовского района Башкортостана Абдурафик Мурдашев был назначен шейхом этого джамаата и ответственным за Россию¹¹⁷. С тарикатом также ассоциируются башкирская этно-рок-группа «Аргымак» и др. В настоящее время тарикат в Башкортостане функционирует под руководством Салавата Кильдина, бывшего государственного служащего и генерального директора Государственной телерадиокомпании «Башкортостан». Лидеры группы по-

рию) приходит конец, Аллах Аллах!» мюриды восприняли в качестве лозунга (См.: Цибенко В.В. Накшбандийский тарикат хакканийя (раббанийя). С. 100).

¹¹⁵ Брилев Д.В. Суфийская транснациональная коммуникативная сеть ал-Ах-баш на постсоветском пространстве: пример Украины // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 174.

¹¹⁶ Цибенко В.В. Накшбандийский тарикат хакканийя (раббанийя). С. 97.

¹¹⁷ Там же. С. 96.

зиционируют себя приверженцами «традиционного ислама»¹¹⁸, в прошлом они принимали активное участие в деятельности башкирских национальных организаций. Наибольшую популярность тарикат приобрел среди населения южных и восточных районов Башкортостана.

Паломническая практика хакканийя: «святые места» как фактор распространения тариката

Назим Хаккани и Мехмет Адиль Хаккани в 2013-2014 гг. посещали Башкортостан. Во время этих визитов состоялись их публичные встречи с верующими и поездки по районам республики, во время которых они «указали» местным мусульманам на места захоронения «сахабов» – сподвижников пророка Мухаммеда. На «святых местах» башкирские мюриды приступили к созданию новых мест поклонения, сопровождаемому процессами сакрализации и мифотворчества. Паломническая практика суфийского тариката хакканийя направлена на укрепление позиций этого исламского течения и привлечение новых адептов. Помимо общенисламского паломничества в Мекку она включает в себя посещение сакрального центра в г. Левка, где находится захоронение лидера тариката Назима Хаккани и действующая община (*дерга*), а также ряд региональных объектов в Башкортостане.



Рис. 3.2. Молитва у могилы Назима Хаккани и его изображение в дерге, г. Левка, Северный Кипр, август 2018 г.

(фото З.Р. Хабибуллиной)

¹¹⁸ Мауляна Сутан аль-Аулия Шейх Мухаммад Мехмет Адиль аль-Накибанди. Сохбаты (беседы) в Башкортостане / изд. 2-е, доп. Уфа: Башкортостан, 2015. С. 3–4.

Город Лефка стал местом притяжения наиболее активных последователей тариката, стремящихся получить благодать (*бафака*) от шейха, укрепиться в вероучении, почувствовать себя истинным мюридом и по возвращении продолжить распространение учения в месте своего проживания, в том числе развивая паломничество к региональным культовым объектам. Важной составляющей жизни суфия является духовная связь (*рабита*) со своим *муридом* (наставником). Не всем суфиям удаётся ежегодно посещать своих наставников, многие из них считают, что духовную связь со своим шейхом можно поддерживать и на расстоянии. Тем не менее цель увидеться с учителем является первостепенной для суфия. Некоторым последователям удаётся регулярно посещать своих наставников, а кому-то раз в жизни¹¹⁹.

Паломническая практика хакканийа, удачно объединив религиозную и этническую идентичность башкортостанских последователей, стала одной из причин широкого распространения тариката в республике. Большинство паломников, не принадлежащих к тарикату, вновь открытые культовые объекты восприняло как «места силы» – энергетические центры, способные исцелять от болезней, приносить удачу, благодать и т.д. Ввиду того, что тарикат оказался наиболее востребован среди творческой и научной башкирской интеллигенции, бизнесменов и политических деятелей республики, новые «святые места» должны были стать, по их предположению, центром «башкирского ислама», так называемой «башкирской Меккой», способствующей консолидации этноса.

Сторонники тариката в Башкортостане, оставаясь последователями Назима Хаккани, официально объявили традиционным направлением в исламе суфизм тариката накшбандийа и признали своими шейхами известных религиозных и общественных деятелей Волго-Уральского региона. В книге Мехмет Адиль Хаккани, изданной специально для Башкортостана¹²⁰,

¹¹⁹ Полевые материалы З.Р. Хабибуллиной, г. Лефка, Турецкая Республика Северного Кипра, август 2018 г.

¹²⁰ Мауляна Сутан аль-Аулия Шейх Мухаммад Мехмет Адиль аль-Накшбанди. Сохбеты (беседы) в Башкортостане. С. 3–4.

упоминаются такие персоны, как: Хусаин-бек¹²¹, Абдулхаким Курбангалиев¹²², Абдулла Саиди ишан¹²³, Мужавир хазрат¹²⁴, Га-таулла ишан¹²⁵, Толомгуша ишан¹²⁶, Сахиулла ишан¹²⁷, шейх Ги-ляжетдин¹²⁸, шейх Абдульгани¹²⁹, Шамигула хальфа¹³⁰, Сеййиди Ягафар¹³¹, Мурадым ишана¹³², Гали Чукури¹³³ и Арифутла Кие-

¹²¹ Хусаин-бек (XIV в. – 1341/42 г.), родом из Туркестана, последователь суфийского братства Ясавия, считается первым имамом Башкортостана. Место захоронения на кладбище Акзират посёлка Чишмы Чишминского района Республики Башкортостан имеет статус мусульманской святыни.

¹²² Абдул-Хаким Курбангалев (1809-1872) принадлежит к ветви Муджаджидийа братства Накшбандийа. Основал начальную школу, которая в 1883 г. после его смерти становится Меднакским медресе.

¹²³ Габдулла Саитбатталович Нурмухаметов (1836-1914) – башкирский религиозный деятель, шейх, ишан, последователь суфизма, просветитель, писатель и поэт.

¹²⁴ Мужавир Уильдаанович Сиражетдинов (1882-1967) – мусульманский религиозный деятель, получил признание как *аулия*. В 1939 г. был репрессирован, реабилитирован 28 июня 1961 г.

¹²⁵ Алибаев Гатаулла (1836-1914) – религиозный деятель, последователь суфизма, *ишан*. Обучался в Стамбуле вместе с Зайнуллой Расулевым. Занимался врачеванием, получил признание как *аулия*.

¹²⁶ По отрывочным сведениям родом из Баймакского района Республики Башкортостан.

¹²⁷ «Сахиулла-чудотворец», жил и проповедовал в с. Зирган Мелеузовского района Республики Башкортостан в XIX веке. Сохранилась могила религиозного деятеля с надгробным камнем.

¹²⁸ Гиляжетдин ишан. Сведения о нём отрывочные. Могила ишана находится в д. Илькинеево Куюргазинского район Республики Башкортостан, была включена в маршрут посещений шейха Мехмет Адния Хаккани в 2013 г. в его путешествии по республике.

¹²⁹ О нём внятных сведений не обнаружено.

¹³⁰ Бикбаев Шамигул Бадретдинович (1876-1957) – религиозный деятель из деревни Саиткулово Кутарчинского района Республики Башкортостан. Член братства Накшбандия. Учился в медресе г. Бухара. Занимался врачеванием, получил признание как *аулия*.

¹³¹ Известен как Ягафар-ишан (1747-1821) – мусульманский просветитель и целитель. Могила ишана находится на границе Давлекановского и Аургазинского районов недалеко от д. Старотимошкино.

¹³² Герой башкирского эпоса «Идукай и Мурадым».

¹³³ Гали Чокрый, Гали Сокорой (Мухаметгали Габделсалихович Книиков (1826-1889) из д. Старочукурово Татышлинского района Башкортостана – башкирский и татарский поэт, просветитель. Четыре раза совершил

ков¹³⁴, Салават Юлаев¹³⁵, Сеййиди Джафар аулия¹³⁶, шейх Мурат Кучуков¹³⁷, Кильмяк-хафиз Нурушев¹³⁸, Кинзя-абыз Арсланов¹³⁹, Акмулла¹⁴⁰, шейха Зайнулла ар-Расули¹⁴¹.

С распространением ислама среди башкир многие древние традиции приобрели новые формы и стали осмысляться в рамках мусульманского мировоззрения. К их числу относятся

хадж в Мекку. Первое своё паломничество (1872 г.) описал в книге «Дастан Хажнамә» («Заметки о поездке в Хадж»).

¹³⁴ Гарифуллаа Мухаметгалиевич Киников (1861-1918) – башкирский поэт-просветитель, публицист, учёный-историк, сын известного поэта Гали Чокрия. В сентябре 1918 года казнен красноармейцами.

¹³⁵ Башкирский национальный герой (батыр) и поэт-сказитель (сэсэн) (1754-1800). Участник Крестьянской войны 1773–1775 гг., сподвижник Емельяна Пугачёва.

¹³⁶ Персонаж из свода болгарских летописей 1680 г. «Джагфар Тарихь» (историки оценивают свод как современную подделку, имя изготовителя неизвестно). Согласно своду, Сеййиди Джафар – вождь болгарского освободительного движения.

¹³⁷ Мурат Кучуков – уфимский феодал, участник башкирского восстания 1707-1708 гг.

¹³⁸ Кильмяк Нурушев (2-я половина XVII в. – середина XVIII в.) – башкирский феодал, активный участник и один из предводителей Башкирского восстания 1735-1740 гг. В народе известен как Кильмяк-батыр и абыз-учитель.

¹³⁹ Кинзя Арсланов, Кинзя-абыз (1723-1774?) – башкирский старшина, один из руководителей Крестьянской войны 1773-1775 гг.

¹⁴⁰ Мифтахетдин Камалетдинович Камалетдинов (1831-1895) – башкирский, татарский и казахский просветитель, поэт, мыслитель. Акмулла является крупнейшим представителем башкирской поэзии XIX в. Также его творчество было широко известно среди туркмен, каракалпаков и других тюркоязычных народов.

¹⁴¹ Зайнулла бин Хабибулла бин Расуль, Зайнулла-ишан (1833-1917) – религиозный деятель, ишан, «духовный король башкирского народа». Родился в с. Шариф Троицкого уезда (в настоящее время с. Шарипово Учалинского района Республики Башкортостан). В 1859 г. посвящён в члены суфийского ордена накшбандийа от шейха Ахмеда Зияуддина Гюмюшханеви, у него же получил разрешение (*иджаза*) преподавать учение накшбандийа. Ввел практику суфизма среди местных мусульман: громкий зикр (многократное упоминание имени Аллаха), празднование Маулид ан-Наби (дня рождения пророка Мухаммада), ношение четок и другие обряды, сохранившиеся до наших дней.

и традиция почитания «святых мест». Основным объектом паломничества являются захоронения «святых» – *аулия* (от араб. *аулия* – праведники, находящиеся под покровительством Аллаха). У башкир понятие *аулия* распространилось не только на известных религиозных деятелей, прославившихся благочестием и глубокими религиозными познаниями, но и на обычных людей, отличившихся при жизни добрыми делами или какими-то сверхъестественными способностями, к *аулия* причисляли и погибших мученической смертью¹⁴².

В Башкирии почти в каждом районе есть почитаемые мусульманами могилы «святых» (*аулия кебере/аулия зиараты*). Большинство из них находится на мусульманских кладбищах, некоторые расположены обособленно. Их принято посещать в обычные дни и в дни мусульманских праздников. Посещение включает в себя чтение сур Корана и молитв, украшение могилы, обход вокруг неё, жертвоприношение, раздачу милостыни с целью получения благодати. Считается предпочтительным рядом с могилой «святого» хоронить простых людей. Таким образом, во многих селах республики вокруг могилы *аулия* возникли целые кладбища.

В настоящее время выделяется группа «святых мест», которые являются местом круглогодичного паломничества как мусульман Башкортостана, так и последователей из других регионов страны: это мавзолей Хусайн-бека в Чишминском районе, захоронение на горе Нарыс-тау в Миякинском районе (массовое паломничество инициировано и организовано сторонниками тариката хакканий с 2014 г. как к «могиле» сподвижников пророка Мухаммеда – отца и сына – Абдурахмана бин Зубаира¹⁴³ и Зубаир бин Зайта¹⁴⁴), могила Мужавир-хазрата в Баймакском районе, гора Ауштау и родник «Аулия» в Учалинском районе, могила Гатаулы ишана в Хайбуллинском районе, место

¹⁴² Башкиры / отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. М.: Наука, 2016. С. 511.

¹⁴³ Абдурахман бин Зубаир (Абдуллаах ибн аз-Зубаайр аль-Курайши) – один из известных сподвижников пророка Мухаммеда, политический деятель Аравии VII в., известен как правитель Хиджаза.

¹⁴⁴ Зубаир бин Зайт (сын Абдуллаах ибн аз-Зубаайр аль-Курайши) – сподвижник пророка Мухаммеда.

захоронения Сабир-хазрата¹⁴⁵ в Гафурийском районе, могила мудариса Хариса Биктимирова¹⁴⁶ в Стерлибашевском районе. Наиболее известные культовые комплексы находятся на мусульманских кладбищах в с. Раевка и с. Идрисово Альшеевского района, с. Килимово Буздякского района, д. Старотимошкино Аургазинского района, с. Новый Каинлык Краснокамского района (урочище «Кладбище святых»), с. Чишмы Чишминского района (кладбище «Акзират»).

Из этих популярных мест неоднозначной репутацией выделяются так называемые могилы, где якобы погребены сподвижники пророка Мухаммеда. В 2010 г. шейхом Назимом Хаккани в период его пребывания в Башкортостане гора Нарыс-тау была объявлена местом захоронения «*сахабов*». В региональных СМИ распространилась информация об обнаружении места захоронения «*сахабов*» и на территории могильника началось активное строительство¹⁴⁷. В 2011 г. на горе под куполообразным сооружением устанавливается памятник с указанием имён двух сподвижников пророка: «Зубейр ибн Зейд и Абдуррахман ибн Зубейр». В 2012 г. у подножья горы строится мечеть в честь «святого места». Расходы на обустройство всего комплекса взял на себя благотворительный фонд «Урал». «Святое место» активно осваивается, рассматривается как один из перспективных объектов развивающегося религиозного туризма в республике. В дальнейших планах последователей превратить его в ещё более посещаемый туристами памятник: построить гостиницу, религиозное учебное заведение, проложить хорошую дорогу¹⁴⁸.

В настоящее время к памятнику совершают паломничество представители разных народов и религий; здесь бываю

¹⁴⁵ Мухаметсабир Абдухаликович Халиков (1854-1931) – родом из с. Сант-баба Гафурийского района РБ, религиозный деятель, просветитель. По преданиям обладал даром ясновидения, занимался врачеванием, получил признание как *сулия*. Дважды совершал хадж (1901, 1905).

¹⁴⁶ Мухаммад-Харис Биктимиров (1810-1870) – мударис известного Стерлибашевского медресе, мюрид бухарского шейха Убайдаллы б. Ниязули ат-Туркmani.

¹⁴⁷ Мекка в Мняках. Башкирия может стать жемчужиной религиозного паломничества // МК.ru Уфа. 23.05.2012 [ufa.mk.ru/articles/2012/05/23/706919-mekka-v-mnyakah, доступ от 15.02.2023].

¹⁴⁸ Полевые исследования А.И. Тузбекова и З.Р. Хабибуллиной, Республика Башкортостан, Миякинский район, с. Ильчигулово, июль 2014 г.

киры, татары, русские, чувашы, марийцы. Чаще всего люди приезжают с экскурсионными целями либо с просьбами к Всевышнему об исцелении от различных недугов¹⁴⁹. В отношении данного «святого места» можно говорить как о стихийной сакрализации археологических объектов, так и об управлении символами с целью распространения идей неосуфизма, этнической консолидации верующих республики вокруг «башкирской Мекки»¹⁵⁰. «Святые места» в Башкортостане не являются направлением национальной политики в регионе: возрождение этой традиции взяли на себя последователи неосуфийских тарикатов с целью привлечения новых членов. Сохранение истории, памяти, традиций, связанных с местными культовыми объектами, во многом зависит от служителя культа. На территории республики много заброшенных могил *аулия*, особенно в сёлах, где имамы отрицательно относятся к их посещению или не придают таким действиям особого значения.



*Рис. 3.3. Очередь за водой у источника «Изге Гали» у г. Нарыстау, Миякинский район Республика Башкортостан, май 2015 г.
(фото А.И. Тузбекова)*

¹⁴⁹ Полевые исследования А.И. Тузбекова и З.Р. Хабибуллиной, Республика Башкортостан, Миякинский район, гора Нарыстау, август 2016 г.

¹⁵⁰ Съёмочная группа канала ТВ3 расскажет зрителям о «Башкирской Мекке» // Информагентство «Башинформ.рф». 31.10.2016 [www.bashinform.ru/news/915434-semochnaya-gruppa-kanala-tv3-rasskazhet-zritelyam-o-bashkirskoy-mekke/, доступ от 17.02.2023].

В советские годы, как показывают архивные документы, в Башкортостане было известно всего несколько мест посещения верующими: мавзолеем Хусаин-бека и Тура-хана, а также могила ишана Ягафара¹⁵¹. В 2014 г. было зафиксировано 113 археологических памятников, являющихся местами паломничества мусульман¹⁵². Более 70% из них находится в восточных предгорьях хребта Урал-тау и лесостепном Приуралье преимущественно с башкирским населением. В настоящее время традиции местного паломничества сохраняют свою силу среди мусульманского населения республики. Сформированная модель поклонения стала фундаментом для продвижения в регионе идей неосуфийского тариката хакканийя, что в определённой степени повлияло на возникновение конфликта между членами братства и салафитами, которые выступают противниками посещения «святых мест» и почитания *аулия*.

Наряду с офлайн-самоорганизацией братства, одной из главных информационных площадок для его последователей является интернет. В киберпространстве суфии обсуждают вопросы выполнения обрядов и распространяют религиозные знания. Постоянными темами являются вопросы законности, власти и дисциплины. Интернет и компьютерные технологии стали для тариката средством популяризации деятельности, способом распространения информации, трансляции идей и решений религиозных авторитетов.

Онлайн-самоорганизация хакканийя в социальных сетях

Мусульманин в социальном аспекте почти всегда участник какого-либо сообщества, общины, которая строится на определённых принципах. Ислам социален и организован в махалли, тарикаты или джамааты¹⁵³. Исламская самоорганизация с появлением виртуального пространства переместилась в Сеть.

¹⁵¹ Переписка с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров Башкирской АССР. 1948 г. // Центральный исторический архив Республики Башкортостан. Ф. Р-4732. Оп. 1. Д. 4. Л. 6.

¹⁵² Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И. Роль археологических объектов. С. 36.

¹⁵³ Саевтов И.Г. Кибермусульмане, гипермахалли и медиамечети: исламские общины в информационном обществе // Информационно-аналитиче-

Мусульмане создали массу электронных медиа для распространения новостей и сведений о религиозных понятиях и обрядах. Электронные приходы, джамааты, «скайповые» муфтии и шейхи различных исламских течений, положительно воспринявших цифровую реальность, приступили к деятельности в виртуальном пространстве. Ряд религиозных практик, в том числе проведение проповедей, молитв, обрядов, соблюдение поста, стал проходить в режиме онлайн; были оцифрованы места паломничества и значимые для мусульман историко-культурные объекты. Виртуальные споры по религиозным вопросам стали более информативными и насыщенными, чем в реальной жизни¹⁵⁴.

Как считает один из исследователей современного суфизма Стефан Дудуаньон, хакканийя в освоении киберпространства продвинулась далее всех суфийских тарикатов. Для остальных братств разделение эмоций, переживаемых в рамках сообщества в интернете, остаётся спорным вопросом¹⁵⁵. Сделав приложения для смартфонов, создав активно действующие группы в социальных сетях – «места, где можно жить религией», хакканийя заполнили собой интернет¹⁵⁶. До этого суфизм в Сети имел ограниченный набор функций: предоставление базовой информации о тарикатах и его защита от критики растущих антисуфийских течений; организация мероприятий; виртуальные контакты шейха с адептом. Было мало места для индивидуальной инициативы, за исключением выбора текстов и участия в дискуссиях о суфийских практиках. В России традиционные суфийские тарикаты для этих целей использовали медресе, многие из которых в настоящее время находятся в упадке. То, что интернет-контент хакканийя практически не отличался от контента в реальном мире, способствовало широкому распространению тариката.

ский портал «Ислам в РФ». 20.08.2012 [<http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/23367>, доступ от 17.02.2023]

¹⁵⁴ Хабибуллина З.Р. Селфи в Мекке: харам или досточтимый хадж? // Сибирские исторические исследования. 2019. №. 2. С. 86.

¹⁵⁵ Dudoignon, S.A. “Cyber-Sufism”.

¹⁵⁶ Piraino, F. (2016) “Between Real and Virtual Communities. Sufism in Western Societies and the Naqshbandi Haqqani Case”, *Social Compass* 63 (1): 103.

Киберактивность хакканийа в России мы решили проанализировать на примере самоорганизации тариката в социальной сети ВКонтакте. Перед нами были следующие задачи:

1) осуществить общую характеристику участников интернет-групп;

2) составить среднестатистический портрет подписчиков виртуальных сообществ;

3) определить интересы подписчиков интернет-сообществ;

4) выделить характеристики производимого контента, уровень восприятия и активности подписчиков;

5) изучить основных производителей и потребителей контента;

6) охарактеризовать публикации в интернет-сообществе с преобладающими тематиками.

Для достижения намеченных задач нами исследованы:

– данные профилей участников групп;

– коммуникативная активность подписчиков групп в социальной сети;

– сообщения, комментарии, репосты (повторные публикации), лайки (одобрения), посвящённые актуальным и наиболее обсуждаемым подписчиками темам.

По данным ежегодного исследования аудитории социальных сетей в России, проводимой системой мониторинга и анализа социальных медиа и СМИ «Brand Analytics» (лидирующая на рынке СНГ), самой большой по объёму контента социальной сетью в России с 2018 по 2020 гг. являлась сеть ВКонтакте¹⁵⁷. В нашем исследовании проанализированы как структурные, так и атрибутивные переменные данные, полученные с использованием ресурсов vk.barkov.net, ropsters.ru, socstat.ru.

Первичный анализ и изучение численности участников интернет-сообществ показал, что наибольшее количество подписчиков фиксируется в трёх виртуальных суфийских сообществах, последователей Мехмет Адиля Хаккани:

1) Суфизм. Путь Сердца. Путь к Богу (<https://vk.com/club38488863>) (далее группа № 1);

¹⁵⁷ Черный В. Социальные сети в России: цифры и тренды // Brand Analytics. 30.11.2020 [<https://br-analytics.ru/blog/social-media-russia-2020/>, доступ от 01.03.2023].

2) Шейх Мухаммад (Мехмет) Адиль Хаккани Накшбанди (<https://vk.com/sheikhnazim>) (далее группа № 2);

3) Тарикат Накшбанди. Сохбеты, цитаты, книги (<https://vk.com/naqshbandrus>) (далее группа № 3).

Объединение пользователей в данных сообществах происходит по интересам, что подтверждает утверждение М. Кастельса о том, что интернет-сообщества формируются на основе общего интереса, а не какого-либо географического места¹⁵⁸. В указанных группах оказалось большое количество подписчиков из Башкортостана. Для сравнительного анализа выборка была дополнена наиболее многочисленной виртуальной группой, содержащей в названии указание на регион – Sufi RB (<https://vk.com/club78436717>) (далее – группа № 4). Кроме того, географическая привязка сообщества к региону подтверждается ссылкой на ассоциированный сайт «Суфийский орден Накшбанди Раббани Республика Башкортостан» (<http://sufirb.ru/>), посвящённый данной теме, а также тем фактом, что многие публикации делаются на башкирском языке, понятном местному башкирскому и татарскому населению.

Цели, официально обозначенные в группах, соответствуют четырём основным целям большинства онлайн-сообществ, выделенных Дж. Присом: «обменяться информацией, с помощью которой можно получить ответы на вопросы или отправить информацию; оказать поддержку, которая передаёт сочувствие, выражает эмоции вербально или невербально; пообщаться в неформальной обстановке с помощью синхронной связи; обсудить идеи, выдвигание которых, как правило, требует помощи модератора»¹⁵⁹.

Анализ публикаций в группах позволяет нам классифицировать рассматриваемые группы как сообщества «мультимедальных социальных миров» по классификации А.Ц. Гарсиа, А.И. Стандла, Й. Бечкоффа, Ё. Цуи¹⁶⁰. По мнению исследова-

¹⁵⁸ Кастельс М. Галактика Интернет: размышления об интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. С. 153.

¹⁵⁹ Рождественская Е., Семенова В. Киберэтнография виртуального сообщества: анализ туристского форума // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2014. № 7. С. 27.

¹⁶⁰ Полухина Е. Онлайн-наблюдение как метод сбора данных // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2014. № 7. С. 97.

телей, их необходимо изучать, используя онлайн и офлайн-методы, позволяющие получить некий совокупный материал¹⁶¹.

Собранные в ходе анализа данные (июль 2021 г.) были распределены по сводным таблицам, позволившим произвести половозрастную характеристику подписчиков групп и выявить место их проживания. Что касается публикуемого в группе контент-материала, то его статистика (количество и вид), активность аудитории в промежутке с момента создания по 6 июля 2021 г., анализировались социометрическим методом с помощью ресурса <http://popsters.ru>, представляющего собой сервис статистики и аналитики контента сообществ социальных сетей. В соответствии с руководством Ассоциации исследователей интернета полученная информация обобщалась и обезличивалась. Поэтому работа не содержит информации о личных данных пользователей и не имеет ссылок на персональные страницы участников. В ходе исследования использовались исключительно открытые данные, размещённые самими пользователями социальной сети, которые приняли «Правила защиты информации о пользователях» сайта vk.com и осознают, что в соответствии с п. 6.2 данных правил размещаемая ими информация будет доступна любому зарегистрированному пользователю сайта.

На момент сбора данных на группу № 1 было подписано 2708 человек (2254 человек после исключения заблокированных и удалённых подписчиков). Первая публикация в сообществе сделана 3 мая 2012 г. Всего значится 3021 публикация, в настоящий момент возможность комментирования отключена. Сообщество квалифицируется как открытое. В разделе «Информация» указано: «Приди, приди, кем бы ты ни был! Сомневающийся, иль поклоняющийся огню. Наш Путь не есть дорога отчаяния. И даже если ты нарушил клятву сотни раз. Приди, приди снова... (РУМИ)». Имеются ссылки на интернет-ресурсы: www.sufi.su, www.saltanat.org. Группу ведут три администратора мужского пола. На стене каждого из них размещены материалы о суфизме и многочисленные фотографии Мехмет Адила Хаккани. Публикация материалов подписчиками ограничена, авторами всех публикаций от имени администратора являются

¹⁶¹ Там же.

два пользователя – мужчина и женщина, проживающие в Москве.

В группе № 2 числится 1299 человек (1139 человек после исключения заблокированных и удалённых подписчиков). Первая публикация в сообществе сделана 2 мая 2013 г. Всего содержится 2204 публикации, возможность комментирования отключена. Сообщество относится к открытому типу. В разделе «Информация» указано: «Посвящается наставнику (Авлия) Накшбандийского тариката Шейх Мухаммад (Мехмет) Адил Хаккани аль-Кипруси». Имеются ссылки на ресурсы: www.saltanat.org; www.sufi.su, murad.info2012@gmail.com. У группы два администратора мужского и женского пола, проживающие в Москве и Санкт-Петербурге. Следует отметить, что один из администраторов одновременно является и одним из авторов постов в группе № 1. Публикация материалов другими подписчиками ограничена настройками, поэтому автором всех постов от имени администратора является один человек, обозначивший себя как мужчина, проживающий в Санкт-Петербурге.

В сообществе № 3 отмечено 898 подписчиков (858 человек после исключения заблокированных и удалённых подписчиков). Первая публикация сделана 13 января 2019 г. Всего содержится 3802 публикации, возможность комментирования отключена. В разделе «Информация» указано: «Группа для сбора и публикации переводов сохбетов и цитат Шейхов, книг и цитат из книг». Администрирование и публикация постов производится от имени одного пользователя. Публикация материалов другими подписчиками ограничена настройками.

На группу № 4 подписано 515 человек (477 человек после исключения заблокированных и удалённых подписчиков). Первая публикация в сообществе сделана 10 октября 2014 г. Всего сделаны 1441 публикация и 66 комментариев. В разделе «Информация» указано: «Жена Мауляны Шейха Назима Хуаджа Амина была родом из Башкортостана...» (ил. 10). У группы один администратор. Публикация материалов другими подписчиками ограничена настройками. Администратор повторно публиковал материалы только четырёх авторов. Трое из них – мужчины и одна женщина, проживающие в Республике Башкортостан и г. Санкт-Петербург.

Социальный портрет и география участников виртуальных групп

Автоматизированные методы изучения виртуальных сообществ позволили произвести социальную характеристику участников групп и определить их географическую принадлежность. Гендерный состав в рассматриваемых группах практически не отличается – мужчины и женщины распределяются поровну. Существует лишь небольшое отличие в группах № 1 и № 3, где мужчины составляют 54% и 52%, а женщины – 46% и 48% соответственно. В сообществах № 2 и № 4 процент мужчин немного меньше, 48% и 44%, соответственно, женщины представляют большинство – их 52% и 56%.

Возраст в группах указали не все участники – меньше половины: в группе № 1 – 36%, в группе № 2 – 40%, в группе № 3 – 49%, в группе № 4 – 37% подписчиков.

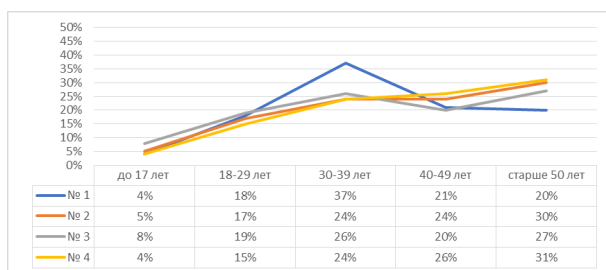


Рис. 3.4. Возраст подписчиков виртуальных сообществ

Таким образом, большинство подписчиков оказалось среднего возраста и старше 50 лет. В группе № 1 высокий процент участников составляют люди в возрасте от 30 до 39 лет. Отметим, что полученные в результате анализа групп социально-демографические показатели практически полностью соответствуют общим показателям аудитории социальной сети ВКонтакте¹⁶².

Используя цифровые методы, был изучен уровень образования подписчиков, интересующихся суфизмом и деятельностью Мехмет Адия Хаккани. Анализ профилей участников сообществ показал, что почти четверть пользователей имеет высшее образование. Причем в группе № 1 процент окончив-

¹⁶² Черный В. Социальные сети в России: цифры и тренды.

ших вуз чуть выше (33%), чем в остальных группах (26%, 25%, 27% соответственно), что на наш взгляд обусловлено преобладанием участников из Москвы и Санкт-Петербурга. Выпускники региональных вузов представлены Башкирским государственным университетом и Уфимской государственной академией искусств им. З. Исмагилова.

Большинство подписчиков в исследуемых группах (№ 1 – 82%, № 2 – 74%, № 3 – 70%, № 4 – 78%) указали страну пребывания. Преимущественно участники интернет-сообществ проживают в России и других странах СНГ.

Около 72% участников в группе № 1 указали в аккаунтах своё местонахождение. Большинство из них проживают в Москве. Примечательно, что детальное изучение названий населённых пунктов показало, что 14% акторов указали в графе местоположение населенные пункты Республики Башкортостан.

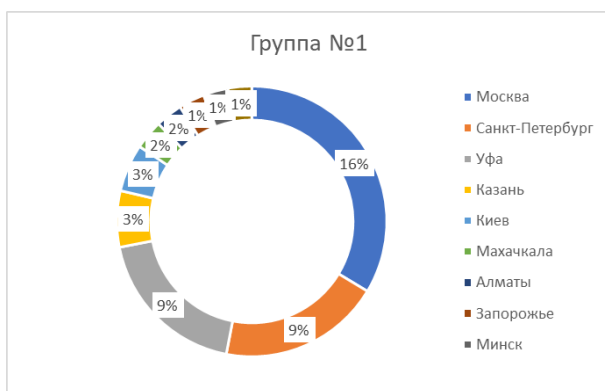


Рис.3.5. Часто указываемые города в группе № 1

В группе № 2 своё местонахождение указали 64% подписчиков, большинство из них проживает в г. Уфе. В отличие от предыдущего сообщества в данной группе подавляющее число участников (40%) из Республики Башкортостан. Кроме жителей г. Уфы, существенный процент составляют подписчики из южной и юго-восточной части Башкирии, таких городов как Сибай, Белорецк, Кумертау, Мелеуз, Баймак, Учалы, Стерлитамак, Салават, Ишимбай, где преимущественно проживает башкирское население.

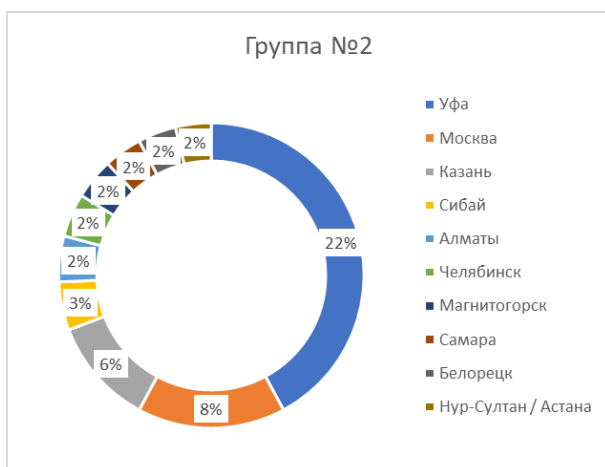


Рис. 3.6. Часто указываемые города в группе № 2

По местонахождению подписчиков группа № 3 практически не отличается от группы № 2. Из 59% указавших своё местоположение большинство (35%) проживает в Республике Башкортостан. В данной группе обнаружилась следующая географическая особенность: наряду с большим количеством участников из южных и юго-восточных районов Башкирии, здесь присутствуют подписчики из северной и северо-западной части Башкортостана, где проживает преимущественно татароязычное население. Это, на наш взгляд, связано с возросшей активностью последователей Мехмет Адиля Хаккани в этих районах в последние годы.

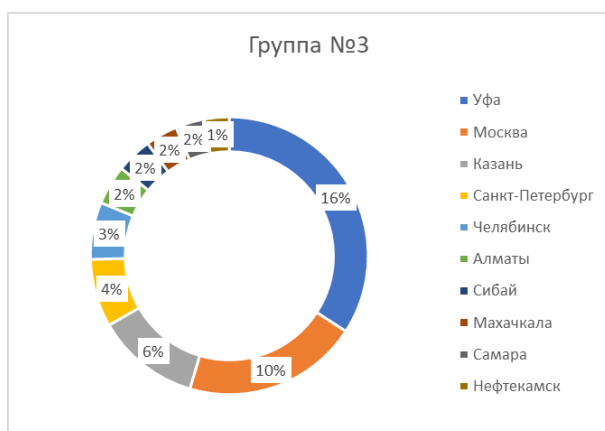


Рис. 3.7. Часто указываемые города в группе № 3

Группа № 4 в отличие от ранее рассмотренных сообществ содержит в названии указание на регион. Поэтому основными принципами объединения являются единство территории проживания подписчиков и интерес к суфизму и деятельности Мехмета Адия Хаккани. Полученные нами данные подтвердили, что объединение в это интернет-сообщество происходит по территориальному признаку. Из 66% подписчиков, указавших своё местоположение, подавляющее большинство (71%) проживает в населённых пунктах Республики Башкортостан.

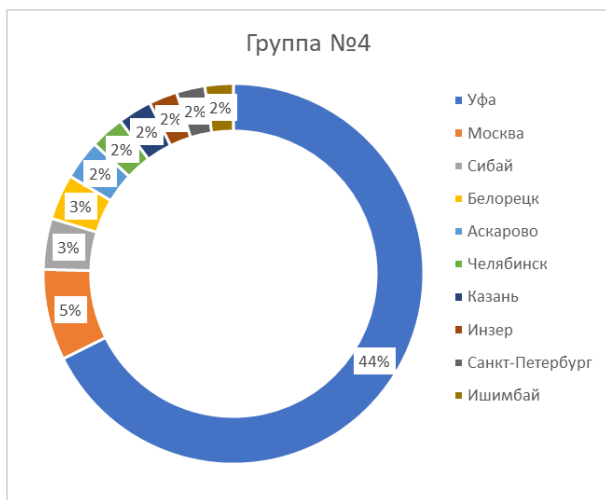


Рис.3.8. Часто указываемые города в группе № 4

Изучение устройств посещения онлайн-сообществ участниками социальной сети ВКонтакте показало, что наиболее популярным способом для просмотра новостной ленты в социальных сетях является смартфон на базе Android. Подписчики группы № 1 наряду с мобильными устройствами предпочитают использовать также компьютер. Это является ещё одним подтверждением того, что аудитория группы № 1 несколько отличается от остальных и, как было отмечено ранее, представлена в основном жителями крупных городов, которые, возможно, работая в офисе, часто предпочитают использовать компьютер для входа в социальную сеть в рабочее время, что также подтверждают данные о времени посещения участниками группы.

Рассмотрев в исследуемых группах дни недели и время входа в социальную сеть, удалось выявить определённую синхронность действий между пользователями групп № 3 и № 4. Активность подписчиков снижается ранним утром и к концу рабочего дня. В течение недели наибольшее число посещений сообществ приходится на среду и несколько уменьшается в пятницу, что, возможно, связано со священным днём для мусульман.

Изучение гендерного и возрастного состава, регионов нахождения, населённых пунктов проживания, дней и времени входа в социальную сеть демонстрирует схожесть в поведении пользователей и высокую пересекаемость групп. Для подтверждения данной гипотезы было проведено сопоставление списков подписчиков всех изучаемых групп. В результате выявлено, что 62 участника одновременно состоят во всех группах, 161 – в трёх группах, 443 – в двух исследуемых группах. Причём в группе № 3 состоят 134 участника из группы № 4 (16%), в группе № 2 – 194 участника из группы № 4 (17%), в группе № 1 – 156 участников из группы № 4 (7%). Таким образом, существенную долю практически во всех сообществах составляет аудитория группы № 4, идентифицирующая себя с Республикой Башкортостан.

Виртуальные интересы подписчиков суфийских групп

Учитывая то, что часть участников интернет-сообществ желает остаться анонимной и может публиковать о себе ложные сведения, важным является изучение интересов и информационного взаимодействия между пользователями. В этой связи для определения интересов подписчиков рассматриваемых групп был использован один из инструментов ресурса vk.bar-kov.net, позволяющий учесть, в каких ещё сообществах участвует аудитория групп.

Название	Совпавших участников	Всего участников	Процент аудитории
Мевляна Джалаладдин Руми	383	22518	14%
Суфизм / Sufism	376	9711	14%
БАЗА ЗНАНИЙ	293	240847	11%

Законы Счастливой жизни Торсунов О.Г.	284	357563	10%
Лунный Календарь	281	443738	10%
НОВАЯ ЗЕМЛЯ	253	446327	9%
Путь воина. Ты можешь всё	244	350792	9%
Шейх Мухаммад (Мехмет) Адиль Хаккани Накшбанди	243	1299	9%
СУФИЗМ ☪ * ТАСАВВУФ ☪ * ТАРИКАТ	233	10253	9%
Я люблю Ислам	230	542358	9%

Таблица 3.1. 10 наиболее популярных сообществ среди участников группы № 1

Название	Совпавших участников	Всего участников	Процент аудитории
Sufi RB	194	515	17%
Мевляна Джалааладин Руми	188	22518	14%
Я люблю Ислам	175	542358	14%
Суфизм / Sufism	155	9711	12%
Верховный муфтий Талгат Таджуддин	134	5449	10%
Арабский язык	132	215342	10%
Мусульманка	132	493885	10%
Развитие семьи мусульман	129	121679	10%
Ислам ВКонтакте	125	178489	10%
Исламские Мусульманские фильмы. Только Лучшие	124	87401	10%
Новости Уфы и Республики Башкортостан	122	430778	9%

Таблица 3.2. 10 наиболее популярных сообществ среди участников группы № 2

Название	Совпавших участников	Всего участников	Процент аудитории
Мевляна Джалааладин Руми	150	22518	17%
Шейх Мухаммад (Мехмет) Адиль Хаккани Накшбанди	140	1299	16%
Sufi RB	134	515	16%
Исламские Мусульманские фильмы. Только Лучшие	129	87402	14%
Суфизм / Sufism	105	9710	12%

Я люблю Ислам	102	542359	11%
Ислам ВКонтакте	98	178491	11%
СУФИЗМ ❄️ ТАСАВВУФ ❄️ ТАРИКАТ	95	10253	11%
Верховный муфтий Талгат Таджуддин	91	5449	10%
Развитие семьи мусульман	90	121678	10%

Таблица 3.3. 10 наиболее популярных сообществ среди участников группы № 3

Название	Совпавших участников	Всего участников	Процент аудитории
Шейх Мухаммад (Мехмет) Адиль Хаккани Накшбанди	194	1299	17
Суфизм. Путь Сердца. Путь к Богу	156	2708	7
Тарикат Накшбанди. Сохбаты, цитаты, книги	134	898	16
БАШКОРТТАР - БАШКОРТЛАР (БАШКОРТТАР-БАШКОРТЛАР)	77	29949	15%
Серләһәйек, Башкортостан	69	111183	13%
Верховный муфтий Талгат Таджуддин	69	5448	13%
Новости Уфы и Республики Башкортостан	67	430825	13%
Моя Уфа Новости	64	275129	12%
Башкорттар берҙәмләге	62	11243	12%
Новости Республики Башкортостан и Уфы (БСТ)	57	141531	11%

Таблица 3.4. 10 наиболее популярных сообществ среди участников группы № 3

Полученные данные показывают, что подписчики групп в основном интересуются исламской тематикой и суфизмом. В группах № 2 и № 4 заметна весомая доля подписок на личную страницу председателя Центрального духовного управления мусульман России Талгата Таджуддина, что свидетельствует о лояльности подписчиков данных сообществ именно этому духовному управлению мусульман. Интересы участников группы № 4 свидетельствуют о том, что, кроме суфизма, данную аудиторию также интересуют региональные и городские агрегаторы новостей, а также башкирские национальные сообщества.



Рис. 3.9. Посещение шейхом Мехметом Адилем вместе с Верховным муфтием ЦДУМ Талгатом Таджуддином могилы ишана Гарифуллы Киекова, Татышлинский район, май 2015 г. (фото А.П. Тузбекова)

Согласно Г. Рейнгольду, «социальное образование появляется на основе практики компьютерно-опосредованной коммуникации в интернете, когда достаточное количество людей принимает участие в публичной дискуссии долгое время и с присущими человеческими чувствами, чтобы сформировать ткань личных отношений в виртуальном пространстве»¹⁶³. Данное утверждение обусловило решение изучить активность (лайки, репосты, комментарии) пользователей на публикуемые материалы. Для этого был использован социометрический метод. В промежутке с момента создания групп и по 6 июля 2021 г. с помощью ресурса <http://ropsters.ru> было определено количество публикаций, вид публикуемого контента и активность аудитории.

Сравнение групп по:	№ 1	№2	№ 3	№4
Контенту				
Посты	3021	2204	3802	1441
Фото	262	1560	3181	175

¹⁶³ Мейлахс П.А., Рыков Ю.Г. Онлайн-общество СПИД-диссидентов в социальной сети «ВКонтакте»: структура и риторические стратегии // XV апрельская международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества. Кн. 3. М.: Высшая школа экономики, 2015. С. 139.

Текст	1974	2187	3635	1373
Видео	1411	517	316	29
Ссылка	925	293	388	563
Активности				
Лайки	23158	16472	73752	9377
Репосты	5500	3193	12473	960
Комментарии	4	-	-	66
Просмотры	580724	312633	1321048	197109
Относительной активности по типу контента				
Фото	21,5641%	39,4668%	34,2035%	30,3381%
Текст	28,5444%	31,0391%	31,6358%	18,0366%
Видео	19,1614%	12,4903%	16,7989%	35,9159%
Ссылка	30,7301%	17,0038%	17,3618%	15,7094%

Таблица 3.5. Сравнение сообществ по контенту и активности аудитории

В результате было установлено, что группа № 3, несмотря на то, что она была создана только в 2019 г., по количеству контента и активности значительно превосходит другие сообщества. Большинство публикаций в рассматриваемом сообществе представлено текстовыми материалами, сопровождаемыми фотографиями. Несмотря на то, что в ней состоит относительно небольшое число участников, активность аудитории в данном сообществе в несколько раз превышает активность подписчиков в других рассмотренных группах. Это свидетельствует о том, что публикационная политика данного сообщества намного эффективнее, чем в остальных группах. Подписчики этого сообщества очень часто делают репосты публикаций сообщества, тем самым увеличивая количество просмотров постов.

Анализируя относительную активность по типу контента, мы приходим к выводу, что у участников групп № 1-3 наибольший интерес вызывают текстовые материалы, сопровождаемые фото, а аудитория группы № 4 больше реагирует на видео и фотоматериалы, публикуемые на стене сообществ. На наш взгляд, значительный интерес участников из группы № 4 (преимущественно жителей городов и районов Башкирии) к фотографиям вызван тем, что этот формат наиболее лёгок и прост

для восприятия пользователями. Фото в основном сделаны на территории Республики Башкортостан во время сохбетов, т. е. собраний, где проводятся беседы на религиозные темы, коллективных празднеств и т. д.

Виртуальная активность подписчиков суфийских групп

Для того чтобы изучить основных потребителей контента и ранжировать наиболее активных подписчиков, для каждой из групп были сформированы 3 таблицы, состоящие из данных, полученных с личных страниц участников, которые продемонстрировали реакцию (лайк, комментарий, репост) в сообщениях 1, 10 и 100 раз.

Первоначально нами были изучены профили 237 подписчиков в группе № 1, которые за весь период существования сообщества хотя бы один раз проявили активность (поставили лайк, сделали репост или прокомментировали запись). Среди них 53% мужчин и 47% женщин. Указали свой возраст лишь 31% участников. Большинство из них составили пользователи от 30 до 39 лет (33%), далее в возрасте старше 50 лет (27%), в возрасте моложе 29 лет – 26%, и меньше всего оказалось в возрасте от 30 до 39 лет (14%). Из 83% активных участников, указавших страну нахождения, подавляющее большинство проживает в Российской Федерации. Страны, составившие менее 1%, не учитывались.

Из 71% активных подписчиков, указавших свои города и села, 17% проживает в Москве, однако большинство (18%) в населённых пунктах Республики Башкортостан. Из 31 участника сообщества, проявивших активность в группе № 1 не менее 10 раз, 58% составили мужчины и 42% – женщины. Лишь 14 человек указали свой возраст, среди которых 6 подписчиков старше 50 лет, 5 пользователей от 30 до 39 лет, двое моложе 29 лет, одному 40 лет. Большинство из них проживает в Москве.

В заключении были более детально изучены профили трёх человек, проявивших активность в сети более 100 раз. Все они являются мужчинами, проживающими в городах Санкт-Петербург, Уфа и Ростов-на-Дону. У подписчика из Уфы профиль закрыт. Участник из Санкт-Петербурга под ником Bduallah Abdovasi-Robbani является администратором группы № 2 и прак-

тически все посты в этом сообществе являются его повторными публикациями. Подписчик из Ростова-на-Дону указал свой возраст – 23 года и место своего обучения – Южный федеральный университет. Он подписан на агрегаторы новостей Ростова-на-Дону, а также мусульманские сообщества, среди которых есть личная страница председателя ЦДУМ России Талгата Таджуддина.

В ходе изучения активности в группе № 2 установлено, что более одного раза поставили лайк, сделали репост и написали комментарий 182 подписчика. Среди них 52% составили мужчины, 48% – женщины. Из 77% указавших страну пребывания, большинство отметило Россию. Страны, составившие менее 1%, не учитывались. Указали местонахождение 62% подписчиков, среди которых 47% проживают в населенных пунктах Республики Башкортостан.

Далее были изучены данные о 41 подписчике из группы № 2, проявивших активность более 10 раз. Среди них мужчины составили 54%, а женщины – 46%. Возраст указан был только у 16 участников, из них 8 человек от 30 до 39 лет, четверым больше 50 лет, трём подписчикам от 40 до 49 лет и одному 28 лет. Указали страну нахождения 33 человека, среди которых 31 из России, 1 из Кипра, 1 из Индии. Из 25 человек, указавших населенные пункты, 13 человек проживают в Республике Башкортостан.

Более 100 раз проявили активность в группе № 2 пять человек. Из них 3 мужчин и 2 женщины. Только два человека указали возраст, одному 28 лет, другому 71 год. Указали место проживания 3 пользователя – Москва, Ростов-на-Дону и Уфа. Первым участником является мужчина, в возрасте 28 лет, проживающий в Москве, окончивший Международный казахско-турецкий университет им. Ходжи Ахмеда Ясави. На его стене в основном репосты из мусульманских сообществ, в том числе и суфийских. Он подписан на 75 групп, большинство из которых связаны с поиском работы в различных городах. Второй участник – мужчина, житель г. Ростов-на-Дону, учился в школе г. Самарканд. На его стене в основном встречаются публикации о суфизме, эзотерике, индуизме и буддизме. Третий участник – женщина из г. Уфы, замужем. На стене в основном репосты с сайтов кулинарии и красоты. Подписана на 24 группы, в ос-

новном связанные с приготовлением еды, башкирской музыкой, рукоделием, ведением домашнего хозяйства, а также на 2 мусульманских сообщества. Четвёртый участник – женщина, проживающая в г. Уфа. Она подписана на 320 сообществ, в основном об исламе, его различных течениях, а также на новостные агрегаторы Уфы и Республики Башкортостан. В ленте её активности многочисленные репосты из мусульманских сообществ различного содержания. Пятый активный участник сообщества – мужчина, практически не указавший сведений о себе. Новостная лента отсутствует, подписан на 93 группы, среди которых в основном суфийские сообщества и личные страницы шейхов, а также сообщества по продаже автомобилей, строительству и ремонту.

Активность в сообществе № 3 свидетельствует о значительном превышении числа пользователей, поставивших лайк, сделавших репост и оставивших комментарий более 1 раза (3142 участника), часть из которых совершала повторные публикации (репосты), соответственно повысив число просмотров публикаций. Из проявивших активность более 1 раза 61% составили женщины и 39% – мужчины. Из 47%, указавших возраст 39% старше 50 лет, по 21% от 30 до 39 и от 40 до 49. Пользователи моложе 29 лет составили 19%. Из 73% указавших свое местонахождение большинство живёт в России и странах СНГ. Страны, составившие менее 1% не учитывались. 63% проявивших активность в своих аккаунтах указали своё местоположение. Из них 45% проживает в населённых пунктах Республики Башкортостан.

В группе № 3 более 10 раз проявили активность 422 пользователя. Из них 53% женщины и 47% – мужчин. Из указавших возраст (49%) большинство составили пользователи старше 50 лет (33%), 25% – от 30 до 39 лет, 23% – участники в возрасте моложе 29 лет, меньше всего оказалось пользователей от 40 до 49 лет – 19%.

Поставивших лайк, сделавших репост и написавших комментарий под публикацией более 100 раз в группе № 3 выявлено 112 человек, что в значительной степени превышает количество активных участников, реагирующих более 100 раз в двух предыдущих группах. Среди них 54% составляют женщины и 46% – мужчины. Страну проживания указал 71 подписчик.

Из них большинство (63%) проживает в России, в населённых пунктах Республики Башкортостан.

Схожую с предыдущим сообществом ситуацию мы фиксируем и в группе № 4. В данном сообществе 968 пользователей проявили активность более одного раза. Из них 66% женщины, 34% мужчины. Лишь 49% участников указали свой возраст, из них 53% старше 50 лет, 20% – от 40 до 49 лет, 16% – от 30 до 39 лет, 11% моложе 29 лет. Из 73% указавших страну 96% проживают в РФ. 63% указали населённый пункт, из них 46% проживает в городах и сёлах Республики Башкортостан. Наибольшее количество активных участников находятся в Уфе (34%) и других городах и сёлах, в основном южной и юго-восточной части Башкирии: г. Сибай (6%), г. Учалы (6%), с. Аскарново (3%), г. Белорецк, г. Ишимбай (2%), г. Мелеуз (2%), г. Баймак (2%), г. Давлеканово (1%) и г. Салават (1%).

Виртуальная активность более 10 раз отмечается у 131 пользователя, среди которых 57% женщин и 43% мужчин. Из 45% указавших возраст, преобладают участники старше 50 лет – 37%, далее следуют от 40 до 49 лет – 27%, 25% от 30 до 39 лет, около 10% моложе 29 лет. Большинство активных пользователей проживают в городах и сёлах Республики Башкортостан: г. Уфа, г. Сибай, г. Ишимбай, с. Инзер и г. Кумертау.

Среди 23 наиболее активных пользователей (более 100 активностей) в группе № 4 преобладают мужчины (61%). Указали свой возраст 60%, среди которых большинство составили участники старше 50 лет. Практически все они проживают в Республике Башкортостан, преимущественно в г. Уфе. Знакомство с профилями и публикациями на стенах пользователей показало, что практически каждый из них повторно публикует материалы об исламе, суфизме и деятельности Мехмет Адила Хаккани.

Коэффициент вовлечённости в контент виртуальных сообществ

Показателем интереса подписчиков к политике сообщества является коэффициент вовлечённости¹⁶⁴. В задачи исследова-

¹⁶⁴ Engagement rate: как правильно считать коэффициент вовлеченности в социальных сетях // Posters. 22.07.2021 [<https://popsters.ru/blog/post/55/>, доступ от 24.02.2023].

ния входило сравнение популярности среди пользователей публикуемой в сообществах информации. Для её оценки был рассчитан коэффициент вовлечённости на каждый пост – это удельный вес действий пользователей в пересчёте на один пост, рассчитываемый по формуле (количество действий/число подписчиков *100%)¹⁶⁵.

Полученные данные свидетельствуют, что коэффициент вовлечённости по типу контента достаточно разный. Так, у аудитории группы № 1 наибольший интерес вызывают ссылки на различные публикации или повторные публикации материалов (репосты). Участники групп № 2 и № 3 поддерживают публикации, содержащие текстовые файлы и фотографии. Подписчики группы № 4 больше реагируют на фото- и видеоматериалы.

Для того чтобы ранжировать группы по общей вовлечённости, с помощью ресурса popsters.ru был рассчитан уровень средней вовлечённости подписчиков на пост. В результате выявлен высокий уровень средней вовлечённости подписчиков на пост в сообществе № 3, следовательно, и больший интерес к контенту. Далее следуют сообщества № 4, № 2 и № 1, в несколько раз уступающие по вовлечённости.

Сравнение групп по:	№ 1	№2	№ 3	№4
Вовлечённости по типу контента				
Фото	0,2844%	0,869%	2,7581%	2,3245%
Текст	0,3765%	0,6834%	2,551%	1,382%
Видео	0,2527%	0,275%	1,3546%	2,7519%
Ссылка	0,4053%	0,3744%	1,4%	1,2037%
Вовлечённость				
Средняя вовлеченность на пост	0.350%	0.687%	2.525%	1.402%

Таблица 3.6. Сравнение групп по вовлечённости по типу контента

Для того чтобы выявить наиболее важные для подписчиков публикации, в каждой группе были определены 5 сообщений, имеющих наибольший коэффициент вовлечённости.

В группе № 1 первое место занимает публикация под названием «ЧУДО АЛЛАХА», датируемая 01.05.2020 г. Она является

¹⁶⁵ Там же.

переводом проповеди Мехмет Адила Хаккани от 27.04.2020 г. в г. Стамбул. Вторым постом с высоким коэффициентом вовлечённости стала публикация «ТРИ СВЯЩЕННЫХ МЕСЯЦА» от 24.02.2020 г. – перевод проповеди Назима Хаккани от 16.02.1990 г. На третьем месте публикация от 13.02.2020 г. – перевод проповеди Мехмет Адила Хаккани от 9.01.2020 г. в г. Бери (Великобритания). Четвёртая по популярности запись в группе «БУДЬТЕ УМЕРЕННЫ В СНЕ» от 09.12.2019 г., также являющаяся проповедью Мехмет Адила Хаккани. Пятая публикация «СОВЕРШЕННЫЙ АДАБ» от 09.04.2018 г. – проповедь Мехмет Адиль Хаккани от 30.01.2018 г.

В группе № 2 все 5 популярных постов являются повторными публикациями материалов с личной страницы Vdullah Abduvasi-Robbani. На первом месте публикация «Предсказания Шейх Назима (1922-2014) много лет тому назад про коронавирус» от 06.04.2020 г. На втором месте пост «Кто скажет каждый день по сто раз эти слова, того никогда не постигнет бедность» от 29.11.2019 г. На третьем месте перевод Зикра Хатмуль Хваджаган (Поминание Мастеров, Шейхов, весь зикр от начала до конца) от 15.06.2017 г. Четвёртым по вовлечённости является пост «Сегодня день рождения Шейха Мехмет Назима» от 04.06.2020 г. Пятое место занимает публикация «Дети – это дар и милость Всевышнего» от 24.12.2020 г., в материале содержатся рекомендации к воспитанию детей.

В группе № 3 на первом месте пост «Книги к прочтению» от 22.05.2019 г. Публикация содержит краткое описание и электронные варианты книг Джалаледдина Руми в переводе на русский язык, опубликованные в издательстве «Петербургское Востоковедение». На втором месте запись «КОВИД 19 И ТЕКУЩАЯ СИТУАЦИЯ, 07.11.20» от 15.11.2020 г. В записи содержатся советы, данные Шейхом Бахаудином, по борьбе с болезнью. Третья в рейтинге публикация «Вазифа от Грандшейха Абдуллы Фаиз ад Дагестани ق س ق для устранения всех проблем», датируемая 10.04.2019 г. Четвёртым постом по вовлечённости является сообщение «Сила святых имён «йа Халим' и 'йа Хафиз'» от 29.04.2019 г. Пост о терпеливости и сдержанности. На пятом месте публикация «О ВАКЦИНАХ» (передано от мюрида, из чата) от 29.11.2020 г. В сообщении содержится призыв к отказу от вакцинации.

В группе № 4 на первом месте пост на башкирском языке от 16.06.2021 г. о посещении «святых мест», могилы Урал-батыра (Белорецкий район) и горы Мясем тау (Бурзянский район). На втором месте запись от 04.05.2020 г., в которой содержится информация о том, что после пожара в жилом доме в с. Аскарново Абзелиловского района Башкортостана уцелела фотография Шейха Назима и Коран. На третьем месте пост на башкирском языке от 16.06.2020 г. с поздравлением Шейха Усмана (Салавата Кильдина). Четвёртое место занял пост «В Доме дружбы народов РБ состоялась встреча по итогам поездки делегации в Дагестан» от 29.06.2021 г. В материале рассказывается о поездке делегации из Башкирии в Дагестан, осуществлённой при поддержке Всемирного курултая башкир. Причиной поездки стало то, что «башкирских шейхов Баязита Хайруллина и Зайнуллу Расулева во время открытия мечетей их имени в Дагестане назвали татарскими шейхами с приставкой аль-Казани». На пятом месте пост «Вчера хатм хуаджаган зикр провели во многих мечетях Башкортостана» от 24.01.2020 г. В сообщении говорится, что в соборной мечети г. Уфы был организован зикр, в котором участвовали муфтии многих регионов России. Автор материала сообщает, что со следующего четверга зикры начнут проводиться по всей России: «читаются дога нашего тариката, произносятся имена наших машаехов».

Коэффициент вовлечённости свидетельствует о востребованности среди участников группы проповедей шейхов тариката, текстов их основных работ и обращений к верующим в связи со злободневными событиями. Много внимания уделяется вопросам пандемии, которая была предсказана шейхом, и вакцинации. В башкирской группе публикации сфокусированы на деятельности «Дома дружбы народов» и новостях регионального джамата хакканийа.

Заключение

Религиозность в виртуальном пространстве меняет свои формы и проявления. Сетевое поле позволяет антропологу наблюдать многие движения и трансформации мусульманской культуры. Выявленный принцип распространения тариката хакканийа в Башкортостане путём создания новых мест поклонения, способствующий консолидации как сторонников тече-

ния, так и мусульман, проживающих в районах их нахождения, находит своё подтверждение в социальных сетях. В исследованных нами виртуальных группах ВКонтакте, независимо от региональной привязки, регулярно транслируется контент со «святых мест» (фото- и видеоматериалы, проповеди и т. д.), почитаемых последователями течения в Башкортостане. Данные материалы обладают высоким коэффициентом вовлечённости, то есть являются наиболее просматриваемыми.

Использование цифровых технологий позволяет верующим в большей мере ощущать свою общность, несмотря на то, что они могут быть физически разделены. Это демонстрирует география участников проанализированных виртуальных групп хакканийя ВКонтакте, охватывающая крупные города России и территорию стран СНГ.

Популярность интернета и особенно смартфонов, дополняя физическую подвижность, способствует утрате значимости расстояния и местоположения. Местом коммуникации и обмена опытом для многих мусульман в настоящее время стали социальные сети. Широкая деятельность суфийских организаций в медийном пространстве, рост роли электронных СМИ в повседневной жизни позволяют верующим «преодолевать» расстояния и быть осведомлёнными о жизни мусульманских общин разных стран; мобильные медиа и технологии мобильной связи – открывать и создавать пространства, в которых можно находиться вместе или ощущать совместное присутствие. Данные о применяемых устройствах при активности адептов тариката хакканийя в социальных сетях демонстрируют преимущественное использование мобильных устройств. Виртуальная активность представителей хакканийя осуществляется через смартфоны, что способствует ускоренному обмену информацией между ними, укреплению вероучения и организации религиозных практик на офлайн-площадках.

Эксперты в области социальной психологии и социологии коммуникации констатируют, что с перемещением интернета в мобильные телефоны исчезла граница между онлайн- и офлайн-состояниями¹⁶⁶. Современному интернет-пользователю, активно участвующему в виртуальном пространстве, бы-

¹⁶⁶ Höflich, J.R., Hartmann, M. (2006) *Mobile Communication in Everyday Life: Ethnographic Views, Observations and Reflections*. Berlin: Frank & Timme GmbH; Rich,

вает сложно определить, где заканчивается офлайн и начинается онлайн. Виртуальная активность хакканийя, дополненная офлайн-мероприятиями, коллективными ритуалами, встречами, стирает эту границу между двумя состояниями, так как сопровождается оцифровкой и виртуальным распространением офлайн-состояний и расширяет охват пользователей контента.

Хакканийя отказались от рефлексии на тему целесообразности интернета для верующего, приступив к активному использованию цифровых технологий в своей религиозной практике. Организовав киберсуфизм для своих последователей в Сети, они способствовали росту узнаваемости вероучения, укреплению своей позиции среди исламских течений, расширению географии и увеличению количества фактических и потенциальных адептов. Последователи хакканийя всегда отличались открытостью для разнообразной аудитории, были снисходительны к соблюдению требований ислама, поведению мюридов, синкретизму, упрощали вступление в тарикат, использовали маркетинговые подходы в ряде вопросов. Виртуальное пространство позволило братству выйти в публичную сферу, заявить о себе, приступить к созданию определённого стиля собственной презентации, направленной на популяризацию исламского образа жизни и борьбу с другими исламскими идеологиями.

Проведённое исследование групп хакканийя в социальной сети ВКонтакте подтверждает сетевую и идейную сплочённость тариката на российской территории. Результаты, полученные в виртуальном пространстве, подтверждают высокую активность последователей течения в Башкортостане и за его пределами, существование общин в крупных городах, таких как Москва, Санкт-Петербург и Ростов-на-Дону и их взаимосвязь с Уфой. Город Лефка на Северном Кипре со ставкой Мехмета Адиля Хаккани остаётся центром притяжения для российских последователей тариката, а могила шейха Назима – местом круглогодичного паломничества. Из объектов наибольшего почитания тариката в Башкортостане, способствующие офлайн-консолидации, являются гора Нарыстау («могилы сахабов») в Миякинском районе; места захоронения Гиляжетдин ишана и Сахиул-

L. (2008) *New Tech, New Ties: How Mobile Communication Is Reshaping Social Cohesion*. Cambridge, MA: MIT Press.

ла ишана в Мелеузовском районе; места захоронения *аулия* на горе Топсан, могила Шамигул халфы и мавзолей Бендебике в Кугарчинском районе; захоронения аулии Мужавир хазрата и ишана Габдуллы Саиди в Баймакском районе и захоронения проповедников, аулии Мухмед Ризмана Аль-Ауши на горе Ауштау и «Святой источник аулии» в Учалинском районе и др.

Просмотры фото и видео в рассмотренных виртуальных группах хакканийа связаны преимущественно с паломничествами в Башкортостане. Одна из причин распространения тариката в республике – удачное объединение религиозной и этнической идентичности местных последователей, получившая отражение в паломнической практике. Большинство паломников, не принадлежащих к братству, восприняло появившиеся культовые объекты как «места силы» – энергетические центры, способные исцелять от болезней, приносить удачу и т.д. Ввиду того, что тарикат оказался наиболее востребован среди башкирской интеллигенции, по их предположению новые святые места должны стать центром «башкирского ислама», так называемой «башкирской Меккой», способствующей консолидации этноса. Для достижения данной цели лидеры тариката используют башкирские исторические сюжеты и национально-культурные памятники (чаще всего могилы известных религиозных деятелей республики либо памятники археологии); адептов с экстрасенсорными способностями (для демонстрации «карамагов» – чудес, сверхъестественных явлений); встречи с иностранными проповедниками; антисалафитскую риторику; медиаресурсы.

Башкортостан является российским регионом, где тарикат пользуется наибольшей популярностью с растущим географическим охватом. Распространение тариката преимущественно в южных и восточных районах республики в настоящее время дополнилось северными и северо-западными районами. Накануне российской переписи (2021 г.) данные районы стали объектом активной работы республиканского «Дома дружбы»¹⁶⁷,

¹⁶⁷ Государственное бюджетное учреждение «Дом дружбы народов Республики Башкортостан» создано в соответствии с Указом Президента Республики Башкортостан от 19 апреля 1994 г. № УП-190 в целях реализации государственной национальной политики, направленной на сохранение и развитие национальных культур и родных языков народов Башкортостана. Осуществляет координацию действий 26 филиалов – историко-культурных

Всемирного курултая башкир, общественного движения «Без башкортлар» и отдельных общественных деятелей, направленной на сохранение идентичности башкир и выделению так называемого «северо-западного диалекта» башкирского языка и попутного распространения учения неосуфийского тариката¹⁶⁸.

Анализ групп в социальных сетях свидетельствует о расширении социального состава тариката. Наряду с башкирской интеллигенцией стали встречаться члены других просуфийских джамаатов, привлекаемых к массовым мероприятиям, в основном к посещению «святых мест» Башкортостана. В виртуальные группы вступают и другие мусульмане, сочувствующие суфизму и в целом исламу.

Офлайн- и онлайн-деятельность неосуфийского тариката хаканийя способствует формированию идентичности башкир в современном Башкортостане. Одним из наиболее эффективных инструментов её формирования выступает активная деятельность хаканийя по созданию новых мест поклонения, сопровождаемая процессами сакрализации и мифотворчества. Социальные сети позволяют поддерживать связь регионов с крупными мегаполисами, предоставляют информацию о суфизме, увеличивают его видимость, позволяют преодолевать расстояния между мюридами и шейхами, действующими из других стран. Тарикат привлекает членов братства к своей деятельности виртуально. Интернет даёт возможность подтвердить приверженность к суфизму путём обмена ритуалами с помощью фото- и видеоматериалов.

центров. Сотрудничает с более чем 45 национально-культурными центрами республики.

¹⁶⁸ Дискуссия относительно «северо-западного диалекта башкирского языка» касается населения западной части Башкортостана, большинство которой имеет смешанную идентичность и в зависимости от политических обстоятельств и национальной политики считают себя татарами или башкирами. Для их языковой унификации и с целью увеличения численности башкир в предстоящей переписи общественными и культурными центрами под руководством чиновников проводилась идеологическая работа по утверждению диалекта в связи с тем, что разговорный язык населения этой территории более близок к татарскому.

Глава 4

Шиизм на постсоветском пространстве: влияние новых медиа¹⁶⁹

Акиф Тагиев

Введение

Научно-технический прогресс и новые технологии активно влияют на повседневную жизнь большинства людей практически во всех сферах. Это касается и религии. Следует отметить, что вопросы «взаимоотношений» новых медиа, интернета, киберпространств и религии уже были частично исследованы. Вопросы, связанные с «виртуальным исламом» в постсоветском регионе, поднимались в исследованиях З. Хабибуллиной, Е. Чесновой, А. Игнатенко и др. и касались либо суннитской, либо общеисламской проблематики. В нашем исследовании мы планируем изучить то, в какой степени и как шиитский ислам представлен в постсоветском виртуальном пространстве. Планируется проанализировать количественные и качественные характеристики онлайн-ресурсов и структурировать их по направленности деятельности. Мы постарались охватить все возможные спектры шиитского разнообразия (языковой, национальной, мазхабный) в постсоветском виртуальном пространстве.

Нами были проанализированы веб-сайты и страницы, посвящённые шиитскому исламу, преимущественно на русском и азербайджанском языках. Это было сделано с учётом двух следующих факторов. Во-первых, русский язык является наиболее распространённым в постсоветском регионе. Во-вторых, шииты в постсоветских странах составляют большинство лишь в Азербайджане (5-7 млн человек или 65-75% населения)¹⁷⁰. В других странах региона они представлены также общинами

¹⁶⁹ Исследование выполнено в рамках стипендии, спонсируемой Институтом гуманитарных наук (IWM), Вена, Австрия.

¹⁷⁰ Mapping the Global Muslim Population. 2009 [pewresearch.org/religion/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/#:~:text=This%20report%20estimates%20that%20there,Muslims%20in%20the%20world%2, accessed on 18.07.2022].

азербайджанцев, реже иранцев, талышей, курдов и других национальностей. Исключение составляют шииты Таджикистана, где проживают хазарейцы и памирцы, представляющие джафаритский и исмаилитский мазхабы. Их общая численность составляет около 400 тыс. человек¹⁷¹. В целом следует отметить, что невозможно указать точное количество шиитов в постсоветском регионе, поскольку переписи населения учитывали национальный критерий, и не совсем корректно считать, что число представителей азербайджанских диаспор будет отображать количество шиитов, поскольку многие из них могут быть суннитами или представителями других религий/вероубеждений¹⁷².

Помимо азербайджанского и русскоязычного секторов шиитского виртуального пространства были обнаружены источники на узбекском и таджикском языках. Также мы частично апеллировали к источникам на английском и турецком. Относительно выбора английского языка, то учитывая его изучение в большинстве школ региона и «международный характер», можно резюмировать, что определённая часть шиитов изучаемого региона владеет им. Узбекский, туркменский, татарский, азербайджанский и турецкий языки относятся к тюркской группе языков и поэтому имеют много общего. Особенно это касается двух последних. К. Озтопчу пишет, что различия между

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² С. Пейруз приводит следующие основные группы мусульман-шиитов в Центральной Азии: азербайджанцы (самая большая группа, происходят от этнических азербайджанцев, мигрировавших из современного Азербайджана до и во время советского режима. В 2009 г. в Казахстане проживало около 85 000 азербайджанцев, в Кыргызстане в 2014 г. – 18 000 человек, в 2000 г. в Узбекистане – 35 000 азербайджанцев, в Туркменистане – 33 000 по переписи 1989 г.); «ирони» (следующая по величине группа, происходящая от иранцев, мигрировавших на территорию современного Узбекистана в XVIII и XIX вв. В Самарканде и Бухаре проживает не менее 150 000 ирони); памирцы (составляют этническое меньшинство, около 3% населения, в Таджикистане, живут в основном в горах Памира в восточной части страны и являются исмаилитами). См.: Peyrouse, S. (2016) “Should the U.S. Worry about Tensions between Shiite and Sunni Muslims in Central Asia?”, *The Washington Post*. [<https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2016/05/15/should-the-u-s-worry-about-tensions-between-shiite-and-sunni-muslims-in-central-asia-heres-everything-you-need-to-know/>, accessed on 27.09.2022].

двумя языками не так уж значительны. И со «строго лингвистической точки зрения их трудно назвать отдельными языками, и они выглядят как диалекты друг друга»¹⁷³. Несмотря на разную языковую политику, проводимую в Турции и Азербайджане, и ограничения в перемещениях между этими странами, существовавшие в советский период, эти два языка взаимно понятны: турок может понять азербайджанский язык, и его поймут, если он просто использует турецкий язык в Азербайджане, и наоборот¹⁷⁴.

Также следует отметить, что, помимо джафаритского и исмаилитского мазхабов, шиитский ислам представлен ещё и зейдитским мазхабом, но последний не был исследован нами ввиду крайней малочисленности его последователей в исследуемом регионе, а соответственно и отсутствия его репрезентации в медиапространстве. Алавиты и друзы, часто относимые к шиитам, также практически не представлены в постсоветском онлайн-пространстве. Учитывая, что абсолютное большинство азербайджанских шиитов являются приверженцами джафаритского мазхаба (их ещё называют имамами, иснашаритами или двенадцатниками) и часть таджикских шиитов являются исмаилитами, то именно эти два направления шиизма и оказались в фокусе данного исследования.

Рамки шиитского виртуального пространства

Е. Чеснова в своём исследовании «Цифровизация религии: ислам» определила основные направления цифровизации и внедрения IT-технологий в исламе. Мы приведём их и сразу же охарактеризуем их специфику на примере шиитских общин:

1. Сервисы и организации в интернет-пространстве, реализующие благотворительную деятельность; создание цифровых продуктов в финансовой сфере с учётом требований шариата, отвечающих этическим и халяльным требованиям; «халяль-shop» в интернет-пространстве¹⁷⁵ – все эти формы являются преимущественно общими для суннитов и шиитов. Это

¹⁷³ Oztopcu, K. (1993) “A Comparison of Modern Azeri with Modern Turkish”, *Azerbaijan International* 1.3. p. 8.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Чеснова Е. Цифровизация религии: ислам // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2021. № 4 (40). С. 76–77.

связано с тем, что критерии халяльной продукции (банковские услуги, одежда, пища, напитки) во многом являются схожими в обоих направлениях ислама. Так, шииты признают мясо, забитое суннитами, халяльным (естественно если это халяльное животное, например, для шиитов крольчатина является харамом, в то время как сунниты признают данное мясо халяльным). Поэтому большинство суннитских халяльных магазинов и товаров халяльного бизнеса являются разрешёнными для использования шиитами.

2. Мобильные путеводители, навигаторы, приложения для мусульман; гаджеты (для телефонов, смартфонов, электронных книг и сайтов) для мусульман¹⁷⁶ – также в целом являются общими для всех мусульман. Кибла является общей, следовательно, шииты не нуждаются в отдельных приложениях для её определения. Шииты могут совершать свои молитвы в суннитских мечетях и соответственно могут использовать приложения, показывающие расположение любых ближайших мечетей. Во многих приложениях для смартфонов также можно выбирать методы вычисления времени молитвы, среди которых будут и шиитские. Так, например, в «Muslim Pro» (одном из самых популярных приложений, функционирующих на русском языке) среди множества систем вычисления времени намаза можно выбрать «Shia Ithna Ashari (Jafari)» и «University of Tehran», которые являются шиитскими¹⁷⁷.

Определённая специфика в данном контексте присуща тем аспектам этих приложений, которые касаются толкований Корана, хадисов и определённых молитв (*dua*), которые будут отличаться в шиизме и суннизме. К сожалению, в русскоязычном шиитском секторе приложений такого рода очень мало, и они явно уступают суннитским по количеству пользователей. Среди них можно назвать приложение «Quranica», которое разработано Н. Зейналовым и содержит ссылки на новости, аудио- и видеозаписи, а также непосредственно само толкование Корана на русском языке¹⁷⁸. Для англоязычных шиитов, учитывая их большее присутствие в виртуальном пространстве,

¹⁷⁶ Там же. С. 74.

¹⁷⁷ Muslim Pro “Prayer times” [https://www.muslimpro.com/en/prayer-times?date=&convention=Jafari, accessed on 23.07.2022].

¹⁷⁸ Сайт разработчиков приложения: quranica.ru.

имеется большое количество мобильных приложений, среди которых одним из самых популярных является «Shia Ithna Asheri Toolkit». В нём содержатся времена намазов, шиитские толкования Корана, хадисы, молитвы (*дуа, зияраты*¹⁷⁹, молитвы специальных дней), желательные действия после обязательных и желательных намазов, желательные деяния для специальных дней (например, деяния в месяц Раджаб, Шаабан или Рамадан), правила совершения хаджа и других паломничеств, ссылки на книги, проповеди, шиитские ТВ каналы и прямые трансляции из Мекки и других священных мест, краткая информация о 14 непорочных¹⁸⁰, шиитский исламский календарь, определитель киблы и счётчик *табиха* (онлайн-аналог чёток). Приложение функционирует на английском и урду¹⁸¹. Но следует отметить, что ТВ каналы, присутствующие в данном приложении, работают на арабском, фарси и турецком языках. Среди турецких каналов наиболее популярным является al-Zahra TV¹⁸², и его аудиторию составляют как турецкие азербайджанцы, так и азербайджанцы постсоветского пространства.

3. Религиозные практики в онлайн-режиме (онлайн-джума, виртуальный хадж, виртуальная умра и др.); деятельность по оцифровыванию мест паломничества, значимых для мусульман объектов исторического и культурного наследия; распространение информации и функционирование туристической индустрии в интернет-пространстве для предоставления услуг, помощи в реализации хаджа и умры¹⁸³ – данное направление виртуализации является одним из наиболее исследованных, что связано с его востребованностью. О. Межевникова указывает, что виртуальный исламский туризм имеет целый ряд преимуществ, среди которых доступность для тех, кто по каким-то причинам

¹⁷⁹ *Зиярат* – паломничество к святым местам, чаще всего гробницам имамов и их родственникам, а также молитвы, читаемые при этом. Также молитвы могут читаться шиитами и без посещения определённого места в знак желания посетить данную святыню и свидетельства почтения праведникам.

¹⁸⁰ 14 непорочных, безгрешных – пророк Мухаммед, его дочь Фатима и 12 имамов. Согласно шиитской религиозной доктрине, они являются безгрешными (в суннизме лишь пророки обладают такой чертой).

¹⁸¹ App Store “Shia Ithna Asheri Toolkit” [https://apps.apple.com/us/app/shia-ithna-asheri-toolkit-siat/id702458202?platform=iphone, accessed on 23.07.2022].

¹⁸² TV channel “Al-Zahra TV” [https://alzahra.tv, accessed on 23.07.2022].

¹⁸³ Чеснова Е. Цифровизация религии: ислам. С. 73–74.

не может путешествовать в реальности; экономия средств и времени; в виртуальной религиозной экскурсии, если она привлекла ваше внимание, можно участвовать бесконечное количество раз и в любое время, используя возможность размещённой дополнительной информации и подсказок; эффект присутствия и детализация визуального объекта (появляется уникальная возможность увидеть с эффектом погружения не только закрытые для посещения достопримечательности и святыни, но также и реконструированные исторические памятники, которые были разрушены временем или обстоятельствами)¹⁸⁴.

Последние два фактора являются особо актуальными для шиитов, поскольку многие шиитские святыни были разрушены (например, кладбище аль-Баки в Медине, разрушенное в 1925 г.) либо недоступны/труднодоступны для посещения (например, посещение мавзолея Зейнаб, внучки Пророка Мухаммеда и сестры имамов Хасана и Хусейна, в Дамаске многие годы было опасным из-за военных действий в Сирии). Также следует отметить, что *зияраты* являются весьма характерной чертой шиизма. Это проявляется и в том, что паломничество в Кербелу к мавзолею имама Хусейна в дни месяца Мухаррам и Арбаин¹⁸⁵ является одним из самых массовых паломничеств в мире (в 2017 г. здесь собралось почти 30 млн паломников¹⁸⁶, что в несколько раз больше количества паломников в Мекке). Есть множество шиитских хадисов о важности паломничеств к местам погребения имамов и праведников. Вот один из них: «Имам Садык, да будет мир с ним, сказал: “Если хочешь в Раю стать соседом Посланника Аллаха, Повелителя верующих Али и Фатимы Захры, то совершай паломничество к могиле Хусейна”»¹⁸⁷. В связи с такой значимостью паломничеств у шиитов многие их приложения и сайты содержат прямые трансляции из этих священных мест и предполагают возможность 3Д по-

¹⁸⁴ Межевникова О. Перспективы развития исламского виртуального туризма // Россия и мусульманский мир. 2021. С. 113–114.

¹⁸⁵ *Арбаин* – траурные мероприятия, ежегодно проводимые на 40-й день после Ашуры, когда произошло убийство имама Хусейна и членов его семьи.

¹⁸⁶ Mosaddeq, A. (2018) “Almost 30 million people from all faiths attended Arbaeen in 2017” [http://ijihadnet.com/almost-30-million-people-from-all-faiths-attended-arbaeen-in-2017, accessed on 22.07.2022].

¹⁸⁷ Реза Кербелан. “70 хадисов о важности зиярата Имама Хусейна” [https://shia.world/hidzhab-imama-ali/, accessed on 22.07.2022].

гружения в эти святыни. Абсолютное большинство таких сайтов являются арабо-, персо- или англоязычными, но, учитывая, что они лишь предусматривают просмотр этих святынь и чтение Корана либо молитв (*дуа, зияратов*) на заднем фоне, то трудностей с их использованием без знания соответствующего языка не возникает. Так, рассмотренное нами приложение Shia Ithna Asheri Toolkit позволяет его пользователям наблюдать прямые трансляции с таких священных мест, как Кааба в Мекке, мечеть Пророка Мухаммеда в Медине, мавзолеи имама Али в Неджефе, имама Хусейна и его брата Аббаса в Кербеле, имама Резы (Риды) в Мешхеде.

4. «В среде российских мусульман поднимается вопрос по созданию Интернет-медресе»¹⁸⁸. Образование играет значительную роль в исламе в целом. Шиитские деятели уделяют особое внимание этой сфере, но специализированных шиитских учебных онлайн-заведений на постсоветском пространстве нет в связи со спецификой шиитского учебного процесса как такового (система образования *хавза* (или *хауза*)¹⁸⁹). Хотя следует отметить, что сайт Международного университета «Аль-Мустафа» (г. Кум, Иран) функционирует на русском, азербайджанском и турецком языках и предлагает онлайн-курсы преимущественно на арабском и фарси. Также у них предусмотрена возможность изучения персидского языка и исламских исследований на азербайджанском и турецком языках¹⁹⁰. Данный университет имеет своё представительство в Москве, которое проводит работу в двух направлениях:

- помощь в сборе документов, анкетировании, собеседовании абитуриентов, желающих получить религиозное образование в Иране, для граждан России, Белоруссии, Казахстана и Украины (до 2014 г.);
- налаживание контактов с мусульманскими организациями в России (духовные управления, исламские образовательные

¹⁸⁸ Чеснова Е. Цифровизация религии: ислам. С. 75.

¹⁸⁹ *Хауза* – шиитская духовная семинария. Крупнейшими являются семинарии в г. Наджаф (Ирак) и Кум (Иран). Преподавателями в них являются известные аятоллы современности, что позволяет студентам получать знания лично от наиболее признанных в шиитском мире религиозных учёных.

¹⁹⁰ Официальный веб-сайт «Открытого Университета аль-Мустафа» [<https://old.mou.ir/ru>, доступ от 19.07.2022].

институты). К примеру, установлено сотрудничество с Московским исламским институтом, где у представительства университета им. ал-Мустафы есть своя комната для занятий¹⁹¹.

Также образовательная деятельность происходит через соц-сети (группы ВКонтакте, Facebook) и мессенджеры (WhatsApp, Telegram), и подобная деятельность будет нами исследована далее более детально.

5. Религиозные сайты и приложения знакомств мусульман для создания семьи, мобильные приложения знакомств с учётом мусульманских традиций и исключения общения, противоречащего нормам ислама¹⁹² – в шиитской среде чаще всего функционируют в виде закрытых групп в соцсетях или мессенджерах¹⁹³.

6. Деятельность в интернет-пространстве «VR-религиозных деятелей, VR-муфтиев («скайповых» муфтиев), VR-шейхов («скайповых» шейхов), онлайн-улемов («интернет-улемов»), электронных приходов, джамаатов»¹⁹⁴.

7. Сайты моельных домов, мечетей, медресе; создание представителями мусульманского сообщества электронных медиа, информационно-аналитических порталов, интернет-изданий, интернет СМИ, сетевых изданий (веб-сайтов) «для распространения новостей, сведений о религиозных понятиях и обрядах»¹⁹⁵.

8. Социальные сети (страницы, группы), мессенджеры для общения мусульман и получения важной информации об исламе¹⁹⁶.

Для шиизма последние три формы цифровизации ислама являются наиболее заметными и далее именно на них мы акцентируем внимание более детально.

¹⁹¹ Сеитов Э. Формирование и деятельность шиитских сообществ Москвы в постсоветский период // Ислам в современном мире. 2021. 17 (2). С. 152.

¹⁹² Чеснова Е. Цифровизация религии: ислам. С. 76.

¹⁹³ Например: ВКонтакте «Никах. Шииты. Знакомства. Мусульмане» [<https://vk.com/club124914754>, доступ от 23.07.2022].

¹⁹⁴ Чеснова Е. Цифровизация религии: ислам. С. 72.

¹⁹⁵ Там же. С. 72, 77.

¹⁹⁶ Там же. С. 75.

Шиитские учёные на просторах интернета

Мы рассмотрим тот сектор шиитского медиапространства, который создаётся шиитскими клериками и их официальными представителями. Отличительной чертой имамитской школы шиитского ислама является чёткая клерикальная иерархия и наличие «открытых врат иджтихада» (исключение составляют *ахбариты*¹⁹⁷, которые являются меньшинством и практически не представлены на территории постсоветских стран). Существующая концепция *марджа ат-таклид* (подражание/следование в практических вопросах религии) позволяет поддерживать эту религиозную иерархию и в то же время делает шиитский ислам более гибким и позволяющим адаптироваться к современным реалиям. Рассмотрим вкратце её основы, чтобы увидеть то, как она развивается в виртуальном киберпространстве.

Великий аятолла Сейид Али Хаменеи в пособии «Исламское право» отмечает, что религиозно обязанное лицо (имеется в виду совершеннолетнее и психически здоровое лицо) для познания и соблюдения религиозных предписаний может воспользоваться тремя способами:

1) *иджстихад* – это «извлечение» практических религиозных предписаний и Божественных законов из достоверных источников;

2) *ихтияят* (осторожность, предостережение) – это такое действие, с помощью которого человек приобретает уверенность в исполнении своего религиозного долга. Например, не совершает действия, которые запрещают некоторые *муджтахиды*, а некоторые другие разрешают; или совершает действие, которое некоторые мусульманские юристы считают обязательным, а некоторые другие не считают таковым;

3) *таклид* – это обращение в практических религиозных вопросах к мусульманским юристам, которые отвечают всем необходимым условиям, иными словами, соблюдение религиозных законов в соответствии с фетвами и суждениями учёного¹⁹⁸.

¹⁹⁷ *Ахбаризм* – направление в джафаритском мазхабе, которое апеллирует исключительно к Корану и хадисам, отрицая другие источники исламского права и не признавая легитимность *иджстихада*.

¹⁹⁸ Хаменеи А.Х. Исламское право (согласно фетвам аятоллы Сейида Али Хосейни Хаменеи) / пер. Н. Зейналова. М.: Исток, 2009. С. 11.

Таким образом, у нас возникает три субъекта шиитского исламского права джафаритского мазхаба – *марджа*, *муджтахид* и *мукаллид*¹⁹⁹. В последнюю категорию входит большинство шиитов, и это те, кто следует (делает *таклид*) фетвам религиозных учёных. *Муджтахиды* (чаще всего они соответствуют званию «аятоллы») не делают *таклид* другим религиозным учёным, но и не вправе выносить подобные решения (то есть их решения обязательны лишь для них самих). *Марджа-ат-таклид* (великие аятоллы/аятоллы *аль-узма*) составляют высшую категорию в шиитской клерикальной иерархии и уполномочены выносить фетвы, которые будут обязательны для их последователей. Следует отметить, что подобное следование возможно лишь в практических вопросах религии, поскольку теоретические основы являются общими для всех шиитов.

Сейид Али Хаменеи определяет такие условия, которым должен соответствовать *марджа*: должен быть мужчиной, совершеннолетним, дееспособным, шиитом (признающим 12 имамов), *муджтахидом* (то есть достичь уровня *иджтихада*), законнорождённым, праведным и справедливым, в соответствии с (обязательной) предосторожностью должен быть живым²⁰⁰ и наиболее компетентным в вопросах исламского права. И также, принимая во внимание всю важность этой «должности», исходя из обязательной предосторожности, от него требуется, чтобы он не был рабом своих страстей и не обладал излишней любовью к мирскому²⁰¹. Согласно фетвам великого аятоллы Сейида Али Систани, *марджа* должен быть справедливым, живым, совершеннолетним, мужчиной, шиитом (последователем 12 имамов) и в известных вопросах, подлежащих расхождению во взглядах *муджтахидов*, необходимо следовать «*а'лям*» (человеку, который превосходит своей нравственностью и знаниями остальных *муджтахидов*)²⁰².

¹⁹⁹ *Tagiev A.* Исламське право: особливості шійтської доктрини. Дис. на здобуття наук. ступ. д. філ. Х.: НІОУ ім. Ярослава Мудрого. 2022. С. 158.

²⁰⁰ О вопросах *иджтихада* в шиизме и причинах запрета следования фетвам мертвого *муджтахида* можно ознакомиться в работе Mutahhari, M. (2017) *The Principle of Ijtihad in Islam*.

²⁰¹ Хаменеи А.Х. Исламское право. С. 13.

²⁰² *Систани А.Х.* Практические заповеди Ислама / пер. Н. Зейналова. Организация «Имам Али», 1999. С. 8–9.

То есть выбор *марджи* является правом самих шиитов и особый интерес представляет именно этот процесс определения наиболее знающего *муджтахидов*. Так, согласно фетвам великого аятоллы Макарема Ширази, наиболее компетентного религиозного законоведа можно определить тремя способами:

- человек сам обладает достаточным уровнем знаний в шариатских науках и может самостоятельно определить наиболее компетентного религиозного законоведа;
- свидетельство двух справедливых учёных, обладающих соответствующим уровнем знаний при условии, что два других учёных не будут свидетельствовать обратное;
- известность религиозного законоведа в учёных кругах, которая убедит человека в том, что этот религиозный законовед является наиболее компетентным²⁰³.

Если раньше второй и третий методы были наиболее популярными, то в современных условиях первый метод становится более актуальным. Это проявляется в том, что все великие аятоллы имеют свои веб-сайты, на которых любой желающий может ознакомиться с фетвами соответствующих *муджтахидов*. Так, например, вышеупомянутые великие аятоллы являются наиболее популярными на постсоветском пространстве, их фетвы активно переводятся на русский и другие языки. Этот фактор мы рассмотрим более детально.

Вся активность шиитских богословов в интернете началась в первую очередь с просветительской и образовательной деятельности, когда были созданы сайты и архивы с шиитскими толкованиями Корана и сборниками хадисов. Кумская семинария имеет большое значение с точки зрения развития исламских интернет-ресурсов. Великий аятолла Мохаммад-Реза Гольпайгани, старший богослов и глава семинарии, одобрил применение компьютеров в исламе в 1996 г. и это поддержало программу по содействию развитию исследовательской базы данных, содержащей 5000 важных текстов. Один из основателей этой программы Али Курани указывал, что сначала «традиционное» духовенство думало, что его заменили, но когда они увидели потенциал новых технологий, то были приятно удивлены и теперь активно пользуются этими базами данных²⁰⁴.

²⁰³ Ширази М. Разъяснение шариатских положений (в соответствии с фетвами великого аятоллы Макарема Ширази) / пер. А. Баешева. изд. Имам Али ибн Абн Талиб (да будет мир с ним). Изд. 1. 2010. С. 4–5.

²⁰⁴ Bunt, G. (2002) *Virtually Islamic*, p. 53.

На данный момент насчитывается почти 60 *марджа ат-таклид* и практически все они проживают в Иране и Ираке. Но они имеют последователей (*мукаллидов*) по всему миру и для того, чтобы поддерживать связь с последними, ранее создавались представительства великих аятолл. Таковые существуют и на постсоветском пространстве. Развитие информационных технологий, появление веб-сайтов, социальных сетей и мессенджеров упростили коммуникацию между *марджа ат-таклид* и их последователями. Скорее всего, эти религиозные деятели лично не ведут свои сайты или страницы, а это происходит через официальные офисы и представителей аятолл. Нами были проанализированы веб-сайты каждого из ныне живущих *марджа ат-таклид*. Абсолютно все эти сайты функционируют на арабском и фарси. Помимо этих языков есть ряд великих аятолл, чьи сайты работают также на урду, английском, французском, реже турецком и других языках. На языках народов постсоветских стран доступны веб-сайты следующих великих аятолл:

- на русском языке – Али Хаменеи²⁰⁵;
- на азербайджанском – Али Систани²⁰⁶, Башира Хусейна Неджефи²⁰⁷;
- на русском и азербайджанском – Макарема Ширази²⁰⁸, Хоссейни Нассаба²⁰⁹, Мухаммада Якуби²¹⁰, Садыка Ширази (фактически не работает, хотя работа сайта на этих языках предусмотрена)²¹¹.

Их структура является во многом сходной: биография *марджис*, его публикации (не всегда доступны на русском или

²⁰⁵ Официальный веб-сайт великого аятоллы Сейида Али Хаменеи [<https://russian.khamenei.ir>, доступ от 22.07.2022].

²⁰⁶ Официальный веб-сайт великого аятоллы Сейида Али Систани [<https://www.sistani.org/>, доступ от 22.07.2022].

²⁰⁷ Официальный веб-сайт великого аятоллы Башира Хусейна Неджефи [<https://www.alnajafy.com>, доступ от 22.07.2022].

²⁰⁸ Официальный веб-сайт великого аятоллы Макарема Ширази [<https://makarem.ir>, доступ от 22.07.2022].

²⁰⁹ Официальный веб-сайт великого аятоллы Хоссейни Нассаба [<http://www.hoseini.org/>, доступ от 22.07.2022].

²¹⁰ Официальный веб-сайт великого аятоллы Мухаммада Якуби [<http://www.yaqoobi.com/>, доступ от 22.07.2022].

²¹¹ Официальный веб-сайт великого аятоллы Садыка Ширази [<http://www.s-alshirazi.com/>, доступ от 22.07.2022].

азербайджанском), новости, контакты для связи, отдельные фетвы. Многие из этих сайтов предполагают возможность задавать вопросы *марджэ* и получать ответы на них. В свою очередь главным минусом большинства этих версий сайтов является отсутствие регулярных обновлений (исключение составляет сайт Али Хаменеи, где в связи с его политической деятельностью постоянно появляются публикации политического характера с его выступлениями и официальными встречами).

Наиболее удобными для пользования с большим количеством фетв и даже полноценными сборниками на русском и азербайджанском языках являются сайты Али Хаменеи, Али Систани и Макарема Ширази. Именно этим *марджэ* и делают *таклид* большинство шиитов постсоветского региона²¹². Большое количество последователей в этом регионе имеет также покойный Фазиль Ленкорани (разрешается делать *таклид* умершему *муджтахиду* только если *мукаллид* начал делать *таклид* ещё при жизни последнего). Его официальный сайт работает на русском, азербайджанском, узбекском и таджикском языках²¹³.

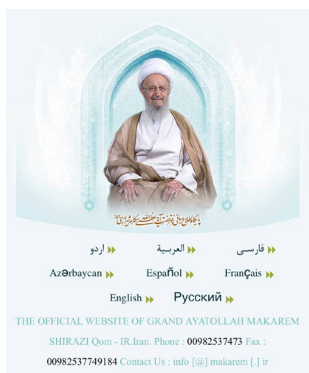


Рис. 4.1. Скриншот веб-сайта великого аятоллы Макарема Ширази

Следование местных шиитов именно этим аятоллам является вполне логичным, ведь при возникновении вопросов они могут обратиться к представителям вышеназванных *марджэ* либо к литературе на понятном им языке. К тому же современные

²¹² Сулейманов Р. «Шиизм в России постепенно институционализируется» // EurAsia Daily. 10.01.2021 [eadaily.com/ru/news/2021/01/10/rais-suleymanov-shiizm-v-rossii-postepenno-institucionaliziruetsya, доступ от 20.07.2022].

²¹³ Официальный веб-сайт великого аятоллы Фазеля Ленкорани [https://http://www.lankarani.com, доступ от 22.07.2022].

технологии также упрощают реализацию шиитами их практических религиозных обязанностей. Ответы на любые вопросы могут быть найдены на сайтах либо в книгах, размещённых на этих сайтах.

Следует отметить, что существуют представительства аятолла Хаменеи и Систани в Москве и/или Баку и соответственно у этих представителей есть также официальные веб-сайты. Так, на азербайджанском языке функционирует сайт Али Акбара Оджаг Неджата²¹⁴ – официального представителя Али Хаменеи; на русском и азербайджанском языках – Мухаммада Али Мосули²¹⁵ – официального представителя Али Систани. Они содержат большое количество литературы на соответствующих языках, секцию «вопросы-ответы» и возможность связаться с этими представителями и задать им вопросы. Также на русском и азербайджанском языках работает «Информационный блок офиса Великого Лидера Сейида Али Хаменеи»²¹⁶, который, помимо политической повестки аятоллы как Рахбара (лидера) Ирана, также содержит и раздел, посвящённый вопросам шариата (следует отметить, что в азербайджанской версии сайта этот раздел содержит больше информации, чем в русской²¹⁷).

В целом предполагается, что любой *муджтахид*, желающий быть признанным *марджа ат-таклид*, должен предоставить юридический (с точки зрения исламского права) трактат «*фиссалат*» («*фесале*»). Это краткое руководство для использования *мукаллидами*, в котором рассматриваются ритуальные вопросы, некоторые социальные и экономические операции (например, вопросы торговли, финансовых услуг). Л. Волбридж приводила слова одного из имамов американской мечети, что на самом деле это вопрос «здравого смысла», за кем нужно следовать и, например, человек, плохо знающий арабский, естественно обратился бы к *марджа*, *фиссалат* которого переведён на более

²¹⁴ Seyid Əliəkbər Ocağnejad Höccətülislam velmuslim rəsmi saytı [http://osaqnejad.net/, доступ от 22.07.2022].

²¹⁵ Веб-сайт представительства в Российской Федерации великого аятоллы Али Систани [https://al-hasan.org/ru/, доступ от 22.07.2022].

²¹⁶ Информационный блок офиса Великого Лидера Сейида Али Хаменеи [https://www.leader.ir/ru, доступ от 22.07.2022].

²¹⁷ Ali Məqamlı Rəhbərin informasiya bloku, *Kitəbxana* [https://www.leader.ir/az/book/, accessed on 22.07.2022].

знакомый ему язык²¹⁸. Поэтому вполне логично, что *рисалаты* именно трёх вышеназванных великих аятолл переведены на русский и/или азербайджанский языки и их можно найти в интернете в свободном доступе, что облегчает религиозную жизнь *мукаллидов*. Практические заповеди ислама, включая почти всевозможные исламские обряды, систематизированы в этих *рисалат*.

Также значительным плюсом веб-сайтов является то, что довольно часто группы вопросов, интересующих шиитов, структурированы по разделам. Один из пионеров в исследовании мусульманских киберпространств Гэри Бант при анализе шиитского сегмента интернета часто апеллировал к веб-сайту Систани и указывал, что база данных Al-Sistani.org на английском языке содержит ответы на более чем 770 вопросов с поиском по темам в веб-формате; на арабском языке многие фетвы были собраны в файлы форматов PDF/zip. Темы отражают современные проблемы, такие как технологии, а также ритуальные практики и проблемы²¹⁹. Так, русскоязычная версия сайта представительства Али Систани в России содержит секцию «Вопросы-ответы», где вопросы систематизированы в алфавитном порядке²²⁰.

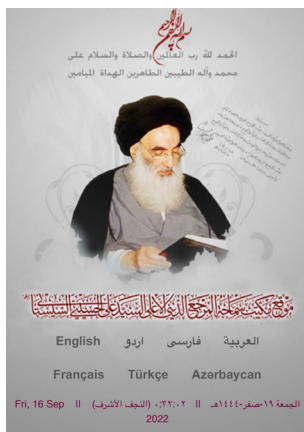


Рис. 4.2. Скриншот веб-сайта великого аятоллы Сейида Али Систани

²¹⁸ Walbridge, L.S. (2011) *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. Oxford Academic.

²¹⁹ Bunt, G. (2018) *Hashtag Islam*, p. 92.

²²⁰ Вопросы-ответы // Веб-сайт представительства в Российской Федерации великого аятоллы Али Систани [https://al-hasan.org/ru/voprosy-otvety, доступ от 22.07.2022].

Помимо удобства поиска интересующих шиитов вопросов, официальные сайты аятолл предоставляют возможность ознакомления с новыми фетвами. Если раньше ознакомиться с ними можно было лишь через представителей *марджы*, то сейчас это можно сделать и через подобные веб-сайты. Это является весьма актуальным ввиду следующих факторов.

Часто фетвы касаются современных вопросов и необходимости урегулирования недавно появившихся проблем. Так, на сайте Хаменеи мы можем найти его фетву относительно вакцинации от коронавируса во время поста:

Вопрос: нарушает ли пост прививка от коронавируса?

Ответ: прививка от коронавируса не нарушает пост²²¹.

На сайте Али Систани (на азербайджанском языке) можно найти весьма интересные и актуальные фетвы, в том числе о захоронении людей, умерших от коронавируса:

Вопрос: если мусульманин умирает из-за заражения коронавирусом, важно ли совершить полное омовение его тела, как и других тел, или достаточно *таяммума*²²²? Что делать, если ответственные лица даже не дают разрешения на *таяммум*, кладут тело в специальные защитные мешки и никому не разрешают вскрывать его перед захоронением?

Ответ: в случаях, когда нет возможности совершить *гусль*²²³ трупа из-за опасности распространения вируса, но если есть возможность совершения над ним *таяммума* здоровым человеком (даже если он в перчатках), то следует сделать это. При невозможности совершения *таяммума* или если ответственные лица препятствуют этому, тело должно быть захоронено без *гусля* и *таяммума*²²⁴.

²²¹ Нарушает ли пост прививка от коронавируса? // Официальный веб-сайт великого аятоллы Сейида Али Хаменеи [<https://russian.khamenei.ir/news/5022/>, доступ от 22.07.2022].

²²² *Таяммум* – в исламе ритуальное очищение песком, совершаемое в определённых случаях вместо омовения водой.

²²³ *Гусль* – ритуальное очищение, которое предусматривает омовение водой всего тела.

²²⁴ *Korona virusundan vəfat etmiş insanların dəfni ilə bağlı suallar. Əli məqəmlī mərcayī-təqlīd Seyīd Əlī Hüseyni Sistani ofisinin rəsmi sayfasi.* [<https://www.sistani.org/azari/archive/26410/>, accessed on 23.07.2022].

Джафаритская правовая мысль предусматривает возможность пересмотра *муджтахидом* своих взглядов, и поэтому для *мукаллидов* является важным своевременно узнавать о подобных изменениях. Так, на сайте Макарема Ширази мы можем увидеть следующее постановление:

Согласно первой фетве аятоллы Макарема Ширази, выпущенной несколько десятилетий назад, курение было запрещено в том случае, если оно представляло вред для здоровья. Однако по прошествии некоторого времени аятолла Макарем Ширази пересмотрел этот вопрос и изменил своё мнение. После этого он издал новую фетву, в которой наложил на курение строжайший запрет. При издании последней фетвы аятолла Макарем Ширази основывался на следующем: ... (прим. автора: здесь следует аргументация принятого решения). По этим причинам аятолла Макарем Ширази издал фетву, в которой навсегда запретил мусульманам курить сигареты и кальян²²⁵.

Данная фетва также примечательна тем, что позволяет всем интересующимся увидеть то, как фетвы создаются, и какая аргументация может использоваться *муджтахидом* при вынесении решения.

Помимо *марджы ат-таклид*, другие религиозные деятели (аятоллы и клерики более низких рангов) также занимаются просветительской деятельностью, представляя шиизм в онлайн-среде. Среди них есть как религиозные деятели из зарубежья (например, аятолла Ибрахим Амینی, чей сайт функционирует также на русском и азербайджанском языках²²⁶), так и деятели из самих постсоветских стран. Именно последними формируется огромный массив шиитских киберпространств постсоветского региона: создаются сайты, страницы и группы в социальных сетях и мессенджерах, переводится религиозная литература и пр. Исследованию деятельности последних и посвящён следующий раздел.

²²⁵ Фетва о курении // Официальный веб-сайт великого аятоллы Макарема Ширази [<https://www.sistani.org/azari/archive/26410/>], доступ от 23.07.2022].

²²⁶ Официальный веб-сайт аятоллы Ибрахима Амینی [<http://www.ibrahimamini.com/>], доступ от 22.07.2022].

Шиитские киберисламские пространства

Шиитские общины постсоветского региона в отличие от суннитских не структурированы. Существует Управление мусульман Кавказа, действующее в Азербайджане и возглавляемое Аллахшукюром Папашаде. У Управления есть сайт, который функционирует на азербайджанском и английском языках и содержит преимущественно информацию о самом Управлении и его деятельности, а также небольшую электронную библиотеку с книгами о шиизме на азербайджанском языке²²⁷. Большинство остальных шиитских общин и религиозных деятелей региона работают автономно и не объединяются в муфтияты и духовные управления мусульман²²⁸.

Сейчас больше, чем когда-либо, люди обращаются к интернету за советом или ответами на важные религиозные вопросы, связываются напрямую с религиозными деятелями или изучают архивы и базы данных мнений, основанных на различных интерпретационных моделях. Использование интернета важно тем, что иногда оно подрывает традиционные модели религиозной власти и предлагает альтернативу. Гэри Бант пишет, что некоторые религиозные власти в ответ на это инвестировали время и ресурсы для цифровизации фетв и другой информации (мы можем наблюдать это на примере предыдущего раздела, где высшие ранги шиитского духовенства активно разрабатывают свои официальные сайты для удобства их последователей). Скорость распространения информации усилилась за счёт использования Twitter, Facebook и других интерфейсов, предлагающих в режиме реального времени комментарии, мнения и советы для значительного и разнообразного круга подписчиков. Результатом этого является появление грамотных в цифровом отношении богословов, чьё влияние может выходить за традиционные рамки имамов, мулл и шейхов²²⁹. Такими персонами в шиитских общинах исследуемого региона являются клерики низших рангов, получившие образование в Иране, Азербайджане, реже Ираке. Чаще всего они не претен-

²²⁷ Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi [<https://qafqazislam.com/index.php?lang=az>, accessed on 23.07.2022].

²²⁸ Tahiev, A. (2021) "Minority within a Minority: Shia Community in Ukraine", *International Journal of Islamic Thought* 19, p. 17.

²²⁹ Bunt, G. *Hashtag Islam*, p. 3.

дуют на издание собственных фетв и в основном занимаются переводами религиозной литературы, чтением проповедей, ответами на вопросы и пр.

Деятельность шиитов на просторах интернета можно распределить по следующим группам: просветительская, апологетическая (или полемическая) и научная. Главной целью сайтов, относящихся к первой группе, является знакомство не шиитов с этим направлением ислама, и в то же время предоставление больше информации для местных шиитов на доступном им языке. Среди таких сайтов мы можем выделить следующие:

- al-shia.org (работает на русском, азербайджанском, узбекском и таджикском языках) – содержит толкования Корана, информацию про шиизм, *Ахль-Бейт*²³⁰, историю, *марджайят*²³¹, хадисы, электронную библиотеку с книгами на соответствующих языках.

- balaghah.net (доступен на русском, азербайджанском, узбекском и таджикском языках) – содержит информацию относительно одной из главных шиитских книг «*Нахдж аль Балага*» – сборника проповедей, писем и высказываний имама Али, собранных Шарифом Рази. Текст данной книги, биография её автора и имама Али, а также уроки и статьи, связанные с ней, доступны на этом сайте на соответствующих языках.

- alhassanain.org – работает на русском и азербайджанском языках и содержит большое количество статей и книг на темы, связанные с Кораном, идеологией шиизма, Пророком и Ахль-Бейт, хадисоведением, исламской юриспруденцией, историей, литературой, нравственностью, философией и многим другим.

- ahl-ul-bayt.org – русскоязычная версия официального сайта «Всемирной Ассамблеи Ахль аль-Байт (мир им)». Это международная иранская неправительственная организация, которая действует как исследовательский институт и издательство; издаёт исламские книги, журналы, программное обеспечение и культурные продукты на разных языках, которые она распространяет в своих подразделениях; помогает организовывать семинары и конференции; спонсирует выступления религиоз-

²³⁰ *Ахль-Бейт* – члены семьи Пророка Мухаммеда. В зависимости от направления ислама это понятие охватывает разную степень родства к Пророку, но все шииты включают туда Фатиму и Имамов.

²³¹ То же что и *марджат-ат-таклид*.

ных активистов и шиитских проповедников; занимается благотворительностью в местных филиалах по всему миру. Также за их счёт было переведено большое количество религиозной (и частично политической) литературы на множество языков, среди которых русский, азербайджанский, таджикский, узбекский, грузинский и армянский.

- ru.wikishia.net – виртуальная энциклопедия, целью которой является разъяснение «всех вопросов и тем, относящихся к шиитской мысли и всем течениям и направлениям, которые следуют пути *Ахль-Бейт* и относятся к их школе. Она включает в себя такие аспекты, относящиеся к шиитской мысли, как история, география, исламское право, основы исламского права, идеология, различные термины, описание личностей и прочее»²³². Содержит статьи на русском, турецком и других языках.

- ahlibeyt.org (доступен на русском и украинском языках) – содержит информацию про исламский мир, мусульманские общины, исламскую культуру, основы ислама, мусульманских философов, и предполагает возможность получить ответы на религиозные вопросы²³³. Также там есть библиотека и видеотека с материалами о шиизме и исламе в целом. Но всё же его главной особенностью является то, что это один из немногих сайтов о шиизме, доступных на украинском языке.

- old-ru.islam.az – работает на русском и азербайджанском языках и в первую очередь ориентирован на события, связанные с исламом в Азербайджане. Содержит новости, статьи, медиа-архив, конвертер дат (для перехода на мусульманский календарь), библиотеку с книгами на обоих языках и ответы на религиозные вопросы пользователей. Последняя функция доступна лишь на азербайджанском языке²³⁴.

- ru.haditv.co.uk – представляет собой ТВ канал, работающий на 15 языках (среди них русский и азербайджанский), транслирующий чтение Корана, молитвы, интервью и образовательные программы на соответствующих языках. Также он

²³² Wikishia: Википшиа [<https://ru.wikishia.net/view/%D0%92%D0%B8%D0%BA%D0%B8%D1%88%D0%B8%D0%B0>, доступ от 24.07.2022].

²³³ Про нас // Ахлі-бейт [<https://ahlibeyt.org/about/>, доступ от 24.07.2022].

²³⁴ Вопросы-ответы // Ислам в Азербайджане [<https://old-ru.islam.az/faq/r-2.html>, доступ от 24.07.2022].

позволяет пользователям смотреть записи интересующих их программ.

- ismaili-a.ru – содержит большое количество статей на тему исмаилизма на русском языке. У них так же есть соответствующая группа в социальной сети ВКонтакте²³⁵. В целом это один из немногих сайтов, посвящённых данному направлению шиизма на русском языке. Есть ещё сайт «Организации Ага Хана по развитию» (АКДН), в котором мало представлена религиозная информация и основное внимание уделено деятельности данной организации. Так, АКДН строит институты, электростанции, школы и больницы, учреждает газеты и реализует различные социальные программы в ряде стран, среди которых и постсоветские страны, такие как Казахстан, Кыргызстан и Таджикистан²³⁶. Сам же Ага Хан IV является 49-м имамом исмаилитской низаритской общины.

- arsh313.com – шиитский портал Arsh313, который ведёт Амин Рамин, известный переводами классических шиитских произведений и проповедями на русском языке. Сайт содержит статьи, видео, подкасты, молитвы (*дуа* и *зияраты*), хадисы и библиотеку с книгами на русском языке. Плюсами данного сайта являются сопровождение переводов молитв арабским оригиналом и транслитерацией, которая помогает читать молитвы и *зияраты* тем, кто затрудняется с чтением арабского текста, и наличие большого количества переводов классической шиитской религиозной литературы (сборников хадисов и тафсиров Корана), среди которых – «Аль-Кафи» шейха Кулейни, «Таухид» шейха Садука, «Аль-Гайба» Нумани, Тафсир «Бурхан» сейида Хашима Бахрани и др.²³⁷

Подобными последнему также является ряд других сайтов/порталов, среди наиболее популярных следует отметить: «Мир шиизма» (содержит «эксклюзивные переводы хадисов и молитв (*дуа* и *зияратов*) от *Ахль-Бейт*, аналитические и богословские статьи, видео- и аудиоматериалы, увлекательные тесты, интервью с видными религиозными деятелями, а также электронные

²³⁵ ВКонтакте “Ismaili.a/Исмаилизм, шииты, исмаилиты” [<https://vk.com/ismailia49>, доступ от 25.07.2022].

²³⁶ Официальный сайт АКДН (Организация Ага Хана по развитию) [<https://akdn.org/ru>, доступ от 25.07.2022].

²³⁷ Arsh313 “Книги” [<https://arsh313.com/books/>, доступ от 25.07.2022].

версии древнейших и современных исламских книг с возможностью их скачивания»²³⁸) и «Имам Али – врата города знаний» (просветительский проект А. Веснина, который содержит книги, статьи, лекции, видео- и аудио проповеди)²³⁹. На всех трёх вышеупомянутых сайтах можно найти несколько книг и статей с полемической литературой. Это связано с тем, что практически во всех постсоветских странах, кроме Азербайджана, шииты представляют меньшинство и им часто приходится вступать в дискуссии для доказательства правоты их взглядов. Таким образом, мы переходим ко второй группе шиитских киберпространств.

Следует отметить, что контекст критики шиизма и даже объявления шиитов немусульманами присутствует не только на постсоветском пространстве. В ответ на распространение шиизма в Индонезии и появление онлайн-СМИ суннитские консервативные группы и антишиитские движения создали несколько веб-сайтов и новостных порталов, направленных против шиизма и его последователей²⁴⁰. Так, существуют веб-сайты, считающиеся «радикальными» исламскими сайтами, которые содержат дискуссии о «господствующем» исламе, и особенно о шиизме в Индонезии и Иране. Такие веб-сайты, как www.arringmah.com и www.nahimunkar.net являются примерами провокационных онлайн-сайтов, которые предоставляют информацию, статьи, мнения и новости об опасности шиизма, а также о влиянии Ирана в Индонезии. Провокационные термины, такие как «Syiah Sesat» (шииты вводят в заблуждение), «Bahaya Syiah» (опасность шиитов), «Syiah Kafir» (шииты – кяфиры/неверующие) и т. д. являются примерами негативных терминов, используемых в качестве баннеров и заголовков на этих веб-сайтах²⁴¹.

Примечательно, что антишиитские веб-сайты постсоветского региона также используют подобные «слоганы», иногда даже в названиях/описаниях своих сайтов. Среди них – «ANTI

²³⁸ Мир шиизма [<https://shia.world/>, доступ от 25.07.2022].

²³⁹ Имам Али – врата города знаний [<https://imam-ali.ru/>, доступ от 25.07.2022].

²⁴⁰ Ida, A. (2016) “Cyberspace and Sectarianism in Indonesia: The Rise of Shia Media and Anti-Shia Online Movements”, *Jurnal Komunikasi Islam* 6 (2), p. 198.

²⁴¹ Ibid., p. 209.

MAJOS – Разъяснение заблуждений шиитов»²⁴²; «Заблуждения Шиитов»²⁴³ и др. В подобной ситуации возникает необходимость шиитской апологетической деятельности, но, учитывая тот факт, что шииты практически всегда были меньшинством и на данный момент в мире также составляют меньшинство (10–15%²⁴⁴), то опыт ведения полемических дискуссий для защиты своих убеждений у них имеется. В целом практически каждый шиитский веб-сайт содержит апологетическую и полемическую литературу (книги, статьи, ответы на вопросы). Это касается и тех сайтов, которые мы уже приводили в данном исследовании (например, портал Arsh313 содержит раздел «Шииты дают ответ»²⁴⁵). Но есть и сайты, содержащие исключительно материалы такого рода. Среди них наиболее популярным является «Доводы»²⁴⁶, который ведёт Курбан Мирзаханов – известный русскоязычный шиитский полемист, который вступает в открытые диспуты с суннитами в интернете²⁴⁷. На этом сайте размещены видеодискуссии и статьи со ссылками на суннитские и шиитские источники.

К третьей группе шиитских киберпространств мы отнесли те сайты и порталы, которые содержат исключительно научную информацию о шиизме и ведутся чаще всего светскими организациями и направлены на исследователей религии в целом. В основном это сайты подразделений академий наук, научных журналов, издательств или университетов стран исследуемого региона, где размещаются диссертации, статьи и другие научные работы. Среди таковых можно отметить сайты Фонда исследований исламской культуры имени Ибн Сины²⁴⁸,

²⁴² Facebook “ANTI MAJOS – Разъяснение заблуждений шиитов” [https://www.facebook.com/antimajosru, доступ от 25.07.2022].

²⁴³ ВКонтакте “Заблуждения Шиитов” [https://vk.com/antishiizm05, доступ от 25.07.2022].

²⁴⁴ Mapping the Global Muslim Population. 2009 [pewresearch.org/religion/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/#:~:text=This%20report%20estimates%20that%20there,Muslims%20in%20the%20world%2, accessed on 18.07.2022].

²⁴⁵ Например, Arsh313 “Шииты дают ответы” [https://otvet.arsh313.com/, доступ от 25.07.2022].

²⁴⁶ Доводы [https://dovodi.ru/, доступ от 25.07.2022].

²⁴⁷ Сулейманов Р. Шиизм в России постепенно институционализируется.

²⁴⁸ Фонд Ибн Сины [http://islamfond.ru/, доступ от 25.07.2022].

издательства «Садра»²⁴⁹, Института востоковедения Российской академии наук²⁵⁰ и др.

Следует отметить, что представленная нами классификация является весьма условной, поскольку практически каждый указанный нами сайт будет содержать и научную, и полемическую (апологетическую) литературу о шиизме. Отдельно также предлагаем рассмотреть представленность шиитов и информации о них в социальных сетях и мессенджерах.

З. Хабибуллина отмечает, что социальные сети, объединяющие людей по интересам, выполняют коммуникативную и дискурсивную функции в виртуальном пространстве. В сообществах ВКонтакте, Facebook, Fido, Yahoo Groups, Google Groups каждый желающий может выразить свои взгляды, религиозные в том числе. Более интимные, личные и сложные вопросы верующие обсуждают в автономном режиме на платформах обмена мгновенными сообщениями (таких как мессенджер WhatsApp)²⁵¹.

Популярность разных месенджеров и социальных сетей в каждой из постсоветских стран может определяться разными факторами, начиная от удобства, клиентоориентированности приложений и вплоть до блокировки их официальными властями, что имеет место в ряде исследуемых стран. В России в связи с признанием компании Meta (которой принадлежат Facebook и Instagram) экстремистской организацией доля пользователей Instagram и Facebook сократилась вдвое (в сравнении с данными осени 2021 г. с 53% до 25% и с 21% до 11% соответственно). Таким образом, в топ-5 наиболее популярных социальных сетей и мессенджеров среди россиян на 2022 г. входят WhatsApp, YouTube, ВКонтакте, Telegram и Одноклассники²⁵². В Украине же с 2017 г. имели место блокировка ВКонтакте и Одноклассников, и по состоянию на 2022 г. наибольшее коли-

²⁴⁹ Издательство «Садра» [<http://sadrabooks.ru/>, доступ от 25.07.2022].

²⁵⁰ Институт востоковедения Российской академии наук [<https://ivran.ru>, доступ от 25.07.2022].

²⁵¹ Хабибуллина З. Селфи в Мекке: харам или досточтимый хадж? С. 88.

²⁵² «Российская аудитория социальных сетей и мессенджеров: изменения на фоне спецоперации» // ВЦИОМ новости. 2022. [<https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/rossijskaja-auditorija-socialnykh-setei-i-messendzherov-izmenenija-na-fone-specoperacii>, доступ от 24.07.2022].

чество пользователей имеют Facebook (61%), YouTube (46%), Instagram (35%), Telegram (20%) и Twitter (7%)²⁵³. Самой популярной социальной сетью в Азербайджане является Facebook, который охватывает 58,3% пользователей. Далее расположились Pinterest, YouTube, Instagram, Twitter, ВКонтакте, Tumblr и другие²⁵⁴. В Узбекистане наиболее популярными оказались Telegram (18 млн пользователей), Одноклассники (16,7 млн), Facebook (4,7 млн), Instagram (3,7 млн) и ВКонтакте (2,6 млн)²⁵⁵. Топ популярных интернет-площадок в Казахстане в 2021 г. составили YouTube (26,30%), Instagram (20,89%), TikTok (7,80%), WhatsApp (5,01%)²⁵⁶. В целом во всех постсоветских странах этот список будет состоять почти из одних и тех же соцсетей и мессенджеров. Исключение составит Туркменистан, где Facebook, Twitter, YouTube, Instagram, ВКонтакте, Telegram и WhatsApp входят в число заблокированных²⁵⁷, и поэтому там существуют местные аналоги этих соцсетей/мессенджеров.

Последователи многих из рассмотренных нами в третьем разделе *марджа ат-таклид* имеют свои страницы в социальных сетях, где публикуются их фетвы и новости, связанные с их религиозной деятельностью²⁵⁸. Также многие из вышеупомянутых нами страниц и порталов имеют свои страницы в социальных сетях. Так, например, группа ВКонтакте «Шитты Пророка –

²⁵³ *Ляшенко О.* Соцмережі як джерело інформації українців // Research & Branding Group. 2021. [https://rb.com.ua/uk/blog-uk/omnibus-uk/socmerezhi-jak-dzherelo-informacii-ukrainciv/, доступ от 24.07.2022].

²⁵⁴ Определены самые популярные соцсети в Азербайджане // Вестник Кавказа. 2022. [https://vestikavkaza.ru/news/opredeleny-samyepopularnyesocseti-v-azerbajdzane.html?utm_source=cp, доступ от 25.07.2022].

²⁵⁵ Сенат направит в Кабмин запрос о развитии национального контента и защите от вредной информации // Газета.uz. 2022. [https://www.gazeta.uz/ru/2022/02/04/content/, доступ от 25.07.2022].

²⁵⁶ Самые популярные соцсети среди казахстанцев в 2021 г. // Капитал. 2021. [https://kapital.kz/technology/101612/samyepopularnyesotsseti-sredi-kazakhstanstev-v-2021-godu.html, доступ от 25.07.2022].

²⁵⁷ Атайев, М. Türkmenistanda BBC, Reuters ýaly çeşmeleriň saýtlaryny we sosial ulgamlary öz içine alýan azyndan 133 saýt petikli // Azatlyk Radiosy. 2019. [https://www.azathabar.com/a/30045958.html, accessed on 25.07.2022].

²⁵⁸ Например: ВКонтакте «Аятолла аль-узма Сейид Али Систани» [https://vk.com/marja_sistani, доступ от 22.07.2022].

Ислам. Шиизм»²⁵⁹ связана с деятельностью рассмотренного нами сайта «Доводы». Также популярными являются группы «Arsh313», «Шииты поймут» и «Свет шиизма»²⁶⁰. На них размещены новости, статьи, хадисы, книги, аудио- и видеоматериалы, посвящённые шиизму. Большинство таких групп содержит множество дискуссий и ответов на критику со стороны суннитов, а также имеют профили в других соцсетях и/или мессенджерах. Особенно активно они представлены в YouTube. Помимо их, на этом видеохостинге также весьма популярны: «Хәтиб Тв»²⁶¹ (на азербайджанском языке), «YA-ZAHRA Просветительский проект»²⁶² (видео с озвучкой либо субтитрами на русском языке), «Tövbə Zamani» («Время покаяния», видео на азербайджанском языке)²⁶³, «Hacı Şahin Həsənli»²⁶⁴ (видео на азербайджанском языке, иногда с субтитрами на русском, популярного азербайджанского шиитского проповедника Хаджи Шахина Гасанли). Последнее является весьма частым явлением, поскольку многие религиозные деятели часто пользуются аудио- или видеозаписью своих проповедей с целью дальнейшей их публикации на своих страницах. Помимо Хаджи Шахина, весьма популярными являются материалы Хаджи Рамиля Бадалова (на азербайджанском)²⁶⁵, Хаджи Ильгара Ибрагимоглу (на русском и азербайджанском)²⁶⁶, Хаджи Талеха Багирзаде (на

²⁵⁹ ВКонтакте «Шииты Пророка – Ислам.Шиизм» [<https://vk.com/shiitproroka>, доступ от 22.07.2022].

²⁶⁰ ВКонтакте «Arsh313/Шииты, шиизм, ислам»; «Shi'atul Murtaza»; «Свет Шиизма» [<https://vk.com/arsh313>; https://vk.com/shia_pm; <https://vk.com/svetshiizma>, доступ от 23.07.2022].

²⁶¹ Youtube «Хәтиб Тв» [<https://www.youtube.com/channel/UCoTPnST-UzoboNLfOhZTbkg>, доступ от 23.07.2022].

²⁶² Youtube «YA-ZAHRA • Просветительский проект» [<https://www.youtube.com/c/YaZahra014>, доступ от 23.07.2022].

²⁶³ Youtube «Tövbə Zamani» [<https://www.youtube.com/c/tovbezamani>, accessed on 23.07.2022].

²⁶⁴ Youtube «Hacı Şahin Həsənli» [<https://www.youtube.com/channel/UCMDEtZFDQe0eTjYgs0ekNjQ/videos>, accessed on 23.07.2022].

²⁶⁵ Youtube «Hacı Ramil Bəddəlov» [<https://www.youtube.com/c/Hac%C4%B1Ramil>, accessed on 23.07.2022].

²⁶⁶ Facebook «Hacı İlqar İbrahimoglu» [<https://www.facebook.com/groups/230852311595532>, accessed on 23.07.2022].

азербайджанском)²⁶⁷. На Facebook, помимо названных деятелей, популярны также следующие русскоязычные аккаунты: «Ислам-Баку»²⁶⁸, «Шиизм в Исламе»²⁶⁹ и «Коран и Ахль аль-Бейт»²⁷⁰.

Мессенджеры WhatsApp, реже Telegram и Viber, часто используются местными шиитскими общинами для распространения новостей, связанных с деятельностью этих общин: решением финансовых вопросов, организационных моментов, проведением мероприятий по поводу дат, связанных с Пророком и имамами, наступлением и окончанием месяца Рамадан и др. Также в этих мессенджерах проводятся индивидуальные и/или групповые занятия по основам шиизма, чтению Корана и другим религиозным дисциплинам.

Заключение

В данном исследовании были проанализированы различные проявления шиизма в постсоветском медиапространстве. Во многих аспектах шиизм отдельно не представлен, особенно это касается тех сфер, которые можно рассматривать с общеисламской точки зрения (хадж, банкинг, халяльная продукция).

Шиитский ислам, и институт *марджа-ат-таклид* в том числе, быстро адаптируется к меняющимся условиям и научно-техническому прогрессу. Каждый великий аятолла имеет свой веб-сайт с информацией о нём, его фетвах и его деятельности. В зависимости от сферы влияния каждого из них сайты их и их представителей действуют на соответствующих языках: так, большинство шиитов постсоветского пространства делают *таклид* аятоллам Хаменеи, Систани и Ширази, и именно их сайты эффективно работают на русском и азербайджанском языках. Материалы, размещённые на этих и других сайтах, дают возможность связаться с религиозными деятелями и их пред-

²⁶⁷ Facebook “Наси Tale Bağırzadə” [https://www.facebook.com/hacitalebaghirzadeh, accessed on 23.07.2022].

²⁶⁸ Facebook «Ислам – Баку» [https://www.facebook.com/IslamBakuIslam, доступ от 22.07.2022].

²⁶⁹ Facebook «Шиизм в Исламе» [https://www.facebook.com/%D0%A8%D0%B8%D0%B8%D0%B7%D0%BC-%D0%B2-%D0%98%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B5-317773468936325, доступ от 23.07.2022].

²⁷⁰ Facebook «Коран и Ахль аль-Бейт» [https://www.facebook.com/Ahlibeyt, доступ от 23.07.2022].

ставителями, что значительно облегчает выполнение шиитами их религиозных обязанностей. Также следует отметить, что в шиизме интернет практически не изменяет традиционной модели авторитета и молодые богословы не претендуют на роль *муджахидов* и издание фетв, а лишь следуют клерикальной иерархии и занимаются преимущественно переводами, чтением проповедей и ответами на вопросы верующих (причём ответы даются в соответствии с фетвами соответствующих *марджа*).

Мы исследовали большинство шиитских веб-сайтов, страниц и групп в социальных сетях и мессенджерах. Они преимущественно содержат религиозную литературу для просвещения местных шиитов, но, учитывая статус шиизма как меньшинства, то весьма часто шииты подвергаются критике и в виртуальном пространстве, что вызвало необходимость внедрения полемической и апологетической литературы в интернет и привело к созданию даже полноценных сайтов, специализирующихся на религиозных дискуссиях. К тому же существуют сайты и страницы, которые содержат исключительно научную литературу о шиизме и чаще всего ведутся светскими организациями. Поэтому мы выделили следующие три группы шиитских веб-сайтов: просветительскую, апологетическую/полемическую и научную.

Исследование шиизма на постсоветском пространстве (как в виртуальном, так и в реальном) по-прежнему является актуальным и необходимым. Поэтому информация о сайтах и литературе, представленная в данном исследовании, будет полезна при дальнейшем более детальном изучении шиизма и шиитских общин данного региона. Ссылки всех веб-сайтов, страниц, групп в соцсетях представлены в приложении к данному исследованию. При ознакомлении с ними можно заметить, что на многих последние обновления (новости, статьи) датируются прошлыми годами. Это является одним из самых больших недостатков данных сайтов, а основной причиной этого является самофинансирование страниц и порталов (то есть то, что их деятельность чаще всего не получает внешнего финансирования).

Глава 5

Второе исламское возрождение в постсоветской Центральной Азии: роль YouTube в Узбекистане

Акмалжон Абдуллаев

Введение

К концу XX в. лишь небольшая часть жителей Центральной Азии практиковала обязательные предписания ислама – намаз, пост и др. Гласность, начатая в период перестройки, сыграла решающую роль в исламском возрождении в регионе, и распространение исламских знаний посредством листовок, магнитофонных кассет и новых мечетей в конце 1980-х – начале 1990-х гг. постепенно перешло от *худжра*²⁷¹ к более широким слоям общества. Этот процесс Абдужаббар Абдувахитов назвал «исламским возрождением в Узбекистане»²⁷². Данное понятие было принято академическим сообществом и стало использоваться по отношению к региону в целом. Исламское возрождение сопровождалось политизацией религии, и правительства государств Центральной Азии столкнулись с вызовами со стороны сторонников радикального ислама, что привело к принятию ими мер по минимизации роли ислама в общественной жизни. Сегодня мы в определённой степени наблюдаем «второе исламское возрождение» в Центральной Азии,

²⁷¹ *Худжра* – учебные кружки, неофициальные школы, распространившиеся в Ферганской долине в советский период. Они представляют собой систему частных репетиторов на дому, разработанную как альтернатива исламскому образованию официальных медресе. См.: Olcott, M.B. and Ziyaeva, D. (2008) “Islam in Uzbekistan: Religious Education and State Ideology”, *Carnegie Papers*, July. [https://carnegieendowment.org/files/cp91_islam_uzbek_final.pdf, accessed on 18.05.2023]; Tasar, E. (2016) “The Official Madrasas of Soviet Uzbekistan”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59: 265–302.

²⁷² Abduvakhitov, A. (1993) “Islamic Revivalism in Uzbekistan”, in D. Eickelman (ed.) *Russia’s Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultural Analysis*, pp. 79–101. Bloomington: Indiana University Press.

начавшееся примерно с 2013 г., которое связано не только с высокой степенью контроля правительств над религиозной сферой, но и с развитой офлайн- и онлайн-инфраструктурой для распространения исламской мысли. В этой главе анализируются узбекоязычные YouTube-каналы мусульманских активистов и утверждается, что современное исламское возрождение носит всеобъемлющий и всепроникающий характер, о чём, в частности, свидетельствуют количественные данные этих каналов. Например, у YouTube-канала Аброра Мухтора Али, проживающего в Узбекистане, более 500 тыс. подписчиков, а его видео набирают более 66 млн просмотров. Другой канал, «Ixlos TV», популяризирует видео Содика Самаркандия, проживающего в Турции, которые набирают более 90 млн просмотров. Примерно те же цифры можно увидеть и на канале «Osh mTV», транслирующем взгляды Абдулло Домлы с юга Кыргызстана. Содержание видеороликов этих каналов касается не только философии и доктрин ислама, но и повседневной жизни мусульман, а также политических и международных событий. Их авторы участвуют в дебатах друг с другом и прилагают усилия для увеличения числа своих подписчиков. Можно утверждать, что эти каналы становятся всё более авторитетными для значительной части узбекоязычных общин.

Критериями отбора этих трёх YouTube-каналов стали временной (минимум 5 лет непрерывной работы), языковой (узбекоязычный контент) и количественный (не менее 500 тыс. просмотров отдельных видеосюжетов) факторы. До 2015 г. узбекоязычная исламская община в основном ориентировалась на учение шейха Мухаммада Садыка Мухаммада Юсуфа (1952–2015), который придерживался тезиса: «Стремиться к чистой акиде и подлинно чистому Исламу на основе единства *акиды* признанных мазхабов *фикха*, объединённых в единый мазхаб *Ахлус сунна вал джама'а...*»²⁷³. Он был последним муфтием и председателем Духовного управления мусульман Средней

²⁷³ *Ахлус сунна вал джама'а* – последователи самого многочисленного направления в исламе – суннитов. В переводе с арабского языка означает «люди сунны и согласия общины». *Ахлю сунна валь джамаа* считают Коран и Сунну первоисточниками ислама, и любые проблемы репают, основываясь на ясных и недвусмысленных хадисах и аятах Корана.

Азии и Казахстана²⁷⁴ в период 1989-1993 гг. и руководил одним из первых сайтов *Islom.uz*, посвящённых преподаванию ислама на основе *Ахлус сунна вал джама'а*²⁷⁵. Портал был запущен в 2003 г. и после смерти шейха поддерживается его последователями. Нам было важно проследить, как будет заполняться вакуум передачи исламских знаний после ухода Мухаммада Юсуфа, кто станет ключевыми фигурами, влияющими на узбекоязычные религиозные общины, и как они будут использовать современные технологии для распространения ислама.

Цифровизация Узбекистана

Министерство по развитию информационных технологий и связи Республики Узбекистан является основным регулирующим органом в сфере информации и связи. Оно координирует деятельность более десятка государственных учреждений, включая банки, научно-исследовательские организации, академические учреждения, фонды финансового развития и органы регулирования технического развития, такие как Центр электромагнитной совместимости, Акционерное общество «Узбектелеком», «Алокабанк»²⁷⁶. Помимо министерства в этой сфере действует влиятельный государственный орган – Агентство информации и массовых коммуникаций при Администрации Президента Республики Узбекистан.

За последние годы страна добилась определённых результатов в цифровизации. Общая протяжённость волоконно-оп-

²⁷⁴ Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) – официальная организация мусульман пяти республик Советского Союза – Казахской, Киргизской, Таджикской, Туркменской и Узбекской ССР. Штаб-квартира организации находилась в Ташкенте. САДУМ было основано в 1943 г. и просуществовало почти 50 лет. После распада СССР бывшие союзные республики сформировали свои независимые Духовные управления мусульман. САДУМ руководили Эшан Бобохон ибн Абдулмаджидхан (1943-1957), Зийовуддин ибн Эшан Бобохон (1957-1982), Шамсиддинхон Бобохонов (1982-1989) и Мухаммад Садик Мухаммад Юсуф (1989-1993).

²⁷⁵ Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф // Онлайн-школа «Медина». 17.12.2022 [<https://medinaschool.org/library/lichnosti/musulmanskie-uchenye/muhammad-sodik-muhammad-yusuf>, доступ от 18.05.2023].

²⁷⁶ Полный список организаций Министерства по развитию информационных технологий и связи Республики Узбекистан можно найти здесь: [<https://mitc.uz/en/management/system>, доступ от 18.05.2023].

тических линий связи в Узбекистане значительно увеличилась и достигла 118 тыс. км, а пропускная способность международных сетей в настоящее время составляет 1800 Гбит/с. Около 56% государственных услуг предоставляется через портал интерактивных услуг (электронное правительство), их общее количество на платформе my.gov.uz составляет 307. По имеющимся данным, этими платформами активно пользовались 1,3 млн граждан Узбекистана²⁷⁷. В то же время есть отчёты, указывающие на то, что скорость интернета относительно низкая, а стоимость интернет-услуг относительно высокая по сравнению с соседними странами. Кроме того, было несколько случаев, когда государственные регулирующие органы блокировали приложения социальных сетей, а узбекский парламент принимал постановления о подчинении и релокации серверов социальных сетей с целью их контроля²⁷⁸.

В отчёте сингапурской частной компании Kerios²⁷⁹ указывается, что по состоянию на январь 2022 г. в Узбекистане насчитывалось 24 млн пользователей сети, а уровень распространения интернета составлял 70,4% от общей численности населения, что означает увеличение количества пользователей на 321 тыс. (+1,4 %) в период с 2021 по 2022 гг. Данные GSMA Intelligence, которая является дочерней компанией Kerios, показывают, что на начало 2022 г. в Узбекистане было 29,5 млн сотовых мобильных подключений. Цифры GSMA Intelligence говорят о том, что мобильные подключения в Узбекистане были эквивалентны 86,6% от общего количества населения в январе 2022 г., а число мобильных подключений в стране в период с 2021 по 2022 гг. увеличилось на 2 млн (+7,2 %) ²⁸⁰. В на-

²⁷⁷ Khakimov, F. (2022) “Uzbekistan on the Path of Digitalization: Achievements and Plans”, *Diplomat Magazine* [<https://diplomatmagazine.eu/2022/04/24/uzbekistan-on-the-path-of-digitalization-achievements-and-plans/>], accessed on 18.05.2023].

²⁷⁸ Нематуллаев А. Facebook, TikTok, Telegram ва шу каби коммуникация платформалари ўз техник воситаларини Ўзбекистон ҳудудига ўтказишлари шарт. 2021. [<https://parliament.gov.uz/uz/analytics/34503/>], доступ от 18.05.2023].

²⁷⁹ Kerios Pte. Ltd. – частная компания из Сингапура, которая предлагает консультационные услуги, связанные с тенденциями использования цифровых технологий людьми. Для получения дополнительной информации см.: [<https://kerios.com/>], доступ от 18.05.2023].

²⁸⁰ GSMA – глобальная организация, объединяющая мобильную экосистему для поиска, разработки и внедрения инноваций, лежащих в основе положи-

чале 2022 г. в стране было 6,25 млн пользователей социальных сетей, что составляет 18,3% от общей численности населения. Анализ Керпос также показывает, что количество пользователей социальных сетей в Узбекистане увеличилось на 1,7 млн (+35,9%) в период с 2021 по 2022 гг. В отчёте отмечается, что рекламные ресурсы Meta указывают на то, что Facebook имел 1,5 млн пользователей в стране. Цифры, опубликованные в рекламных инструментах Meta, показывают, что у Instagram было 4,8 млн пользователей, а у Facebook – 557 тыс., LinkedIn насчитывала 340 тыс. подписчиков, а Twitter – 29 тыс.²⁸¹ В то же время необходимо отметить, что соответствующие государственные органы Узбекистана взаимодействуют с владельцами социальных сетей за рубежом и при необходимости создают препятствия для их деятельности на основании принятых ими правил. Например, в 2021 г. Государственная инспекция по контролю в сфере информации и телекоммуникаций направила операторам Twitter, ВКонтакте, WeChat, Skype и TikTok запросы на релокацию серверов этих компаний в Узбекистан на основании закона о личных данных, который был недавно принят²⁸².

Влияние социальных сетей

Приложения для социальных сетей имеют разную степень популярности в разных социальных группах. Например, результаты исследований по Иордании показывают, что студенты, как правило, пользуются более одной социальной сетью – Facebook, Twitter, LinkedIn, Hi5 и т. д. Почти 97% студентов этой страны используют Facebook. Исследования показывают,

тельной деловой среды и социальных изменений [<https://datareportal.com/reports/digital-2022-uzbekistan>, доступ от 18.05.2023].

²⁸¹ Kemp, S. (2022) *Digital Uzbekistan*. Singapore: Kerpos Pte Ltd.

²⁸² Skype va TikTok ijtimoiy tarmoqlarida Ўзбекистон Республикаси фуқароларининг шахсига доир маълумотларга қонун талабларига зид равишда ишлов берилётгани учун «Microsoft» корпорацияси ва «Byte Dance Technology Co. Ltd» компаниясига қўрсатмалар берилди // Узкомназорат. 16.06.2021 [<https://gis.uz/uz/news/896>, доступ от 18.05.2023]. «ВКонтакте», Twitter va WeChat ijtimoiy tarmoqlarida Ўзбекистон Республикаси фуқароларининг шахсига доир маълумотларга қонун талабларига зид равишда ишлов берилётгани учун «Mail.ru Group», «Twitter Inc» va «Tencent-Inc» компанияларига қўрсатмалар берилди // Узкомназорат. 28.05.2021 [<https://gis.uz/uz/news/832>, доступ от 18.05.2023].

что они обсуждают там всевозможные вопросы, в том числе связанные с исламом, то есть Facebook широко используется для распространения ислама. Это приводит к тому, что проповедники стремятся быть эффективными пользователями социальных сетей, чтобы достигать лучших результатов в продвижении своих публикаций и служении исламу²⁸³. Например, в Индонезии медийная практика в определённой степени стала неотделима от религиозной практики, и, что наиболее важно, сами мусульмане часто воспринимают свою онлайн-активность как часть своих благочестивых усилий по усилению своей религиозности²⁸⁴.

Правительство Узбекистана в определённой степени понимает, что социальные сети являются одним из самых мощных инструментов для распространения информации с минимальными затратами и усилиями. Узбекистан находится между двумя полюсами стран, в которых интернет либо запрещён, либо не имеет никаких ограничений для своей деятельности. Позиция правительства часто меняется, и, возможно, среди чиновников всё ещё преобладает понимание, похожее на описание в статье Тарекула: «Поскольку интернет легко доступен и дешёв, некоторые из поклонников Сатаны воспользовались этим и распространили бесплатный интернет и недорогой нелегальный контент в интернете»²⁸⁵. В первые годы независимости правительство Узбекистана столкнулось с вызовом со стороны религиозных активистов, и есть немало работ о том, как общество стало радикализироваться, вопрос о политическом исламе встал на повестку дня, и были приняты решительные меры по отношению к нему²⁸⁶. Также правительство придерживается мнения, что через социальные сети распространяется всевоз-

²⁸³ Nassar, I., Hayajneh, J. and Alnasfir, M. (2012) “The Influence of Using Social Network on Publishing and Serving Islam: A Case of Jordanian Students”, International Conference on Advanced Computer Science Applications and Technologies. CPS.

²⁸⁴ Slama, M. (2018) “Practising Islam through Social Media in Indonesia”, *Indonesia and the Malay World* 1 (4): 46–134.

²⁸⁵ Tarekul, I. “The Impact of Social Media on Muslim Society: From Islamic Perspective”, *International Journal of Social and Humanities Sciences* 3 (3), p. 119.

²⁸⁶ Naumkin, V. (2003) “Militant Islam in Central Asia: The Case of the Islamic Movement of Uzbekistan”, *Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies Working Paper Series*. 01.07.2003 [<https://escholarship.org/uc/item/7ch968cn>, accessed

можная информация антиисламской направленности, отталкивающая людей от религии. Кроме того, государственные учреждения приводят доводы о том, что интернет-сообщества и группы стали местом, где молодых людей легко «одурачить». И если пользователи не будут осторожны, то популярные СМИ смогут довольно легко подтолкнуть их к угрозам, а также разрушить их жизнь²⁸⁷. Я приведу несколько примеров этого аргумента в последующих дискуссиях.

Ключевое отношение узбекского правительства к социальным сетям было сформировано с учётом их потенциала для мобилизации, а также организации коллективных действий, которые были продемонстрированы в ходе событий «арабской весны»²⁸⁸. Исследователи отмечают, что использование Twitter даёт более последовательные результаты по сравнению с Facebook в отношении цикла протеста. Напротив, использование телевидения не влияет на осведомлённость населения и, таким образом, ограничивает потенциал мобилизации. Социальные медиа в ходе мобилизации позволяют людям узнавать о конкретных событиях, обсуждать проблемы, приглашать людей к участию, а также идентифицировать членов своей социальной сети, которые также заинтересованы в участии²⁸⁹. В то же время важно отметить, что Telegram гораздо более популярен в Узбекистане по сравнению с другими социальными сетями, такими как Facebook или Twitter. Также заметен потенциал Telegram для мобилизации масс и создания вызовов государственным институтам. Это хорошо видно на примере недавнего опыта Telegram в Беларуси, когда массовые протесты вспыхивали и координировались с помощью этой социальной сети²⁹⁰.

on 12.06.2013]; Karagiannis, E. (2011) *Political Islam in Central Asia: The challenge of Hizb ut-Tabrir*. London: Routledge.

²⁸⁷ Tarequl, I. “The Impact of social media on Muslim Society”.

²⁸⁸ Frangonikolopoulos, Ch. (2012) “Explaining the Role and Impact of Social Media in the ‘Arab Spring’”, *Global Media Journal* 8 (1): 10–20; Wolfsfeld, G., Segev, E. and Shaefer, T. (2013). “Social Media and the Arab Spring: Politics Comes First”, *The International Journal of Press/Politics* 18 (2): 115–137.

²⁸⁹ Boulianne, S., Koc-Michalska, K. and Bimber, B. (2020) “Mobilizing Media: Comparing TV and Social Media Effects on Protest Mobilization”, *Information, Communication & Society* 23 (5): 642–664.

²⁹⁰ Wijermars, M. (2020) “Is Telegram a ‘Harbinger of Freedom’? The Performance, Practices, and Perception of Platforms as Political Actors in Authoritarian States”,

Как и в других частях мира, повседневная жизнь и социальные отношения в мусульманском Узбекистане менялись благодаря технологическим достижениям. Кристиан Фукс описал, как экологические, экономические, политические и культурные системы современного общества изменились во всём мире благодаря новым технологиям²⁹¹. Одним из важных следствий, вытекающих из развития интернета в наши дни, является появление исламских практик обучения в сети. Обилие исламской информации в цифровом пространстве не только порождает новые тенденции в изучении ислама, но и создаёт другие, более широкие социокультурные практики. С точки зрения цифровой религии, практика изучения ислама в интернете также подразумевает три более широких социокультурных феномена, перечисленных Мохом Фахруроджи: во-первых, это форма религиозного участия, поскольку интернет даёт возможность продолжать религиозную практику в соответствии со своими учениями; во-вторых, выражение исламской идентичности; и в-третьих, это часть усилий по поддержанию исламских сетей в глобальном контексте²⁹². В своих недавних исследованиях Нигинахон Саида также подтверждает то, что интернет играет всё большую роль в нынешнем возрождении ислама в Узбекистане. Она утверждает, что после семи десятилетий атеистической советской колонизации и трёх десятилетий ярко выраженной светской независимости, периода, когда президент Ислам Каримов сохранял строгий государственный контроль над исламом, роль ислама в узбекском обществе снова растёт. Ведущие религиозные деятели страны используют разные интернет-платформы для продвижения санкционированного государством ислама²⁹³.

Post-Soviet Affairs 38 (1–2): 125–145.

²⁹¹ Fuchs, Ch. (2007) *Internet and Society: Social Theory in the Information Age*. New York: Routledge.

²⁹² Fakhruroji, M. (2019) “Muslim Learning Islam on the Internet”, in M. Woodward and R. Luckens-Bull (eds.) *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, pp. 1–17. Springer.

²⁹³ Saida, N. (2022) “Uzbekistan’s Islamic Revival”, *The Diplomat*. 25.08.2022 [<https://thediplomat.com/2022/08/uzbekistans-islamic-revival-online/>, accessed on 18.05.2023].

Возможности YouTube

Алгоритм YouTube умеет формировать зависимость людей. Благодаря ему, людей тянет ко всё более экстремальному контенту, чем тот, с которого они начали своё знакомство с соцсетью, или к зажигательному контенту в целом²⁹⁴. Важной характеристикой самой популярной социальной сети, основанной на видео, является взаимодействие ответов и комментариев между пользователями на YouTube. Функция комментариев YouTube позволяет пользователям общаться посредством видео, создавая видеопоследовательность, которая начинается со вступительного видео и множества ответов от поклонников и недоброжелателей, которые отвечают собственными видео. Беневенуто и другие исследователи отмечают особенности коммуникации в YouTube, которые влияют на поведение пользователей, взаимодействующих в основном с потоковыми объектами, а не с текстовым контентом, традиционно доступным в интернете. Они указывают на два типа алгоритмов: Crawler (веб-бот паук) и Find random seed (поиск случайных значений)²⁹⁵.

Способность передавать визуально очевидные неявные знания в больших масштабах лишь недавно стала технически возможной из-за сочетания четырёх факторов: качественных цифровых камер, массового широкополосного доступа в интернет, поисковых систем и повсеместного распространения портативных экранов. Все эти факторы объединяются в YouTube, где люди загружают свои цифровые видео в интернет на платформе просмотра, которая позволяет легко искать и агрегировать контент – и всё это в массовом масштабе²⁹⁶.

²⁹⁴ Tufekci, Z. (2018) “YouTube, the Great Radicalizer”, *The New York Times*. 10.03.2018 [<https://coinese.kaist.ac.kr/assets/files/teaching/cs489/Tufekci.pdf>, accessed on 18.05.2023].

²⁹⁵ Benevenuto, F., Duarte, F., Rodrigues, T., Almeida, V., Almeida, J. and Ross, K. (2008) “Understanding video interactions in YouTube”, *Proceedings of the 16th ACM international conference on Multimedia*, pp. 761–764 [<https://dl.acm.org/doi/10.1145/1459359.1459480>, accessed on 18.05.2023].

²⁹⁶ Burja, S. (2019) “The YouTube Revolution in Knowledge Transfer?”, *Medium*. 18.09.2019 [<https://medium.com/@samo.burja/the-youtube-revolution-in-knowledge-transfer-cb701f82096a>, accessed on 18.05.2023].

Тан Цянь отмечает, что YouTube предлагает больше, чем просто обмен видео. Благодаря социальному вещанию YouTube открывает инновационные способы обмена информацией, демонстрации талантов и построения карьеры. Он предоставляет площадку для талантов. На самом деле, многие современные знаменитости пришли из видео на YouTube. Эта площадка также революционизирует традиционные рынки труда. Поскольку видео является инструментом визуализации, люди, ищущие работу, могут продемонстрировать потенциальным работодателям свои способности, навыки и опыт. Быть популярным поставщиком видео на YouTube может означать значительный денежный доход. После приобретения YouTube за 1,65 млрд долларов в октябре 2006 г. Google искал способы побудить поставщиков контента улучшать качество видео и монетизировать просмотры видео. В декабре 2007 г. YouTube запустил партнёрскую программу, в рамках которой квалифицированные поставщики видео могут подать заявку на получение статуса партнёра YouTube и получать часть дохода от рекламы во время их видео от Google²⁹⁷.

Свобода вероисповедания в Узбекистане

Некоторые учёные, а также организации отмечают, что ситуация со свободой вероисповедания в Узбекистане изменилась после избрания в 2016 г. Шавката Мирзиёева президентом страны. К примеру, в 2018 г. специальный докладчик ООН по вопросу о свободе религии или убеждений Ахмед Шахид сказал: «Я приветствую принятие подробной дорожной карты, которая демонстрирует политическую приверженность улучшению ситуации в стране и обеспечению свободы религии или убеждений для всех»²⁹⁸. Дорожная карта включает в себя 12 рекомендаций, сделанных экспертом ООН после его визи-

²⁹⁷ Tang, Q., Bin, G., and Whinston, A. (2012) “Content Contribution in Social Media: The Case of YouTube”, 45th Hawaii International Conference on System Sciences [https://icseexplore.ieee.org/abstract/document/6149437, accessed on 18.05.2023].

²⁹⁸ UN expert welcomes Uzbekistan roadmap to ensure freedom of religion or belief, *OHCHR Press Release*. 07.06.2018 [https://www.ohchr.org/en/press-releases/2018/06/un-expert-welcomes-uzbekistan-roadmap-ensure-freedom-religion-or-belief, accessed on 18.05.2023].

та в Узбекистан, механизмы, необходимые для их реализации, предполагаемые сроки этих действий, ответственные ведомства и ожидаемые результаты²⁹⁹. Хотя Конституция Узбекистана гарантирует свободу религии или убеждений, на практике эта сфера регулируется чрезмерными нормами, которые ставят безопасность выше свободы. Подход правительства направлен на поощрение скорее терпимости, чем свободы. Понимание свободы религии или убеждений ограничено, и необходимо повышать грамотность как в отношении религий, так и в отношении свободы вероисповедания на всех уровнях³⁰⁰.

Совместное мнение Европейской комиссии за демократию через право (Венецианская комиссия) и БДИПЧ/ОБСЕ также указывает на позитивные сигналы в отношении свободы вероисповедания, в частности, в отношении законопроекта Узбекистана «О свободе совести и религиозных организациях»³⁰¹. В документе Венецианской комиссии отмечается снижение числа верующих для создания религиозной организации, снятие запрета на ношение религиозной одежды в общественных местах и требование, чтобы ликвидация религиозной организации выносилась судом, а не административными органами³⁰².

Эти тенденции реформирования правового регулирования и отношение государства к религиозности в обществе, безусловно, повлияли на свободу вероисповедания, и народ Узбекистана стал открыто выражать религиозные взгляды и выполнять обряды. В то же время есть исследования и наблюдения, ставящие под сомнение искренность властей в обеспечении свободы вероисповедания в стране. Например, Freedom House сообщает, что в Узбекистане продолжают религиозные пре-

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Preliminary findings of Country Visit to the Republic of Uzbekistan by the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, *The Office of the High Commissioner for Human Rights Report*. 2017 [<https://www.ohchr.org/en/statements/2017/10/preliminary-findings-country-visit-republic-uzbekistan-special-rapporteur?LangID=E&NewsID=22224>, accessed on 18.05.2023].

³⁰¹ Закон Республики Узбекистан о Свободе Совести и Религиозных Организациях, принятый Законодательной палатой 4 мая 2021 г. и одобренный Сенатом 26 июня 2021 г.

³⁰² Joint opinion on the draft law of Uzbekistan “on freedom of conscience and religious organizations, *Venice Commission and OSCE/ODIHR*. 2020 [<https://www.osce.org/files/f/documents/3/0/467682.pdf>, accessed on 18.05.2023].

следования³⁰³. Исследователи отмечают, что «многие узбеки находят в интернете более строгие толкования ислама, что может иметь радикальные последствия»³⁰⁴. По мнению правозащитников и религиозных деятелей, новый закон мало что изменил в характере свободы вероисповедания в стране. В частности, они приводят в пример решение Ташкентского городского суда по уголовным делам в 2021 г. о штрафе учредителей и руководящих сотрудников «Azon.uz», а также интернет-издания «Kun.uz» за незаконное изготовление, хранение, ввоз или распространение религиозных материалов³⁰⁵.

YouTube как генератор второго религиозного возрождения в Узбекистане

Три упомянутых ранее канала на YouTube – «Аброр Мухтор Алий», «Ixlos TV» и «Osh mTv» – могут дать представление о том, как распространяется ислам и как он влияет на религиозную ситуацию в Узбекистане. Эти каналы становятся авторитетными для значительной части узбекоязычных общин. Их мобилизационные возможности были продемонстрированы неоднократно, в том числе при оказании гуманитарной помощи во время пандемии COVID-19 и проведения анти-ЛГБТ-мероприятий в Ташкенте. Так, 28 марта 2021 г. около 100 человек собрались в столице Узбекистана на митинг против прав ЛГБТ. Они двинулись к главной площади города в поисках представителей ЛГБТ-сообщества, скандируя «Аллах акбар» и жестоко избили как минимум двух прошедших мимо подростков. Это насилие последовало за онлайн-дебатами между консервативными религиозными комментаторами и ЛГБТ-активистами по поводу призывов изменить Уголовный кодекс

³⁰³ Has Mirziyoyev Really Brought Religious Liberty to Uzbekistan? *Freedom House*. 06.01.2019 [<https://freedomhouse.org/article/has-mirziyoyev-really-brought-religious-liberty-uzbekistan>, accessed on 18.05.2023].

³⁰⁴ Pikulicka-Wilczewska, A. (2021) “Uzbekistan’s Online Religious Revival”, *Foreign Policy*. 22.04.2021 [<https://foreignpolicy.com/2021/04/22/uzbekistan-online-religious-revival-islam-radicalism/>, accessed on 18.05.2023].

³⁰⁵ Report on International Religious Freedom: Uzbekistan, *Office of Religious Freedom US State Department*. 2022 [<https://www.state.gov/reports/2021-report-on-international-religious-freedom/uzbekistan/>, accessed on 18.05.2023].

Узбекистана, криминализирующий однополюе отношения. В тот же день люди в масках напали на блогера Мирариза Базарова, выступающего за права ЛГБТ³⁰⁶.

Контент этих YouTube-каналов подготовлен на узбекском языке, который, с точки зрения культурной значимости и количества носителей, стал вторым тюркским языком после турецкого. Узбекский язык является официальным языком в Узбекистане и ещё в пяти странах региона часть населения использует его в качестве родного языка. В общей сложности для примерно 33,6 млн человек во всём мире узбекский язык является родным³⁰⁷.

Представим некоторые данные о мусульманских деятелях, которые предоставляют контент для этих трёх каналов на YouTube. Контент-провайдером YouTube-канала «Аброр Мухтор Алий» является Аброржон Мухторалиевич Абдуазимов, родившийся 22 марта 1976 г. Он работал главным научным сотрудником Отдела по связям с общественностью Центра исламской цивилизации Узбекистана, заместителем заведующего Отделом Корана и *таджвида* Управления мусульман Узбекистана³⁰⁸. Он учился на подготовительном курсе в медресе «Сайид Мухиддин Махдум», расположенном в Андижанской области, и в средне-специальном религиозном образовательном учреждении «Мулла Кыргыз» в г. Намангане. Позже учился в Ташкентском исламском институте имени Имама Бухари. В 2008-2009 гг. работал преподавателем в среднем специальном религиозном учебном заведении «Фахриддин ар-Рази» в Хорезмской области. В 2009-2011 гг. обучался на Высших курсах журналистики Национального университета Узбекистана и по-

³⁰⁶ В центре Ташкента толпа пыталась избить двух человек за то, что они якобы принадлежали к ЛГБТ-сообществу. 12 нападавших задержаны // Новостная служба «Podrobno.uz». 28.03.2021 [<https://www.podrobno.uz/cat/proisshestiya/v-tsentre-tashkenta-tolpa-iz-bolee-chem-20-chelovek-pytalis-izbit-/>, доступ от 18.05.2023].

³⁰⁷ Uzbek speaking countries, *World Data Info* [<https://www.worlddata.info/languages/uzbek.php#:~:text=Uzbek%20is%20the%20official%20language,Uzbek%20as%20their%20mother%20tongue>, accessed on 18.05.2023].

³⁰⁸ Abror Muxtor Aliy Musulmonlar idorasida mas'ul lavozimga tayinlandi // Народное Слово (Xalq So'zi). 09.08.2021 [<https://xs.uz/uz/post/abror-mukhtoralij-musulmonlar-idorasida-masul-lavozimga-tajinlandi>, доступ от 18.05.2023].

лучил степень магистра. Он перевёл на узбекский язык книгу известного учёного Изуддина Байянуни «Правила омовения и молитвы» и является одним из переводчиков сборника хадисов «Золотая серия»³⁰⁹.

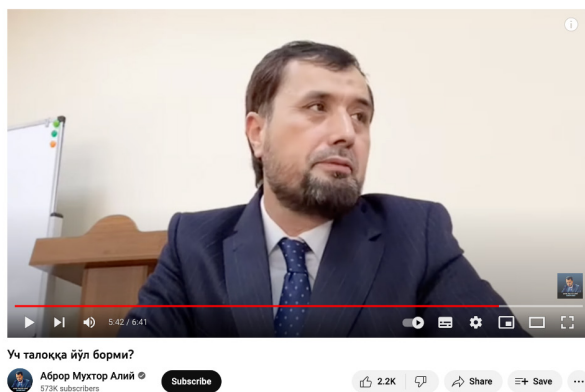


Рис. 5.1. Скриншот YouTube-канала «Аброр Мухтор Алиёв»

Аброр Мухтар Али снискал большую известность как блогер. Помимо своих видеороликов на YouTube, он ведёт активную деятельность в других социальных сетях, включая Facebook и Telegram³¹⁰. Он призывает придерживаться мазхаба Абу Ханифы и *акиды* имама Матуриды и оспаривать любые альтернативы. Также он предлагает свои комментарии по повседневным вопросам жизни общества и призывает к нетерпимости по отношению к ЛГБТ. Кроме того, он пытается реагировать на события национального и международного характера. На-

³⁰⁹ «Золотая серия» – это узбекский перевод авторитетных сборников хадисов имама Бухари, являющихся вторым основным источником ислама. «Золотая серия» составляет девять книг, изданных издательством «Хилол Нашра».

³¹⁰ Аброр Абдуазимов совместно с своими администраторами выставляет видеоролики и тексты на YouTube-каналах – Аброр Мухтор Алиёв <https://www.youtube.com/@ABRORMUXTORALIYRASMiy>, featured, Abror Muxtor Aliy DARSLARI https://www.youtube.com/channel/UCCQ5c4IS04ICdf_HWecRaBA, Mahzun bo'lma TV <https://www.youtube.com/channel/UCEWNbPARsIXaCsUq2DKjH9A>, Ilmnuri Official <https://www.youtube.com/@IlmnuriOfficial/featured>, в Facebook – Аброр Мухтор Алиёв (Махбубий) <https://www.facebook.com/profile.php?id=100002428842659>, в Telegram – Abror Muxtor Aliy <https://t.me/abrormuxtoraliyrasmiy>.

пример, его ролик об основателе Исламского движения Узбекистана Тахире Юлдашеве от 28 мая 2019 г. набрал более 2 млн просмотров³¹¹. Другой ролик о популярной передаче на национальном телевидении от 21 ноября 2021 г. набрал более 1,5 млн просмотров³¹². Между Аброром Мухтаром Али и другими блогерами, например, Фозилходжой Орифходжаевым, в сети нередко были конфликты и разногласия. Согласно решению суда Фозилходжа Орифходжаев был признан виновным в совершении преступления, предусмотренного статьей 244-1 УК Республики Узбекистан (изготовление, хранение, распространение или демонстрация материалов, создающих угрозу общественной безопасности и общественному порядку), и приговорён к 7 годам и 6 месяцам лишения свободы³¹³. В целом, в своих роликах Аброр Мухтор Алиий использует довольно грубые формы поведения и высказывания. Например, летом 2022 г. в социальных сетях было распространено несколько аудиозаписей, на которых Аброр Мухтор Алиий избивал и унижал свою жену. В одной из аудиозаписей Момина Абдулхаева, представившаяся свекровью блогера, утверждала, что Аброр Мухтор Алиий обманом женился на её дочери ещё до окончания ею колледжа, постоянно унижал и бил её³¹⁴. Этот случай широко использовался другими блогерами в Узбекистане, в том числе

³¹¹ ТОҲИР ЙЎЛДОШ ҲАҚИДА (о Тахире Юлдаше) [https://www.youtube.com/watch?v=7DuayZTNJE0, доступ от 18.05.2023]. Тахир Юлдашев был одним из лидеров Исламского движения Узбекистана, объявленного международной террористической организацией. См.: Rotar, I. (2005) "The Islamic Movement Of Uzbekistan: A Resurgent IMU?", *Terrorism Monitor* 1 (8) [https://jamestown.org/program/the-islamic-movement-of-uzbekistan-a-resurgent-imu/, accessed on 18.08.2023].

³¹² ЁР-ЁР КЎРСАТУВИ ҲАҚИДА! – АБРОР МУХТОР АЛИЙ [https://www.youtube.com/watch?v=hIT3gUlf9zY, доступ от 18.05.2023].

³¹³ Blogger Fozilxo'ja Orifxojayev 7,5 yilga ozodlikdan mahrum etildi, *Новостиное агентство Кун.Уз*. 27.01.2021 [https://kun.uz/uz/news/2022/01/27/blogger-fozilxoja-orifxojayev-75-yilga-ozodlikdan-mahrum-etildi, accessed on 18.08.2023]; Арифходжаев Фозилходжага нисбатан кўзғатилган жиноят иши бўйича расмий маълумот Ички Ишлар вазирлиги // Министерство внутренних дел Республики Узбекистан (ИИВ). 16.07.2021 [https://iibb.uz/uz/news/arifhodzhaev-fozilhodzha, доступ от 18.05.2023].

³¹⁴ 46 yoshli diniy blogger Abror Muxtor Aliy 18 yoshli xotinini kaltaklagani va tahqirlagani aytilmoqda, *Oyina.uz*. 13.06.2022 [https://oyina.uz/uz/posts/7212, accessed on 18.08.2023].

Шерали Комиловым, для дискредитации Аброра Абдуазимова. После того, как этот инцидент приобрёл широкую огласку, Центр исламской цивилизации в Узбекистане при Кабинете Министров Республики Узбекистан выступил с заявлением о том, что Аброр Мухтор Алий, работавший неполный рабочий день в Отделе по связям с общественностью, выражал исключительно своё личное мнение в блоге³¹⁵.

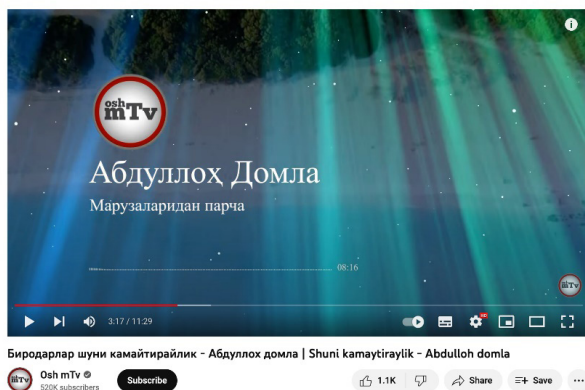


Рис. 5.2. Скриншот YouTube-канала «Osh mTV»

Канал «Osh mTV» в основном распространяет взгляды имама мечети в Кыргызстане Абдулло Домлы, настоящее имя которого Абдугани. Он родился в г. Ош в Кыргызстане в 1973 г., начал изучать ислам в 16 лет и получил светские и религиозные знания от учителей в месте своего рождения. Также он окончил Узбекский факультет гуманитарной педагогики Ошского государственного университета. При подготовке к лекциям он основывается на работах известных учёных ханафитской школы и книгах своих предшественников. Абдулло Домла увлекается футболом и настольным теннисом. Он не даёт согласия себя фотографировать и не показывает лицо в своих видеороликах³¹⁶. Узбекское правительство не озвучило официальной по-

³¹⁵ Центр исламской цивилизации в Узбекистане при Кабинете Министров Республики Узбекистан (Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси хузуридаги Ўзбекистондаги Ислом цивилизацияси маркази) // *Хабар*. 14.04.2021 [http://www.cisc.uz/habar-XaBaR-280, доступ от 18.05.2023].

³¹⁶ Youtube-канал Абдулло Домлы «Osh mTV» [https://www.youtube.com/c/OshMTV/about, доступ от 18.05.2023].

зиции в отношении видеороликов «Osh mTV», но мусульманские деятели Узбекистана, в том числе Аброр Мухтор Алий, решительно поддерживают подход Абдулло Домлы, который также продвигает ханафитское учение и традиционные религиозные ценности в Центральной Азии.



Рис. 5.3. Скриншот YouTube-канала «IxlosTV»

Владельцем «IxlosTV» является шейх Содик Самаркандий, полное имя которого Мухаммадиев Содикжон Юсупович. Он родился в 1974 г. в Каттакурганском районе Самаркандской области Узбекистана. Многие официальные интернет-ресурсы Узбекистана считают его учение ошибочным из-за контента, призывающего к джихаду, хиджре (переселению в мусульманские страны) и шахидской деятельности. Некоторые местные узбеки, которые смотрели и слушали видео Содика Самаркандия, были заключены в тюрьму за приверженность радикальной и салафитской идеологии³¹⁷. Таким образом, Содик Самаркандий находится вне закона в Узбекистане. Возможно, главная причина гонений на него состоит в том, что он признаёт существование альтернативных взглядов в исламе. Его видео содер-

³¹⁷ ДХХ томонидан Сурхондарёда “жиҳодчилар” оқимининг 15 нафар яширин аъзоси қўлга олинди // Национальное информационное агентство Узбекистана (УзА). 09.07.2020 [https://uza.uz/uz/posts/dkhkh-tomonidan-surkhondaryeda-zhi-odchilar-o, доступ от 18.05.2023]; ДХХ: Qashqadaryoda Suriyaaga ketmoqchi boʻlgan shaxs ushlandi, УзА. 23.04.2022 [https://uza.uz/uz/posts/dhh-qashqadaryoda-suriyaga-ketmoqchi-bolgan-shaxs-ushlandi_366815, accessed on 18.05.2023].

жат ответы на вопросы о повседневных проблемах отдельных людей и общества. Официальные лица Узбекистана попросили граждан, располагающих какой-либо информацией о Соди-ке Самаркандии, сообщить в областные правоохранительные органы или вызвать полицию³¹⁸. Управление мусульман Узбекистана также издало фетву, в которой не рекомендует слушать и смотреть его видеоролики, поскольку они «вызывают раскол» в узбекском обществе³¹⁹.

Чтобы сравнить эти три YouTube-канала, я решил использовать платформу «Social Blade» (SB) – американский веб-сайт, который отслеживает статистику и аналитику социальных сетей. Помимо YouTube, на данной платформе также есть аналитическая информация о Twitch, Facebook, Instagram, Twitter, TikTok, Trovo, Dailymotion, Mixer, DLive и StoryFire. Веб-сайт функционирует как сторонний API, предоставляя своим пользователям сводные данные из разных социальных сетей. Платформа была основана в 2008 г. и имеет несколько бесплатных услуг, таких как предоставление данных о числе подписчиков в режиме реального времени, агрегирование данных в формат отображения и составление прогнозов подписчиков. Следующие данные были получены по состоянию на 5 августа и 25 сентября 2022 г.³²⁰

	Аброр Мухтор Алий	OSH MTV	Процент аудитории
Имя создателя контента	Аброр Мухтор Али	Абдулло Домла	Содык Самарканди
Местонахождение владельца канала	Узбекистан	Кыргызстан	Турция
Тип канала	Образование	240847	11%

³¹⁸ Огохлик давр талаби! // Ички Ишлар Вазирлиги хабарномаси. 15.05.2021 [https://iv.uz/en/news/ogohlik---davr-talabi-15-05-21, доступ от 18.05.2023].

³¹⁹ Саволим куйидагича, чет элдан туриб Содик Самаркандий, Абдуллох Зуфар, Абдуллох Новқатий, Маҳмуд Абдулмўмин исми шахслар турли диний саволларга жавоблар ва фатволар беришмоқда. Биз улар билан кўриша олмасак, яшаш жойини билмасак, улардан тўғри йўл сўраш // Издательство Hidayat.Uz 20.02.2019.

³²⁰ SocialBlade [https://socialblade.com/youtube/compare/UCSuz1VrDMhGEaWdJ0Pmu5Fw/UCFbSAU4Q98xbL1S2oHsUFfQ/UC5VdSVAU3EvGb6tly_ZJtg, accessed on 18.05.2023].

Люди	Образование	357563	10%
Страна регистрации	США	США	Турция
Дата создания	2017-08-10	2015-02-24	2013-01-28

Таблица 5.1. Общие данные о трёх YouTube-каналах

Эти данные показывают, что все три канала имеют «Знак мудрости» (пять лет и более), «Знак загрузки» (500 и более загрузок), «Знак авторитета» (более 250 тыс. подписчиков), «Значок зрительской аудитории» (75 млн просмотров и более). Из них только канал Аброр Мухтор Алий имеет «Значок социальной бабочки», что означает, что он связал три или более социальных сетей с аккаунтом YouTube.

	Аброр Мухтор Алий		OSH MTV		IXLOS TV	
Дата наблюдения	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022
Подписчики	477,000	491,000	435,000	454,000	412,000	419,000
Просмотры видео	76,835,907	80,657,322	60,499,764	63,053,627	94,846,406	97,757,514
Количество загруженных видео	3.5К	3.6К	535	545	4.9К	5.1К

Таблица 5.2. Количество подписчиков, просмотров и загрузок видео

Из трёх каналов больше всего подписчиков на текущем этапе имеет канал «Аброр Мухтор Алий». Однако у него меньше просмотров видео, чем у «IxlosTV» Солика Самаркандия. Видеозагрузки «IxlosTV» и «Аброр Мухтор Алий» значительно превышают те, что у Абдулло Домла («Osh mTV»). Стоит отметить, что подписчиков у этих трёх каналов намного больше, чем у официальных религиозных учреждений Узбекистана. Например, на YouTube-канале религиозного учебного заведения «Олий махад» всего 8,98 тыс. подписчиков, 474 видеозагрузки и 403 984 просмотра, несмотря на то, что он был основан в 2017 г.³²¹ Сравнительный график по подписчикам доступен в приложениях.

³²¹ Для дополнительной информации см.: [https://socialblade.com/youtube/c/oilymahad, accessed on 18.05.2023].

	Аброр Мухтор Алий		OSH MTV		IXLOS TV	
	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022
Дата наблюдения	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022
Рейтинг страны	1,512	1,480	1,559	1,522	14	16
Рейтинг в типе каналов «образование» или «люди»	1,035	1,042	1,235	1,213	1,103	1,113
Рейтинг в SB	126,620	140,067	136,082	259,660	188,315	205,770
Рейтинг подписчиков в SB	1,901	1,763	1,961	1,807	2,000	1,841
Рейтинг просмотров в SB	116,485	118,453	144,125	148,208	95,968	98,925

Таблица 5.3. Рейтинг YouTube-каналов

Таким образом, рейтинг канала Содика Самаркандия высок, несмотря на то, что он упал на два пункта в период с августа по сентябрь 2022 г. В то же время важно отметить, что данные по рейтингу этих каналов в SB рассчитаны в глобальном измерении. Ниже в таблице представлена ориентировочная прибыль, полученная владельцами трёх каналов.

	Аброр Мухтор Алий		OSH MTV		IXLOS TV	
	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022
Ежедневный доход	\$18 – \$283.54	\$17 – \$273.07	\$16 – \$254.62	\$17 – \$271.38	\$11 – \$173.29	\$13 – \$206.44
Ежемесячные прогнозы	\$532 – \$8,506.08	\$512 – \$8,192.16	\$477 – \$7,638.72	\$509 – \$8,141.28	\$325 – \$5,198.76	\$387 – \$6,193.08
Прогнозы на год	\$6.4K – \$102,072.96	\$6.1K – \$98,305.92	\$5.7K – \$91,664.64	\$6.1K – \$97,695.36	\$3.9K – \$62,385.12	\$4.6K – \$74,316.96

Таблица 5.4. Ориентировочная прибыль каналов

Данные в таб. 5.4 являются предположительными, так как мы не располагаем информацией о том, монетизируют ли свой контент их владельцы. В то же время важно отметить, что эти каналы используют сложные технологии и качественные настройки, требующие значительного финансирования. Также они демонстрируют наличие достаточного и профессионального персонала, умеющего работать с контентом. Кроме того, разработка контента, широкополосная загрузка видео, камеры

и широкополосная связь, очевидно, требуют финансирования. Существование этих каналов на протяжении более пяти лет и регулярная загрузка видеороликов свидетельствуют о наличии у владельцев достаточных средств.

Дата наблюдения	Аброр Мухтор Алий		OSH MTV		IXLOS TV	
	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022
Средние дневные просмотры	334	234	334	334	134	134
Средние дневные подписчики	70,884	68,268	63,656	67,884	43,323	51,609

Таблица 5.5. Среднедневные просмотры и подписчики каналов

Среднедневное количество подписчиков на Содыка Самаркандия и Абдуллоха Домла в период с августа по сентябрь 2022 г. остаётся прежним. Однако среднесуточное количество подписчиков Аброра Мухтора Али за этот период снизилось. Весьма вероятно, что на падение популярности повлияла кампания против Аброра Мухтора Али, начавшаяся из-за распространённой летом 2022 г. информации о его конфликте со свекровью и женой, что привело к его увольнению с работы. Одним из решающих моментов в вопросе количества просмотров и подписчиков является то, что у всех трёх каналов произошёл переход от разъяснения понимания ислама к интерпретации отношения ислама к происходящим социальным, экономическим, политическим и международным процессам. Эти каналы обсуждают политические противостояния и анализ демократических систем, влияние Запада и теории заговора, военный конфликт между Украиной и Россией и противостояние на Ближнем Востоке (Сирия, Палестина). Комментарии к каждому видео требуют отдельного внимания. Эта возможность YouTube даёт определённые типы обратной связи создателям контента, в данном случае религиозным блогерам, которые постоянно мониторят просмотры своих видео и в соответствии с этим адаптируют их к аудитории. Этот процесс вовлечения является, пожалуй, наиболее важной частью второго возрождения ислама в Узбекистане и дальнейшего вовлечения религиозных

деятелей в более широкие узбекоязычные общества. Сравнительный график числа подписчиков в день, сгенерированных с помощью SB, приведён в приложениях.

Дата наблюдения	Аброр Мухтор Али		OSH MTV		IXLOS TV	
	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022	05.08.2022	25.09.2022
Подписки за 6 месяцев	537,788	533,588	495,788	514,788	436,388	443,388
Подписки за 2 года	717,480	659,480	675,480	694,480	508,480	515,480
Подписки за 5 лет	1,078,200	912,200	1,036,200	1,055,200	653,200	660,200
Просмотры за 6 месяцев	89,736,795	93,082,098	72,085,156	75,401,235	102,919,687	107,150,352
Просмотры за 2 года	127,872,387	129,810,282	106,332,084	111,901,307	126,227,461	134,915,994
Просмотры за 5 лет	204,427,107	203,539,722	175,080,564	185,172,827	173,016,301	190,653,714

Таблица 5.6. Прогнозные данные каналов

Прогноз SB показывает, что подписка на каналы Аброр Мухтор Али и Абдулло Домла составит около 1 млн подписчиков в течение следующих пяти лет. Все три YouTube-канала будут иметь более 150 млн просмотров с постепенным увеличением. Сравнительный график прогнозов количества подписчиков в будущем подтверждает всепроникающую природу YouTube в узбекоязычные сообщества, которая имеет необратимый характер.

Заключение

Технологические достижения в целом и YouTube в частности кардинально изменили узбекское общество в вопросе получения и обмена информацией об исламе. Анализ контента и аудитории рассмотренных религиозных YouTube-каналов на узбекском языке показывает, что современное исламское возрождение в Узбекистане носит масштабный характер и затрагивает разные группы общества даже за пределами Узбекистана. Каналы Аброра Мухтора Али, Содика Самаркандия и Абдулло Домлы используют сложные технологические возможности и профессиональный персонал, что свидетельствует о том, что у них нет недостатка в финансировании. Их адаптивные механизмы означают использование разных комбинаций для увеличения числа подписчиков, а растущее число

просмотров видеороликов является показателем потенциала для дальнейшего расширения. Следует отметить мастерство узбекоязычных мусульманских религиозных деятелей, поскольку они творчески поддерживают альтернативные варианты для более широкого распространения и развития контента с использованием нескольких каналов на основе регулярной обратной связи, получаемой из социальных сетей. Видеоролики дают аудитории возможность пообщаться со своими религиозными авторитетами и получить ответы на вопросы не только об исламе и повседневной жизни, но и о позиции ислама по текущим вопросам общества, политики и экономики. Эта полнота общения и информации, вероятно, сохранится, несмотря на попытки правительства заблокировать социальные сети. По мере увеличения числа пользователей интернета этот процесс, похоже, становится необратимым.

ЧАСТЬ 3 ОНЛАЙН-МЕДИА И РЕЛИГИОЗНЫЕ АВТОРИТЕТЫ

Глава 6 «Любой Абу может разместить в интернете всё, что угодно»: религиозные авторитеты крымских татар в цифровую эпоху *Эльмира Муратова*

Введение

Глава рассказывает о том, как цифровая эпоха повлияла на крымских татар – тюркоязычный коренной народ Крыма, исповедующий ислам суннитского толка. В фокусе её внимания трансформация их религиозных авторитетов в условиях формирующейся киберисламской среды. Это понятие введено в научный оборот британским учёным Гэри Бантом для обозначения широкого круга разнообразной онлайн-деятельности – от онлайн-фетв исламских учёных до твитов мусульманских активистов в социальных сетях³²². Термин «исламский» используется им для обозначения любого мнения в Сети, которое постулирует свою принадлежность к исламу, даже если это мнение не разделяется всеми мусульманами.

Крымскотатарская киберисламская среда представлена широким набором ресурсов и активностей, среди которых веб-сайты официальных и неофициальных мусульманских организаций, онлайн-записи религиозных программ на региональном телевидении и радио, страницы организаций и активистов в социальных сетях, YouTube-каналы институтов и индивидов самой разной направленности и др. До недавнего времени наиболее популярными площадками для дискуссий на религиозные темы в крымскотатарском сегменте интернета

³²² Bunt, G. *Hashtag Islam*, p. 7.

были социальные сети Facebook и Instagram. Именно там происходило обсуждение злободневных вопросов (например, введённых властями Крыма ограничений на массовые религиозные мероприятия во время пандемии Covid-19), оспаривались решения официальных мусульманских организаций и лидеров, критиковались «новые» религиозные идеологии и авторитеты. Однако признание компании Meta Platforms Inc., владеющей этими социальными сетями, экстремистской в РФ³²³, существенно сократило число их пользователей. Большинство крымскотатарских пользователей либо закрыли свои страницы в Facebook и Instagram, либо ограничили к ним доступ и перешли к самоцензуре. Иные площадки, такие как Telegram, Вконтакте и др., куда «мигрировала» некоторая часть пользователей, адекватной заменой предыдущим пока не стали. Не последнюю роль в этом играет боязнь преследований со стороны российского государства, которое весной 2022 г. существенно ужесточило меры по контролю за распространением публичной информации.

Несмотря на трансформацию крымскотатарской киберисламской среды под влиянием этих процессов, она остаётся заметным фактором в жизни сообщества и выполняет ряд важных функций. Среди них, к примеру, поддержание связи крымских татар, вынужденных покинуть Крым после 2014 г., с родиной. Возможность погружения в крымскую исламскую информационную повестку дня, а также участие в виртуальных религиозных ритуалах позволяет им ощущать свою сопричастность Крыму и поддерживать этническую идентичность, находясь далеко за его пределами. Также, несмотря на ограничения со стороны властей, киберсреда всё ещё остаётся пространством для трансляции альтернативных религиозных смыслов и дискуссий на религиозные темы. Именно там происходит оспаривание решений традиционных мусульманских авторитетов, религиозно-политическая мобилизация и активизм. Их изучению и посвящена настоящая глава. Она структурирована следующим образом: сначала мы обрисовем структуру мусуль-

³²³ Опубликовано решение о признании Meta Platforms Inc. экстремистской организацией // Адвокатская газета. 29.03.2022 [<https://www.advgazeta.ru/novosti/opublikovano-reshenie-o-priznanii-meta-platforms-inc-ekstremistskoy-organizatsiy/>, доступ от 19.05.2023].

манского сообщества Крыма, затем расскажем о теоретическом базисе и методологии нашего исследования, а после предложим анализ ситуации в киберисламской среде крымских татар с фокусом на религиозные авторитеты.

Структура мусульманского сообщества Крыма

подавляющее большинство крымских татар – это светские мусульмане, для которых ислам – в первую очередь часть их историко-культурной традиции. Среди них немало людей, поддерживающих идеологию этнического национализма и выступающих за создание крымскотатарской национально-территориальной автономии в Крыму. Именно эта цель была сформулирована в документах II Курултая крымскотатарского народа в 1991 г. и продвигалась в качестве национальной идеи лидерами Меджлиса в 1990-х-2000-х гг.³²⁴

Доля практикующих мусульман среди крымских татар сравнительно невелика и составляет примерно 10-12%³²⁵. Они не представляют собой единого в идеологическом отношении сообщества и подразделяются на так называемых «традиционных» и «нетрадиционных» мусульман. Подобная градация условна и используется для облегчения структурирования исламских групп полуострова. «Традиционными» названы те организации, которые декларируют распространение традиционных для Крыма религиозных ценностей и практик. К ним относятся Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК) и Таврический муфтият (ТМ)³²⁶.

³²⁴ Меджлис – полномочный представительный орган крымских татар, сформированный в 1991 г. в рамках II Курултая крымскотатарского народа. В его состав входит 33 человека, избираемых делегатами национального съезда. Во главе Меджлиса на протяжении длительного времени (1991-2013 гг.) находился бывший советский диссидент Мустафа Джемилев. В 2013 г. его сменил Рефат Чубаров. В 2016 г. Меджлис был внесён в список экстремистских организаций и запрещён на территории РФ.

³²⁵ Согласно данным социологического исследования, проведённого в 2009 г., примерно такой процент крымских татар ежедневно совершает намаз. См.: *Муратова Э. С.* Крымские мусульмане: взгляд изнутри (результаты социологического исследования). Симферополь: Элиньо. С. 12–13.

³²⁶ *Муратова Э. С.* Дискурс «традиционного ислама» в постсоветском Крыму // «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность». Дискурс о традиционном

ДУМК было создано в начале 1990-х гг. с целью координации процесса религиозного возрождения крымских татар. В его ведении находились вопросы организации учреждений исламского образования – курсов и медресе, постройки и реставрации мечетей, организации хаджа, празднования мусульманских праздников и др. В феврале 2015 г. ДУМК прошёл перерегистрацию по российскому законодательству и стал называться Духовное управление мусульман Республики Крым и г. Севастополь. В его ведении находится около 350 мусульманских общин, более 300 мечетей и 5 медресе³²⁷. ДУМК активно сотрудничает с региональными властями и является одной из влиятельных организаций крымских татар. Оно делает акцент на распространении ислама ханафитского мазхаба, матуридитской школы вероубеждения (*акида*), необходимости сохранения религиозных традиций крымских татар, таких как коллективные *дуа* (чтения Корана и *зикра*) по случаю рождения и смерти человека (на 3-й, 7-й, 37-й и другие дни)³²⁸.

Ещё в украинский период монополия ДУМК была нарушена другой централизованной организацией. В 2010 г. был создан Духовный центр мусульман Крыма, который в своей деятельности ориентировался на Духовное управление мусульман Украины в Киеве. В 2014 г. он также поменял своё название на Центральное духовное управление мусульман «Гаврический муфтият». Он не имеет официальной регистрации, но де факто координирует деятельность около десятка мусульманских общин и нескольких учебных заведений. Образ «традиционного ислама» у лидеров ТМ сформирован во многом под влиянием идеологии транснационального суфийского движения *аль-Ах-баш*³²⁹. Члены движения признают все четыре суннитских мазха-

исламе в среде тюркок-мусульман европейской части России и Крыма / под ред. Р.И. Беккина. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 254–262.

³²⁷ Муфтият. ЦРО Духовное управление мусульман Республики Крым и г. Севастополь (Гаврический муфтият) [<https://qmdi.ru/muftiyat-4/>, доступ от 19.05.2023].

³²⁸ Муратова Э. С. Дискурс «традиционного ислама» в постсоветском Крыму. С. 258–259.

³²⁹ *Аль-Ахбаш* – это транснациональное исламское движение, которое имеет свои филиалы в Южной, Юго-Восточной и Центральной Азии, в Центральной и Восточной Европе, а также в Северной Америке. Деятельность *Аль-Ахбаш* направлена на борьбу с политическим исламом и са-

ба и являются последователями матуридитской и ашаритской *акиды*. Среди ритуально-обрядовых тем значительное внимание уделяется практикам, связанным с суфизмом (в частности, *зийфату*)³³⁰.

«Нетрадиционные» исламские группы представлены разными в идеологическом плане организациями и течениями. Среди них партия «Хизб ут-Тахрир» (ХТ), салафиты, организация «Братья-мусульмане», «Таблиги Джамаат»³³¹ и др. Несмотря на имеющиеся между ними расхождения в целях и методах исламского призыва, их объединяет критическое отношение к нынешнему состоянию религиозности крымских татар и стремление по возможности полно исламизировать их образ жизни. Идеи этнического национализма, столь важные для светски ориентированных крымских татар, как и стремление к своей национальной государственности, не являются для них значимыми, а, напротив, часто выступают объектом критики. Эти группы получили распространение в Крыму примерно с середины 1990-х гг. и к 2014 г. превратились в довольно сплочённые сообщества со своей структурой лидерства, подконтрольными мусульманскими общинами и мечетями. Либеральное украинское законодательство позволяло им осуществлять свою деятельность практически беспрепятственно. Ситуация изменилась весной 2014 г., когда Крым де факто оказался под юрисдикцией РФ, где некоторые из действовавших в Крыму «нетрадиционных» исламских организаций признаны террористическими и экстремистскими и подвергаются преследованию.

Численность последователей «нетрадиционных» исламских течений может быть названа лишь приблизительно. По оцен-

лафизмом. В ней присутствуют суфийские дискурсы и практика, но, как отмечают специалисты, они менее выражены, чем в других суфийских группах Европы (См.: Yarosh, O. (2019) "Globalization of Redemptive Sociality: Al-Ahbash and Haqqaniyya Transnational Sufi Networks in West Asia and Central-Eastern Europe", *Journal of Eurasian Studies* 10 (1): 27–28.

³³⁰ Брильов А. В. Теологічний дискурс Духовного управління мусульман України // Гілея: науковий вісник. 2018. Вип. 130. С. 208.

³³¹ 14 февраля 2003 г. Верховный суд России принял решение о запрете и признании террористическими на территории страны 15 организаций, включая «Хизб ут-Тахрир» и «Братья-мусульмане». 7 мая 2009 г. Верховный суд России признал экстремистской и запретил деятельность организации «Таблиги Джамаат».

кам экспертов, наиболее распространёнными среди крымских татар являются последователи салафизма и партии «Хизб ут-Тахрир». Их численность называется в диапазоне от нескольких сот до нескольких десятков тысяч человек³³².

Особую активность в публичном пространстве Крыма до 2014 г. проявляли члены «Хизб ут-Тахрир», которые организовывали конференции и круглые столы, проводили митинги и акции протеста, созывали пресс-конференции и участвовали в телевизионных ток-шоу. В 2014 г. наиболее заметные члены партии покинули Крым. Оставшиеся последователи «Хизб ут-Тахрир» в 2016 г. основали организацию «Крымская солидарность», которая оказывает правовую, материальную и психологическую поддержку арестованным российскими властями членам партии и их семьям. Сегодня эта организация стала платформой для объединения крымских татар, недовольных репрессивной политикой российского государства по отношению к их соотечественникам³³³. В её инициативах принимают участие не только сторонники ХТ, но и светские крымские татары, в числе которых члены Меджлиса и национального движения крымских татар.

Теория и методология исследования

В своём исследовании я использую теорию медиатизации, в основе которой лежит изучение влияния медиа на трансформацию социальных взаимодействий. В рамках этой теории исследователи пытаются ответить на вопросы: каким образом изменения в медиа способствуют изменениям в различных сферах жизни общества, как меняется отношение индивидов к социальным и культурным практикам вследствие использования медиа³³⁴. Я использую наработки обеих традиций теории

³³² См.: Исламская идентичность в Украине / Богомолов А.В. и др. / пер. с укр., изд. 2-е доп. Киев: ИД «Стилос», 2006; Ислам і політика: ідеологія, рух, організації / Аулін О. и др. Київ: ТОВ «Деоніс Плюс», 2019.

³³³ Muratova, E. (2019) “The Transformation of the Crimean Tatars’ Institutions and Discourses After 2014”, *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics* 13 (1): 55–60.

³³⁴ Гришаева Е., Шумкова В. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 10.

медиатизации – институциональной и социально-конструктивистской. В рамках институциональной традиции, представленной С. Хьярвардом, я пытаюсь проанализировать способности медиа изменять функционирование социальных практик внутри крымскотатарских религиозных институтов, согласуя их с собственной логикой (особенностями формата медиа и организации материала). Посылы социально-конструктивистской традиции, изложенные в работах М. Лёвхейм, позволяют мне выйти за рамки однобокого взгляда на природу взаимодействия медиа и социальных акторов и исследовать не только то, как медиа трансформируют институты и практики, но и как сами религиозные акторы (институты и индивиды) адаптируют медиа под свои потребности.

Хьярвард отмечает, что процесс медиатизации является двунаправленным. С одной стороны, медиа достигли относительной автономии от других социальных институтов, например, от политики и религии; с другой стороны, медиа оказались глубоко интегрированы в жизненный мир этих институтов³³⁵. Применительно к религиозной сфере, полагает автор, медиа выполняют три группы функций: 1) медиа как проводники (как источник информации и опыта по религиозным вопросам), 2) медиа как языки (создают и распространяют религию, а также форматируют её при помощи жанров популярной культуры), 3) медиа как среды (вносят вклад в производство и изменение социальных отношений и культурных сообществ посредством публичного «проживания» главных национальных и культурных событий)³³⁶.

С точки зрения Хьярварда, медиатизация религии предполагает её многомерную трансформацию, которая затрагивает религиозные тексты, практики и социальные отношения и, в конечном счете, характер верований в современном обществе. В результате, считает он, появляется не новый тип религии, но новые социальные условия, в которых перераспределяется власть определять, что есть религия и как она практикуется³³⁷.

³³⁵ Хьярвард С. Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 48.

³³⁶ Там же. С. 50–51.

³³⁷ Там же. С. 51.

Хьярвард выделяет три формы медиатизированной религии: 1) религиозные медиа стремятся создать религиозные сообщества и идентичности, основанные на медирированном участии; 2) «журналистика о религии» помещает религию в доминирующие в публичной сфере дискурсы; 3) банальная религия конструирует религию как культурный товар, предназначенный для развлечения и саморазвития³³⁸. В моём исследовании акцент сделан на изучение крымскотатарских религиозных медиа и медийных продуктов, созданных традиционными и «новыми» мусульманскими институтами и акторами. Я постараюсь показать, как медиатизация ислама в Крыму и особенно ускоренная пандемией COVID-19 цифровизация, трансформировала традиционные модели функционирования мусульманских институтов, какие изменения произошли с религиозными авторитетами крымских татар и их коммуникации с верующими.

Несмотря на то, что Хьярвард указывал на активное освоение медиа религиозными акторами и понимал медиатизацию как двунаправленный процесс, этот тезис в его работах, по мнению Гришаевой и Шумковой, является скорее поправкой *ad hoc* и не получает детальной проработки³³⁹. Об этом подробно в своей статье, посвящённой применению Хьярвардом теории медиатизации к религии, пишет Мия Лёвхейм. Она указывает, что институциональный подход, которым руководствуется Хьярвард, нуждается в доработке: недостаточно просто постулировать агентность религиозных акторов, необходимо включить её в концептуальный аппарат, пересмотрев при этом определение религии³⁴⁰. По мнению Лёвхейм, медиатизация не является процессом, который единственно возможным образом влияет на религию и приводит к универсальным последствиям. Динамика в процессе медиатизации выглядит более сложно: религиозные организации инкорпорируют возможности (*affordances*) различных медиа, чтобы коммуницировать с внешним миром, но одновременно используют и осваивают (*appropriate*) медиа, руководствуясь своими целями³⁴¹.

³³⁸ Там же. С. 52.

³³⁹ Гришаева Е., Шумкова В. С. 13.

³⁴⁰ Лёвхейм М. Медиатизация религии: критическая оценка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 82.

³⁴¹ Там же. С. 89.

Из этого также следует, что медиатизация приводит к возникновению новых смыслов и форм, авторитетов и практик, формирующихся через взаимодействие логики медиа и религиозных ценностей и идеалов³⁴². Отсюда, заключает Лёвхейм, можно сделать два вывода. Во-первых, рассматривать медиа и религии не как противопоставленные, но взаимосвязанные сферы, в которых религиозные ценности и практики могут сочетаться с логикой медиа. Во-вторых, уделять внимание религиозным акторам как обладающим агентностью: они используют медиа для достижения своих целей, развития своих ценностей и практик, преобразуя при этом практики и формы медиа³⁴³.

Лёвхейм в своей работе поднимает важный вопрос о властных отношениях внутри религиозных сообществ: создаёт ли медиатизация, бросая вызов сложившимся формам доступа к религиозной коммуникации и контроля над нею, новые возможности для самовыражения религиозных групп, которые до этого были маргинальными внутри религиозных институтов³⁴⁴. Это актуальный вопрос для крымскотатарского сообщества, в котором происходит трансформация структуры религиозных авторитетов, что не в последнюю очередь связано с политическими трансформациями, которые переживает Крым с 2014 г.

Теория медиатизации позволила мне сформулировать ряд исследовательских вопросов, важных для понимания влияния цифровых медиа на мусульманское сообщество Крыма, и очертить контуры для анализа:

- 1) Каким образом религиозные акторы (институты и индивиды) адаптировали медиа к своим целям и потребностям?
- 2) Как изменилась коммуникация внутри религиозных институтов, между религиозными авторитетами и верующими?
- 3) Каким образом цифровые медиа повлияли на традиционную модель религиозных авторитетов крымских татар? Кто обладает властью в вопросах трансляции религиозных смыслов?

Исследование основано на анализе данных, почерпнутых из крымскотатарской киберисламской среды и полуструктурированных интервью с мусульманскими активистами как традиционной, так и новой формации. В числе первых – сотруд-

³⁴² Там же. С. 90.

³⁴³ Там же.

³⁴⁴ Там же. С. 90–91.

ники ДУМК. «Новые» мусульманские активисты представлены крымскими татарами, принадлежащими к разным «нетрадиционным» исламским группам, в числе которых сторонники организаций «Хизб ут-Тахрир», «Братья-мусульмане» и др. Свою аффилиацию с этими группами они не афишируют из опасений преследований со стороны российского государства, которое поместило их в разряд террористических со всеми вытекающими отсюда последствиями уголовного характера.

Крымские мусульмане в киберпространстве

Почти все действующие в Крыму исламские организации и группы активно используют онлайн-пространство для продвижения своей идеологии, рекрутирования новых адептов, критики оппонентов и борьбы с конкурентами. Степень присутствия и качество использования киберсреды во многом определяется как осознанием важности присутствия в онлайн-пространстве в цифровую эпоху, так и наличием ресурсов (финансовых, людских, технических) для полноценного встраивания в эту эпоху. Далеко не последнюю роль в этом процессе играет возрастная фактор: те организации и группы, в руководстве которых преобладают молодые крымские татары, более активно и продуктивно используют онлайн-возможности по сравнению с теми организациями и группами, где «у руля» находятся представители старшего поколения.

Можно отметить и ещё одну закономерность в использовании интернет-ресурсов. Те организации, которые пользуются поддержкой государства и могут беспрепятственно осуществлять свою информационную деятельность посредством официальных каналов (телевидение, радио), менее активно представлены в онлайн-пространстве. Напротив, те организации и группы, доступ которых к официальным медиа закрыт или ограничен, вкладывают больше ресурсов в продвижение своих кибер-информационных проектов. К ним относятся, в частности, все «нетрадиционные» исламские группы Крыма.

Отмеченные моменты хорошо прослеживаются на примере ДУМК. Несмотря на наличие у него большого числа информационных онлайн-ресурсов (сайта, YouTube-канала, страниц в социальных сетях), степень их продвижения находится на недостаточно высоком уровне по сравнению с ресурсами дру-

гих групп. К примеру, официальный YouTube-канал ДУМК³⁴⁵, действующий на протяжении 10 лет, за всё время своего существования собрал 1,26 тыс. подписчиков, разместил 1175 видео, общее количество просмотров которых составляет 331489. Для сравнения YouTube-канал организации «Крымская солидарность»³⁴⁶, в руководстве которой представлены сторонники «Хизб ут-Тахрир», за четыре года своего существования приобрёл 10,6 тыс. подписчиков, разместил на ресурсе 3,965 видео, набравшие к началу 2023 г. 1 969 193 просмотра (почти в 6 раз больше). То же можно сказать в отношении социальных страниц обеих организаций в социальной сети Facebook: 5 826 подписчиков – у ДУМК и 57 064 подписчика – у «Крымской солидарности». Исключением являются женские просветительские проекты, развиваемые под эгидой ДУМК, которые за последние 5-6 лет развернули заметную активность в сфере проведения семинаров, тренингов, курсов по чтению Корана как офлайн, так и онлайн. Их страницы в социальных сетях имеют внушительное для крымскотатарского сообщества число подписчиков. Например, проект «Файдалы илим» (Полезные знания) в Instagram располагает 14,7 тыс. подписчиков.

Онлайн-медиа и религиозные авторитеты

Влияние новых медиа на религиозные авторитеты в мусульманских сообществах стало предметом изучения многих исследователей. Некоторые из них рассматривают это влияние в парадигме демократизации, полагая, что интернет расширил исламский дискурс, предоставив «право голоса» ранее маргинализированным группам³⁴⁷, увеличив разнообразие мнений и обогатив общественные дискуссии³⁴⁸. Другие авторы отмечают трансформирующий эффект онлайн-среды для религиозного авторитета, который сокращает дистанцию между обычным

³⁴⁵ Официальный YouTube-канал ДУМК «Муфтият Крыма» [<https://www.youtube.com/user/MuftiyatQirim>, доступ от 19.05.2023].

³⁴⁶ YouTube-канал организации «Крымская солидарность» [<https://www.youtube.com/channel/UCgBR6iv9hiyPhcpbYk3MOGQ>, доступ от 19.05.2023].

³⁴⁷ Turner, B. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ashgate Publishing Company, p. 201.

³⁴⁸ Whyte, S.A. (2022) “Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia”, *Religions* 13 (1), p. 13.

мусульманином, ищущим ответы на свои вопросы, и учёным, обладающим квалификацией для вынесения суждения, что размывает традиционные модели коммуникации³⁴⁹. Обращается внимание на то, что под влиянием онлайн-медиа меняются компетенции, необходимые для того, чтобы говорить от имени ислама: харизма и известность в большей степени, чем знания и благочестие становятся важными критериями для издания фетв, что приводит к хаосу в этой сфере³⁵⁰. Появляются новые категории исламских спикеров, так называемые «исламские телеевангелисты», «проповедники кондиционированного ислама» (*«preachers of air-conditioned Islam»*), «лица крутого ислама» (*«face of cool Islam»*)³⁵¹. Параллельно создаются новые социальные связи – горизонтальные и денерархизированные³⁵²; усиливаются глобальные структуры, образы и убеждения об исламе в противовес локальным³⁵³. Транснационализация религиозного авторитета в итоге приводит к ослаблению национально/этнически детерминированного ислама³⁵⁴.

В целом, в научном сообществе сложился консенсус по поводу возможностей интернета бросать вызов традиционным религиозным авторитетам. Речь идёт о росте вбросов дезинформации со стороны оппонентов религиозных групп, потере контроля над распространением религиозных знаний со стороны религиозных организаций, появлении альтернативных

³⁴⁹ Bunt, G. *Hashtag Islam*, p. 64.

³⁵⁰ Caero, A. (2014) “Ordering Religion, Organizing Politics: The Regulation of the Fatwa in Contemporary Islam”, in Z. A. Shah (ed.) *Ifta and Fatwa in the Muslim World and the West*. Washington: The International Institute of Islamic Thought, p. 74.

³⁵¹ Echchaibi, N. (2011) “From Audio Tapes to Video Blogs: The Delocalisation of Authority in Islam”, *Nations and Nationalism* 17 (1), pp. 26–27.

³⁵² Рагозина С. Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (1). С. 80.

³⁵³ Lawrence, B. (2002) “Allah on-line: The Practice of Global Islam in the Information Age”, in S. Hoover and L.S. Clark (eds.) *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*, pp. 237–253. New York: Columbia University Press, p. 240.

³⁵⁴ Echchaibi, N. “From audio tapes to video blogs...”, p. 29.

мнений в противовес традиционным дискурсам³⁵⁵, а также формировании новых форм религиозных авторитетов (например, модераторы онлайн-групп)³⁵⁶. Вместе с тем, полагает известная исследовательница влияния интернета на религию Хайди Кэмпбелл, интернет может также усиливать власть традиционных религиозных авторитетов³⁵⁷. Онлайн-активность религиозных организаций и лидеров может способствовать укреплению их позиций и расширению сфер влияния офлайн.

Чтобы лучше понять влияние интернета на религиозные авторитеты, считает Кэмпбелл, необходим более нюансированный подход к самому понятию «авторитет». Она предлагает выделить четыре формы авторитета и посмотреть, как в каждом отдельном случае проявляется влияние новых медиа. Так, речь может идти: 1) о влиянии интернета на *религиозные иерархии* (конкретные роли, позиции официального руководства или признаваемых религиозных или общественных лидеров), 2) *религиозных структурах* (структурах сообществ, паттернов практик, официальных организациях), 3) *религиозных идеологиях* (общепринятых убеждениях, идеях веры, общей идентичности) и 4) *религиозных текстах* (признанных учениях или официальных религиозных книгах)³⁵⁸. Например, исследование Кэмпбелл среди мусульманских студентов колледжа Аль-Касеми в Израиле показало, что их комментарии на тему религиозного авторитета и интернета касались религиозных текстов, иерархий, а также реакции религиозных лидеров на интернет³⁵⁹.

Анализ крымского исламского дискурса позволяет проследить влияние онлайн-медиа на все четыре отмеченные категории религиозных авторитетов. Ниже постараемся рассмотреть их подробнее.

³⁵⁵ Dawson, L. (2000) “Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies”, in J. Hadden and D. Cowan (eds.) *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, pp. 25–54. New York: JAI Press, pp. 43–44.

³⁵⁶ Anderson, J. (1999) “The Internet and Islam’s New Interpreters”, in D. Eickelman (ed.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, pp. 41–55. Bloomington: Indiana University Press, p. 50.

³⁵⁷ Campbell, H. (2010) “Religious Authority and the Blogosphere”, *Journal of Computer-Mediated Communication* 15, pp. 251–252.

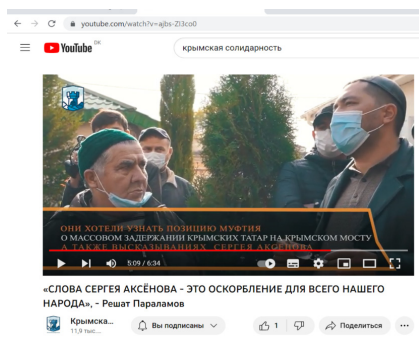
³⁵⁸ Ibid, p. 254.

³⁵⁹ Campbell H. (2007) “Who’s Got the Power? Religious Authority and the Internet”, *Journal of Computer-Mediated Communication* 12, p. 1051.

Мусульманские иерархии

Попытки оспорить сложившиеся традиционные мусульманские иерархии в Крыму – их официальную позицию, проводимую политику, принятые решения – наиболее заметны со стороны партии «Хизб ут-Тахрир» в отношении ДУМК. В частности, имеет место открытая критика позиции ДУМК по поддержке политики российского государства к «нетрадиционным» исламским организациям и группам. Претензии к руководству ДУМК связаны с самоустранением этой организации от отстаивания прав крымских мусульман перед лицом государства и, напротив, вовлечением её сотрудников в обвинительные процессы против активистов «Хизб ут-Тахрир». На странице «Крымской солидарности» в социальной сети Facebook можно найти репортажи, в которых активисты организации выступают с жёсткими заявлениями в адрес руководства ДУМК:

Мы пришли сказать им в лицо об их преступном молчании в отношении наших детей на беспредел силовиков³⁶⁰. Как будто они не знают, что наши дети не имеют к насилию и терроризму никакого отношения! Но они делают вид, что ничего не происходит... Они не брезгуют писать доносы на мусульман и выступать свидетелями обвинения, когда мусульман сажают на сумасшедшие сроки от 15 до 20 лет – за преступления, которых они не совершали³⁶¹.



*Рис. 6.1. Скриншот
YouTube-канала
«Крымской
солидарности»
с репортажем
о визите сторонников
«Хизб ут-Тахрир»
в ДУМК*

³⁶⁰ 6 ноября 2020 г. около сотни крымских татар собрались во дворе Муфтията Крыма после того, как родственники и сочувствующие арестованных членов Хизб ут-Тахрир, направлявшихся на судебное заседание в Ростов-на-Дону, были задержаны ночью на Керченском мосту.

³⁶¹ Крымские татары собрались у здания ДУМК в Симферополе. Страница «Крымской солидарности» в Facebook, 06.11.2020.

Претензии сторонников ХТ к руководству ДУМК также связаны с недовольством проводимой им политикой по монополизации влияния в мусульманском сообществе Крыма, в рамках которой происходит давление на неподконтрольные этой организации общины и имамов. Об этом, например, заявляют обвиняемые в терроризме члены исламской партии в ходе судебных заседаний, транскрипты которых также представлены на странице «Крымской солидарности» в Facebook:

Мы сидим в тюрьме, все неподконтрольные (или обозначенные чёрной меткой) ДУМКУ общины гонимы (отключают электроэнергию, не переоформляют общины, земли и т. д.) Имамы подвергаются гонениям и обвинениям в виде предупреждения/предостережения в миссионерской деятельности, в митингах (так теперь называют собрание на коллективные молитвы в мечети), а дальше в терроризме³⁶².

Оспаривание авторитета религиозных иерархий ДУМК наблюдается и со стороны Таврического муфтията. В 2014–2015 гг., стремясь дискредитировать ДУМК в глазах российской власти и занять его место главной централизованной организации крымских мусульман, его руководство обвиняло лидеров ДУМК в сотрудничестве с опальным проукраинским Межлисом крымскотатарского народа и поддержке «нетрадиционных» исламских групп.

И здесь, в первую очередь, следует упомянуть политику Духовного управления мусульман Крыма (ДУМК) во главе с Эмиралом Аблаевым... ДУМК совместно с межлисом вместо того, чтобы препятствовать деятельности сектантов, им всячески содействовало³⁶³.

Не сумев достичь своей цели, ТМ тем не менее продолжает играть роль альтернативного муфтията и аккумулировать вокруг себя мусульманские общины, культовые здания и обычных верующих, параллельно оспаривая/критикуя (хотя уже и не столь рьяно) отдельные решения ДУМК на своих медийных площадках.

³⁶² Судебные прения. Сервер Мустафаев. Часть 2. Страница «Крымской солидарности» в Фейсбук, 09.09.2020.

³⁶³ *Каламийченко А.* Таврический муфтият: Развитию Крыма мешают экстремистские мусульманские организации // Юга. 18.11.2014 [<https://www.yuga.ru/news/351159/>, доступ от 19.05.2023].

Мусульманские структуры

В исламском дискурсе Крыма прослеживается оспаривание не только позиции традиционных религиозных лидеров крымских мусульман по конкретным вопросам, но и ДУМК как религиозной структуры. Немаловажную роль в этом процессе играет занятая после 2014 г. позиция Муфтията по сотрудничеству с российской властью, которая позволила ему не только продолжить свою деятельность в Крыму, но и усилить своё влияние на крымских мусульман³⁶⁴. Такая трансформация ДУМК нашла понимание среди не всех социальных групп крымских татар. Некоторые из них увидели в этом параллели с предыдущими периодами этнической истории. Так, в риторике сторонников исламской партии ДУМК предстаёт организацией, полностью подконтрольной российскому государству, а потому проводящей в среде крымских мусульман политику их ассимиляции, а также склонения к поддержке правящего режима. При этом отмечается, что такова суть деятельности Муфтията с момента создания этой организации ещё в период царской России.

Что же это получается – все общины по закону независимы и самостоятельны. Но по факту есть избранные государством (понимай – ДУМК), которая негласно – главная, которая имеет права и покровителя – ФСБ (понимай, подчинена ФСБ), то есть государство. А все остальные имеют обязательства и выбор принять не исламскую, а провластную политику, действия/работы, защищать интересы не общины/ислама/мусульман, а интересы ДУМК, равно РФ в современном Крыму, т. е. политика ассимиляции народа, порабощения и склонения мусульман к политике партии Путина. По сути, монополизация деятельности ДУМК над мусульманским населением. Ну, это объяснимо, ведь для этого и был создан этот институт ещё с царских времён, как в Христианстве, так и в Исламе³⁶⁵.

Таким образом, речь идёт о критике официальной религиозной структуры крымских мусульман и присущей ей исторически модели коммуникации с государством и верующими. Эта

³⁶⁴ Муратова Э.С. Мусульмане Крыма в новых политических реалиях // Восток: Афро-азиатские общества: история и современность. 2016. № 5. С. 164–165.

³⁶⁵ Судебные прения. Сервер Мустафаев. Часть 2. Страница «Крымской солидарности» в Фейсбук, 09.09.2020.

критика становится частью общего крымскотатарского дискурса (а не только его исламской части) благодаря онлайн-медиа, которые в данном случае выступают пространством формирования смыслов, общих как для религиозной, так и светской части народа.

Сами лидеры ДУМК видят влияние онлайн-медиа на свою организацию двояким. С одной стороны, оно положительно сказалось на её развитии, профессиональном росте сотрудников, улучшении коммуникации как внутри структуры, так и с обычными верующими. Например, один из лидеров ДУМК в интервью говорил о том, что значительно улучшилась координация работы региональных и местных имамов посредством создания групп в WhatsApp и Viber. Это позволяет оперативно обмениваться информацией, централизованно распространять тексты хутб и т. д. Появился веб-сайт, YouTube-канал, газеты и журналы онлайн, которые позволяют более легко и широко распространять религиозную информацию, знакомить со своей деятельностью. Более того, под эгидой ДУМК появились образовательные и просветительские онлайн-проекты, такие как «Файдалы илим» (Полезные знания), «Янъы усул» (Новый метод), «Алтын несил» (Золотое поколение) и др., которые расширили охват аудитории ДУМК за счёт разных социальных групп крымских татар и других национальностей³⁶⁶. Таким образом, ДУМК стремится адаптировать онлайн-медиа в меру своих возможностей к своим целям и потребностям.



Рис. 6.2. Чтение дуа по жертвам депортации крымских татар руководством ДУМК, транслируемое через социальные сети, 18 мая 2021 г. (фото с сайта ДУМК)

³⁶⁶ Интервью с представителем руководства ДУМК, 29.08.2022.

С другой стороны, лидеры ДУМК признают, что онлайн-медиа несут угрозы авторитету как самой организации, так и её лидерам. Поддержание религиозного авторитета Муфтията после 2014 г. стало особенно сложным. Пророссийская позиция и публичная поддержка правящего режима сделали его объектом острой критики со стороны как политических, так и религиозных оппонентов, которых объединяет неприятие произошедших с Крымом изменений. Исламская киберсреда крымских мусульман заполнена нелицеприятными комментариями в адрес Муфтията и его руководства, появление которых до 2014 г. в публичном пространстве представлялось едва возможным.

Религиозная идеология

Восприятие угроз, которые несёт в себе онлайн-пространство, у сотрудников ДУМК в немалой степени связано с оспариванием продвигаемой ими религиозной идеологии. Речь идёт о так называемом «традиционном» понимании ислама, под которым понимается следование ханафитскому мазхабу, матуридитской школе убеждения (*акиде*) и отправление коллективных молебнов и *зикров* (*дуа*) по разным поводам, сопровождающим жизнь крымских мусульман³⁶⁷.

Наше религиозное понимание неотделимо от традиционного понимания, от наших *адетов* (традиций). Если человек не признаёт мазхаб ханафитский, то он не признаёт и свои традиции, у него возникают конфликты со старшим поколением и страдает его идентичность. Если у человека закрадывается какой-то червь, то он начинает отрицать всё традиционное, и это плохо³⁶⁸.

Религиозная идеология ДУМК является предметом критики со стороны всех «нетрадиционных» исламских организаций и групп Крыма на протяжении последних 30 лет. Особенно ожесточенно отдельные компоненты этой идеологии (например, *дуа*) критиковались сторонниками салафизма, которые находят в «традиционном» исламе крымских татар нововведения (*бида*) и примеры уклонения от пути «праведных предков». Пик кри-

³⁶⁷ Муратова Э.С. Дискурс «традиционного ислама» в постсоветском Крыму. С. 258–259.

³⁶⁸ Интервью с представителем руководства ДУМК, 29.08.2022.

тики с их стороны пришёлся на 1990-е гг. – начало 2000-х гг., когда оспаривание идеологии «традиционного ислама» ДУМК осуществлялось посредством печатных СМИ и проповедей в мечетях. В последующем салафитские проповедники предпочли уйти от открытой критики религиозной идеологии Муфтията, выбрав стратегию демонстрации внешней лояльности и сосредоточившись на низовой работе с обычными верующими. Поэтому в крымскотатарской исламской киберсреде сложно найти примеры оспаривания религиозного авторитета ДУМК со стороны салафитских проповедников. Оно происходит непублично, традиционным способом передачи знаний от имама к ученикам.

В то же время есть примеры публичной критики религиозной идеологии ДУМК со стороны сторонников «Хизб ут-Тахрир» и Таврического муфтията. Зачастую они связаны с вопросом методик определения начала и конца месяца Рамадан, который является давним предметом полемики для мусульман мира³⁶⁹. В этом вопросе руководство Муфтията полагается на существующие лунные расчёты, в то время как сторонники «Хизб ут-Тахрир» и «Таврического муфтията» призывают полагаться исключительно на непосредственные наблюдения за Луной. В результате на протяжении многих лет крымские мусульмане начинают пост в месяц Рамадан и празднуют Ораза байрам (праздник разговения) с разницей в один день. Это, как правило, сопровождается полемикой и взаимными обвинениями, в том числе в онлайн-медиа. Очередной обмен «любезностями» состоялся в мае 2022 г. Пресс-секретарь ДУМК Айдер Аджимамбетов разместил пост в социальной сети Facebook, в котором подверг критике оппонентов Муфтията, призывавших праздновать Ораза байрам 1 мая, на день раньше официально объявленного ДУМК дня праздника:

Снова как всегда! Некоторые люди никак не воспринимают современные технические возможности в вопросе наблюдения за луной и определения появления нового месяца. Но при этом сами очень активно используют те же современные технологии в передаче информации о том, появился ли новый месяц или нет. Очень интересно, правда? Если исходить из логики не восприятия современных возможностей, то люди должны полностью отказаться от

³⁶⁹ Bunt, G. *Hashtag Islam*, p. 48.

технологических возможностей и использовать только физические. Т. е. увидеть появление нового месяца своими глазами, или при облачной погоде додержаться 30 дней и потом праздновать Ораза байрам! Поэтому, будьте бдительными и не поддавайтесь различным непроверенным информациям!³⁷⁰

В этом высказывании примечательно признание сотрудником Муфтията избирательного использования его оппонентами новых медиа для продвижения своей идеологии и политики. С одной стороны, они делают этого активно и продуктивно. В интервью автору другой представитель этой организации признал, что сторонники «нетрадиционных» исламских групп используют возможности интернета лучше, чем его собственной структуры, объяснив это лучшими финансовыми возможностями³⁷¹. С другой стороны, в отдельных вопросах сторонники «нетрадиционных» исламских групп придерживаются более традиционных взглядов, нежели сам Муфтият.

Религиозные тексты

Вопрос оспаривания религиозных текстов в рамках обсуждения влияния онлайн-медиа на мусульманские авторитеты всплывает как правило реже. Чаще всего он фигурирует в дискурсе мусульманских организаций крымских татар, обладающих официальным статусом и легитимированных в мусульманском сообществе Крыма. До экспансии онлайн-медиа они обладали почти монопольным правом на издание религиозной литературы и таким образом контролировали распространение исламских знаний среди мусульман. Этот процесс проходил через идеологические фильтры их организаций и был в значительной степени управляемым. Неудивительно, что современная киберисламская среда ассоциируется ими с бесконтрольным распространением религиозной литературы, авторство и содержание которой невозможно проверить, с хаосом в процессе передачи знаний и вынесении суждений. В результате, с их точки зрения, складывается ситуация подрыва влияния легитимных мусульманских авторитетов.

³⁷⁰ Байрам 2 мая!!! // Пост Айдера Аджимамбетова в социальной сети Facebook, 01.05.2022. [<https://www.facebook.com/acimambetov>, доступ от 19.05.2023].

³⁷¹ Интервью с представителем руководства ДУМК, 29.08.2022.

Любой «Абу» может разместить в интернете всё, что угодно. Разница между обычным человеком со средним образованием и всемирно известным учёным свелась к минимуму. Раньше какая-то организация издавала книгу учёного и были выходные данные, а теперь ничего этого может не быть. Куча самой разной информации. Не с кого спрашивать³⁷².

Также бесконтрольное распространение и потребление религиозной литературы, с их точки зрения, несёт вызовы для поддержания религиозной идентичности крымских татар. Признавая, что группы практикующих крымских мусульман разной направленности в целом ориентируются на свои авторитетные для них информационные ресурсы, существует значительная часть людей, которые могут не ориентироваться в потоке литературы и потреблять информацию хаотично. В процессе поиска ответов на вопросы в онлайн-пространстве, который некоторые исследователи ассоциируют с «покупкой фетв» (*«fatwa shopping»*) или «межмазхабным серфингом» (*«inter-madhab surfing»*), мусульмане исходят из прагматических и личных соображений, невзирая на культурный и иной контекст, в рамках которого та или иная фетва была издана³⁷³. В результате идентичность становится «глокальной», эклектичной, размытой, мало связанной с этническими традициями крымских татар.

Таким образом, все четыре выделенные Кэмпбелл компонента понятия «религиозный авторитет» – иерархии, структуры, идеологии и тексты – в мусульманском сообществе Крыма оспариваются, подвергаются эрозии, трансформируются посредством новых медиа.

Заключение

Исследование позволяет говорить об утилизации онлайн-медиа разными мусульманскими акторами Крыма. Почти все они имеют свои веб-сайты, YouTube-каналы, страницы в социальных сетях, посредством которых происходит распро-

³⁷² Интервью с представителем руководства Ассоциации «Альраид», 30.08.2022.

³⁷³ Yilmaz, I. (2005) “Inter-Madhab Surfing, Neo-Ijtihad, and Faith-Based Movement Leaders”, in P. Bearman, R. Peters and F. Vogel (eds.) *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, pp. 191–206. Cambridge: Harvard University Press, pp. 198–199.

странение религиозной идеологии, расширение аудитории, борьба с оппонентами и конкурентами. Степень использования интернет-ресурсов определяется пониманием возможностей, которые несёт киберпространство, и наличием ресурсов для его освоения.

Традиционные мусульманские авторитеты признают, что интернет – это средство, которое может быть использовано по-разному. В качестве его позитивного влияния они отмечают возможности личного роста мусульманских лидеров (доступ к литературе, онлайн-мероприятиям, участие в дискуссиях) и усовершенствование коммуникации внутри организаций (циркуляция информации, координация действий). Одновременно, онлайн-медиа – это угроза традиционным религиозным авторитетам – лидерам, структурам, идеологиям и текстам. Для новых мусульманских авторитетов онлайн-медиа – это площадки для обеспечения своего присутствия в крымском исламском публичном пространстве, доступ к которому для них до эпохи новых медиа был сильно ограничен (распространением печатных газет во время пятничных намазов и публикациями на веб-сайте, посетителей которого было немного). Благодаря новым медиа они получили «право голоса», а потому особо заинтересованы в продвижении своих интернет-проектов и проявляют там особую активность.

Интернет улучшил коммуникацию между разными звеньями и уровнями мусульманских институтов, сделав их работу более централизованной и слаженной. Это особенно актуально для организаций с разветвлённой региональной структурой, в которых координация действий до эпохи интернета была затруднена логистическими и финансовыми ограничениями. Новые коммуникации позволили усилить иерархические связи, облегчив двустороннюю коммуникацию. С одной стороны, стало проще спускать решения «сверху-вниз» (например, о дате начала мусульманского праздника, содержание пятничных хутб и др.) и отслеживать их исполнение на местах (посредством фото- и видеоотчётов). С другой стороны, руководство организаций в центре получило возможность получать оперативную информацию о событиях и настроениях в регионах и быстро на них реагировать.

Одновременно новые медиа сделали религиозные авторитеты более уязвимыми для общественного порицания и контроля. Поддержание авторитета мусульманских лидеров и институтов в условиях открытого доступа каждого «Абу» к публичному пространству стало гораздо сложнее, потребовало новых навыков и подходов коммуникации. Становятся важными такими факторы, как позиционирование, узнаваемость, харизма, умение «держать удар» и др., которые потребовали переформатирования отношения к жизни в цифровой эпохе и привычных моделей работы в ней. Дистанция между верующими и авторитетами существенно сократилась, а порог попадания в «касту» авторитетов снизился.

Религиозные группы, ранее занимавшие маргинальное положение в крымскотатарском сообществе, в ходе медиатизации получили возможность более широкой трансляции своих взглядов и привлечения сторонников среди той части народа, с которой они разделяют сходные политические убеждения (антироссийские и проукраинские). Как показывает практика, имеющие лучшую подготовку в сфере цифрового образования маргинальные религиозные группы перехватывают информационную повестку у традиционных религиозных авторитетов, лояльных новым российским властям Крыма, оспаривают их легитимность и транслируют альтернативные интерпретации религиозных смыслов. Таким образом, онлайн-медиа изменили традиционную модель трансляции религиозных смыслов в крымскотатарском сообществе – способы коммуникации, повестки и акторов.

Глава 7

«Аллаху всё известно, но ты сам пишешь сценарий своей жизни»: мусульманский онлайн-коучинг в России и конструирование «нового» исламского благочестия

Софья Рагозина

Введение

Термин коучинг часто ассоциируется с бизнесом, с практикой более успешного достижения профессиональных задач. Однако в последнее время огромную популярность приобрел лайф-коучинг – психологические тренинги, как правило, объединённые целью поиска гармонии и обретения уверенности в себе. Не обошла эта тенденция и религиозную сферу. Целый ряд коуч-проектов встраивают секулярные ценности в религиозные дискурсы, что становится крайне востребовано у активных последователей той или иной религии. Кроме того, едва ли не решающую роль в развитии этого направления сыграла медиатизация религиозного пространства: теперь, когда коучам необязательно встречаться со своими учениками офлайн, на первый план выходят блоги, вебинары и онлайн-курсы о том, что значит быть «успешным/гармоничным» последователем той или иной религии. Как соотносятся здесь секулярные и религиозные ценности? И главный вопрос: как в процессе такого взаимодействия трансформируется само понимание религиозного благочестия?

В данном исследовании мы хотели бы проследить эту тенденцию на материале мусульманских коучей в России. Появившись на волне «моды на коучинг» ещё в начале 2000-х гг., тем не менее этот кейс пока не становился предметом детального изучения. Рассматривая киберпространство мусульманского коучинга, мы выясняем, как ценности западной культуры ринтерпретируются в исламском контексте, а также как сами исламские ценности трансформируются, «встраиваясь» в се-

кулярный контекст. Является ли мусульманский коучинг просто религиозно-адаптированной копией модной социальной практики или же это уникальная форма защиты мусульманской идентичности? На материале популярных в России мусульманских коучей – супругов Аляутдиновых – мы показываем, как происходит «перевод» западных практик тайм-менеджмента и управления бизнесом на «язык ислама» и как формируются образы успешных мусульманина и мусульманки. Сначала мы обратимся к теории медиатизации религии и выдвинем тезис о продуктивности совмещения институционального подхода Хьярварда и подхода Мии Левхейм об агентности отдельных религиозных акторов. Затем, привлекая концепцию «секулярного перевода» Т. Асада и теории об институте современного религиозного авторитета в исламе, на материале выбранного нами кейса мы показываем перформативный эффект, который оказывают медиа на трансформацию традиционных исламских институтов с одной стороны, а с другой – как индивидуальные коммуникационные стратегии поиска возможности совмещения религиозного благочестия и эффективности в рамках проекта мусульманского коучинга вносят свой вклад в появление новых интерпретаций исламских ценностей и даже появление новых дискурсов о своего рода «модернизированном» исламе.

Новые медиа: онлайн vs офлайн, индивидуализация vs институционализация

Цифровые антропологи давно обратили внимание на искусственность разделения между онлайн- и офлайн-средами – довольно простой тезис, который тем не менее нуждается в постулировании. Габриэлла Коулман утверждает, что обозначение этой границы делает онтологический разрыв между этими двумя сферами реальным и, таким образом, само по себе становится жизненно важной темой для исследования³⁷⁴. По словам Тома Бёльсторфа, «виртуальное столь же профанировано, как и физическое, поскольку и то, и другое в своих взаимоотношениях конституируется “цифровым” образом». «Это напоминает о том, как некоторые исследователи онлайн, похоже, не могут перестать называть физическое “реальным”,

³⁷⁴ Coleman, G. (2010) “Ethnographic Approaches to Digital Media”, *Annual Review of Anthropology* 39: 487–505.

хотя такая неточная формулировка подразумевает, что онлайн-новое нереально, что легитимизирует их область исследования и игнорирует то, что виртуальное имманентно человеку»³⁷⁵. Поэтому он настаивает на том, что признание онтологической взаимозависимости виртуального и реального является первым шагом в любом исследовательском проекте в области цифровой антропологии.

Обсуждению этого тезиса посвящено множество теоретических работ, исследующих взаимоотношения религии и новых медиа. Авторы часто приходят к выводу, что интенсификация горизонтальных связей и денерархизация вертикальных связей меняют повседневную религиозную практику³⁷⁶. Именно индивидуализация религиозного опыта лучше всего раскрывает взаимопроникновение виртуального и реального³⁷⁷.

Изучая онлайн-источники с фетвами, Вит Сислер утверждает, что «в долгосрочной перспективе интернет укрепил культурно доминирующие социальные сети [...] то время как он подпитывает индивидуализацию и приватизацию веры, он одновременно утверждает соответствие и соблюдение установленных религиозных структур»³⁷⁸. В этом смысле электронные сети взаимодействия даже более реальны, чем институционализированные, поскольку они отражают реальные модели религиозного поведения и служат более осязаемыми инструментами для формирования идентичности человека. Электронное пространство «способствует формированию готового и легкодоступного набора норм и ценностей, которые могут внести порядок в повседневную жизнь и определить практическую и видимую идентичность»³⁷⁹.

Наиболее чётко на теоретическом уровне тезис о взаимосвязи медиа и индивидуализации религиозного опыта озвучила Мия Лёвхейм. Она говорит о том, что именно посредством

³⁷⁵ Boellstorff, T. (2012) “Rethinking Digital Anthropology”, in H. Horst, D. Miller (eds.) *Digital Anthropology*, pp. 39–60. London and New York: Berg, p. 42.

³⁷⁶ Например: Hoover, S.M. (2006) *Religion in the Media Age*. London and New York: Routledge; Campbell, H. (2010) “Religious Authority and the Blogosphere”.

³⁷⁷ Например: Karaflogka, A. (2002) “Religious Discourse and Cyberspace”, *Religion* 32: 279–291.

³⁷⁸ Sisler, V. (2011) “Cyber Counsellors. Information”, *Communication & Society* 14 (8): 1136–1159.

³⁷⁹ Ibid, p. 1138.

медиа становится видимым и открытым многообразие индивидуализированных жизненных миров, особую значимость и популярность приобретает концепция проживаемой религии. Несомненно, медиа оказывают трансформационное воздействие на религию, но гораздо важнее то, что сами религиозные акторы в процессе освоения медиaprостранства порождают новые религиозные практики³⁸⁰. Она полемизирует со Стигом Хьярвардом, который как раз акцентирует внимание на институциональном характере взаимодействия религии и медиа. Хьярвард полагает, что изменения религии под влиянием медиатизации приводят в первую очередь к секуляризации общества. При этом медиа и сами по себе выступают фактором секуляризации³⁸¹.

Представляется, что один подход не исключает другого, а лишь позволяет проанализировать разные уровни медиатизации религии: индивидуальный и институциональный. В рамках анализа выбранного нами кейса будет предпринята попытка синтеза этих двух аналитических оптик для рассмотрения кейса мусульманского коучинга в интернете. Тематический репертуар, конкретные лингвистические стратегии, коммуникативные паттерны позволяют делать выводы об индивидуальных практиках медиапотребления. Отдельные коммуникативные события формируют дискурсы, опосредованные в свою очередь множеством внешних контекстов (например, других авторитетных дискурсов). Мы утверждаем, что в процессе индивидуальных итераций символы прирастают новыми смыслами, конструируются новые фреймы, что в свою очередь приводит к появлению новых религиозных институциональных форм. Структура главы отражает последовательность наших рассуждений по доказательству тезиса о возможности синтеза индивидуального и институционального подходов. Сначала мы рассмотрим тематический репертуар мусульманского коучинга и то, как формируется этот дискурс. Здесь же, на примере конкретных лингвистических стратегий, мы проанализируем феномен так называемого секулярного перевода: как риторика светского коучинга об эффективности и контроле переводится на язык ислама, порождая тем самым, с одной стороны, новую форму повседневной религии, а с другой – новые основания для интеграции мусульманского сообщества. После

³⁸⁰ Лёвхейм М. Медиатизация религии: критическая оценка.

³⁸¹ Хьярвард С. Три формы медиатизированной религии.

мы, продолжая анализировать индивидуальные коммуникации, попытаемся объяснить, как дискурс мусульманского коучинга трансформирует традиционный в исламе институт религиозного авторитета.

Секулярный перевод и дискурс мусульманского коучинга

Феномен коучинга находится на пересечении сфер психологии, педагогики, теории лидерства и многих других. Его суть состоит в обучении достижению каких-либо целей. Культурные особенности и их влияние на эффективность коуч-программ довольно подробно изучены специалистами из разных научных областей. Однако нам не удалось обнаружить исследований, посвящённых религиозному коучингу или коучингу в лоне какой-либо отдельной религиозной традиции. В то время как этот феномен популярен во всём мире: довольно давно действуют как крупные сетевые проекты в христианском и мусульманском сообществах (даже претендующие на глобальный охват), так и локальные инициативы, которые нас в большей степени и будут интересовать в данной главе. Основная суть этих проектов мало чем отличается от проектов жизненного коучинга и нацелена на понимание эмоций, поведения и того, как достичь любого результата в жизни. Специфика именно религиозного, и, в частности мусульманского, коучинга заключается, во-первых, в публичном признании своей религиозной идентичности и позиционировании себя в публичном пространстве в соответствии с ней, а во-вторых, во фреймировании тем обучения религиозным дискурсом. Кроме того, как правило, подобные проекты связаны с личным брендом коуча (а не с командой людей, например), поэтому он транслирует свой образ в качестве своего рода идеала, достигнутого в результате работы над собой. В религиозном дискурсе это совмещается и с образом праведного мусульманина (в нашем случае): такое взаимопроникновение секулярного и религиозного трансформирует и порождает многочисленные реинтерпретации категории религиозного благочестия в формируемом вокруг коуча сообществе. Кроме того, благодаря тому, что социальные сети являются одной из основных площадок для продвижения подобных проектов, коммуникация внутри этого сообщества становится частью повседневного религиозного опыта.

В данной главе мы хотели бы подробно рассмотреть кейс двух самых популярных в русскоязычном сегменте социальных сетей мусульманских коучей – супругов Шамиля и Зили Аляутдиновых. Их фигуры интересны по нескольким причинам. Во-первых, они представляют две модели коучинга, которые условно можно назвать «мужской» и «женской», транслируя идеальные образы мусульманина и мусульманки соответственно. Во-вторых, социальные сети представляют один из важнейших каналов для продвижения их продуктов (тренингов, семинаров, материалов и прочее). Наконец, помимо эффективного продвижения себя в социальных сетях в качестве коуча, Шамиль Аляутдинов пользуется авторитетом и в религиозном сообществе. Ниже мы подробно рассмотрим инстаграм-аккаунты Аляутдиновых с целью выявления основных используемых ими дискурсивных стратегий.

Шамиль Аляутдинов родился в 1974 г. в Москве. Религиозное образование получил в Международной исламской академии и на факультете исламского права в Аль-Азхаре в Египте. С 1997 г. – имам Московской мемориальной мечети, с 2002 г. – заместитель муфтия ДУМ РФ по религиозным вопросам, с 2007 г. – глава научно-богословского совета ДУМ РФ. Он автор многочисленных богословских и популярных трудов об исламе, в том числе первого богословского перевода Корана на русский язык (был издан в 2017 г.). В 1999 г. он женился на Зиле Аляутдиновой, у них шестеро детей. Коуч-проект был запущен Шамилем Аляутдиновым в 2012 г. и получил название «Триллионер». Согласно информации на официальном сайте:

Суть проекта заключается не только в материальном обогащении (как можно предположить из названия), но и в том, чтобы обрести богатство духовное – стать наместником Бога на земле, как сказано в Коране, воспользовавшись безграничными возможностями, предоставленными Творцом каждому из людей. Это единственный в мире проект, который рассматривает мусульманские ценности (аяты из Корана и высказывания пророка Мухаммада) как инструмент для духовного, интеллектуального, физического и материального преобразования в жизни³⁸².

Среди основных платных образовательных продуктов коуч-проекта – семинары и вебинары, из-за пандемии в последнее время основной акцент сместился на онлайн-продукты. Как

³⁸² Триллионер [https://trillioner.life/o_proecte_trillioner, доступ от 19.05.2023].

следует из названия проекта, в первую очередь он ориентирован на достижение финансовых целей, но отдельные вебинары нацелены на общее изменение себя. Основная площадка для продвижения – Instagram. По данным на август 2021 г. у страницы «trillioner.life» было 295 тыс. подписчиков. С 2015-2016 гг. в проект также включилась супруга Шамиля Аляутдинова – Зия Аляутдинова. Она работает с женской аудиторией и проводит семинары, вебинары, консультации по женским и семейным темам.

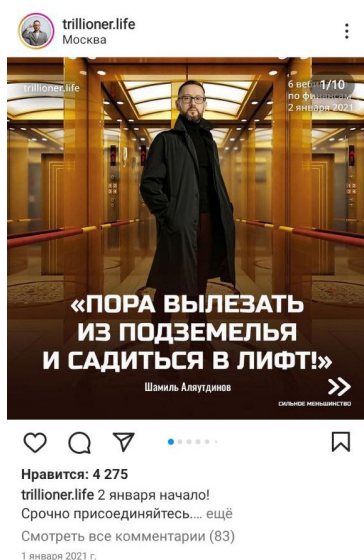


Рис. 7.1. Скриншот Instagram-страницы «trillioner.life»

Несмотря на то, что Шамиль Аляутдинов называет себя основателем мусульманского коучинга, в многочисленных материалах проекта он стремится провести границу между своей религиозной и «светскими» идентичностями. Например, в рекламе предстоящего вебинара он пишет:

То, что я даю на семинарах и вебинарах, это не религиозные знания (всё религиозное у меня бесплатно на imta.ru³⁸³), а мой цен-

³⁸³ Другой крупный медиа-проект Ш. Аляутдинова, где собрано большое количество религиозных материалов.

ный жизненный опыт как многодетного отца, как самодостаточного человека (деньги работают на меня уже с 2012 г.) и автора книг и материалов, которые ежемесячно читают и изучают примерно 1 млн пользователей со всего мира³⁸⁴.

А в презентации консультаций говорится, что «работа над вашими проблемами или целями выходит за сферу деятельности имама. На консультациях Шамиль Аляутдинов выполняет функции не столько имама, сколько психотерапевта, коуча, тренера, наставника»³⁸⁵.

Однако если мы обратимся к содержанию его Instagram, то обнаружим, что религиозный дискурс регулярно «прорывается» в основную повестку проекта. Помимо того, что Ш. Аляутдинов использует площадку «trillioner.life» для рекламы своих исламских проектов (например, новой книги), во многих случаях он стремится перевести знакомые для дискурса коучинга психологические и менеджерские задачи на язык ислама. Таким образом, несмотря на его дистанцирование от религиозной риторики, именно его бэкграунд исламского богослова и имама обеспечивает особую популярность этому проекту. Попытка легитимировать ценности индивидуального успеха (что зачастую ассоциируется с западной культурой) в лоне традиционного исламского коллективизма оказалась привлекательна среди мусульман. Востребованным оказался поиск ответа не просто на вопрос «как быть мусульманином сегодня» в условиях новых вызовов и угроз, но ответ на вопрос «как быть успешным мусульманином», что говорит о гораздо более широком запросе на некую модернизированную версию повседневного ислама. Ниже мы обратимся к содержанию канала «trillioner.life», чтобы проиллюстрировать феномен взаимопроникновения религиозного и коуч-дискурсов друг в друга.

Как уже было сказано выше, финансы являются ключевой темой данного блога. Например, часто можно встретить материалы про подсознательную бедность и богатство, правила накопления средств и т.д. В первую очередь обращает на себя внимание его базовое утверждение о том, что ислам поощряет

³⁸⁴ Trillioner.life. Обучаю с 1994 года // Instagram. 04.07.2021 [<https://www.instagram.com/p/CQ5O90hfYj/>, доступ от 11.10.2022].

³⁸⁵ Консультация имама за деньги? // Trillioner.life [<https://trillioner.life/consultations>, доступ от 19.05.2023].

изобилие и материальный достаток. Аляутдинов бросает вызов существующему стереотипу о связи исламского благочестия и бедности: «если вы смотрите на коранические тексты сквозь призму нищеты и бедности, ... вы находите то, что ищете»³⁸⁶. Но такое, с его точки зрения, возможно только у тех, кто старается решить свои психологические и материальные проблемы за счёт религии.

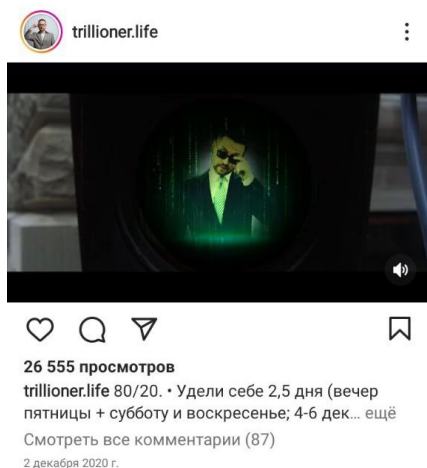


Рис. 7.2. Скриншот Instagram-страницы «trillioner.life»

В отличие от обычных финансовых коуч-проектов больший акцент делается на этическом обосновании базовых норм финансового поведения. «Вкладывайте в ценности, в противном случае вы будете вкладывать в потери», – как это было ёмко сформулировано в одной из его публикаций. Помимо конкретных инструментов и управленческих приёмов, которыми он обучает на своих вебинарах, Аляутдинов артикулирует комплексную этическую модель, где финансы становятся лишь одним её сравнительно небольшим фрагментом. Одним из главных принципов этой модели является ценность осознанного потребления. Так, он говорит о том, что ислам отрицает расточительство и роскошь, и во многих материалах объясня-

³⁸⁶ Trillioner.life. Ислам и богатство // Instagram. 20.06.2020 [<https://www.instagram.com/p/CB3Y2DeCYXC/>, доступ от 19.05.2023].

ет преимущества рационального подхода к денежным тратам: призывает не тратить деньги на покупку дорогих автомобилей и техники, осторожно относиться к кредитам и уделять большее внимание накоплению средств.

Другая базовая установка связана с проактивной позицией успешного человека. «Измени себя, и мир изменится вокруг тебя», – так звучит девиз многих коуч проектов. В исламском дискурсе подобная постановка вопроса реартикулирует фундаментальную полемику между сторонниками божественного предопределения и свободной воли. Дозволено ли предпринимать дополнительные действия по своему обогащению, если «на всё воля Аллаха»? Является ли достижение финансовых целей вмешательством в божественный промысел, а, следовательно, действием, нарушающим основы основ исламской доктрины? Для Ш. Аляутдинова именно действие является не только залогом финансового успеха, но и основой религиозного благочестия. «Большая разница между тем, чтобы положиться на Господа, сделав всё возможное и даже невозможное, и чтобы положиться на Него, «действуя» лишь в мыслях и молитвах», – говорит он. Таким образом, поощряется творческое, деятельностное начало, но активизм неизбежно ограничивается рамками религиозных норм. С одной стороны, амбиции и требовательное отношение к себе, с другой – дисциплина и самоконтроль. Помещённые в религиозный контекст, эти ценности и установки наполняют категорию «исламского благочестия» новыми смыслами.

Наконец, обращает на себя внимание акцент на телесном дискурсе. Здоровое тело становится органичным элементом образа успешного мусульманина. В своём блоге Аляутдинов уделяет большое внимание теме здорового питания и регулярных физических нагрузок (например, выкладывая видео, как он делает различные физические упражнения). Интересно, что наряду с традиционными мусульманскими продуктами (финики, кыст аль-хинди и др.), в исламский дискурс о правильном питании входят такие продукты, как чай пуэр и имбирь. Кстати, особое звучание эта тема приобрела на волне пандемии, когда в блоге появился рецепт ежедневного укрепления иммунитета,

если есть страх заболеть COVID-19³⁸⁷. Что гораздо важнее, дискурс телесности тесно связан с самодисциплиной, которая вырабатывается путём регулярного повторения правильных практик и связанной с этим особой ритмикой. «Что делать, если вы устали и переутомились? Самое главное – это не выбиваться из графика, из ритма Вашего дня»³⁸⁸. Схожий сюжет мы находим в блоге З. Аляутдиновой. Она задаётся вопросом, как правильнее всего делать *дуа*, и говорит про «эффективное время», когда «больше шансов поймать состояние удовлетворённости»³⁸⁹. Находясь на пересечении религиозного дискурса о благочестии и секулярного дискурса об эффективности, «эффективная молитва» (а в блоге у Аляутдинова можно также встретить публикацию о «молитве изобилия») становится неотъемлемым элементом мусульманского коуч-проекта.

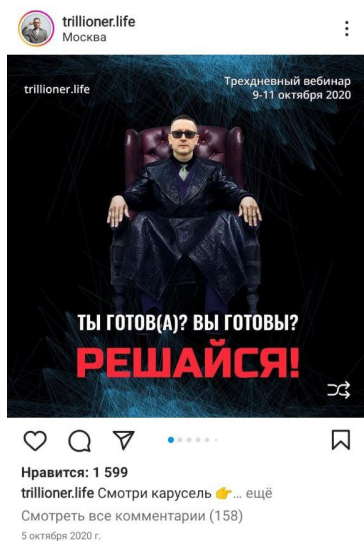


Рис. 7.3. Скриншот Instagram-страницы «trillioner.life»

³⁸⁷ Trillioner.life. Иммуниет // Instagram. 09.12.2020 [https://www.instagram.com/p/CIkiFSNpRF0/, доступ от 19.05.2023].

³⁸⁸ Trillioner.life. Иммуниет // Instagram. 09.12.2020 [https://www.instagram.com/reel/CRhDtjmC6xo, доступ от 19.05.2023].

³⁸⁹ Как мы делаем *дуа*? // Instagram. 2021 [https://www.instagram.com/tv/CQqTwjjsq-XX/, доступ от 19.05.2023].

Кратко рассмотрев основные темы данного блога, невольно напрашиваются аналогии с «Протестантской этикой» М. Вебера. Аляутдинов убедительно обосновывает возможность совмещения богатства с исламским благочестием. Одновременно в своих материалах он последовательно формирует негативный образ капиталистической системы, ассоциируя её с «животным» потреблением. Финансовый достаток связан в первую очередь с правильным поведением в качестве мусульманина, а не со знанием специальных финансовых инструментов. С одной стороны, такой подход представляется как попытка «модернизировать» ислам, а с другой – как форма защиты мусульманской идентичности, опасющейся растворения в «текущей современности».

Однако не только содержание, но и форма подачи имеет решающее значение для развития проекта. Именно формат социальных сетей обладает особой перформативностью, создавая уникальные условия для трансформации повседневных религиозных практик. Лента публикаций даже визуально иллюстрирует сближение и взаимопроникновение религиозного и светского дискурсов. Например, вслед за видео из мечети из зарубежной поездки в рамках делегации ДУМ РФ идёт публикация «Зачем экономить? А если я завтра умру?», а поздравления с Курбан-байрамом перемежаются мотивационными обращениями «Секрет счастья» и «Триллионер действует».

Условно публикации в данном аккаунте можно разделить на несколько групп: 1) продвижение образовательных продуктов, 2) отзывы довольных учеников, 3) короткие ответы на вопросы или рекомендации (которые также могут быть совмещены с рекламой вебинаров), 4) «личный» контент (видео с физическими упражнениями, интервью с матерью и т.д.) 5) религиозный контент. Последняя группа публикаций особенно обращает на себя внимание, так как не связана непосредственно с целями проекта «Триллионер». Тем не менее в ленте встречаются посты с презентациями новых книг Аляутдинова по религиозной тематике, ответами на религиозные вопросы (например, «Вторая или третья? Современное многоженство»), а также реклама товаров традиционной исламской медицины. Эти публикации востребованы и вызывают живой отклик среди подписчиков наравне с «финансовыми» публикациями.

Аляутдинов реагирует на ожидания своей аудитории, отвечая на религиозные вопросы, вызывающие широкий резонанс в обществе, где мусульмане представляют меньшинство, будь то многоженство или гомосексуальные отношения. Таким образом, с одной стороны, умение ориентироваться в актуальной повестке также становится элементом образа успешного современного мусульманина. С другой стороны, несмотря на то, что большинство публикаций посвящены именно финансам, нечастые материалы по религиозной тематике лишь подчёркивают эксклюзивность данного проекта (включённость в особый исламский дискурс) и в долгосрочной перспективе способствуют формированию исламской идентичности.

Смешение наблюдается и на примере дискурсивных стратегий отдельных публикаций. Так – и возможно, с этого следовало бы начать – нельзя не обратить внимание на образ самого Ш. Аляутдинова. Объясняющий опасности подсознательной бедности или зачитывающий хадис, подтверждающий эту мысль, он всегда стремится выглядеть как успешный бизнесмен. Постоянный костюм, белая рубашка или обычная черная или серая футболка (если речь идёт о более личных материалах), а также грамотно поставленная уверенная речь подчёркивают этот образ. Часто в своих материалах он намеренно эпатирует и провоцирует. Например, он регулярно обращается к такому приёму, как переозвучка фрагмента популярного фильма с тем, чтобы проиллюстрировать какую-то знакомую всем проблему. Например, видео «Салам-пополам»³⁹⁰ посвящено правилам приветствия в исламе: на бытовом уровне могут возникать конфликты, связанные с тем, что кто-то якобы «неправильно» ответил на «салам» и тем самым нарушил нормы ислама. Для высмеивания несущественности подобных конфликтов авторы видео переозвучили сцену из фильма «Джанго освобождённый», когда герои собираются на ужин у землевладельца.

Блоги Зили и Шамиля Аляутдиновых транслируют и референтные гендерные модели. Так, образ успешного мусульманина связан с подчёркнутой маскулинностью. Ш. Аляутдинов публикует списки «мужских» фильмов, использует образы брутальных спортсменов в своих материалах, сам эксперименти-

³⁹⁰ Trillioner.life. Салам-пополам // Instagram. 25.04.2021 [<https://www.instagram.com/p/COE4B5PJX3l/>, доступ от 19.05.2023].

рует с образами и иногда публикует свои фотографии с дорогами автомобилями. Помимо визуальной части, он также вербализирует свою позицию относительности мужественности. Например, он осуждает, когда родители поощряют гендерный выбор своего ребёнка, призывая их следовать мужским правилам воспитания: «Берегите психику своего сына, направляйте его в нужное русло»³⁹¹. Что же касается Зили Аляутдиновой³⁹², то её блог транслирует образ идеальной мусульманки: скромной и благочестивой. Особенно подчеркивается её статус матери шестерых детей, которая справляется со всеми заботами без нянь и помощниц. Семья однозначно занимает первое место в иерархии ценностей транслируемого образа. В то же время делается акцент и на «активистской» деятельностной стороне женщины: подчеркивается её стремление развиваться в профессиональной сфере, а также давать всестороннее образование детям.

Теория секулярного перевода Т. Асада

С моей точки зрения, наиболее адекватно данный кейс может быть описан в терминологии секулярного перевода, которую подробно в своих работах развивает Таял Асад. Впервые к этой теме он обращается в эссе «Концепция культурного перевода в британской социальной антропологии», а затем уточняет отдельные аспекты в недавней книге «Секулярный перевод». Категория власти – центральная в концепции Т. Асада. Она определяет и рассмотрение ислама как дискурсивной традиции. Традиция состоит из множества дискурсов, «нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю»³⁹³. И в этом смысле исламская традиция гетерогенна по своей сути. «Изучение антропологии ислама сле-

³⁹¹ Trillioner.life. Половая неопределенность // Instagram. 27.04.2021 [https://www.instagram.com/p/COKl8aSiYvT/, доступ от 19.05.2023].

³⁹² В открытых источниках про неё очень мало информации. Известно, что она родилась в 1978 г. в г. Азнакаево Республики Татарстан. В 1997–2022 гг. училась в Российском университете дружбы народов (РУДН), параллельно получила религиозное образование в Духовном управлении мусульман Европейской части России (ДУМЕР).

³⁹³ Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 55.

дует начинать, как делают сами мусульмане, с концепции дискурсивной традиции, включающей в себя и возводящей себя к базовым текстам Корана и хадисов»³⁹⁴. Акцент на дискурсивности, с одной стороны, позволил вновь обратиться к изучению священных текстов, отброшенных антропологами в связи с неочевидностью их связи с повседневными практиками, а с другой стороны, наделил субъектностью самих мусульман, ранее выступавших исключительно обезличенным объектом исследования. Однако секулярность, по мнению Т. Асада, все же ограничивает эту самую субъектность, так как предопределяет определённую властную иерархию. Асад определяет секуляризм как доктрину, в которой государство преодолевает идентичности, основанные на классе, гендере и религии, и заменяет противоположные образы мира единообразным опытом. Секуляризм основан на идее, что уважение прав других возможно при условии толерантного отношения ко всем религиям в публичной сфере. Однако такой нейтралитет, по мнению Асада, является не более чем формой идеологии, поскольку «публичная сфера – это пространство, обязательно (а не просто случайно) артикулируемое властью»³⁹⁵. Следовательно, встраивание в секулярный контекст всегда есть властное отношение. Поэтому в изучении феномена культурного перевода главный вопрос состоит в выяснении того, «как власть входит в процесс «культурного перевода», который является одновременно дискурсивной и недискурсивной практикой»³⁹⁶. Асад не раз акцентирует внимание на том, что дискурсивные властные отношения приводят к неравенству в реальных ситуациях.

Возможен ли секулярный перевод ислама? В своей книге он последовательно обосновывает, почему этот перевод невозможно осуществить в полной мере. Вторая глава «Перевод и разумное тело» как раз посвящена проблеме непереводимости Корана. Многие мусульманские богословы объясняют отказ от перевода текста Корана доктриной неповторимости священ-

³⁹⁴ Там же.

³⁹⁵ Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, p. 184.

³⁹⁶ Asad, T. (1986) “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, in J. Clifford, G. Marcus (eds.) *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, p. 199.

ного текста, но Асад делает очевидный вывод, что Коран был переведён примерно на семьдесят языков. Поэтому, не опровергая и не оправдывая мусульманскую доктрину о неповторимости Корана, Асад предлагает объяснять непереводаемость так, как это делают верующие, – благоговейным отношением верующего к Творцу, которое представляет собой акт, сочетающий чувство и действие через публичную видимость и частную мысль³⁹⁷. Перевод, к которому стремится Асад, не зависит от различия между частным «Я» и социально очевидным «Я». Поэтому непереводаемость Корана затрудняет как политическим, так и религиозным властям контроль над смыслом текста, поскольку он всегда порождает неограниченные возможности смысла. Эта непереводаемость, чётко заявляет Асад, нелегко уживается с амбициями государственной власти и всепроникающим капиталистическим обменом³⁹⁸. Исомаэ и Прадхан, подробно изучившие данный аспект концепций Асада, утверждают, что он против идеи светского перевода культурных знаков³⁹⁹. Они ссылаются на третью главу, где Асад цитирует точку зрения Витгенштейна о том, что «не всё в жизни [должно] интерпретироваться», потому что акт интерпретации – перевод – по существу включает «замену одной формулировки другой», процесс, который он считает неприемлемо проблематичным⁴⁰⁰. Другими словами, с точки зрения Асада, понимание формы жизни другого практически невозможно.

Однако концепция Т. Асада неоднократно подвергалась критике из-за того, что в ней «слишком много» власти и понимаемого через призму властных отношений секуляризма. Например, К. Гирц (которого в свою очередь неоднократно критиковал сам Т. Асад) отмечал ограниченность подхода Т. Асада в связи с марксистской предвзятостью: «Асад, будучи марксистом, не имея возможности объяснить что-либо с пози-

³⁹⁷ Asad, T. (2018) *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, pp. 58–59. New York: Columbia University Press.

³⁹⁸ Ibid, p. 61.

³⁹⁹ Isomae, J., Pradhan, G.C. (2021) “Secularism and Untranslatability: Reading Talal Asad’s *Secular Translations*”, *Religious Study Review* 47: 165–175.

⁴⁰⁰ Asad, T. (2018) *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, p. 101.

ции материализма, вынужден обращаться к понятию власти»⁴⁰¹. С. Бангстад приводит несколько примеров, где сам Т. Асад, несмотря на призывы обратить внимание на дискурсы самих мусульман и обвинения в адрес М. Фуко об отсутствии внимания к незападному миру, неоднократно демонстрирует свою склонность к изучению «ЕвроАмерики», т. к. «европейская история оказала глубочайшее влияние на то, каким образом доктрина секуляризма была осмыслена и реализована в остальной части развивающегося мира»⁴⁰². Из-за этого в концепции антропологии ислама Т. Асада «слишком много» секуляризма. Дихотомия «западный – незападный» и, как следствие, акцент на государстве может «ослепить нас» в вопросе агентности мусульман в отношениях со светскими акторами. Антропология секуляризма как локальной практики (*the secular as a vernacular practice*) должна исследовать выносимый на обсуждение локальными сообществами мусульман опыт, пишет Бангстад, независимо от того, основан ли он на конвергенции или несоизмеримости того, что определяется как «исламское», и того, что обозначается как «секулярное» и «секуляризм»⁴⁰³. Иными словами, исламская дискурсивная традиция в конечном счёте подвергается «секулярному переводу», что, с одной стороны, несомненно, ограничивает контекст изучения ислама, но с другой уже стало объективной тенденцией.

Сложно не согласиться с бескомпромиссностью суждений Т. Асада о невозможности точного секулярного перевода. Однако, во-первых, культурный перевод сам по себе не предполагает точного совпадения оригинала и финального результата. В основе постколониального понимания перевода лежат стратегии присвоения, суть которых и заключается в семантическом сдвиге в передаваемом значении. Правильный перевод невозможен в рамках данной концепции, так как любая нормативность есть отношение власти. Гораздо продуктивнее акцентировать внимание на процессуальном и творческом характере перевода. Важна не точность, но сам процесс перевода.

⁴⁰¹ Micheelsen, A. (2002) “I Don’t Do Systems”: An Interview with Clifford Geertz”, *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (1): 9.

⁴⁰² Bangstad, S. (2009) “Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad”, *Anthropological Theory* 9 (2), p. 192.

⁴⁰³ Ibid., p. 209.

В нашем кейсе происходит культурный трансфер смыслов из секулярного в религиозный дискурс, который в конечном счёте порождает новые смыслы как в дискурсе «оригинала», так и в «переводном» дискурсе.

Имам или коуч? В поисках новой модели религиозного авторитета

В то же время именно перформативная роль социальных сетей в повседневном религиозном опыте позволяет увидеть ещё одну концептуальную перспективу. Если мы обратимся к обсуждениям под публикациями Аляутдиновых в Instagram, то увидим, что часто пользователи обращаются к ним с религиозными вопросами, никак не связанными с тематикой тренингов личностного роста. Часто задаются вопросы о дозволенности того или иного действия. Например, «я работаю парикмахером, грех ли изменять “Богом данный” цвет волос?».

С одной стороны, это естественно связано со статусом Ш. Аляутдинова – люди закономерно обращаются к нему как к имаму. С другой стороны, это не односторонняя коммуникация, и Аляутдинов так или иначе реагирует на запрос со стороны своей аудитории. Таким образом, мусульманский коуч в результате описанного выше «секулярного перевода» присваивает себе и статус религиозного авторитета, тем самым трансформируя и добавляя новые смыслы в функционирование этого социального института.

На сегодняшний день интернет стал ключевым инструментом решения проблемы дефицита источников религиозного знания в исламе. Брайен Тёрнер утверждает, что глобальные информационные технологии стали решающим фактором в трансформации института религиозной власти в исламе. Например, по мнению Тёрнера, электронные технологии значительно расширили исламский дискурс, поскольку они «дали голос» ранее невидимым социальным группам⁴⁰⁴. Гэри Бант поддерживает идею формирующего влияния онлайн-среды на религиозный авторитет в исламе. По его словам, интернет сокращает дистанцию между рядовым мусульманином, который может искать ответы на вопросы, связанные с религией,

⁴⁰⁴ Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*, pp. 201–205. Farnham: Ashgate.

и учёным, который имеет право выносить суждения на основе священных текстов⁴⁰⁵. Культурно локализованный мусульманский коучинг отвечает на запрос общины на адаптированный к современным реалиям институт религиозного авторитета. Формат «вопросы имаму/священнику» имеет довольно давнюю историю в интернете едва ли не во всех религиозных традициях. Распространение социальных сетей значительно усилило это направление, благодаря их интерактивности и эргономичности. Но вслед за изменением формы взаимодействия, меняется и содержание. Современный имам и есть коуч, обучающий членов своей общины, как стать лучшим мусульманином.

Заключение

В этой главе мы рассмотрели мусульманский онлайн-коучинг в России как процесс культурного перевода в киберпространстве. Оказывается, это двусторонний процесс: светские ценности переосмысливаются в исламском контексте, а исламские ценности трансформируются, «встраиваясь» в светский контекст. Для этого мы выбрали пример наиболее популярных в российском киберпространстве двух мусульманских коучей – имама московской Мемориальной мечети Шамиля Аляутдинова с его проектом «Триллионер» и его жены Зили Аляутдиновой, которая занимается семейным и женским коучингом. Анализируя материалы из Instagram, мы выявили специфические лингвистические стратегии, используемые для конструирования образа «успешного/гармоничного» мусульманина. Этот образ лежит в основе дискурса мусульманского коучинга. Несмотря на то, что основная тема проекта – финансы, фактически речь идёт о всеобъемлющей этической программе, где финансовое благополучие является лишь следствием благочестивого поведения. Среди основных ценностей, транслируемых в данном дискурсе: осознанное потребление, проактивная жизненная позиция, а также здоровое тело. Новаторский подход Аляутдинова заключается в том, что набор установок, ассоциирующихся с западным образом жизни (а возможно и с протестантской этикой в духе Вебера), он легитимирует в лоне современной исламской традиции благодаря своему богослов-

⁴⁰⁵ Bunt, G. *Hashtag Islam*.

скому образованию и высокому статусу в мусульманском сообществе.

Апеллируя к концепции секулярного перевода Т. Асада, мы проанализировали феномен «перевода» западных практик управления временем на «язык ислама». Сфера коучинга прирастает новыми культурно локализованными практиками, в то время как исламский дискурс осваивает ценности тайм-менеджмента и подсознательного богатства, порождая новые нарративы, связанные с образом современного успешного мусульманина и мусульманки. Не отрицая того факта, что авторитетный доминирующий дискурс (в данном случае, например, речь идёт о секулярном дискурсе) оказывает существенное влияние на язык, к которому обращаются авторы рассмотренного нами Instagram-канала, мы, несомненно, видим новый тип дискурса, являющийся результатом конструктивного и творческого присвоения доминирующего дискурса. Таким образом, исламский коучинг как процесс культурного перевода также становится элементом множественной исламской дискурсивной традиции, отражая дискурс нового «модернизированного» ислама.

В то же время анализ дискурса мусульманского коучинга позволяет выявить трансформационный эффект медиа для института религиозного авторитета в целом. Сама постановка проблемы о полиархичности исламского онлайн-пространства и изменения сложившихся иерархий свидетельствует о фрагментации института религиозного авторитета. С нашей точки зрения, активное использование религиозными деятелями цифровых коммуникаций, ставшее органичной частью повседневного опыта, свидетельствуют не о разрыве с мусульманской традицией, но, скорее, о новом этапе её становления. Например, максимально сокращается дистанция между общиной и имамом – причём технологические процессы (интенсификация коммуникации) стимулируют дискурсивные изменения (адаптация языка под формат социальных сетей) и наоборот. Повестка того или иного религиозного авторитета в цифровой среде адаптируется под запросы его аудитории и почти неизбежно описывается в терминологии «культурного потребления»: для повышения «продаж» религиозного контента и повышения узнаваемости своего «бренда», с одной стороны, он вынужден обращаться к «узнаваемым» популярным проблемам – в нашем

случае это, например, тайм-менеджмент, здоровый образ жизни и т. д., а, с другой стороны, предлагать их уникальную интерпретацию – тот самый «исламский перевод». Наконец, само по себе появление, а также узнаваемость и востребованность описанной модели мусульманского коучинга, на наш взгляд, иллюстрирует адаптивность института религиозного авторитета в исламе, артикуляции которого сегодня мы наблюдаем через улемов-блогеров и различных инфлюенсеров, апеллирующих к исламскому дискурсу. Данный кейс, с нашей точки зрения, позволяет преодолеть противоречия между сторонниками институционализации и индивидуализации в рамках теории медиатизации религии и выйти на продуктивную синергию этих двух подходов. В конечном счёте индивидуальные стратегии цифрового потребления не существуют вне социально-политического контекста, а формируемый в процессе индивидуальных коммуникаций дискурс также видоизменяет современный дискурс об исламе. Такой комплексный подход позволяет увидеть динамику религиозности и соотношение светского и религиозного в мусульманской идентичности в рамках повседневных религиозных коммуникаций и развития института улемов.

Глава 8

«Кибермуджтахиды» для «киберуммы» Эрик Сеитов

Введение

Киберпространство стало уже привычной повседневностью, проникшей во все стороны нашей жизни, в том числе и религиозную сферу. В настоящее время в интернете можно встретить различные религиозные объединения от «традиционных» до «экзотических», что во многом отражает религиозную полифонию и мозаичность. То же самое можно сказать и в отношении последователей ислама. В данной главе речь пойдёт о русскоязычном шиитском интернет-пространстве, которое будет рассмотрено на примере деятельности религиозных блогеров или, правильнее сказать, «кибермуджтахидов»⁴⁰⁶: Курбана Мир-

⁴⁰⁶ Термином *муджтахид* в шиитском «табеле о рангах» называют прошедшего полный курс обучения (более 10-15 лет) в *хауза илмийя*, учёного *факихи*, получившего право на *иджтихад* – вынесение самостоятельных суждений в вопросах шариата с опорой на религиозные источники. В отличие от суннизма в шиизме «врата *иджтихада*» не закрыты, что в свою очередь даёт возможность учёным *муджтахидам* выносить фетвы по разным вопросам (на время сокрытия имама Махди роль проводников и толкователей религии берут на себя шиитские учёные, к которым верующие обращаются для того, чтобы не сбиться с правильного пути). В иранских *хауза* действует система государственного сертифицирования: проходя каждый этап в обучении, претендент получает сертификат (знания арабского, *фикха*, *тафсира*, *хадисов* и др.), чего нет в *хауза* в иракском Наджафе. После прохождения всех ступеней и экзаменов решением других *муджтахидов* претенденту присваивается этот титул. Далее *муджтахид* благодаря своему авторитету и признанию как со стороны верующих, так и других шиитских религиозных авторитетов может получить степень *марджа ат таклид* (досл. «образец для подражания»). В основе признания и авторитета лежат в первую очередь грамотность, вынесение своих решений по различным вопросам посредством опоры на исламские источники, а также большое число последователей (*мукаллидов*). При этом выводы и ответы *марджа* на те или иные вопросы, касающиеся различных сторон жизни верующего шиита, могут различаться с ответами

заханова (проект «Доводы»), Амина Рамина (проект «Arsh 313») и Антона Веснина (проект «Имам Али – ворота знаний») ⁴⁰⁷.

На примере их деятельности я попытаюсь освятить следующие темы:

- русскоязычное шиитское киберпространство как отражение развития цифровых технологий, продолжение «исламского подъёма» на постсоветском пространстве и симбиоз этих двух явлений;
- роль, место и статус «кибермуджтахидов» в среде постсоветских русскоязычных мусульман-шиитов;
- деятельность «кибермуджтахидов» в рамках трансграничной шиитской уммы, охватывающей территорию бывшего СССР;
- взаимовлияние онлайн- и офлайн-сред шиитского ислама.

Полевая работа по сбору материала в рамках исследования, лёгшего в основу данной главы, проходила традиционными для социальной антропологии методами: интервью с «*кибермуджтахидами*» (за исключением Амина Рамина) и шиитами Москвы, Бухары, Дербента, знакомыми с деятельностью выше-названных онлайн-проектов. Также были использованы методы, характерные для цифровой антропологии: контент-анализ интернет-ресурсов, на которых располагаются исследуемые

и выводами других авторитетов, так как каждый из них самостоятельно занимается *иджтихадом* и использует различные источники и методологию.

⁴⁰⁷ Полагаю, что использование термина *муджтахид* для обозначения рассматриваемых мной шиитских интернет-блогеров будет уместно, хотя никто из них в реальности не обладает этим титулом. Но для многих русскоязычных шиитов они выполняют в какой-то мере эту роль (за ними признаётся авторитет в вопросах религии), а влияние их идей и деятельности чувствуется в разных уголках шиитской ойкумены бывшего СССР. Главное отличие героев этой статьи от реальных *муджтахидов* состоит в том, что интернет-блогеры не имеют ни прав, ни статуса заниматься *иджтихадом*. В своих ответах на вопросы они воспроизводят точки зрения живущих ныне *марджас*. К их образу *муджтахид* добавляется ещё и то, что на своих интернет-ресурсах они размещают объявления, призывающие оказывать поддержку их деятельности (номера карт Сбербанка, PayPal, Яндекс.деньги), что может восприниматься аналогом «*сумса*» или «*садака*», налогов, идущих на развитие религии. Поэтому блогеров, о которых пойдёт речь в этой главе, я буду называть «*кибермуджтахидами*» в кавычках, чтобы отличать их от реальных шиитских авторитетов (*муджтахидов*).

проекты (просмотр видео выступлений «кибермуджахидов», записей их религиозных диспутов со своими оппонентами, а также комментариев к ним).

Среди методологических подходов, позволяющих осмыслить феномен «кибермуджахидов», я выбрал теорию медиации, «борьбу за дискурсивную традицию» Т. Асада и теорию капиталов П. Бурдьё.

По мнению Е. Гришаевой и В. Шумковой, в фокусе внимания теории медиации:

то, что люди делают с медиа и как это влияет на процессы производства смыслов. В этом случае технические характеристики медиа, хотя и определяют этот способ медиации, имеют второстепенное значение... Следуя концепции социального как медиатора, теория медиации отвергает противопоставление религии и медиа, аргументируя, что медиа инкорпорированы в существующие религиозные практики⁴⁰⁸.

Интернет-среда для моих информантов (московских, дербентских или бухарских мусульман-шиитов) выступает в качестве неотъемлемой части продолжения их повседневной религиозной жизни, где тот или иной религиозный ресурс или духовный авторитет формирует свои смыслы в восприятии события через религиозную призму, и как репрезентация региональных религиозных смыслов и нарративов.

Важными для моего исследования выступают идеи, характерные для социальной антропологии: «борьба за дискурсивную традицию» Т. Асада⁴⁰⁹ и теория капиталов П. Бурдьё⁴¹⁰. Выбор данной методологии обуславливается тем, что деятельность «кибермуджахидов» связана с борьбой со своими оппонентами (из числа последователей различных ветвей и течений ислама) за «ортодоксию и ортопраксию» (выражаясь языком Асада). В этой борьбе различные стороны активно используют свои «капиталы» (символический – образование в престижных для мусульман заведениях; социальный – круг сторонников,

⁴⁰⁸ Гришаева Е., Шумкова В. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа.

⁴⁰⁹ Асад Т. Идея антропологии ислама.

⁴¹⁰ Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 17–33.

образовавшихся вокруг различных религиозных блогеров⁴¹¹; финансовый, позволяющий создавать качественный контент). Иногда в работах, посвящённых авторитету мусульманских проповедников в интернет-среде, бытует мнение, что любой может стать таким авторитетом. С этим я категорически не согласен, ведь авторитет во многом опирается на различные «капиталы» и отсутствие одного из них заметно снижает авторитет кибер проповедника⁴¹². Важным является среда верующих, взаимодействуя с которой «кибермуджахиды» приобретают определённый авторитет. Часто это активные пользователи интернета, владеющие русским языком и проживающие в разных регионах постсоветского пространства, которых можно отнести к категории «кибер мусульмане-шииты» (*cyber shia muslims*).

⁴¹¹ Хотя этот термин не очень удачный, свою деятельность многие кибер-проповедники рассматривают как богоугодное деяние – *да'ва* (призыв), обращение и следование правильному с их точки зрения исламу, и задача мусульманских кибер-авторитетов найти в источниках (Коране, сунне, хадисах, ахбарах) этот правильный путь и донести свою точку зрения до остальных, склонив как можно больше мусульман на свою сторону.

⁴¹² Главным в «капитализации» авторитета выступает наличие религиозных знаний, владение арабским языком, обучение в признанных и авторитетных исламских учебных заведениях – университете Аль-Азхар в Каире для суннитов, или *хауза* в Куме (Иран) или Наджафе (Ирак) для шиитов. Это в свою очередь даёт возможность включения в поле исламских дискуссий, способность к дискуссиям посредством знания необходимых источников, и знакомство с авторитетными богословами. Часто, не обладая всем этим, киберпроповедник быстро теряет свой статус, уступая в конкуренции более продвинутому авторитету. Интернет в какой-то мере позволяет быстро завоевать известность («хайпануть»), но без наличия «капиталов» у религиозного проповедника подобный хайп быстро сходит на нет. В качестве примера могу привести кейс Шамиля «Скайповского» Маликова из Дагестана, «интернет-ваххабита», который получил свою «*нишбу*» благодаря проведению религиозных диспутов в скайпе в конце 2000-х – начале 2010-х гг. со своими оппонентами. В дальнейшем, по словам информантов, «Скайповский», у которого нет серьёзных знаний в области ислама (*фикха, тафсира, хадисоведения и др.*), превратился в «клоуна и болтуна».

Шиитское имамитское интернет-пространство

Как и другие течения ислама, шиизм с его различными институтами (которых часто нет в суннитском исламе) в настоящее время активно представлен в сети. Здесь я в качестве небольшого обзора приведу некоторые примеры. Начиная от верховных духовных авторитетов в рамках иерархии шиизма (*усулитской школы*) *марджа ат таклиды*⁴¹³ до аятолл и *муджтахидов*, имеют свои различные киберресурсы⁴¹⁴, благодаря которым верующий шиит находится в контакте с ними, даже оставаясь за пределами ареала распространения шиизма⁴¹⁵. Цифровизация затронула все сферы жизни верующего, это касается не только привычных для многих мусульман определения времени намаза, направления *киблы* через приложения, но и бытующие в шиизме особенности – возможность оплаты *хумса*⁴¹⁶ через сайт

⁴¹³ В шиизме-имамизме верховным религиозным авторитетом выступает *марджа' ат таклид*, который имеет свой центральный офис и открытые представительства в регионах, где проживают мусульмане-шииты. В настоящее время в шиитском мире насчитывается чуть более 60 *марджа* разного уровня. Согласно шиитским предписаниям верующий шиит должен выбрать себе духовного авторитета (стать его *мукаллидом*) и руководствоваться его положениями в отношении разных вопросов, дабы не сбиться с правильного пути. После смерти своего *марджа* верующий должен выбрать другого. При этом есть и шииты-*ахбариты*, которые отвергают следование духовным авторитетам, опираясь в своей религиозной жизни на хадисы (*ахбары*) от шиитских имамов. С ростом проникновения цифровых технологий часто верующий шиит старается выбирать себе *марджу* «пораскрученнее» (который больше всего заметен в интернете, на чьих ресурсах больше подписчиков, лайков и просмотров).

⁴¹⁴ См., например: Moloobhoy, Z. A. H., and Inloes, A. (2021) “Marja’iyya in the Digital Era: Renegotiating the Relationship between Marja’ and Muqallid in the Era of the Democratization of Knowledge”, *Journal of the Contemporary Study of Islam* 2 (1): 24–50.

⁴¹⁵ Это выражается как в чтении фетв и выступлений своего *марджа*, так и в возможности обращаться с вопросами к нему, используя различные ресурсы (WhatsApp, Telegram, формы на сайтах и др.).

⁴¹⁶ Обязательные денежные выплаты *мукаллида* в пользу своего *марджа* состоят из пятой части годового дохода за минусом расходов на проживание самого *мукаллида*. *Хумс* состоит из двух частей: доля имама («наместником» которого считается *марджа*) и доля *сейидов* (ненмущие и нуждающиеся потомки Пророка), которым, согласно шиитским источникам, нельзя давать мило-

или приложения в пользу своего *марджии*⁴¹⁷.

Такая важная институция как *хауза ильмийа*⁴¹⁸ давно представлена в сети: от новостных веб-сайтов традиционных семинарий Кума⁴¹⁹, до полностью виртуальных *хауза* (online hawza) с онлайн-уроками и преподавателями⁴²⁰. Обязательное для каждого шиита паломничество (*зийяра*) на 40-й день (*арбайини*) после дня Ашшура к священным *атабатам* («священным порогам») – мавзолеям шиитских имамов⁴²¹ в иракских городах (Кербела, Наджаф, Самарра) – давно нашло своё отражение в цифровом пространстве. В сети можно найти ресурсы, освящающие деятельность *атабатов*⁴²² (прямые включения во время религиоз-

стынно (*садака*) и другие денежные подношения. К примеру, есть раздел сайта фонда «The Zahra Trust», где можно рассчитать и оплатить *хумс* [<https://zahratrust.com/khums-calculator/>, accessed on 20.07.2022].

Часто *хумс* может достигать огромных сумм в миллиардах долларов, как это происходит у иракского аятоллы *аль узма и марджая ат таклида* сейида Али Систани. *Хумс* расходуется в большей части на содержание учебных заведений (*хауза*), благотворительных фондов, что в свою очередь укрепляет авторитет и влияние того или иного *марджии* в глазах верующих. См. подробнее: Rizvi, S. (2018) “The Making of a Marja’: Sīstānī and Shi’i Religious Authority in the Contemporary Age”, *Sociology of Islam* 6 (2): 165–189.

⁴¹⁷ Rosiny, S. (2007) “The Twelver Shia Online: Challenges for its Religious Authorities”, in A. Monsutti, S. Naef and F. Sabah (eds.) *The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*, pp. 245–260. Bern: Peter Lang.

⁴¹⁸ Дословно «место знаний», высшие учебные заведения, «кузница кадров» для шиитского духовенства; обучение в них может длиться более 10 лет (См. подробнее: Филлин Н., Галимов И. Титулы шиитского духовенства в современных исторических реалиях Ирана // Власть. 2018. Т. 26. № 8. С. 152–156).

⁴¹⁹ Официальный сайт *хауза* в иранском г. Кум [<https://hawzah.net/fa/Default>, доступ от 22.07.2022].

⁴²⁰ Сайт «Online hawza» [<https://hawzaonline.org>, доступ от 22.07.2022].

⁴²¹ На сегодняшний день это самое массовое паломничество в мире (более 20 млн людей), которое, помимо посещения мавзолеев имамов в Ираке, включает в себя паломничество в иракский Мешхед (мавзолей 8-го имама Ризы) и Кум (мавзолей сестры имама Резы в Куме), Сирнио – мавзолей госпожи Зейнаб (сестры имама Хусейна) в пригороде сирийской столицы Дамаск.

⁴²² Веб-сайт, освещающий деятельность мавзолея имама Хусейна [<https://imamhussain.org/english>, доступ от 21.07.2022]. Отмечу, что посещение виртуальных ресурсов, связанных с шиитскими *атабатами*, не засчитывается никоим образом в качестве *киберзийяра*. При этом верующие могут активно

ных собраний), предоставляющие помощь в паломничестве, и презентующие сам обряд паломничества отдельными верующими⁴²³, что является в какой-то мере доказательством благочестивого статуса паломника⁴²⁴.

Ритуальные и обрядовые стороны шиизма, имеющие видимые отличия от суннитского ислама, активно репрезентируются в сети. Можно найти страницы групп участников траурных шествий в дни *мухаффама* в Иране⁴²⁵, онлайн-стримы в социальных сетях постановок «религиозного театра» *та'зие*, или исполнение *маддахами* (*роузе хани*) – траурных од и элегий (*ноуха и мерсийа*) в честь шиитских имамов, а также онлайн-включения с шиитских религиозных маджлисов⁴²⁶.

В завершении этого небольшого раздела отмечу, что киберпространство для многих практикующих и позиционирующих себя в качестве мусульман шиитов выступает продолжением и дополнением их повседневной религиозной жизни. В какой бы точке мира ни находился верующий, он остаётся включённым в пространство религии благодаря различным цифровым гаджетам⁴²⁷.

пользоваться цифровыми технологиями: посылать записки с просьбами к имаму о заветном, бронировать гостевые комнаты во время паломничества, переводить в онлайн-формате средства на поддержку святынь.

⁴²³ См. об этом подробнее в статье Rahimi, B., Amin, M. (2020) “Digital Technology and Pilgrimage: Shi’i Rituals of Arba’in in Iraq”, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 9 (1): 82–106.

⁴²⁴ После которого *зуваф* (паломник) получает приставку к имени *карбалай*, если совершил *зийара* в Кербелу к мавзолею имама Хусейна, *машхади* – после посещения Мешхеда или *зейнаби* – после посещения мавзолея госпожи Зейнаб.

⁴²⁵ Что интересно, на сайте есть обращение на персидском языке о том, чтобы посещающие этот ресурс заходили на него в состоянии ритуальной чистоты. См. подробнее о трансформации шиизма-имамизма в 2000-е гг. в киберпространстве: Kalinock, S. (2006). “Going on Pilgrimage Online: The Representation of Shia Rituals on the Internet”, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* [https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/373/349, accessed on 21.07.2022].

⁴²⁶ См. подробнее Ali, A.Z. (2022) “Conjuring Karbala Online and Offline”, *Journal of Muslims in Europe* 11 (1): 124–145.

⁴²⁷ Так, обычный смартфон заменяет верующему и Коран, и сборники *ах-баров* от шиитских имамов, и тексты *зийара*, читаемые во время траурных мероприятий, и сборники текстов для *маддаха* во время его выступления и др.

Постсоветское исламское пространство в 2000-е гг.

Появление русскоязычных шиитских интернет-ресурсов, как и сама деятельность «кибермуджахидов», связана с двумя существенными факторами российских мусульманских реалий. Первый – исламский подъём, начавшийся в 1990-е гг., продолжился и в 2000-е гг., т.е. интерес к исламу набирал обороты, включив в себя городскую секуляризованную молодёжь. Вторым фактором стало развитие цифровых технологий вместе с развитием русскоязычного интернет-пространства (появление социальных сетей ВКонтакте или Одноклассники, активное использование Skype, ICQ).

Эти два фактора нашли отражение в том, что во второй половине 2000-х гг. в ВКонтакте (как доступной русскоязычной площадке) появилось большое количество групп и сообществ исламской направленности, вокруг которых стал формироваться круг последователей, часто даже не знакомых друг с другом. Не вдаваясь в описание и анализ этих групп, можно сказать, что одной из их целей выступает исламский призыв (*да'ва*) совместно с распространением идей «правильного ислама» (который трактуется с различных позиций). Основным контингентом подобных групп были молодые люди, часто из мусульманских регионов РФ (Северного Кавказа и Поволжья), открывшие для себя ислам недавно и искавшие религиозные знания во всех доступных источниках. Что самое главное – русский язык для них был основным языком общения.

Интерес к исламу в среде молодого постсоветского поколения 2000-х гг. подогревался отчасти и информационным фоном – контртеррористическими операциями на территории Северного Кавказа (Чечни и Дагестана), терактом 11 сентября в Нью-Йорке, операциями сил коалиции в Афганистане и Ираке. Для многих «этнических мусульман» (как правило, из светских семей) подобный фон часто служил пробуждением интереса к религии своих предков, а также он вызывал интерес к исламу у людей, не имеющих мусульманского бэкграунда. Также вследствие миграции в российские города выходцев из мусульманских регионов России и постсоветского пространства ислам стал более заметным явлением: в мечетях стало больше прихожан, а в городах стала появляться религиозная инфраструктура.

Если говорить о шиитах, то на постсоветском пространстве они составляют меньшинство от общего количества мусульман (за исключением Азербайджана). Последнее сказалось на том, что последователи шиизма в РФ в большинстве случаев представлены мигрантами-азербайджанцами, многие из которых по причине трудного экономического положения на родине активно включились в миграционные сети и практики второй половины 1990-х гг.

Одна из особенностей, которая и в настоящее время заметна в российском шиизме, – этническая окраска религиозной сферы. Общины на территории России продолжают воспроизводить опыт (а именно экономические и социальные практики) региона исхода, включены в свои региональные и «национальные» шиитские религиозные сети: «азербайджанские», «дагестанские»⁴²⁸, «афганские» и др. При этом видимые границы между шиитскими джамаатами проходят и по линии языка: обычно в них используется язык своего родного региона⁴²⁹. Это сужает возможности посещения разных религиозных собраний и объединения джамаатов в единую российскую шиитскую умму.

В середине 2000-х гг. наметился спрос на активное присутствие и использование русского языка в российском шиитском поле, в том числе и в религиозной литературе. Подобный запрос особенно наблюдался в появившейся «прослойке» молодых азербайджанцев, родившихся или выросших в России. В этой среде, часто открывавшей для себя ислам заново, наблюдался большой дефицит религиозных знаний. Другой «прослойкой», демонстрировавшей сброс на подобные знания, были конвертиты (*converts*) в шиизм. Иранист И.Р. Гибайдуллин даёт характеристику этой группы:

Эта прослойка является полиэтничной по своему составу (русские, украинцы, татары, таджики, чеченцы, ингуши и др.) и вбирает в себя также часть активно практикующих шиизм русскоязычных азербайджанцев, ведущих религиозно-просветительскую деятельность среди

⁴²⁸ Имеются в виду шииты – выходцы из Дагестана: Дербента, с. Мискинджа, Махачкалы и Кизляра.

⁴²⁹ Исключение составляют проповеди в некоторых шиитских мечетях Дербента и Махачкалы, где часто в настоящее время можно услышать хутбы на русском языке.

новообращённых единоверцев. Их деятельность направлена в первую очередь на создание адаптированной для их нужд альтернативной религиозной среды, не имеющей азербайджанской этнической окраски. Развитие такой деэтнизированной и русскоязычной среды, которая охватывает, прежде всего, информационное пространство сети интернет, в свою очередь, создаёт почву для более тесной и насыщенной коммуникации между шиитами и суннитами в виртуальном пространстве и за его пределами⁴³⁰.

Русскоязычные шиитские «кибермуджтахиды»

Теперь я постараюсь рассмотреть деятельность каждого из «кибермуджтахидов», ресурсы, которые они создали, и их отличительные особенности. Не вдаваясь в подробное описание каждого из представленных интернет-ресурсов, я остановлюсь на моментах, которые мне показались интересными и с помощью которых можно проследить идеи и дискурсы «муджтахидов», их аудиторию (не только количество и ареал проживания, но и вопросы, которые их интересуют).

Все трое «кибермуджтахидов» принадлежат к одному поколению (на сегодняшний момент им всем около 40 лет). Они пришли в религию уже в сознательном возрасте и до получения религиозного образования в *хауза* закончили светские учебные заведения. Все они родом не из столичного региона, а в какой-то момент перебрались в Москву, где и познакомились друг с другом. Их деятельность в онлайн-пространстве является продолжением их активности в офлайн. Заниматься религиозным просвещением никто из них изначально не планировал. Как рассказал мне в интервью Курбан Мирзаханов:

Всё произошло совершенно случайно и даже спонтанно. Уже к началу 2010-х я был студентом иранского *хауза*. Приезжая летом на каникулы в Москву, я увидел, что многие «этнические шииты» переходят в суннизм, часто под влиянием аргументов друзей-суннитов. На тот момент (конец 2000-х – начало 2010-х гг.) не было никаких

⁴³⁰ *Гибадуллин И.Р.* Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей. Казань: Казан ун-т, 2014. С. 77.

хороших источников по шиизму на русском языке, в отличие от переведённых суннитских книг. Суннизм благодаря этому представлялся (русскоязычным мусульманам – прим. авт.) такой стройной аргументированной системой, где можно было найти ответ на любой вопрос, в отличие от шиизма, который виделся состоящим только из каких-то суеверий и предрассудков⁴³¹.

Однажды во время своего пребывания в Москве у К. Мирзаханова случился разговор с молодым азербайджанцем, перешедшим под влиянием друзей-кавказцев в суннизм, которого Курбан смог переубедить вернуться обратно в шиизм (приведя ему веские аргументы и доводы). Об этом пошла молва, и Мирзаханов начал обретать известность в молодёжной среде мусульман-шиитов человека, обладающего знаниями в области религии. Это событие мотивировало Курбана на распространение знаний о шиизме через доступное на тот момент интернет-пространство. К этому делу он хотел приобщить и своих друзей – Антона Веснина, Амина Рамина и Назима Зейналова (из Дербента), которые в тот момент были также студентами *хауза*, но они ответили отказом, став активно развивать свои собственные религиозные проекты.

Деятельность «кибермуджахидов» в первую очередь преследовала две цели: репрезентация шиизма (донесение его основных положений) и борьба с противниками шиизма (салафитами, ваххабитами, такфиристами, коранитами, суфиями и др.). Остановимся более детально на каждом из онлайн-проектов.

Курбан Мирзаханов и проект «Доводы»

Курбан Мирзаханов родился в семье азербайджанцев в Грузии, откуда по экономическим причинам семья переехала в один из российских городов, когда ему было около 9-10 лет. До этого он учился в грузинской школе с русским языком обучения. По рассказам самого Курбана, в Грузии он посещал мечеть, где брал уроки по чтению Корана и персидскому языку. В 2000-е гг. он закончил российский вуз, после чего решил продолжить занятия религией. С 2007 г. по настоящее время он учится в *хауза* в Иране. Свою деятельность в интернете Курбан рассматривал как продолжение своей деятельности в офлайн.

⁴³¹ Полевые материалы автора, интервью с Курбаном Мирзахановым, октябрь 2021 г.

Так, на летних каникулах он организовывал небольшие религиозные курсы для всех желающих, где преподавал арабский язык и знания об исламских течениях и др.

В 2011 г. в социальной сети ВКонтакте появился первый полноценный шиитский паблик «Доводы»⁴³² с авторским контентом как продолжением основного направления деятельности Мирзаханова – участия в религиозных диспутах с оппонентами. В апреле 2012 г. появился YouTube-канал «Доводы»⁴³³ с видеозаписями этих встреч. Проект знавал взлёты и падения активности: в 2011-2012 гг. он был очень активным, затем к 2015 г. активность спала в виду занятости Курбана учёбой, затем во второй половине 2010-х гг. проект стал снова набирать популярность в виду появления на его ресурсах нового и интересного контента. Во второй половине 2010-х гг. проект «Доводы» уже освоил почти все имеющиеся онлайн-площадки (YouTube, Instagram, Telegram, ВКонтакте, Одноклассники) и имел свой веб-сайт.

Каждая из площадок выполняет, на мой взгляд, свою функцию и имеет различную степень «влияния» (в настоящее время Instagram и Telegram – это наиболее востребованный формат в отличие от ВКонтакте и Одноклассники). «Доводы» в ВКонтакте⁴³⁴ (19028 подписчиков) видят своей основной задачей донесение аргументов о правильности шиизма. Активность страницы можно определить по комментариям в разделе «обсуждения» (их 187 и посвящены они обсуждению различных тем: вопросов теологии, ритуальной практики, аргументам салафитам, ответам на вопросы (самая популярная рубрика по количеству комментариев), «болталка» (515 комментариев), «временный брак» (1106), «тема дискуссий с христианами!» (2103 комментария), распространение DVD дисков с шиитскими лекциями, «доска почёта» (174 комментария) с забаненными участниками по различным причинам: «национализм», «анти-шиизм», «антиислам» и др.). Есть отдельная ветка обсуждений «Только для сестер. Братьям вход запрещен» (121 сообщение),

⁴³² Название взято из аята «Скажи: приведите ваши доводы, если вы говорите правду» (Корова: 111; Муравьи: 64). См. официальный сайт проекта [<https://www.dovodi.ru/about-us>, доступ от 22.02.2022].

⁴³³ YouTube-канал «Доводы» [<https://www.youtube.com/c/dovodiru/about>, доступ от 21.07.2022].

⁴³⁴ Группа ВКонтакте «Доводы» [<https://vk.com/dovodi>, доступ от 20.07.2022].

где администраторы из числа девушек отвечают на вопросы о ритуальной чистоте, запрете и правилах при совершении религиозных обязанностей в дни регулов согласно положению *марджи аяталлы* Макарема Ширази⁴³⁵.

Раздел «фото» (55 альбомов) можно разделить на несколько категорий: материалы, посвящённые контраргументам нападкам салафитов и ортодоксальных суннитов с использованием суннитских источников (сборников хадисов «Сахих Бухари», «Сахих Муслим»⁴³⁶, где рассматриваются вопросы временного брака⁴³⁷ или объединения намазов⁴³⁸), скрины из переписок с оппонентами. Отдельно можно отметить антисалафитские мемы в разделе «комиксы». Обучающие материалы – это в первую очередь шиитские книги на русском языке (переведённые с фарси и азербайджанского), материалы визуального характера: «мотиваторы» – шиитские хадисы, картинки о дне Ашура и *мухафрам* с текстом изображения шиитских учёных (иракских, иранских *муджахидов*, *марджи*, в среде которых можно заметить изображение генсека ливанской «Хизболлы» Хасана Насраллы⁴³⁹), фотогид по правильному хиджабу.

⁴³⁵ Это в какой-то мере воссоздаёт привычное в религиозной жизни деление на мужские и женские пространства.

⁴³⁶ Сборники хадисов, признаваемые суннитскими богословами в качестве наиболее достоверных.

⁴³⁷ *Мут'а* или *сиге*, дозволен в шиизме (шииты считают, что запрет временного брака халифом Умаром незаконен, так как он был узурпатором), но запрещён в суннизме. В отношении этого вида брака существуют ряд ограничений и требований (согласно шиитским источникам и постановлениям духовных авторитетов): брак заключается на определённое время и может быть расторгнут по согласию сторон; в качестве «приданного» выступает *махр*, который обговаривается сторонами; если девушка девственница, то требуется согласие её близких; брак может продлеваться и стать постоянным после соответствующих ритуальных процедур. Участие «духовенства» в процедуре «временного брака» не предусмотрено, брачующиеся стороны читают небольшую молитву и выражают обоюдное согласие. Часто наличие практики *мут'а* служит обвинением в адрес шиитов в их распущенности.

⁴³⁸ Данные вопросы вместе с имаматом, *мухафрам*ам, паломничеством к шиитским мавзолеям являются одними из основных в спорах в русскоязычном пространстве между шиитами и суннитами.

⁴³⁹ Хасан Насралла не является *муджахидом*, но для многих выступает в образе защитника шиизма и борца с американским империализмом и сиониз-

Мультимедиа представлены аудиофайлами записей авторских подкастов (36 эпизодов): «Философия восстания имама Хусейна» и видео (1444 ролика), копирующие контент YouTube-канала «Доводы». Помимо этого, есть раздел «статьи», где в развёрнутом виде даны ответы на вопросы, касающиеся поста (правильности разговения, молитв, действий, аннулирующих пост), разбор шиитских хадисов, шариатских положений, ответы на «практические» темы («Доводы временного брака», «Выбор *марджа ат таклида*»).

Лента паблика заполнена различным контентом – от видеодиспутов Мирзаханова, «мотиваторов» (сур Корана, шиитских хадисов) до небольших статей о шиизме. Под наиболее интересными постами можно заметить комментарии, выражающие как согласие, так и критику озвученных идей.

Сайт «Доводы» по контенту во многом копирует страницу в ВКонтakte. Из интересного мне показались вопросы (416 вопросов⁴⁴⁰), которые пользователи задают Курбану посредством заполнения формы на сайте. От типичных тем, касающихся шиитской *акиды* (вероубеждения), источников, теологических вопросов до тем, связанных с «повседневной религиозностью». В числе вопросов можно, например, увидеть такие: «можно ли работать в красном и белом», «можно ли работать в Израиле», «можно ли зарабатывать на крипто бирже», «допустима ли кража невесты», «можно ли брать ипотеку», «можно ли потреблять насвай», «можно ли мужчине красить и отращивать волосы», «как принять ислам», «допустимо ли мусульманам носить георгиевскую ленту», «можно ли кастрировать кота». Также есть практические вопросы временного брака и, что самое интересное, соотносящиеся с темой киберислама вопросы взаимоотношений полов в социальных сетях: можно ли просматривать фото девушек мусульманок не в хиджабе, если они для мужчины не *махрам* (не являются его родственницами).

Канал «Доводы» в YouTube (33,8 тыс. подписчиков) имеет следующий видеоконтент. Помимо диспутов Курбана, можно увидеть видео с ответами на вопросы от его подписчиков, обучающие видео по таким темам, как: «акида», «намаз», «логика»,

мом, что повторяет официальный иранский нарратив.

⁴⁴⁰ Помимо вопросов интересным мне показалась форма обратной связи на сайте, где помимо указаний своих данных нужно ещё ответить на вопрос «Какой по счёту является *сура Па Сит*?»

«исламские течения», лекции *марджы аятоллы* Кемаля Хайда-ри⁴⁴¹. Но самое интересное – это видео из разделов «Лидер»: ролики о нынешнем *рахбаре* Ирана *аятолле* Хаменеи, фильм «Рухулла» (переведённый фильм об *имаме* Хомейни), документальный сериал на русском и азербайджанском языках «Шийтский ваххабизм», посвящённый критике «*ширазизма*»⁴⁴². Всё это содействует продвижению «иранской версии шиизма», которая многими на постсоветском пространстве воспринимается как единственно верный шиизм⁴⁴³.

⁴⁴¹ Возможно, один из учителей Мирзаханова в Иране.

⁴⁴² Как пишет востоковед Н.А. Беренкова: «свое название «*ширазисть*» как транснациональное шиитское религиозное движение в странах Ближнего Востока, Персидского залива получили от имени иракского *муджтахиды* и *аятоллы аль узма* Мухаммада Хусейни Ширази (1928–2001) и членов его семьи (тоже шиитских ученых). После конфликта с БААС (арабская аббревиатура Партии арабского социалистического возрождения, стоявшая у руля в саддамовском Ираке) он переехал в Кувейт, где создал религиозную сеть. Какое-то время *ширазисты* были проводниками идей аятоллы Хомейни и исламской революции, но уже в 1980-х гг. произошёл разрыв между «*хомейнистами*» и «*ширазистами*», сделавший их критиками иранского режима и иранского лидера революции. В противовес идеям «*велят аль факих*» Хомейни, «*ширазисть*» выдвигают идею о «*шури аль факих*» (идея совещательного руководства)». См.: Беренкова Н.А. Особенности шиитских транснациональных движений в арабских странах Ближнего Востока // Религия и общество на Востоке. 2018. № 2. С. 113–135.

^В настоящее время члены семьи Мухаммада Ширази проживают в Лондоне, что даёт повод «хомейнистам» обвинять их в отходе от идей шиизма и следовании «имперским интересам Запада».

⁴⁴³ Продвижение подобного дискурса играет роль в формировании как образа Ирана как истинно исламской страны, так и образа духовного лидера страны – *рахбара аятоллы* Хаменеи, воспринимаемого в качестве «главного и идеального шиита» для постсоветских азербайджанцев. В постсоветской шиитской среде *рахбар* Ирана в какой-то мере заместил образ Ленина, как «борца за светлое будущее», чьи «идеи верны и безошибочны». Как марксизм-ленинизм был безошибочной доктриной в прошлом, так и идеи «*велят аль факих*» верны для всех шиитов, а критика и высказывание сомнений в этом может трактоваться как отход от ислама. Отмечу, что на канале есть небольшие переведённые видео, где разные религиозные авторитеты (*марджы*), высказываются о правильности курса *рахбара* Ирана (например, видео с иракским аятоллой Систани, самым авторитетным *марджы* по количеству последователей и степени влияния. При этом, как известно, Систани

Но самое интересное – это диспуты Курбана. Если в начале 2010-х гг. они проходили в офлайн-формате «лицом к лицу» (записи видео потом выкладывались в сеть), то ближе к концу десятилетия они полностью перешли в онлайн-формат. Механизм организации и проведения диспутов, благодаря которым Курбан приобрёл достаточно высокий авторитет в среде русскоязычных шиитов, устроен следующим образом. Инициатором диспутов выступает сам Мирзаханов, он либо сам записывает видео, где вызывает оппонента на «тоединок», либо его подписчики выходят на нужного оппонента, с которым обговариваются условия (правила и время «боя», и площадка, где будет это всё проходить – Instagram или Telegram). Существует вариант, когда Курбану кидают вызов, связываясь с командой «Доводов» посредством мессенджеров или социальных сетей. Противники подбираются из числа видных в сети критиков шиизма, которым предлагается доказать в честном диспуте свою правоту.

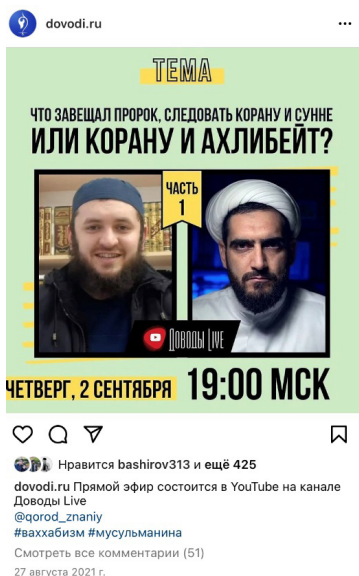


Рис. 8.1. Скриншот анонса в Instagram-группе «Доводы» предстоящего диспута Курбана Мирзаханова и Абу Сумая

не признаёт концепцию «*вейлят аль факих*» и дистанцируется от Ирана (см. подробнее: Khalaji, M. (2006). *The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism*. Washington: Washington Institute for Near East Policy).

Подобный формат напоминает популярные нынче бои ММА, где действуют сходные принципы (есть известные бойцы, менеджеры которых устраивают бои, группы поддержки, живые трансляции поединков). Но в отличие от реальных боев в «ММА от религии» невозможно определить победителя: каждая сторона заявляет о своей победе, выставляя записи или нарезки с лучшими моментами диспутов. Это в какой-то степени повышает авторитет участников религиозных «киберсхваток».

Если на заре своей деятельности Мирзаханов дискутировал с малоизвестными оппонентами, то сейчас на диспуты вызываются раскрученные в сети киберпроповедники разного толка («салафиты», «кораниты», «сунниты», такие как Аброр Мухтор Али⁴⁴⁴, «интернет домулло» из Узбекистана, «киберсалафит» Абу Сумая Казахстана⁴⁴⁵), которые имеют авторитет и влияние и часто именуется «мусульманской улицей». Помимо встреч те-а-тет в сети, есть и заочный формат видеозаписей, когда Курбан отвечает на доводы оппонентов, как было, к примеру, с Абдуллой Костекским⁴⁴⁶. Не меньшей популярностью пользуются ролики с вызовом на диспут (Умара Хехоева⁴⁴⁷, Рами Иса⁴⁴⁸), а если оппонент его не принимает, он обвиняется в трусости (как это было с «коранитом» из Узбекистана Кемалем Юлдашем, «салафитом» Абу Усманом Джаузи, Мухаммадом Карачаем, Абу Аминой Дагестани). Это также повышает авторитет Мирзаханова: «мол, он настолько силен в религии, что оппоненты просто бегут от его правоты». В свою очередь оппоненты, обвинённые в трусости, записывают видео своих ответов и размещают их на своих YouTube-каналах, обвиняя

⁴⁴⁴ Аброр Мухтор Али и Курбан Мирзаханов. Дискуссия. ШИАЛАР «ШАЙХ» И БИЛАН КАТТА БАҲС. АБРОР МУХТОР АЛИЙ [https://www.youtube.com/watch?v=gzChmWvY8EE&t=1s, доступ от 22.07.2022].

⁴⁴⁵ Дискуссия: «Что завещал Пророк, следовать Корану и сунне или Корану и Ахлибейт?» [https://www.youtube.com/watch?v=xCtBmPg_09o&t=40s, доступ от 22.07.2022].

⁴⁴⁶ Дискуссия: Абдулла Ибн Саба: Миф или реальность? Костекский vs Мирзаханов [https://www.youtube.com/watch?v=Ne3wpj1zHh4&t=4681s, доступ от 22.07.2022].

⁴⁴⁷ Известный в Чечне религиозный деятель.

⁴⁴⁸ Египетский религиозный блогер, известный своими антишиитскими роликами.

уже самого Мирзаханова в клевете, доказывая свою готовность в любой подходящий момент вступить с ним в «схватку». Коммуникация Курбана со своей аудиторией проходит, как правило, в мессенджере Telegram или в социальной сети Instagram.

Амин Рамин и проект «Arsh 313 / Шииты, шиизм, ислам»

Из всех троих рассмотренных в данной главе «кибермуджахидов» Амин Рамин самый непубличный: в сети нет ни его фото, ни какой-либо информации о нём. Со слов информантов, его настоящее имя – Дмитрий. Он мордвин по национальности, переехал из Мордовии в Москву в середине 2000-х гг. В настоящее время он студент иранской *хауза*, проживает на две страны (как и остальные «кибермуджахиды») – Иран и Россию. Женат на иранке, хорошо знает арабский и персидский языки. До учёбы в Иране он получил образование в одном из российских вузов. О причинах его перехода в ислам и выборе шиизма сведений нет.

Проект «Arsh 313 / Шииты, шиизм, ислам» в ВКонтакте появился в тот же год, что и проект «Доводы». Между ними есть теологические и идеологические различия. Если у Курбана можно проследить уклон в *рахбаризм*, то у Амина – в противоположную сторону – *ахбаризм*⁴⁴⁹. Имеются отличия и в подаче

⁴⁴⁹ *Ахбаритами* не принимается *иджтихад* от смертного человека – учёного *муджахиды*, авторитетом для них выступают непорочные шиитские имамы, вернее, хадисы (*ахбары*) от них. В настоящее время большинство шиитов-имамитов являются последователями *улулитской* школы, а *ахбариты* составляют меньшинство. В отличие от ситуации XVII-XVIII вв. в Персии *ахбаритами* была большая часть шиитских *улама*. При этом между этими «течениями» в прошлом происходили серьёзные стычки и столкновения. См. подробнее: *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в двух революциях: 1905-1911 и 1978-1979 гг. М.: Институт востоковедения РАН, 1998. С.44–56. На постсоветском пространстве термин «*ахбаризм*» претерпел изменения и обозначает человека не слишком грамотного в религиозных вопросах, отрицающего авторитет и роль учёного *муджахиды*, и носит, как мне сказал Курбан Мирзаханов в интервью, несколько «уличное» (жаргонное) значение. С другой стороны, «стихийный *ахбаризм*», наблюдаемый у некоторых молодых московских азербайджанцев, можно соотнести с попытками нивелировать влияние иранской версии шиизма на азербайджанскую среду. Многим не нравится смешение политики и религии, как это делает Иран,

материала. Так в группе в ВКонтакте⁴⁵⁰ (8757 подписчиков) нет обсуждений и комментарии под постами закрыты, в разделе фотоальбомы (24 альбома) большую часть контента составляют фотографии шиитских святых, траурных шествий в дни *мухаррама*, фото шиитских учёных *муджахидов* (без генсека «Хезболлы», но есть фото Али Систани), скриншоты комментариев в спорах с салафитами. Раздел «видео» копирует содержимое YouTube-канала «Arsh 313» с лекциями Амина. Контент ленты также целиком состоит из материала, взятого с одноимённого сайта.

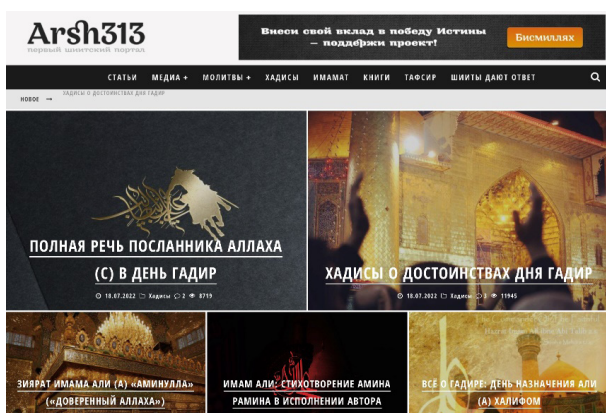


Рис. 8.2. Скриншот сайта «Arsh 313»

Сайт показался мне интереснее по оформлению и наполнению. Посетителя сразу встречают разделы: «Статьи»⁴⁵¹ с материалом на разную тематику: шиитские святые и города, критика, практика намаза, антиваххабитские статьи, критика идей Гейдара Джемала, события в Сирии и герои шиитского сопротивления в Ираке, переводы выступлений иранского *марджии*,

при этом они не отвергают статус учёного *муджахида*, совершая *таклид* или «просто уважая» Али Систани, который, по их мнению, никоим образом не лезет в политику.

⁴⁵⁰ Группа ВКонтакте «Arsh 313» [https://vk.com/arsh313, доступ от 22.07.2022].

⁴⁵¹ Веб-сайт «Arsh 313» [https://arsh313.com/articles/, доступ от 25.07.2022].

На всех материалах есть счётчик просмотров, что позволяет оценить интерес со стороны читателей к тем или иным темам.

аятоллы Вахида Хорасани⁴⁵², статьи о *таухиде* (единобожии), фото дня Ашура, мысли Амина по поводу эволюции и теории Чарльза Дарвина, отношений России и Запада, высказывания Александра Дугина о *зиярате Арбаин*, об Америке и Франции (они мне показались написанными с точки зрения эсхатологических воззрений и с некоторым уклоном в Геноновский «традиционализм»). Отдельно стоит назвать статьи о принятии шиизма немусульманами, впечатления Амина от *зияра* в Кербелу. Подобный разброс в тематике с хорошими и доступными текстами указывают на довольно высокий уровень образования автора.

Раздел «Медиа+» содержит аудиозаписи выступлений Амина: тафсиры на суры Корана, авторские циклы («Имам Махди», «14 непорочных», «Вероубеждения шиитов», «Познание Имама Хусейна», «Человек в Исламе»), аудиолекции в честь знаковых для шиитов событий (дни рождения и смерти имамов, пророка Мухаммеда, его дочери Фатимы и др.). Есть несколько лекций, где Амин выступает в Кербеле во время *зияра* перед собравшимися русскоязычными паломниками. В разделе есть и видеоматериалы. В частности, можно найти визуальные материалы паломничества в Кербелу, интервью бывшего азербайджанского салафита Али Гамбарова, обратившегося в шиизм, аудиоответы Димашкия. Последнее можно обозначить как «практическая антисалафийя».

В рубрике «хадисы» собраны хадисы от шиитских имамов на разную тематику (хадисы о Фатиме и её гибели⁴⁵³, важности траура по имаму Хусейну, посещении его могилы и плача по нему, обрядах ислама, воспитании детей, отращивании бороды и волос по сунне, достоинствах имамов, письмах имама Махди⁴⁵⁴ и

⁴⁵² Вахид Хорасани, по некоторым данным, выступал с критикой в адрес рахбара Хаменеи.

⁴⁵³ Согласно шиитским хадисам, Фатима умерла через 75 дней после смерти пророка Мухаммеда. Её смерть была вызвана притеснением и несправедливостью по отношению к ней со стороны некоторых сподвижников пророка. Шииты чтят каждый год смерть Фатимы (Захры) 20-дневным трауром.

⁴⁵⁴ Согласно шиитским источникам, 12-й имам Мухаммад ибн Хасан (или «имам Заман»/ имам времени) в период своего «малого сокрытия» перед «большим сокрытием» оставил письменные руководства для шиитов на период отсутствия имамов. Одна из доктрин шиизма – это ожидание возвращения последнего имама.

др.). В разделе «имамат» приводятся материалы, доказывающие основополагающую идею шиитов о праве на руководство их имамами над мусульманами. В рубрике «книги» можно ознакомиться и заказать книги по шиитской теологии, переведённые самим Амином. Разбор различных сур Корана можно увидеть в разделе «Тафсир».

Самые интересные разделы сайтов «кибермуджахидов» всегда связаны с вопросами и ответами, здесь это рубрика «Шииты дают ответ». Здесь есть разбор распространённых обвинений в адрес шиитов: теологические различия с суннитами, вопросы шиитской обрядности (совершения земного поклона на глиняные плитки, отсутствие *таравих-намаза* во время месяца Рамадан, разница во времени намазов и совмещении их), временного брака, действий, характерных для дней *мухаррама* (громкий плач, самобичевания⁴⁵⁵, *татбир*⁴⁵⁶). В отличие от проекта «Доводы», где ответы даются на вопросы, заданные подписчиками, в «Arsh 313» вопросы выбирает сам Амин Рамин (часто это наиболее распространённые в социальных сетях обвинения в адрес шиитов), и разбирает он их досконально, давая полную развёрнутую характеристику с подробным указанием источников на арабском языке и переводом на русский язык.

YouTube канал «Arsh 313» (25,4 тыс. подписчиков) во многом повторяет раздел сайта «Медиа+». Несмотря на меньшее число подписчиков, чем на канале «Доводы», просмотры некоторых видео Амина достигают рекордного числа: Дуа «Сабах»⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Часто во время дней *мухаррама* можно увидеть процессии, которые ритмично распевая траурные оды, бьют себя цепями (*зинджир зани*) или руками по своей груди (*сине зани*). Всё это связано с проявлением траура по имаму Хусейну и символизирует события в Кербеле.

⁴⁵⁶ Часто ещё именуется «*шахсей-вахсей*», когда в день Ашшура верующий наносит в знак жертвенности своей жизни имаму Хусейну несколько ударов острым предметом по голове. В современной шиитской среде отношение к *татбиду* различное. Некоторые *марджа* запрещают его (как в Иране на государственном уровне), некоторые не видят в этом ничего противоестественного.

⁴⁵⁷ Дуа от имама Али, которое рекомендуется читать утром. На сайте «Arsh 313» можно найти перевод на русский, выполненный А. Раминим, и объявление, которое гласит: «Братья и сёстры, напоминаем, что прослушивание чтения дуа или *зиярата* аналогично по награде его самостоятельному прочтению!». В подобных, на первый взгляд, мелочах можно проследить

(Утро) от имама Али, переводчик Амин Рамин – 438 тыс. просмотров, Дуа «Джаушан Кабир⁴⁵⁸» (Великая броня) – 257 тыс., «Шиитский намаз в Кербеле – храме имама Хусейна» – 180 тыс. просмотров.

Instagram-паблик «Arsh 313» (5981 подписчиков) и одноимённый Telegram-канал (255 подписчиков) – это всё тот же контент сайта, за исключением размещённых видео посещениями Амином священных шиитских городов.

Антон Веснин и проект «Имам Али – врата знаний»

Об Антоне Веснине известно, что родом он с Урала, а в Москву перебрался в начале 2000-х гг., где отучился на программиста. Исламом он заинтересовался после своего переезда. Причиной стал интерес к религии, подогреваемый информационным фоном того времени. Вначале он обратился в «безмазхабный» суннизм, затем после поездки по Ближнему Востоку перешёл в шиизм. После окончания светского вуза Антон отправился на учёбу в Иран, затем перебрался в *хауза* в Наджафе (Ираке). Пик его активности в социальных сетях пришёлся на начало 2010-х гг. В настоящее время он работает гидом в Китае, практически забросив религиозную деятельность. Какое-то время он был в «тусовке» Национальной организации русских мусульман (НОРМ), откуда после раскола в середине 2000-х гг. вышел другой видный для русскоязычного шиизма активист Тарас Черниченко (Абдул Керим).

смешение реального и виртуального, когда цифровые ресурсы, воспроизводящие *дуа* и молитвы, выступают в качестве «передатчиков» «божественной награды» (*саваб*).

⁴⁵⁸ Или «Великая броня», сборник молитв, где упоминается 1001 имя Аллаха и используется для отращения невзгод, болезней и прочих трудностей. Согласно шиитским источникам, автором этого сборника является имам Саджад (4-й шиитский имам). Молитвы из этого сборника могут использоваться как каждый день, так и во время месяца Рамадан. Некоторые из них также могут писаться на саване покойного шиита, что обеспечивает ему облегчение пребывания в загробной жизни.



*Рис. 8.3. Шейх Антон Веснин
(фото с личной страницы в ВКонтакте)*

В начале 2010-х гг. Антон Веснин проводил по воскресениям религиозные занятия в арендованном помещении в районе метро «Чистые пруды», где в доступной форме рассказывал об исламе и основах шиизма. Записи этих лекций стали началом для контента на разных ресурсах, на которых Антон развил свою деятельность в дальнейшем.

ВКонтакте-группа «Имам Али – врата знаний⁴⁵⁹» (6500 подписчиков) – паблик, не особо насыщенный авторскими материалами. Из интересного там можно отметить перепосты с дружественных на начало 2010-х гг. пабликов «Доводы» и «Arsh 313» (где Антон отвечает на угрозы в его адрес со стороны ваххабитов), связанные во многом с активностью «салафитских» групп на Северном Кавказе – посты о сборе средств пострадавшим в теракте в шиитской мечети в дагестанском Хасавьюрте, скрины об угрозах Антону с сайта vdahestan.com⁴⁶⁰ (2012 г.), пост о сборе русских шиитов в Марий Эл в 2014 г., обзор шиитских приложений для Android и IOS. После 2019 г. активность Антона в этой социальной сети сошла на нет.

⁴⁵⁹ Группа ВКонтакте «Имам Али – врата знаний» [<https://vk.com/najaf>, доступ от 25.07.2022].

⁴⁶⁰ Ресурс исламистского террористического движения «Вилаят Дагестан», входившего в «Имарат Кавказ».

Одноименный сайт⁴⁶¹ и YouTube-канал⁴⁶² (2,3 тыс. подписчиков) содержат материалы образовательного характера (видео и статьи), разборы часто встречающихся вопросов, характерных для людей, недавно перешедших в шиизм (можно это назвать «руководство для познающих шиизм с нуля»). Среди них – «Знакомство с хадисоведением», «Знаменательные даты», «Понимание положений шариа́та», «*Гамбур* и пролитие собственной крови», «*Иджтихад* и *таклид*». Отдельно нужно отметить видеосериалы «Дербентские серии», «Краткие заметки и обращения», где Антон даёт комментарии на различные темы (реклама приложения «Знания имамов» для Android, отклик на события в Сирии и Азербайджане, ответ на видео «Конец рафидизму», ответ Антона Шамилю Маликову «Скайповскому»). Подобные видео являются реакцией на темы, которые волнуют многих подписчиков Антона, игнорирование которых могло бы подорвать его авторитет.

Интересна трансформация образа Веснина: если на московских видеоуроках это молодой человек в обычной одежде, сидящий на фоне интерьера офиса, где развешено несколько исламских «баннеров», то на видео, записанных из Наджафа, он предстаёт уже в образе, характерном для шиитского духовенства (в белой чалме *аммамз*, «халате» *габи* и накидке *або*). Подобная метаморфоза играет важную роль в конструировании образов «кибермуджахидов», которые воспринимаются аудиторией уже не как шиитские блогеры, а полноправные представители шиитского духовенства.

На сайте есть раздел «Вопросы и ответы» с детализацией категорий тем и количеством заданных вопросов («о проекте *imam-ali.ru*» – 20 вопросов, «разное» – 858, «молитва» – 287, «пост» – 156, «шариат» – 1199). В качестве примера доверительного отношения к «кибермуджахиду» и анонимности, которая даёт возможность задавать вопросы через сайт, я процитирую вопрос, заданный от пользователя Марата:

«Асалам алейкум аа рахматуллахи ва баракатух. Будет ли мне записываться грех, когда я смотрю интимные видео?»

⁴⁶¹ Веб-сайт «Имам Али – врата знаний» [<https://imam-ali.ru>, доступ от 25.07.2022].

⁴⁶² YouTube-канал «Имам Али – врата знаний» [<https://www.youtube.com/user/imamaliru>, доступ от 26.07.2022].

Ответ Антона: «Ва алейкум салям ва рахматулла. Если вы делаете это из необходимости, например, без этого вы не можете вступить в половой акт с женой, то это не запрещено»⁴⁶³.

В завершении рассмотрения онлайн-проектов трёх «кибермуджтахидов» отмечу, что в конце 2010-х гг. русскоязычное шиитское интернет-пространство пополнилось разными ресурсами, в первую очередь дагестанскими: проектами «Помни Хусейна»⁴⁶⁴, «Мир шиизма»⁴⁶⁵, YouTube-каналами «Хутба Тv», «Shiism.ru», «Ya Zahra». Появились Instagram-страницы *рухани* из Дербента, группы в ВКонтакте «Шитты пророка» (является продолжением проекта «Доводы»), «Имам сейед Али Хаме-ней» (копия русскоязычного раздела сайта *рахбафа* Ирана). Они создают свой контент, но не охватывают настолько большую аудиторию, как ресурсы «кибермуджтахидов», и часто уходят в региональные реалии.

«Кибермуджтахиды» офлайн: их восприятие, роли и статусы Взаимоотношения друг с другом

Как я говорил выше, все «кибермуджтахиды» были знакомы друг с другом и в разной мере взаимодействовали (это прослеживается по взаимным перепостам материалов во ВКонтакте), но уже к середине 2010-х гг. отношения между ними испортились. Причиной послужило следование разным течениям шиизма: «рахбаризм» у Курбана Мирзаханова, «ахбаризм» у Амина Рамина и «иракская версия шиизма» у Антона. Отличие между ними наблюдается и в апелляции к разным источникам в своих ответах на вопросы: опора на мнение *марджы* у Курбана, обращения к шиитским хадисам у Амина и шарият и его положения у Антона.

⁴⁶³ Веб-сайт «Имам Али – врата знаний» [<https://imam-ali.ru/questions/question/будет-ли-это-грех-1>, доступ от 26.07.2022]. Интересно, что Антон полностью копирует ответ ливанского *марджы* аятоллы сейида Мухаммада Хусейна Фадлаллы, которому в середине 2000-х гг. на его сайт поступил идентичный вопрос.

⁴⁶⁴ Веб-сайт «Помни Хусейна» [<http://pomnihuseyna.ru>, доступ от 26.07.2022].

⁴⁶⁵ Веб-сайт «Мир шиизма» [<https://shia.world>, доступ от 26.07.2022].

Взаимоотношения с «традиционным» религиозным полем

На примере взаимоотношений «кибермуджахидов» с представителями московских шиитских *рухани*⁴⁶⁶ можно понять восприятие их в различных средах. Приведём их цитаты.

Курбан Мирзаханов:

Мы с ними (*рухани*) находимся в разных плоскостях, я не пересекаюсь с ними, да однажды мне один из них сказал, мол, давай заканчивай свою деятельность, ничего хорошего от этого не будет... Хотя и конфликтов тоже с ними нет... Они *рухани*, и кто их слушает (азербайджанцы старшего поколения, переехавшие в Россию в 1990-х гг.) изолированы от российского общества, они как будто живут ещё в своём Азербайджане, за годы своей деятельности никто из них не создал в рамках России большой межрегиональной шиитской организации⁴⁶⁷.

Антон Веснин:

Помню несколько случаев, показывающих отношение к нам (русским шиитам – *прим авт.*) со стороны некоторых азербайджанцев-шиитов. Однажды, это было в 2000-е гг., мы с ребятами (азербайджанцами и русскими) пошли на *джума* в мечеть на «Отрадном» (московская шиитская мечеть «Инам» – *прим авт.*). Опоздали на намаз, ну, и ребята решили сделать свой намаз, а меня попросили быть *пишнамазом* (предстоятелем на намазе). Потом, как мы закончили, *рухани* мечети высказал ребятам азербайджанцам, мол, как это вы встали за русским. Ещё в мечети на Проспекте Мира, когда в шатре⁴⁶⁸ проводился *мухафрам*, я тоже пришёл туда, и хотел выступить, но мне сказали, что там только для азербайджанских и иранских *рухани*⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ *Рухани* (досл. «духовный») – термин, часто употребляющийся для обозначения «низового» шиитского «духовенства» (мулл, *ахундов*, *пишнамазов*). В Москве это около 7-8 азербайджанцев, обучавшихся некоторое время (менее 5-7 лет) в иранских *хауза*.

⁴⁶⁷ Полевые материалы автора, интервью с Курбаном Мирзахановым, октябрь 2021 г.

⁴⁶⁸ В первой половине 2010-х гг. из-за реконструкции Московской Соборной мечети все религиозные собрания (и суннитские, и шиитские) проходили во временном шатре.

⁴⁶⁹ Полевые материалы автора, интервью с Антоном Весниным, сентябрь 2019 г.

Во многом статус «традиционных» *рухани* связан с привычными ролями представителей «духовенства» на местах. Они заняты в обрядовой среде (намазы, свадьбы, похороны, организации групп паломников в хадж и *зийара*), что во многом устраивает представителей старшего поколения. В свою очередь молодым верующим это кажется слишком устаревшим. Но главным можно назвать то, что *рухани* не всегда может дать чёткий ответ на интересующий верующего вопрос, как и не всегда верующий может открыто обратиться к *рухани* с вопросом, который может показаться неподобающим (о чём, например, говорят вопросы о кастрации кота или просмотре видео сексуального характера). Плюс существует дистанция между «традиционными» *рухани* и молодыми верующими, которые могут стесняться вообще подойти к нему, или не вполне хорошо знать азербайджанский язык.

В свою очередь такой проблемы нет у «кибермуджахидов», как нет и культурной дистанции. Доступность, понятность ответов – вот что делает их статус более высоким для их подписчиков. Важную роль играет также образовательный фактор. Курбан и Амин уже более 10 лет учатся в *хауза* (что приближает их к освоению полной учебной программы для получения статуса *факиха*). В отличие от них многие *рухани* получали религиозное образование в Иране меньшее количество лет (освоив начальную или среднюю программу).

Киберумма

Интернет-среда формирует новый тип верующего, объединённый в виртуальный джамаат. Это очень важно для последователей шиизма-имамизма, которые часто в российских реалиях составляют меньшинство от всех мусульман. К примеру, на страницах «кибермуджахидов» можно увидеть комментарии и приветствия от людей из разных регионов постсоветского пространства. Также диспут Курбана с узбекским оппонентом Аброром Мухтором был организован при содействии самаркандских мусульман-шиитов, которых можно привести в качестве примера такой кибер-уммы. Медийность «кибермуджахидов» в интернете является основным инструментом в формировании вокруг него круга последователей, и это взаимобратный процесс. При этом киберумма подписчиков может превратить

ся в реальную умму. Пример этого – выступления Амина Рамина в Кербеле для русскоязычных шиитов из числа его подписчиков. Или визиты в Дербент Курбана Мирзаханова и его выступления в одной из шиитских мечетей, где слушатели – по большей части его аудитория в социальных сетях.

Взаимодействие онлайн и офлайн-сред

Подобное можно проследить, когда кто-либо из «кибермуджахидов» реагирует на происходящие события (будь то теракт в Дагестане, события в Сирии или взаимоотношения в реальной жизни между героями этой статьи). В различной мере каждый из «кибермуджахидов» вынужден учитывать бэкграунд своей аудитории. В качестве примера могу привести посты на каналах «Имам Али – врата знаний» или «Arsh 313», связанные с событиями в Азербайджане («день Ходжалы» или победа в войне в Нагорном Карабахе в 2020 г.).

Авторитет, степень влияния и восприятия

Авторитет «кибермуджахидов» в первую очередь основывается на том, что они получали религиозное образование в шиитских *хауза*, что даёт им возможность знать религиозные источники в оригинале (через знание арабского языка) и иметь контакты с настоящими учёными-муджахидами. При этом выход из религиозного поля в 2019 г., как случилось у Антона, лишил его «капиталов», наработанных ранее. «Капиталы» Курбана и Амина во многом соотносимы благодаря их деятельности, которая находит поддержку в среде их последователей. Восприятие каждого из героев этой статьи в реальной жизни зависит от позиции, которой он придерживается. Так, Курбан, как сторонник идей *фахбаризма*, воспринимается как проводник «правильного шиизма» в виду того, что довольно большая часть постсоветских шиитов разделяет подобные взгляды⁴⁷⁰. Амин имеет репутацию учёного-хадисоведа, однако при этом его могут критиковать за слепое следование шиитским хадисам

⁴⁷⁰ В Азербайджане, после того как Иран не поддержал его открыто в конфликте в Нагорном Карабахе осенью 2020 г., а также на фоне слухов, что иранская сторона тайно помогает оружием армянам, многие шииты в республике, даже из проирански настроенной среды, отказались от следований иранским *мардж*.

без должной критики источников и уклон в «традиционалистские» и эсхатологические идеи, которые можно обнаружить в его статьях. Антон же для многих воспринимается как человек, отошедший от религии и вышедший из ислама (что имеет отрицательную коннотацию).

Заключение

Деятельность «кибермуджахидов» направлена на пропаганду и репрезентацию идей шиизма-имамизма, доказательств его правильности: начиная от вопросов теологии до религиозных ритуалов в повседневной жизни. Здесь на помощь приходит асадовская идея о «дискурсивной традиции», за которую борются разные акторы на поле религии. Отсюда можно провести нить к идее, что работа, проделанная «муджахидами» и хорошо воспринятая молодым поколением верующих, имела принципиально важное и отличное значение. Она помогла понять, как вести себя и быть мусульманином в немусульманском окружении (как и быть шиитом в нешиитском окружении). Если в отношении мусульман-шиитов, выходцев из стран «мусульманского Востока» и живущих в странах Европы и Америки, духовные авторитеты уже давно озадачились таким вопросом⁴⁷¹, то в отношении постсоветских шиитов, переселившихся вследствие миграции в большие российские города, таких постановлений и указаний нет. Отсюда и значимость деятельности описанных мной «кибермуджахидов», своей активностью восполнявших этот пробел.

В свою очередь большую роль в восприятии «кибермуджахидов» играет их аудитория. Она может быть разнородной и проживать в разных регионах, но при этом быть объединённой по нескольким параметрам. В первую очередь это люди, открывшие или пришедшие в религию недавно (это неофиты и «этнические шииты»), у которых есть существенные пробелы в знаниях, которые они хотят восполнить быстро. Другой важный момент, характерный для постсоветского шиизма, – это постоянное соседство в разных сферах с суннитами. Отсюда

⁴⁷¹ К примеру, отдельный труд аятоллы Систани полностью посвящён таким вопросам, переведён на английский язык и размещён на его ресурсах: Sistani, A.H. *A Code of Practice For Muslims in the West* [<https://www.al-islam.org/fr/code-practice-muslims-west-sayyid-ali-hussaini-sistani>, accessed on 26.07.2022].

могут возникать частые разногласия по причине непохожести шиизма на привычный суннитский ислам, которому следует большинство постсоветских мусульман. С целью разрешения разногласий и доказательства своей правоты многие верующие шииты обращаются к ресурсам «кибермуджахидов».

Немаловажным является и тот факт, что герои этой главы оппонируют другим киберпроповедникам, имеющим популярность в среде «мусульманской улицы». Опираясь на подобное явление, я могу заключить, что киберсреда создаёт своих религиозных авторитетов, но в то же время их принятие или отторжение зависит от аудитории, на которую они направляют свою деятельность. На мой взгляд, в какой-то мере взаимодействие со своей аудиторией и другими интернет-проповедниками в русскоязычной среде повторяет «уличные» порядки и представления: если тебе кинули вызов, ты должен ответить, иначе это будет расцениваться как слабость и трусость, что не приветствуется, а самое главное – стараться избегать контактов с государством и его представителями (что может иметь отрицательное восприятие).

В свою очередь киберсреда имеет ряд особенностей. С одной стороны, это открытость, что даёт возможность заняться этим делом, с другой стороны, это порождает жёсткую конкуренцию. Отсюда проповедник должен понимать – то, что он делает, должно основываться на фундаменте знаний в сочетании с «хайпом» (или с особенной фишкой) и притягательным контентом.

Глава 9 Адаптация имамов Казахстана к виртуальному пространству в постковидных условиях: взгляд в будущее

Елена Музыкаина,
Нурлыхан Альджанова

Введение

COVID-19 выявил критические моменты уязвимости во всём мире: взаимозависимость социальных, экономических и политических факторов в условиях неимоверно сжавшегося мира, хаотичность развивающихся в глобальном масштабе событий и сложность процесса принятия решений при возрастающей неопределённости. Первостепенными стали вопросы, связанные с финансированием работников социальной сферы, государственных учреждений и всех тех, кто «держит наше общество вместе, и укрепляет нашу гражданскую инфраструктуру на случай грядущих кризисов»⁴⁷². В данных условиях нельзя обойти вниманием и тех, кто заботится не столько об экономическом благополучии наших сообществ, сколько о духовной компоненте, чья стабильность и крепость порой напрямую влияют на все остальные сферы человеческого сосуществования. Под духовным компонентом мы понимаем религиозную составляющую, доказавшую свою влияние в постсекулярном мире⁴⁷³.

Исчезновение привычной обыденности, связанное с пандемией, коснулось религии и религиозных объединений ничуть не меньше, чем политики, экономики, культуры и всех смежных сфер. Религиозным служителям, как и всем остальным

⁴⁷² Mazzucato, M. (2020) “It’s 2023. Here’s How We Fixed the Global Economy”, *TIME*, 22.10.2020 [https://time.com/collection/great-reset/5900739/fix-economy-by-2023/?fbclid=IwAR1iN22kPZPO3QVQnvFKkFFF3QiY5MZ6NQ4as-bpgifHnc5PcGHM7np_fRA, accessed 07.03.2023].

⁴⁷³ Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество — что это такое?) // Русский журнал. 23.07.2008 [http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma, доступ от 28.02.2023].

жителям планеты, пришлось адаптироваться, изменять привычный ритм жизни и подстраиваться к новым предлагаемым обстоятельствам. Главным отличием их положения, пожалуй, было то, что порой им приходилось (и приходится) искать решение для ситуаций, в которых человеческий выбор начинает противоречить Божественным повелениям, установлениям или законам. В этом проявляется конфликт между сакральным и профанным, светским и религиозным – наличие трансцендентной компоненты, с трудом поддающейся человеческому осмыслению.

При этом проявляется ситуативная амбивалентность религиозного фактора. С одной стороны, прослеживается устоявшийся тренд, демонстрирующий, что в условиях кризиса, количество «верующих» возрастает в разы. Информацию о Боге начинают искать чаще⁴⁷⁴, а апокалиптические настроения всех видов захлестывают аудиторию мирового интернет-пространства⁴⁷⁵. Однако в ситуации с COVID-19 начинает зарождаться новый сигнал⁴⁷⁶, вызванный тем, что привычное посещение мест культового служения – церквей, мечетей, синагог – становится невозможным из-за карантинных ограничений. Последние стали также причиной невозможности исполнения привычного и даже обязательного во многих конфессиях душепопечительства, т. е. личной беседы верующего с религиозным служителем, проведения исповедания и индивидуального

⁴⁷⁴ Вермишев Г. «С верой в Бога и биткоином»: кризис вернул интерес к религии и криптовалютам // Dp.ru. 16.04.2020 [https://www.dp.ru/a/2020/04/15/Na_sudnij_den, доступ от 28.02.2023].

⁴⁷⁵ Sardar, Z. (2020) “On the Nature of Time in Postnormal Times”, *Journal of Futures Studies* [https://jfsdigital.org/on-the-nature-of-time-in-postnormal-times/, accessed on 05.02.2023].

⁴⁷⁶ В дисциплине «исследования перспектив будущего» (futures studies) окружающие нас события и явления делятся на две основные категории: (1) тренды, т.е. явления привычные, всем хорошо знакомые и широко распространенные; (2) «слабые сигналы», т.е. явления, идеи, события, которые только-только возникают, являются абсолютно новыми. Такое деление является важным в процессе сценарного планирования. Более подробно, например, см. Hiltunen, E. (2008) “The Future Sign and its Three Dimensions”, *Futures* 40 (3): 247–260; Saritas, O. and Smith, J. E. (2011) “The Big Picture – Trends, Drivers, Wild Cards, Discontinuities and Weak Signals”, *Futures* 43 (3): 292–312; Saul, P. (2006) “Seeing the Future in Weak Signals”, *Journal of Futures Studies* 10 (3): 93–102.

посещения. Более того, божественное повеление о проведении общинного богослужения и поклонения, типичного для монотеистических религий и вытекающего из божественного откровения, оказывается упразднённым. В ситуации пандемии верующие вынуждены подчиниться требованиям светских властей, наложивших запрет на собрания, нарушение которого карается порой немалыми штрафами.

Насколько служители духовных сфер оказались готовыми к возникшей ситуации, с какими сложностями им пришлось столкнуться, как они адаптировались к ней? Вопрос для Казахстана, относимого зачастую к странам мусульманского мира, оказался далеко не праздным. Он стал ключевым в исследовании, которое было проведено авторами главы в два этапа. Его результаты выразились не только в сводном анализе ситуации, в которой оказались имамы Республики, но и в разработке перспектив освоения цифровых технологий такой консервативной частью общества как верующие. Несомненно, изменения как в мусульманских практиках, так и в служении имамов в Казахстане, указывают на проникновение новой, виртуальной реальности в повседневность ислама этой центральноазиатской республики. Говорить о распространении киберислама на данной территории, на наш взгляд, пока рано. Скорее можно обсуждать вопрос его зарождения, слабые сигналы которого при определённых условиях могут перерасти в устойчивые тренды. Чтобы их прояснить, нами были разработаны сценарии формирования будущего развития мусульманского сообщества Казахстана. В них техническая составляющая, играющая ключевую роль в формировании киберислама, заняла ведущее место и стала одним из главных драйверов процесса.

Методология: интегрируя перспективное мышление в привычные реалии

Методология нашего исследования является двухкомпонентной. Во-первых, она включает в себя социологический опрос, который проводился онлайн дважды: первое анкетирование в период с 15 апреля по 13 мая 2020 г., когда в стране были введены первые карантинные мероприятия, второе – по прошествии десяти месяцев с 5 по 15 февраля 2021 г. Опрос носил разведывательно-описательный характер и был направ-

лен на уточнение затруднений, с которыми столкнулись имамы Казахстана в период первой волны карантина⁴⁷⁷. Кроме того, этот опрос должен был уточнить представление об основных особенностях деятельности мусульманских служителей в период всеобщей изоляции.

В опросе в указанные периоды приняло участие 45 имамов (рис. 9.1.1) и 61 имам (рис. 9.1.2) из различных регионов Казахстана⁴⁷⁸:

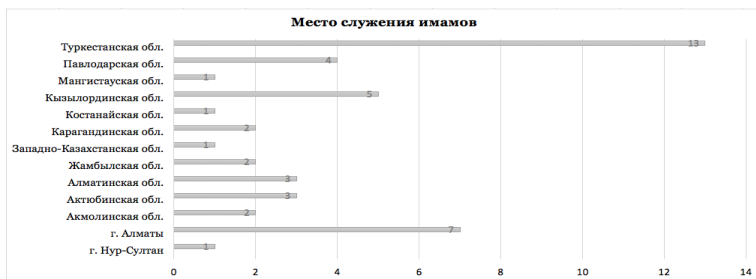


Рис. 9.1.1. Место служения имамов

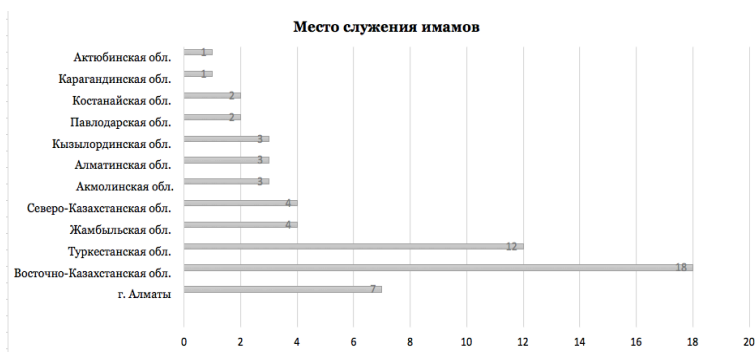


Рис. 9.1.2. Место служения имамов

⁴⁷⁷ Режим чрезвычайного положения был введён в Казахстане 16 марта 2020 г. и продлился до 11 мая 2020 г. С 28 апреля начали вводиться некоторые послабления, и жители страны получили возможность передвигаться в установленных пределах, а 1 мая возобновилось авиасообщение между городами Алматы и Астана. 5 июля 2020 г. начал действовать новый режим строгой изоляции. С 20 июля в Казахстане вновь начали смягчать карантинные меры. 17 августа был ослаблен режим карантина, но сохранены локдаун выходного дня и масочный режим. Карантинные меры выходного дня стали ослабляться с середины сентября 2020 г.

⁴⁷⁸ Результаты двух этапов опроса приводятся в сравнительных таблицах.

Во втором случае общая картина представленности имамов получилась более репрезентативной, охватив более обширную территорию. Вместе с тем оба варианта показателей отражают общую картину распределения мусульманских служителей, большая часть которых находится в южных регионах Республики, поскольку именно там расположено наибольшее количество мечетей⁴⁷⁹ (таб. 9.1):

	Область	Количество мечетей
1	Восточно-Казахстанская	118
2	Карагандинская	129
3	Актюбинская	140
4	Кзылординская	150
5	Южно-Казахстанская (Туркестан)	887
6	Жамбыльская и г. Алматы	1010

Таблица 9.1. Области Казахстана с наибольшим количеством мечетей

Участникам исследования в обоих случаях предлагалось ответить на десять вопросов закрытого типа, включавших как альтернативный вид ответа, так и многовариантный, позволявший также давать собственные варианты ответа. Анкетные вопросы касались непосредственной деятельности имамов, исполняемых ими обязанностей, и должны были помочь выяснить, насколько они были готовы к тому сценарию развития событий, который возник в результате COVID-19. При этом особое внимание уделялось выявлению неопределённостей, которые могли бы повлиять на дальнейший ход развития событий в среде тех, кто в той или иной степени исповедует ислам в Казахстане. Данный компонент был необходим для второй составляющей исследования.

Вторая часть исследования включила в себя разработку альтернативных сценариев, построенных с использованием одного из самых популярных методов исследований перспектив будущего (*futures studies*), получившего название «Матрица

⁴⁷⁹ Мечети и учебные заведения Казахстана // Официальный сайт Духовного управления мусульман Казахстана. [<https://www.muftyat.kz/ru/kmdb/map/>, доступ от 22.07.2022].

2x2». Уделяя внимание будущему, мы подчёркиваем важность перемен, в том числе мировоззренческих, касающихся ислама. Для Казахстана этот момент является критическим, поскольку основное обсуждение в религиозной среде, а также в официальных СМИ вращается, как правило, вокруг вопросов «традиционного/нетрадиционного ислама» и «деструктивных сект». Если же применить методiku перспективного мышления, т.е. мышления, связанного с будущим, то мы получаем возможность создать альтернативный дискурс, направленный на выстраивание и моделирование будущего мусульманского сообщества.

Ситуация, возникшая в результате пандемии, радикальным образом изменила широко распространённое представление о том, что завтра будет таким же, как и день сегодняшней. За считанные месяцы градус изменений поднялся до максимума, придав особую остроту вопросу «а что дальше?» При этом заниматься решением сегодняшних проблем в условиях повышенной неопределённости и изменений, происходящих с невероятной скоростью, практически бесполезно. Вместо этого необходимо начинать создавать завтрашние возможности, в чём и заключается суть дисциплины «исследования перспектив будущего». Она предлагает сосредоточиться на разработке альтернативных сценариев, нарративов, которые помогут двигаться в завтрашний день.

Метод построения альтернативных сценариев помогает не «предсказывать» будущее, а конструировать, выстраивать и моделировать различные варианты наиболее правдоподобного будущего (*plausible future*), выбирая среди них предпочтительные перспективы (*preferred futures*)⁴⁸⁰. Что касается методологии «Матрицы 2x2», то она имеет свою внутреннюю последовательность. Во-первых, необходимо выбрать две переменные или «неопределённости», т. е. два фактора, которые могут принести с собой наибольшие изменения и оказать серьёзное воздействие на исследуемый феномен, организацию, структуру и т. д.⁴⁸¹ Во-вторых, предлагается рассмотреть взаимодействие

⁴⁸⁰ Dator, J. (2009) "Alternative Futures at the Manoa School", *Journal of Futures Studies* 14 (2): 1–18.

⁴⁸¹ Rhydderch, A. (2017) *Scenario Building: The 2x2 Matrix Technique*. [https://www.researchgate.net/publication/331564544_Scenario_Building_The_2x2_Matrix_

крайних показателей этих факторов от наиболее положительного до наиболее отрицательного влияния. Для этого выстраивается система координат, представляющая собой пересечение двух осей (рис. 9.2).

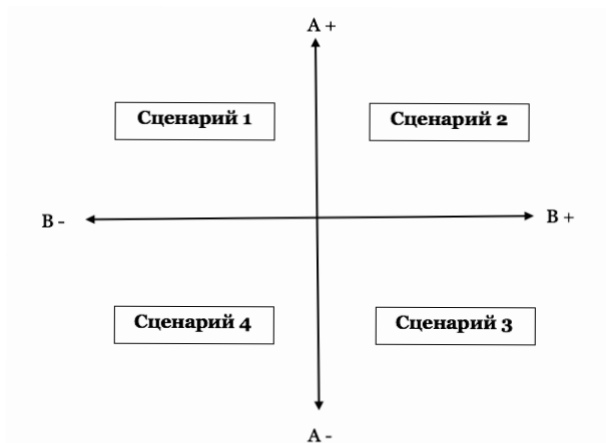


Рис. 9.2. Схема построения сценариев по методике «Матрица 2x2»

Факторы, выбираемые для осей, должны гарантировать, что параметры четырёх пространств, возникающих в результате их пересечения, четко дифференцируемы. Они размещают в себе четыре сценария, которые затем могут быть преобразованы в сюжетные повествования, отражающие влияние ранее идентифицированных событий, трендов и движущих сил изменений в дополнение к тем, которые уже представлены на двух осях. Результаты опроса стали основой, которая помогла составить альтернативные варианты сценариев развития мусульманского сообщества в Казахстане в пост-пандемический период, моделируя в них роль имама. Перейдём к непосредственному изложению и анализу полученных данных.

Результаты опроса

Данные, полученные в результате онлайн-опросов имамов, на наш взгляд, являются достаточно показательными. К моменту начала проведения первого этапа исследования Казахстан

Technique, accessed on 10.02.2023].

уже второй месяц находился на чрезвычайном положении, введённым Указом Президента⁴⁸², что повлекло за собой строгие ограничительные карантинные меры, включавшие в том числе приостановление работы, т. Е. фактическое закрытие религиозных объектов (мечетей, церквей, соборов, синагог и т. Д.) как мест массового скопления населения и потенциальных очагов заражения. Подобные меры являлись вполне оправданными с эпидемиологической точки зрения. Вместе с тем, для верующих Казахстана и служителей религиозных объединений это был первый опыт подобного рода, который не мог не повлиять на их повседневную деятельность.

Мы выдвинули ряд предположений о том, как COVID-19 должен был изменить контекст служения имамов в Республике:

1. Принимая во внимание декларируемую большинством граждан страны приверженность исламу (70,2 %) ⁴⁸³, можно было ожидать серьёзные изменения в жизнедеятельности мусульманских служителей, поскольку основная часть населения, находящаяся на их духовном попечении, ушла в режим «самоизоляции», а места поклонения, где осуществляются их основные обязанности, закрылись.

2. Поскольку прямой контакт с верующими и непосредственное совершение ритуалов в местах поклонения стали невозможными, вероятно имамы должны были начать адаптироваться к переходу на виртуальные средства коммуникации, которые начали набирать широкое распространение в новых условиях⁴⁸⁴. Причём популярность и уровень владения новыми средствами общения с внешним миром среди имамов по мере продления изоляции должны были достаточно быстро расти.

⁴⁸² Указ Президента Республики Казахстан № 285 от 15 марта 2020 г. «О введении чрезвычайного положения в Республике Казахстан» // *Zakon.KZ* [https://online.zakon.kz/document/?doc_id=32648341, доступ от 12.12.2022].

⁴⁸³ *Kazakhstan Demographics Profile 2019. Index MUNDI*. [https://www.indexmundi.com/kazakhstan/demographics_profile.html, accessed on 13.11.2022].

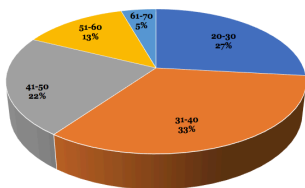
⁴⁸⁴ См. *Жусупова А.* Медиапотребление в Казахстане в 2020 году: интернет и соцсети побеждают // *Ekonomist 2020*. [<https://ekonomist.kz/zhussupova/mediapotreblenie-kazahstan-2020-internet/>, доступ от 22.07.2022]; *Сергеева Ю.* Как COVID-19 изменил интернет и нас — соцсети и онлайн-ритейл после пандемии. *WebCanape*. 11.09.2020. [<https://www.web-canape.ru/business/kak-covid-19-izmenil-internet-i-nas-statistika-interneta-i-socsetej-posle-pandemii/>, доступ от 22.07.2022].

3. Ситуация локдауна так или иначе должна была коснуться в том числе личного пространства и времени мусульманских служащих, повлияв на данную сферу, как мы предположили, положительным образом, предоставив больше времени для нахождения с семьей, самообразования и личного духовного роста.

Наряду с вышеперечисленными гипотезами мы также хотели выявить те реальные проблемы, с которыми имамы Казахстана столкнулись в контексте нового порядка. Ответы на вопрос «Что стало самым сложным в ситуации карантина?» можно отнести к разряду назревающих проблем (*emerging issues*), которые, скорее всего, серьёзно повлияют на дальнейшее развитие мусульманской уммы и работу имамов. Они станут подспорьем и в разработке альтернативных сценариев.

Итак, исходя из полученных данных, обобщённый портрет участников опросов как в первом, так и во втором исследовании, выглядит следующим образом. В большинстве своём это представители средней возрастной группы, т. е. сложившиеся личности, которые при этом не имеют «бремени прошлого» и должны хорошо ориентироваться в реалиях сегодняшнего дня (рис. 9.3.1 и 9.3.2). Они относятся к категории начинающих мусульманских служащих с опытом работы до 5 лет (рис. 9.4.1 и 9.4.2), на чьём попечении находятся мечети с охватом верующих от 50 до 300 человек (рис. 9.5.1 и 9.5.2). Если говорить об их образовательном уровне, то большая часть прошла курсы Института повышения квалификации имамов в г. Алматы, предоставляющих дополнительное образование после завершения первой ступени исламского обучения, т. е. медресе (рис. 9.6.1 и 9.6.2).

Разбивка респондентов по возрастным категориям



Разбивка респондентов по возрастным категориям

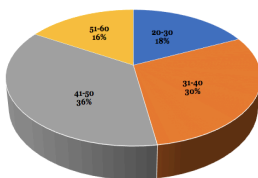


Рис.9.3.1 и 9.3.2. Разбивка респондентов по возрастным категориям



Рис. 9.4.1 и 9.4.2. Разбивка респондентов по стажу служения



Рис. 9.5.1 и 9.5.2. Размер мечети (количество присутствующих на пятничном намазе)

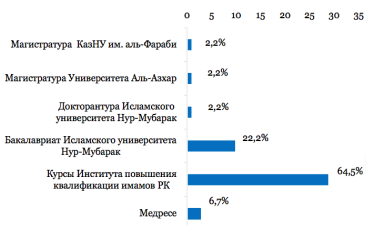


Рис. 9.6.1 и 9 6.2. Разбивка респондентов по уровню образования

Таким образом, анализируя ответы опросов, мы получили следующие результаты, относящиеся к нашим предварительно выдвинутым предположениям. Во-первых, вероятность серьёзных изменений в служении имамов не подтвердилась. Уже к середине апреля 2020 г. стали проявляться последствия карантинной ситуации. Однако она не стала критической для казахстанских мусульманских служителей даже по прошествии почти года, т. е. к моменту проведения второго опроса в мае 2021 г. Только 24,4% при первом опросе и 29,5% при втором указали, что их служение в качестве имама изменилось серьёзным образом в связи со вспышкой коронавируса и карантинными ме-

роприятиями. Большинство же либо совсем не почувствовало изменений в контексте новых обстоятельств, либо они были незначительными (таб. 9.2).

	Вариант ответа	Кол-во (%)	
		Опрос 1	Опрос 2
1	Не изменилось	24,4	29,5
2	Незначительно изменилось	51,2	39,4
3	Серьезно изменилось	24,4	29,5
4	Другое (поняли, что нужно работать для сохранения джамаата)		1,6
	ИТОГО	100,0	100,0

Таблица 9.2. Ответы на вопрос «Как изменилось ваше служение имама в связи со вспышкой коронавируса и карантином?»

Такие показатели могут быть связаны с общим уровнем религиозности населения, которое, несмотря на декларируемую приверженность исламу, в подавляющем большинстве считает его частью культурно-этнической идентичности, а не ежедневной практики⁴⁸⁵. Другими словами, принадлежность к исламу не влечёт в повседневной жизни строгого следования постулатам и требованиям вероучения. Поэтому ограничения, наложенные карантинными мерами, не потребовали серьёзной корректировки духовной жизни основной массы населения, а, следовательно, и служения имамов. Активной виртуализации религиозной жизни в Казахстане не наблюдалось. Продолжали свою работу уже запущенные до карантина онлайн-проекты⁴⁸⁶. Так, в режиме онлайн транслировалась еженедельная пятничная проповедь Верховного муфтия Казахстана. В Рамадан транслировалось чтение Корана, а также руководители отделов и имамы мечетей ДУМК читали проповеди «30 бесед на 30 дней». На каналах YouTube региональных отделений было

⁴⁸⁵ Музыкаева Е.В. Современная исламская этика западного мира: Тарик Рамадан и Зияуддин Сардар. М.: АНО Издательский дом «Научное обозрение», 2019. С. 159–164.

⁴⁸⁶ Приводимая в данном отрывке информация представляет собой анализ данных с официального сайта Духовного управления мусульман Казахстана [<https://www.muftayat.kz/>].

проведено 120 онлайн-бесед⁴⁸⁷. Продолжались прямые трансляции лекций, тематика которых включала молитву (*дуа*), пищевые нормы в исламе и в период поста (*офаза*), Коран и его место в жизни мусульманина, истории пророков, этика в исламе и качества мусульманина. За 2020 г. YouTube-канал и Instagram ДУМК набрали около 3,4 млн просмотров.

Вместе с тем ситуация с COVID-19 усилила среди самих имамов интерес к вопросам духовного совершенствования и Судного дня, ритуальным и гигиеническим практикам ислама (таб. 9.3), подтвердив тот факт, что кризис генерирует интерес к трансцендентному⁴⁸⁸.

	Вариант ответа	Кол-во (%)	
		Опрос 1	Опрос 2
1	Правильность соблюдения столпов ислама (намаз, ураза и т. д.)	51	47,5
2	Духовное совершенствование	49	38
3	Гигиенические практики в исламе	42	38
4	Вопросы о Судном дне и конце мира	38	18
5	Брачно-семейные отношения	22	25

Таблица 9.3. На какие вопросы вы стали больше обращать внимание во время карантина? (несколько вариантов ответов)

Показательным можно назвать рост внимания к брачно-семейным отношениям и падение интереса к эсхатологическим проблемам во втором опросе. Действительно, продолжительность карантина сыграла роль триггера адаптации. Как любая комплексная система в условиях постпривычного времени, мусульманская религиозная община начала приспосабливаться к предлагаемым обстоятельствам и уделять больше внимания тем вопросам, которые стали выходить на первый план. При-

⁴⁸⁷ Во время карантина было проведено 320 онлайн-лекций // Официальный сайт Духовного управления мусульман Казахстана [<https://www.muftyat.kz/ru/news/qmdb/2020-06-09/31779-vo-vremia-karantina-bylo-provedeno-320-onlain-lektsii/>, доступ от 15.02.2023].

⁴⁸⁸ Мичедлова М.М. Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. № 12. С. 77–84; Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI веке. М.: Геополитика и кризис постмодерна. Институт общегуманитарных исследований, 2012.

чём это справедливо не только для людей, придерживающихся определённой религиозной традиции⁴⁸⁹.

Логическим продолжением «самоисследования» имамов стали ответы на вопрос о необходимости дополнительных знаний в определённых областях служения, которые проявились в результате карантина (таб. 9.4):

	Вариант ответа	Кол-во (%)	
		Опрос 1	Опрос 2
1	Акыда	68	69
2	Фикх	61	56
3	Современные электронные средства коммуникации	44	36
4	Арабский язык	41	39
5	Тафсир	36	23
6	Психология	24	26
7	Тасаввуф	20	18
8	Межличностная коммуникация	18	8

Таблица 9.4. Ответы на вопрос «Сложившаяся ситуация показала, что вам как имаму, необходимо больше знаний по следующим темам» (несколько вариантов ответов)

Таким образом, мы видим, что в выше приведённых результатах на третье место по значимости вышли знания в области современных средств коммуникации. Даже по прошествии 10 месяцев карантина картина оставалась стабильной и в совокупности с ответами на вопрос об изменении частоты использования электронных носителей (таб. 9.5) подтвердила наше второе предположение об осознании имамами необходимости переходить на виртуальные средства коммуникации. При этом можно говорить о том, что степень и темпы развития киберислама оставались недостаточно высокими.

⁴⁸⁹ См.: Коронавирус и семьи. Как пандемия разрушает отношения // BBC News. Русская служба. 08.12.2020 [https://www.bbc.com/russian/features-55223171, доступ от 26.07.2022]; Жизнь в условиях карантина: практические советы от ООН // Организация объединённых наций. COVID-19: ответные действия. [https://www.un.org/ru/coronavirus/life-under-lockdown-practical-tips-un, доступ от 26.07.2022]; Федосенко Е. В. Жизнь после карантина: психология смыслов и коронавирус COVID-19 // Психологические проблемы смысла жизни и акме. 2020. № 25. С. 34–47.

	Варианты ответов	Кол-во (%)	
		Опрос 1	Опрос 2
1	Стал пользоваться в несколько раз чаще	46,7	57,4
2	Освоил новые программы для общения	35,6	34,4
3	Почти не изменилась: пользуюсь часто	13,3	4,9
4	Почти не изменилась: пользуюсь редко	2,2	3,3
5	Интернет отсутствует	2,2	0
	ИТОГО	100	100

Таблица 9.5. Ответы на вопрос «Оцените, как изменилась у вас частота использования электронных средств связи за период карантина?»

Таким образом, очевидно, что большинству имамов пришлось переключиться на виртуальные средства коммуникации, поскольку ситуация локдауна исключила возможности прямого контакта с верующими. Необходимость продолжать нести свою миссию, исполнять обязанности служителя культа заставила многих осваивать новые технологии. При этом выяснилось, что есть имамы, у которых доступ к интернету отсутствует, что в условиях бурного технологического развития может создать серьёзные проблемы для проповедников в будущем.

Третье предположение о влиянии ситуации карантина на личное пространство и время мусульманских служителей, в том числе в положительном ключе, также подтвердилось. Отвечая на вопрос об изменениях, которые принёс с собой карантин, многие отметили появление дополнительного времени для самообразования, чтения Корана и общения с семьёй (таб. 9.6). Причём по прошествии почти года жизни в изоляции, как ни странно, семья стала выходить на первый план, далеко опережая прочие переменные. Тем самым подтверждается общая, характерная для всех религиозных служителей, потребность проводить больше времени со своими близкими и обеспечивать их духовные и физические нужды, чем в привычных условиях они, как правило, пренебрегают.

	Варианты ответов	Кол-во (%)	
		Опрос 1	Опрос 2
1	Стало больше времени для самообразования и чтения специальной литературы (хадисы, тафсиры и т. д.)	75,6	65,6

2	Стало больше времени для чтения и изучения Корана	46,7	32,8
3	Больше времени уделяю семье/близким	44,0	59,0
4	Больше стал уделять времени физическим упражнениям	22,2	8,2
5	Дольше совершаю намаз	20,0	18,0

Таблица 9.6. Ответы на вопрос «Что изменилось в вашей жизни как имама?» (несколько вариантов ответов)

На протяжении всего периода самоизоляции, в который проводились опросы, мусульманские служители в Казахстане выделили для себя две проблемы, ставшие главными в данной ситуации:

1) Поддерживать и укреплять своё духовное состояние как имама (первый опрос – 51%, второй опрос – 44,3%).

2) Продолжать поддерживать общение с людьми и прямую связь с джамаатом (сообществом верующих) (первый опрос – 35,6 %, второй опрос – 46%).

Данный выбор указывает на осознание той роли, которую имам призван выполнять в обществе. Традиционно в исламе имам – это не сан и не профессия, а всего лишь обозначение лица, предстоящего на молитве и руководящего ею⁴⁹⁰. Однако в силу исторических обстоятельств на постсоветском пространстве сложилось устойчивое восприятие имама как формального лидера, что поддерживается институционализацией ислама на данной территории. Имам должен не только пользоваться авторитетом у верующих, но и иметь специальное богословское образование. Поэтому стремление совершенствовать своё духовное состояние и связь с людьми – эти две задачи стали отражением основных функций имама в представлении казахстанских служителей.

Полученные эмпирические данные помогли также обратить внимание на ряд неопределённостей, возникших в результате глобальной пандемии. В ходе исследования имамам, как предполагаемым духовным лидерам, был задан вопрос «Можно ли продолжать оставаться мусульманином, общаясь только дистанционно/виртуально?» Результаты показали неоднозначность мнений (рис. 9.7).

⁴⁹⁰ Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 97.



Рис. 9.7. Ответы на вопрос «Можно ли продолжать оставаться мусульманином, общаясь только дистанционно/ виртуально?»

Такие результаты говорят о том, что действия по борьбе с коронавирусом, включившие в себя режим самоизоляции и жёсткие ограничения на индивидуальное и групповое общение, внесли раскол в популярное до того среди казахов представление о том, что быть мусульманином – это данность, такая же, как и этническая принадлежность. Несмотря на то, что большинство респондентов всё-таки выражает уверенность, что мусульманином можно оставаться в любых условиях, часто встречаются оговорки о том, что «связь с другими необходима», «виртуального общения недостаточно», «оставаться можно, но вредно». Поэтому становится очевидным, что пандемия подняла вопрос переосмысления понятия «уммы», которое до этого традиционно представляло собой сообщество (живых) людей, объединённых единой религией и живущих на различных географических территориях. В новых условиях в контексте возникновения киберислама с его виртуальной реальностью и «нечеловеческими актёрами»⁴⁹¹, возможно, потребуется переосмысление и переопределение этого ключевого для мусульман понятия. Если вовремя задуматься над этим, тогда можно будет избежать многих осложнений, которые только начинают

⁴⁹¹ Fatima, S. (2022) “Saudi Arabia: Robots to Deliver Sermons, Adhan at Makkah’s Grand Mosque”, *The Siasat Daily*, 11.09.2022 [https://www.siasat.com/saudi-arabia-robots-to-deliver-sermons-adhan-at-makkahs-grand-mosque-2409921/, accessed on 11.10.2022].

проявляться сегодня. Так, для казахстанских имамов основные трудности карантинного периода выстроились в следующей иерархической последовательности (таб. 9.7).

	Варианты ответов	Кол-во (%)	
		Опрос 1	Опрос 2
1	Продолжать исполнять свою миссию имама (в условиях карантина)	46,7	44,3
2	Пользоваться электронными средствами общения и социальными сетями	37,8	44,3
3	Отвечать на все поступавшие звонки	6,7	6,6
4	Закрытие мечети	4,4	1,6
5	Отсутствие возможности участвовать в похоронных мероприятиях	2,2	
6	Беспокойство: «не заражусь ли я, если пойду на похоронные мероприятия?»		1,6
7	Ничего	2,2	1,6

Таблица 9.7. Ответы на вопрос «Что стало самым сложным для вас в ситуации карантина?»

Вышеприведённый перечень указывает на формирование таких неопределённостей будущего, как возможность открытого функционирования общества (и присутствия в нём мусульманских служителей) и технологическое развитие. Именно эти две переменные будут взяты нами в качестве факторов, которые лягут в основу построения альтернативных сценариев будущего развития казахстанской уммы в новых условиях. В каждом сценарии также будет прописана роль имама.

Четыре сценария: моделируя альтернативное будущее

Несмотря на то, что мировое мусульманское сообщество охватывает обширный регион, простирающийся от Джакарты (Индонезия) до Танжера (Марокко), работ, исследующих перспективы его будущего развития в контексте COVID-19 и ускоренной цифровизации, написано пока ограниченное количество⁴⁹². Принимая во внимание широкий спектр языков,

⁴⁹² См. El Alaoui, Kh., Inayatullah, S. and Salameh, M. (2020) “The Islamic World And Covid-19: Geo-Political Changes, Demographic Shifts, and the Possibility of

культур и политических систем, которые характеризуют мусульманский мир, построение альтернативных сценариев будущего требует контекстно ориентированного подхода. Другими словами, нельзя выстраивать универсальные схемы в ситуации множественности, комплексности и противоречий, которые усугубляются ещё и постпривычным хаосом⁴⁹³. Именно поэтому в данной работе мы придаём большое значение собранному в ходе онлайн-опроса эмпирическому материалу. Данный материал указывает на то, что мусульманское сообщество Казахстана подсудно осознаёт противоречивый характер наступившего момента, в котором чёрно-белые схемы и линейные решения будут сдавать сбой. Так, отвечая во втором исследовании на вопрос о возможном влиянии карантина на состояние мусульманской общины Казахстана, 27,9% опрошенных указали не столько на его отрицательный характер, сколько на неоднозначность нового опыта (таб. 9.8).

	Варианты ответов	Кол-во (%)
1	Негативное влияние (ослабление веры в результате жизни в изоляции, духовное падение, сильное воздействие и духовные страдания)	54,1
2	Неоднозначное/комплексное влияние: - научил бережливости и экономности, - укрепились уверенность друг в друге, - в целом способствует развитию использования полезных сторон социальных сетей, - ведет к покаянию.	27,9
3	Сильного эффекта не было	13,1
4	Не знаю	4,9

Таблица 9.8. Ответы на вопрос «Как, по-вашему мнению, повлияет карантин на состояние мусульманской общины Казахстана?»

Вариативность самих ответов уже предполагает, что выстраивание только одного возможного сценария будет являться не-

a Renaissance”, *Journal for Futures Studies* [https://jfsdigital.org/2020/06/23/the-islamic-world-and-covid-19-geo-political-changes-demographic-shifts-and-the-possibility-of-a-renaissance/, accessed on 30.09.2022]; Музыкаева Е.В. Сценарии будущего мусульманского мира после COVID-19 // Исламоведение. 2020. Т. 11. № 2. С. 18–29.

⁴⁹³ Sardar, Z. (2010) “Welcome to Postnormal Times”, *Futures* 42 (5): 435–444.

корректным подходом. Поэтому был выбран метод «Матрица 2x2»; основой для построения альтернативных сценариев стали два фактора, которые, как указывалось выше, обладают повышенным уровнем неопределённости в казахстанском обществе: (1) возможность открытого функционирования социума; (2) уровень цифровой грамотности имамов. Базовый график в данном случае выглядит следующим образом (рис. 9.7).



Рис. 9.7. Базовая матрица 2x2 сценарного планирования

Далее нам необходимо представить каждый сценарий в форме краткого нарратива, определив временной горизонт будущего. Жёстких правил относительно подходящего временного горизонта не существует. Традиционные сценарные методы в рамках исследований перспектив будущего, как правило, ориентированы на грядущие 10-20 лет и отражают исследуемый вопрос в данном временном пространстве. Делается это для того, чтобы не экстраполировать текущие тренды на грядущее будущее, получив вместо него «расширенное настоящее»⁴⁹⁴. Поэтому мы взяли для альтернативных сценариев 2030 г.

Читателям необходимо помнить, что повествование в каждом сценарии идёт, как если бы это будущее уже наступило, и на него брошен взгляд со стороны.

⁴⁹⁴ Sardar, Z. and Sweeney, J. (2016) “Three Tomorrows of Postnormal Times”, *Futures* 75: 1–13.

1. «Духовный суук⁴⁹⁵ на просторах интернета». После того, как в 2022 г. противовирусная вакцина, пройдя клинические испытания, получила широкое распространение в мире, и страны начали возвращаться в привычные рамки функционирования общественной жизни, Казахстан, также запатентовавший собственный антивирусный препарат, повсеместно снял ограничения индивидуального и социального общения. В прежнем режиме начали работать торгово-развлекательные центры, залы торжеств вновь стали местом проведения массовых тоев по случаю свадеб и юбилеев, коллективные пятничные молитвы вновь собирают мусульман по всем городам и сёлам Казахстана, возобновилось обучение в медресе при мечетях. Казалось, что повседневная, а также духовная жизнь входят в обычное русло. Имамы вновь лично встречаются с нуждающимися, их предстояние на коллективной молитве вернуло ощущение былой реальности. В сельских районах мечети вновь стали центром собраний, а проблемы с интернетом или его отсутствием отошли на второй план. Однако COVID-19 не мог не оставить свой отпечаток на жизни человечества. Казахские имамы почувствовали это особенно остро в последние пять лет.

Дело в том, что за период карантина, когда практически вся жизнь переместилась в виртуальное пространство, новому поколению пришлось учиться ориентироваться в поисковых системах и находить ответы на любые вопросы. Наличие мобильного интернета у каждого подростка стало данностью, и молодёжь прекрасно удовлетворяет любые свои потребности через различные сайты, соцсети и приложения. Сфера духовных нужд не стала исключением, сформировав «виртуальный рынок», на котором присутствуют шейхи/гуру/наставники/пастыри всех направлений. В мусульманском секторе этого интернет-сууки можно найти как радикальные призывы, так и реформаторские идеи классического толка. К сожалению, первые выглядят всегда более привлекательными, более профессионально выполненными. Этот тренд уходит корнями ещё во времена активного интернет-рекрутинга ИГИЛ, занимавшего

⁴⁹⁵ Суук (араб. قوس) – торговая часть и коммерческий центр города в арабских странах. Рынок в любом арабском, берберском, а иногда и европейском городе. Синонимичен персидскому «базар».

ся «эстетизацией насилия»⁴⁹⁶. Поэтому там, где имамы хорошо владели современными техническими средствами, присутствовали в соцсетях и создали за время карантина свои WhatsApp- и Telegram-группы, молодёжь получила грамотных наставников, научивших их ориентироваться во всех тех призывах «интернет-зазывал», которые активно рекламируют свой духовный товар на различных сайтах.

Однако процент таких имамов очень невелик по разным причинам. Среди них, например, отсутствие интернета в большинстве сельских районов, компьютеров, свободного времени для освоения современных технологий, а порой и средств у мусульманских служителей. Это привело к тому, что начали возникать подпольные сообщества среди молодёжи, члены которых изучают различные ролики запрещённых в Казахстане организаций, читают их публикации и начинают основывать свои виртуальные группы последователей. Результатом такой активности стало шокировавшее всех в 2025 г. выступление движения «Исламдық жаңғыру» (Исламское возрождение), захватившего ряд мечетей в Южно-Казахстанской области и потребовавшего ввести шариат как основной государственный закон, разрешить деятельность исламских партий и начать раздельное обучение мальчиков и девочек во всех учебных заведениях страны. Это выступление координировалось через ставший популярным ChatGPT-V мессенджер, а сама группа имела тысячи последователей по всей стране. Местные имамы не имели представления о готовящихся акциях и тех настроениях, которые царили в виртуальном молодёжном пространстве. Поэтому стать духовными проводниками они не смогли.

2. *«IT-таджид: казахстанский вариант»*. Нельзя сказать, что социальная реальность к 2030 г. полностью вернулась к допандемической картине, но все ограничения отменены, и люди продолжают свободно общаться и посещать общественные места. Процесс разработки новых вакцин благодаря технологии CRISPR, получившей широкое распространение во всём мире, достаточно быстро реагирует на мутации коронавируса.

⁴⁹⁶ Музыкаева Е.В. Эстетизация насилия – новое оружие религиозно мотивированного экстремизма // Сборник докладов конференции «Профилактика религиозно мотивированного экстремизма в условиях современного мегаполиса». Алматы, 2016. С. 132–134.

Поэтому население оптимистично настроено в отношении угрозы нового локдауна. Однако предыдущий опыт не прошёл бесследно для мусульманских служителей Казахстана.

Ситуация, возникшая в результате глобальной пандемии 2020 г., показала практическую неготовность имамов продолжать служение в условиях жестких ограничений. Только благодаря оперативной реакции Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК), развернувшего работу по повышению грамотности мусульманских служителей в сфере современных технологий, ситуация не только стабилизировалась, но и начала быстро давать свои положительные результаты в духовной сфере. Совместно с Институтом повышения квалификации имамов, КазНИТУ им. К. Сатпаева, Международным университетом информационных технологий и Карагандинским государственным техническим университетом была разработана программа интенсивного дистанционного технологического обучения для имамов. Владение современными технологиями для работы в интернет-пространстве и социальных сетях вошло в перечень обязательных требований при переаттестации религиозных служителей. Каждый из них, наконец, получил свободный доступ к интернету и персональный компьютер благодаря целевым пожертвованиям не только верующих, но и исламских банков РК, а также средствам, поступающим из особого источника.

Этим источником стала компания «IT-Аманат», созданная молодыми мусульманами, увлекающимися современными технологиями и ориентированными на халял-интернет продукцию. Они занимаются разработкой исламоориентированных программ на казахском, русском, арабском и английском языках, и их продукты в последнее время стали пользоваться широким спросом на международном рынке во многих мусульманских странах. Большое содействие такому развитию событий оказало открытие в 2025 г. нового технического отделения в Университете Нур-Мубарак.

Поскольку виртуальная реальность прочно вошла в повседневный быт казахстанцев после пандемии, имамы сегодня ведут активное служение в соцсетях. Все мечети открыли свои сайты и регулярно публикуют обновления: делятся новостями казахстанской и мировой уммы, приглашают на открытые ме-

роприятия в честь исламских праздников, размещают записи пятничных проповедей. Особую популярность получили курсы семейного и психологического консультирования, разработанные при каждой мечети самими имамами, прошедшими специализированное обучение при поддержке кафедры психологии КазНУ им. Аль-Фараби и зарубежных партнеров, в том числе Ассоциации психологической помощи мусульманам (Россия). В планах – создание собственной Казахстанской ассоциации мусульманских психологов. Большую популярность получил формат видеоконференций с имамом «Сұрағыңыз бар ма? – Имамнан сұраңыз» (Есть вопрос? – Задай имаму). Не только центральные мечети Алматы, Астаны и Шымкента проводят такие мероприятия. Хотя, конечно, у них продолжают оставаться более широкие возможности для приглашения известных богословов и учёных в собственные студии, а также специалистов в различных областях: исламских экономистов и финансистов, психологов, философов и т.д. Такое активное вхождение казахстанских имамов в интернет-пространство и реформа отношения к современным средствам коммуникации привели к тому, что ранее широко распространённые разговоры об угрозе исламского экстремизма, радикализма и терроризма практически прекратились. *IT-таджид* дал свои положительные результаты.

3. «*Виртуальный имам*». Несмотря на то, что работы по получению вакцины от COVID-19 увенчались успехом в 2021 г., мировое сообщество недолго радовалось эффективным результатам применения COVI-Astra V. Из-за того, что вакциной смогли воспользоваться только богатые страны, в 2023 г. мир захлестнула новая волна уже мутировавшего вируса, обострив эпидемиологическую ситуацию во всех регионах, включая Центральную Азию. Казахстан в очередной раз закрыл границы, ввёл режим чрезвычайной ситуации и жёстких карантинных мер. Вновь прекратили свою работу супермаркеты, базары, культурные и культовые объекты. Духовная жизнь, которая, казалось, только-только восстановилась после потрясения 2020-2021 гг., вновь была вынуждена уйти в сферу онлайн. Однако на этот раз казахстанские имамы оказались более подготовленными к такому повороту событий.

Предшествующие три года помогли осознать присутствие новой реальности не только в светском пространстве, где вынужденный переход на онлайн-работу, обучение и общение произошел незамедлительно. С закрытием мечетей имамы ощутили настоящий раскол, произошедший в казахстанской умме. Чувство единства, которое поддерживалось живым общением, посещением, а также пятничными массовыми намазами, исчезло. Многим имамам пришлось активно начинать осваивать мессенджеры, программы для интернет-конференций и просто для начала приобрести компьютер, поскольку функциональной способности смартфонов уже не хватало. В осуществлении этой задачи активное участие приняли ДУМК и Министерство общественного развития (бывшее Министерство по делам религий РК). Вторым шагом стало обеспечение всех имамов доступом к интернету. Для этого Комитет по техническому обеспечению, созданный при ДУМК, заключил специальные соглашения с Beeline и Vodafone, решив таким образом данную проблему. Скоростной интернет появился в домах всех имамов Казахстана.

Благодаря этим действиям целый ряд проблем в 2022 г. утратил свою актуальность. Во-первых, курсы переподготовки, проводимые Институтом повышения квалификации имамов РК, смогли увеличить количество потоков слушателей и преподаваемых им предметов, включив в них не только основы интернет-грамотности, но и курсы для продвинутых пользователей. Сегодня имамы активно размещают свои проповеди на YouTube-канале, увеличивая казахскоязычный сегмент социальной сети. Во-вторых, технически подготовленные имамы продолжили вести занятия для слушателей при мечетях и во время локдауна. Теперь они используют не только пассивные, но и интерактивные формы обучения, с возможностью загрузки учебных материалов на любые носители. Слушатели таких курсов общаются со своим *устазом* (учителем) не только посредством Zoom, Skyteach, Google Teams, но и образовательных блогов, число посетителей которых непрерывно растёт. В-третьих, молодое поколение казахстанских имамов проводят на регулярной основе интернет-форумы, на которых обсуждаются не только теологические вопросы. Такие мероприятия включают виртуальные площадки для выступлений исполни-

телей *нашидов*⁴⁹⁷, чтецов Корана, добрачного и семейного консультирования, кулинарных классов, мастер-классов по каллиграфии и многим другим формам мусульманской культуры. Число посетителей таких мероприятий с каждым разом растёт.

Однако самым значимым достижением казахстанских имамов за последние 10 лет стоит считать интерактивный интернет-портал, созданный первоначально инициативной группой в сотрудничестве с рядом местных и международных учебных заведений. Это «Большая энциклопедия ислама.KZ», более известная среди пользователей как «виртуальный имам», в которой собраны самые важные и необходимые материалы по исламу. На главной странице ресурса посетителей приветствует бот Azamat с аватаром имама, помогающий разобраться с темами и статьями. Гиперссылки приводят пользователей к источникам в самых знаменитых академических заведениях и библиотеках по всему миру, а искусственный интеллект предоставляет мгновенный перевод любого документа на один из семи пользовательских языков (казахский, русский, английский, арабский, киргизский, узбекский, таджикский). Благодаря популяризаторской работе этот портал стал самым востребованным источником информации по исламу среди современных пользователей Центральной Азии и даже за ее пределами.

4. «Фитна в условиях локдауна». К началу 2020 г. стало ясно, что мировое сообщество находится в глубочайшем кризисе по всем направлениям: противостояние последствиям коронавируса проиграно. Несмотря на регулярные сенсационные заявления об успешном завершении разработки вакцины, которые начали будоражить общественность с конца 2020 г., полной победы над вирусом достигнуть не удалось. Его мутация шла быстрее, чем медики и учёные проводили исследования и испытания новых типов противовирусных препаратов. Массовые вспышки заражения не прекращались по всему миру, и кажется, что никакие меры безопасности не в состоянии остановить этот кошмар. В 2024 г. вновь были введены жёсткие ограничительные меры во многих странах мира, включая Казахстан.

⁴⁹⁷ *Нашиды* – вокальные произведения, песнопения, исполняемые либо *а капелла*, либо в сопровождении инструментов в соответствии с определённым стилем или традицией в исламе.

Новое закрытие мечетей и запрет на собрания раскололи казахстанских мусульманских служителей на два лагеря: одни восприняли новый виток локдауна как возможность иметь больше времени для самообразования, общения с семьей, укрепления *имана* и уммы, другие настаивали на повышении риска разобщённости среди верующих, исчезновении единства, в том числе вследствие роста имущественного расслоения в обществе. Критическим фактором в этом противостоянии стало отсутствие коммуникации между этими двумя группировками. Единственным способом поддержания какой-либо связи оставался интернет и различные мессенджеры, но не все имамы владели навыками работы с этими ресурсами и не у всех был доступ. Поэтому ДУМК оказалось не в состоянии даже быть просто в курсе дел, поскольку развитие многих тенденций носило узколокальный территориальный характер. В конце концов, противостояние закончилось выступлением партии «Оңтүстік Түркістан» (Южный Туркестан), потребовавшей вывода мечетей на территории Южно-Казахстанской, Жамбыльской, Алматинской и Восточно-Казахстанской областей из-под юрисдикции ДУМК.

В условиях изоляции и слабого развития интернет-сообщества имамов следить за развитием событий сегодня представляется практически невозможным. В интернете размещается противоречивая информация, многочисленные любительские ролики такого же характера. Появились даже сведения о переброске вооружённых сил в южные регионы страны, поскольку данный прецедент создал почву для вмешательства внешних исламистских сил. Пока противостояние продолжается и чем оно закончится – трудно сказать.

Заключение

COVID-19 стал шокирующим событием глобального масштаба для многих групп населения, включая мусульманских служителей. Вместе с тем наряду с трудностями и сложностями он принёс с собой новые возможности для развития казахстанской уммы, в том числе в виде зачатков киберислама, с его новой (виртуальной) идентичностью, смыслами в служении и личной жизни. Проведённые нами исследования и моделиро-

вание пролили свет на то, как может развиваться будущее, учитывая те проблемы, которые были выявлены в ходе работы.

В нашей главе мы представили только четыре сценария возможного развития событий, в которых казахстанским имамам и современным технологиям отводится ключевая роль. Каждый сценарий можно рассматривать как вероятный, с оговоркой, что будущее создаётся сегодня. Это значит, что две неопределённости, использованные нами для моделирования, при детальной разработке должны быть дополнены другими факторами – трендами, назревающими проблемами и возможностями, движущими силами⁴⁹⁸. И по закону жанра самое серьёзное влияние на возможный вариант развития событий будет оказывать именно человеческий фактор. В свете этого стоит задаться вопросами, которые являются достаточно существенными: как сами мусульманские служители относятся к открывающимся технологическим возможностям; ощущают ли они себя активными участниками процесса виртуализации или пассивными «жертвами» этого процесса?

Поиск ответов на эти вопросы нуждается в проведении нового исследования, которое поможет выстроить тот вариант будущего, которое будет выглядеть для нас самым привлекательным и которое мы сможем назвать «предпочтительным будущим». Но уже сегодня можно сказать, что в нём однозначно есть место для киберислама, предоставляющего современному мусульманскому служителю больше возможностей для безопасного общения, расширяющего его аудиторию, предлагающего «дополненную реальность»⁴⁹⁹, тем самым улучшая её. Ориентируясь на киберислам как на грядущее будущее, можно и нужно начинать вносить изменения в окружающий мир. Чего мусульмане хотят избежать? Влияние чего необходимо минимизировать? Что они не хотят видеть в своём будущем? Отвечая на эти вопросы, необходимо начать действовать, чтобы созидать как можно большую часть предстоящей реальности уже сегодня, в том числе изменяя свои действия и поведенческие привычки.

⁴⁹⁸ Schwartz, P. (1996) *The Art of The Long View Paths to Strategic Insight for Yourself and Your Company*. New York: Doubleday.

⁴⁹⁹ См. подробнее Gillis, A.S. Augmented Reality (AR). TechTarget [https://www.techtarget.com/whatis/definition/augmented-reality-AR#:~:text=Augmented%20reality%20(AR)%20is%20the,overlaid%20on%20top%20of%20it., accessed on 29.11.2022].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Появление киберисламской среды в результате развития информационных технологий привело к виртуализации жизни мусульман и изменению традиционных форм их религиозной активности. Включение религии в сферу интернета происходило не так интенсивно, как в случае с этническими сообществами, и оказалось растянутым во времени. Если представители большинства этнических групп восприняли цифровую реальность как фактор, с одной стороны, размывающий, а с другой стороны – облегчающий сохранение их культурной идентичности, то представителям конфессий потребовался более длительный путь для осмысления возможностей виртуальной реальности. Религиозные дискуссии о сущности интернета и его месте в жизни верующего продолжаются и в настоящее время. Так, среди мусульман есть как сторонники, так и противники использования цифровых технологий и коммуникаций. Часть из них находит указание на возможность пользоваться интернетом в священных текстах и относится к нему как к новому средству донесения знаний об Аллахе до человечества. Другая часть мусульман всё ещё рассуждает о греховности интернета и заложенных в нём рисках для поддержания благочестия, а потому призывает к осторожному отношению к виртуальному пространству.

Несмотря на продолжающиеся дискуссии, новые технологии играют всё большую роль в развитии новых форм коммуникации как внутри, так и между мусульманскими сообществами. Эти коммуникации позволяют оперативно делиться религиозными знаниями, объединяться для отстаивания общих целей, поддерживать связи с единоверцами из других регионов мира, вести религиозную практику на расстоянии, а также поддерживать или оспаривать авторитет лидеров. Многочисленные интернет-ресурсы, посвящённые истории и современному состоянию ислама, а также жизни разных мусульманских сообществ, сделали мир ислама доступным для познания широких масс, одновременно предоставив «право голоса» ранее марги-

нализированным группам. Также интернет стал катализатором и площадкой для модернизации исламской культуры, образовательных программ и религиозных практик. Адаптируясь к условиям глобальной Сети, ислам как бы подтверждает свой изначальный месседж о том, что для него не существует национальных границ, что он глобален, а виртуальное пространство поддерживает эту безграничность и расширяет её формы.

Наряду с новыми возможностями познавательного и мобилизационного характера растущее присутствие ислама в киберпространстве создаёт и новые вызовы. В частности, оно ставит верующих перед необходимостью балансировать между реальным (офлайн) и виртуальным (онлайн) на пути духовных поисков. Как показывают исследования, интернет не способен в полной мере заменить верующему его участия в офлайн-ритуалах, но может стать доступным и комфортным пространством для коммуникации. Это пространство, как видно в главах этой монографии, занимает всё больше и больше места в жизни верующих и становится её важной составной частью.

Ислам в виртуальном пространстве постсоветских стран является динамичным и разнообразным явлением. Он тесно связан как с общемировыми тенденциями развития информационно-коммуникативных технологий, так и с социально-политической и культурной ситуацией в регионе, где виртуализация ислама происходит в условиях светского общества, всё ещё преодолевающего наследие советского прошлого. Это наследие также связано и со стремлением политических элит контролировать и регламентировать духовную сферу, а также использовать религию в целях легитимации своих режимов. Несмотря на создаваемые властями постсоветских республик ограничения, виртуальный ислам демонстрирует значительный потенциал для своего развития, а также высокие адаптивные способности, позволяющие ему не только функционировать в довольно неблагоприятных контекстах, но и оспаривать авторитет традиционных (официальных) лидеров.

Взаимодействие киберисламской среды и религиозных авторитетов регионов постсоветского пространства стало фокусом внимания авторов этой монографии. На примере разных кейсов они попытались показать, как мусульманские сообщества региона адаптируются к виртуальному пространству, какие

возможности это открывает, какие вызовы создаёт и к каким последствиям приводит. Представленные главы демонстрируют, как представители сообществ находят в виртуальном пространстве возможности для решения своих насущных вопросов и задач. Для одних это поддержание духовной связи с лидерами, находящимися на расстоянии, и распространение «достоверной» информации о своей религиозной группе, для других – возможность получить доступ к аудитории, монополизированной традиционными авторитетами, и оспорить их влияние, для третьих – способ креативного общения с верующими и создания нового имиджа и способа заработка т. д. В представленных главах книги мы видим палитру разных задач, стоящих перед мусульманами региона, и попыток их решения посредством использования виртуального пространства и отдельных его инструментов (веб-сайтов и социальных сетей).

Эта книга – первое серьёзное приближение к проблематике виртуального ислама на постсоветском пространстве. Именно приближение, потому что за рамками её внимания остался огромный круг вопросов, нуждающихся в научном осмыслении и концептуализации. Это вопросы, связанные с виртуальными религиозными ритуалами, поддержанием идентичности мусульман, их мобилизацией на разные общественные и политические акции, переосмыслением гендерных ролей в интернете и т. д. Всё это может стать предметом дальнейших исследований как авторов этой монографии, так и других специалистов разных академических направлений и методологических подходов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абдуллаева М.З.* Анализ самых посещаемых исламских сайтов Узбекистана // Россия и мусульманский мир. 2019. № 4. С. 49–54.
- Абрамов Д.* Русскоязычный исламский интернет // Россия и мусульманский мир. 2005. № 8. С. 138–143.
- Асад Т.* Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 42–60.
- Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И.* Роль археологических объектов в формировании новых сакральных пространств Южного Урала // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 33–42.
- Беренкова Н.* Особенности шиитских транснациональных движений в арабских странах Ближнего Востока // Религия и общество на Востоке. 2018. № 2. С. 113–135.
- Башкиры / отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. М.: Наука, 2016.
- Белоруссова С.Ю., Головинёв А.В.* Виртуальная этничность – новация на фоне традиции? (Введение в тему) // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 36–40.
- Белоруссова С.Ю.* Религия в виртуальном пространстве // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 94–118.
- Брилев Д.В.* Суфийская транснациональная коммуникативная сеть ал-Ахбаш на постсоветском пространстве: пример Украины // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 172–185.
- Брильов Д.В.* Теологічний дискурс Духовного управління мусульман України // Гілея: науковий вісник. 2018. Вип. 130. С. 207–210.
- Бураева Л.А.* Мировой опыт противодействия экстремизму и терроризму в глобальном информационном пространстве // Теория и практика общественного развития. 2015. № 18. С. 131–134.
- Бурдые П.* Социальное пространство и генезис «классов» // Вопросы социологии. 1992. Т.1. № 1. С.17–33.

- Вермишев Г.* «С верой в Бога и биткойн»: кризис вернул интерес к религии и криптовалютам // Dp.ru. 16.04.2020 [https://www.dp.ru/a/2020/04/15/Na_sudnij_den, доступ от 28.02.2023].
- Гарифуллин И.И.* Цифровизация исламского банковского сектора как рычаг воздействия для дальнейшего роста и развития // Инновационное развитие экономики. 2021. № 1 (61). С. 157–165.
- Гибадуллин И.* Шизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей. Казань: Казан ун-т, 2014. С. 67–88.
- Городилова Т.С.* Исламская культура в цифровом измерении // Современный мусульманский мир: электронный журнал. 2018. № 1 [<https://islamjournal.ru/2018/id22/>, доступ от 15.05.2023].
- Гришаева Е.* Религия в медиатизированных публичных пространствах Скандинавских стран: между секулярной нейтральностью и национализмом // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 4. С. 299–319.
- Гришаева Е., Шумкова В.* Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 7–40.
- Гришаева Е.И., Шумкова В.А.* Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 291–308.
- Гюль Д.В.* Нетнография как стратегия социологического исследования: особенности применения в маркетинге // Экономика и социология. 2015. № 1. С. 7–13.
- Дивеева К.А., Васильева О.В.* Факторы радикализации представителей мусульманского сообщества России в социальных сетях // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2021. № 2. С. 250–254.
- Добродум О.В.* Виртуализация и американизация религии на мусульманском востоке // Вестник Томского государственного

- ного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 2 (26). С. 90–98.
- Додхудова А.Н.* Секуляризм и ислам: к истории взаимодействия // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 2. С. 91–112.
- Дорошенко Е.* Шииитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М.: Институт востоковедения РАН, 1998.
- Дорошин П.А.* Социальные риски отчуждения мусульманской интеллигенции в России // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. 2014. № 35. С. 63–67.
- Ефимова Т.* Ислам и Интернет: введение в проблематику исследований // НИУ-ВШЭ, СПб, 2011 [<https://linis.hse.ru/data/2013/06/10/1283701540/efimova,%20Islam%20i%20Internet%20vvedenie%20v%20problematiku%20issledovaniy.pdf>, доступ от 22.05.2013].
- Жусупова А.* Медиапотребление в Казахстане в 2020 году: интернет и соцсети побеждают // Ekonomist. 2020. [<https://ekonomist.kz/zhussupova/mediapotreblenie-kazahstan-2020-internet/>, доступ от 22.07.2022].
- Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратыгина Д.А.* и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012.
- Иванов А.В.* Цифровая религия // Известия Саратовского университета. Новая серия: Психология. Философия. Педагогика. 2018. № 4. 377–381.
- Игнатович А.* Виртуальная умма: определение понятия, его содержание и объем // Thesaurus збірник наукових прац. Магілеў, 2020. Вып. 7. С. 75–82.
- «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность». Дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма / коллективная монография; под ред. Р.И. Беккина. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
- Ислам і політика: ідеологія, рухи, організації / Аулін О. и др. Київ: ТОВ «Деоніс Плюс», 2019.
- Исламская идентичность в Украине / Богомолов А.В. и др. / пер. с укр., изд. 2-е доп. Киев: ИД «Стилос», 2006.

- Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
- Кастельс М.* Галактика Интернет: размышления об интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004.
- Клячина Т.В.* Религия и интернет: медицина Пророка в век современных технологий // *Minbar. Islamic Studies*. 2022. № 15 (2). С. 407–422.
- Компанцева Л.Ф.* Религия в Интернете (концептуально-прагматический анализ) // *Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского*. 2006. Т. 19 (58). № 1. С. 81–91.
- Корм Ж.* Религиозный вопрос в XXI веке. М.: Геополитика и кризис постмодерна. Институт общегуманитарных исследований, 2012.
- Костылев П.Н.* Интернет как религиозоведческий источник // *Аспекты: сб. ст. по филос. проблемам истории и современности: Вып. III*. М.: Современные тетради, 2005. С. 240–250.
- Кочетова Н.В.* Компьютерный дискурс и формы интернет-коммуникации [https://esp-centr.sfedu.ru/documents_centra/Statii/Kochetova_statya_.pdf, доступ от 25.05.2023].
- Крапивин И.С.* «Бренд без лица»: мусульманки и халяльный интернет-маркетинг // *Кунсткамера*. 2021. № 4 (14). С. 106–121.
- Лёвхейм М.* Медиатизация религии: критическая оценка // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2020. № 38 (2). С. 76–97.
- Литвинова Т.Н.* «Информационный джихад» в глобальной сети // *Власть*. 2010. № 9. С. 116–119.
- Лученко К.В.* Интернет в информационно-коммуникационной деятельности религиозных организаций России: автореферат дис... канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2009.
- Ляшенко О.* Соцмережі як джерело інформації українців // *Research & Branding Group*. 2021 [<https://rb.com.ua/uk/blog-uk/omnibus-uk/socmerezhi-jak-dzherelo-informacii-ukrainciv/>, доступ от 24.07.2022].
- Мауляна Сутан аль-Аулия Шейх Мухаммад Межмет Адиль аль-Накшбанди.* Сохбаты (беседы) в Башкортостане / изд. 2-е, доп. Уфа: Башкортостан, 2015.

- Межевникова О.П.* Перспективы развития исламского виртуального туризма // Россия и мусульманский мир. 2021. № 1 (319). С. 108–116.
- Мейлахс П.А., Рыков Ю.Г.* Онлайн-общество СПИД-диссидентов в социальной сети «ВКонтакте»: структура и риторические стратегии // XV апрельская международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества. Кн. 3. М.: Высшая школа экономики, 2015. С. 137–146.
- Музыкаева Е.В.* Эстетизация насилия – новое оружие религиозно мотивированного экстремизма // Сборник докладов конференции «Профилактика религиозно мотивированного экстремизма в условиях современного мегаполиса». Алматы, 2016. С. 132–134.
- Музыкаева Е.В.* Сценарии будущего мусульманского мира после COVID-19 // Исламоведение. 2020. № 2 (11). С. 18–29.
- Музыкаева Е.В.* Современная исламская этика западного мира: Тарик Рамадан и Зияуддин Сардар. М.: АНО Издательский дом «Научное обозрение», 2019.
- Муратова Э.С.* Дискурс «традиционного ислама» в постсоветском Крыму // «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность». Дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма / под ред. Р. И. Беккина. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 241–272.
- Муратова Э.С.* Крымские мусульмане: взгляд изнутри (результаты социологического исследования). Симферополь: Элиньо, 2009.
- Муратова Э.С.* Мусульмане Крыма в новых политических реалиях // Восток: Афро-азиатские общества: история и современность. 2016. № 5. С. 163–171.
- Муратова Э.С.* Религиозные практики и медиатизация ислама в Крыму в условиях пандемии // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 3. С. 34–41.
- Муртазин М.Ф.* Исламский Интернет на постсоветском пространстве // Россия и новые государства Евразии. 2020. № 3. С. 126–138.

- Мухаметшин Р.М., Назитов И.Т.* Создание экосистемы электронного исламского религиозного образования // *Minbar. Islamic Studies*. 2021. № 14 (4). С. 903–920.
- Мчедлова М.М.* Роль религии в современном обществе // *Социологические исследования*. 2009. № 12. С. 77–84.
- Павличенко З.Ю.* Паломничество и другие ритуалы в киберпространстве // *Сравнительное религиоведение*. 2018. № 1. С. 52–57.
- Пащенко И.В.* Идеология террористических сообществ в сети Интернет: технологии распространения и специфика противодействия // *Caucasian Science Bridge*. 2018. № 1 (2). С. 12–24.
- Полухина Е.* Онлайн-наблюдение как метод сбора данных // *Интеракция. Интервью. Интерпретация*. 2014. № 7. С. 95–106.
- Рагозина С.* Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2021. Т. 39. № 1. С. 76–100.
- Рагозина С.* Все еще ориентализм: как Запад видит ислам в интернете? Рец. на: Bunt, G. R. (2018). *Hashtag Islam. How CyberIslamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2020. Т. 38. № 2. С. 414–422.
- Рагозина С.А.* Анализ лексической сочетаемости лексемы «ислам» в российских печатных СМИ (2010–2013) // *Исламоведение*. 2017. № 8 (1). С. 112–130.
- Решетняк А.М.* Ислам в русскоязычном Интернете: специфика и статистика // *Материалы Всероссийской научно-практической интернет-конференции с международным участием*. Томск: Изд-во ТГУ, 2009. С. 206–208.
- Рогозин С.А.* Дискурс политического ислама (На примере интернет-пространства Северо-Восточного Кавказа) [<http://www.hse.ru/pubs/lib/data/access/ram/ticket/70/1443711949faba3e8d3cd219e5e6a0f27533a0a4c1/текст.pdf>, доступ от 15.05.2023].

- Рождественская Е., Семенова В.* Киберэтнография виртуального сообщества: анализ туристского форума // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2014. № 7. С. 22–43.
- Саатов И.Г.* Кибермусульмане, гипермахалли и медиамечети: исламские общины в информационном обществе // Информ.-аналит. портал «Ислам в РФ». 20.08.2012 [http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/23367, доступ от 17.02.2023]
- Сафиуллина-Ибрагимова Р.Р.* Суфизм в Татарстане: возрождение традиции, экспорт или экспансия // «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность». Дискурс о традиционном исламе в среде пюрок-мусульман европейской части России и Крыма / под ред. Р.И. Беккина. М.: НЛО, 2021. С. 152–205.
- Сеитов Э.* Формирование и деятельность шиитских сообществ Москвы в постсоветский период // Ислам в современном мире. 2021. № 17 (2). С. 141–160.
- Сергеева Ю.* «Как COVID-19 изменил интернет и нас — соцсети и онлайн-ритейл после пандемии» // WebCanape. 11.09.2020 [https://www.web-canape.ru/business/kak-covid-19-izmenil-internet-i-nas-statistika-interneta-i-socsetej-posle-pandemii/, доступ от 22.07.2022].
- Сибгатуллин А.* Татарский интернет / изд. 2-е, доп. и испр. Н. Новгород: Медина, 2009.
- Сибгатуллин А.* Исламский Интернет. М.; Н. Новгород: Медина, 2010.
- Сидеть или не сидеть мусульманам в Интернете?* // Islam-today. 27.01.2015 [https://islam-today.ru/obsestvo/nauka-i-tehnologii/sidet-ili-ne-sidet-musulmanam-v-internete/, доступ от 25.05.2023].
- Систани А.Х.* Практические заповеди Ислама / пер. Н. Зейналова. Организация «Имам Али», 1999.
- Смирнов М.Ю.* Цифровизация как «обнуление» религий // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2019. № 3. С.137–146.
- Смолина Е.Г.* «Умма» и «краудсорсинг»: связь понятий в рамках интернет-пространства // Исламоведение. 2015. № 4. С. 63–77.
- Соболева А.С.* К вопросу об образе женщины-мусульманки в российском информационном пространстве // Статус женщины-мусульманки в поликонфессиональном обществе: история и современность: сборник материалов Международной научно-практической конференции и круглого сто-

- ла / под общ. ред. И.В. Фроловой, Л.И. Газизовой. Уфа: Мир печати, 2016. С. 105–111.
- Стьишинский М.* Джихадистская пропаганда в интернете и социальных медиа // Политическая лингвистика. 2016. № 2 (56). С. 161–167.
- Сулейманова Ш.С.* Образ мусульман в федеральных СМИ: мифы о «чужаках» и «врагах России» как угроза единству нации // Ислам в современном мире. 2015. № 11 (1). С. 135–142.
- Тагієв А.* Исламське право: особливості шийтської доктрини. Дис. на здобуття наук. ступ. д. філ. Х.: НІОУ ім. Ярослава Мудрого, 2022.
- Таратута Е.Е.* Философия виртуальной реальности. СПб, 2007.
- Федосенко Е.В.* Жизнь после карантина: психология смыслов и коронавирус COVID-19 // Психологические проблемы смысла жизни и акме. 2020. № 25. С. 34–47.
- Фетва по интернету: Исламские медиа в Таджикистане // Central Asian Analytical Network (CAAN). 27.11.2017 [<https://www.caa-network.org/archives/10859>, доступ от 15.05.2023].
- Филин Н., Галимов И.* Титулы шиитского духовенства в современных исторических реалиях Ирана // Власть. 2018. Т. 26. № 8. С. 152–156.
- Хабермас Ю.* Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество – что это такое?) // Русский журнал. 23.07.2008 [<http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyusche-go-ateizma>, доступ от 28.02.2023].
- Хабibuллина З.Р.* Ислам и гендер в Интернете: женщины, режим видимости и борьба со стереотипами // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 119–137.
- Хабibuллина З.Р.* Практики использования цифровых технологий в мусульманском сообществе (на примере хаджа) // Человек и культура. 2019. № 6. С. 54–58.
- Хабibuллина З.Р.* Селфи в Мекке: харам или досточтимый хадж? // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 85–107.
- Хаменеи А.Х.* Исламское право (согласно фетвам аятоллы Сейида Али Хосейни Хаменеи) / пер. Н. Зейналова. М.: Исток, 2009.
- Хьярвард С.* Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве // Госу-

- дарство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 41–75.
- Цибенко В.В. Накшбандийский тарикат хакканийа (раббанийа) и неоосманский проект шейха Назима Киприотского // Исламоведение. 2014. № 4. С. 94–104.
- Черный В. Социальные сети в России: цифры и тренды // Brand Analytics. 30.11.2020 [https://br-analytics.ru/blog/social-media-russia-2020/, доступ от 1.03.2023].
- Чеснова Е.Н. Специфика цифровизации ислама и IT-халяль // Исламоведение. 2022. Т. 13. № 3 (53). С. 30–37.
- Чеснова Е.Н. Цифровизация религии: ислам // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. А. Н. Толстого. 2021. № 4 (40). С. 70–82.
- Ширази Н.М. Разъяснение шариатских положений (в соответствии с фетвами великого аятоллы Макарема Ширази) / пер. А. Башева, изд. Имам Али ибн Аби Талиб (да будет мир с ним), 2010. Изд. 1.
- Abdovakhitov, A. (1993) “Islamic Revivalism in Uzbekistan”, in D. Eickelman (ed.) *Russia’s Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultural Analysis*, pp. 79–101. Bloomington: Indiana University Press.
- Ali, A. (2022) “Conjuring Karbala Online and Offline”, *Journal of Muslims in Europe* 11 (1): 124–145.
- Al-Rawi, A. (2015) “Online Reactions to the Muhammad Cartoons: YouTube and the Virtual Ummah”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 54 (2): 261–276.
- Al-Rawi, A. (2016) “Facebook as a Virtual Mosque: The Online Protest Against Innocence of Muslims”, *Culture and Religion* 17 (1): 19–34.
- Alzouma, G. (2017) “The Use of the Mobile Phone for Religious Mobilization in Niger Republic”, *The Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* 83 (10): 1–19.
- Anderson, J. (1999) “The Internet and Islam’s New Interpreters”, in D. Eickelman (ed.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, pp. 41–55. Bloomington: Indiana University Press.
- Asad, T. (1986) “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, in J. Clifford, G. Marcus (eds.) *Writing Culture –*

- The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 141–164. University of California Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, T. (2018) *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press.
- Atayew, M. *Türkmenistanda BBC, Reuters jaly çesmeleriniň saýtlaryny we sosial ulgamlary öz içine abýan azyndan 133 saýt petikli*. Azatlyk Radiosy. 2019. [<https://www.azathabar.com/a/30045958.html>, accessed on 25.07.2022].
- Bahfen, N. (2018) “The Individual and the Ummah: The Use of Social Media by Muslim Minority Communities in Australia and the United States”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 38 (1): 119–131.
- Bangstad, S. (2009) “Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad”, *Anthropological Theory* 9 (2): 192.
- Becker, C. (2011) “Muslims on the Path of the Salafal-Salih”, *Information, Communication & Society* 14 (8): 1181–1203.
- Benevenuto, F., Duarte, F., Rodrigues, T., Almeida, V., Almeida, J. and Ross, K. (2008) “Understanding Video Interactions in YouTube”, Proceedings of the 16th ACM international conference on Multimedia, pp. 761–764.
- Boellstorff, T. (2012) “Rethinking Digital Anthropology”, in H. Horst, D. Miller (eds.) *Digital Anthropology*, pp. 39–60. London and New York: Berg.
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C. and Taylor, T.L. (2012) *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton: Princeton University Press.
- Boeschoten, H. (2021) “Uzbek”, in É. Á. Csató and L. Johanson (eds.) *The Turkic Languages*. London: Routledge.
- Boulianne, S., Koc-Michalska, K. and Bimber, B. (2020) “Mobilizing Media: Comparing TV and Social Media Effects on Protest Mobilization”, *Information, Communication & Society* 23 (5): 642–664.
- Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber-Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bunt, G. (2003) *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Books.
- Bunt, G. (2009) *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Bunt, G. (2018) *Hashtag Islam: How Cyber Islamic Environments are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Burja, S. “The YouTube Revolution in Knowledge Transfer”, *Medium*. 18.09.2019. [https://medium.com/@samo.burja/the-youtube-revolution-in-knowledge-transfer-cb701f82096a, accessed on 18.05.2023].
- Caeiro, A. (2014) “Ordering Religion, Organizing Politics: The Regulation of the Fatwa in Contemporary Islam”, in Z.A. Shah (ed.) *Ifita and Fatwa in the Muslim World and the West*, pp. 73–88. Washington: The International Institute of Islamic Thought.
- Caidi, N., Beazley, S. and Marquez, L.C. (2018) “Holy Selfies: Performing Pilgrimage in the Age of Social Media”, *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion*, 2 (1–2): 8–31.
- Campbell, H. (2007) “Who’s Got the Power? Religious Authority and the Internet”, *Journal of Computer-Mediated Communication* 12: 1043–1062.
- Campbell, H. (2010) “Religious Authority and the Blogosphere”, *Journal of Computer-Mediated Communication* 15: 251–276.
- Campbell, H. (2011) “Internet and Religion”, in M. Consalvo and C. Ess (eds.) *The Handbook of Internet Studies*, pp. 232–250. Blackwell Publishing Ltd.
- Coleman, G. (2010) “Ethnographic Approaches to Digital Media”, *Annual Review of Anthropology* 39: 487–505.
- Dator, J. (2009) “Alternative Futures at the Manoa School”, *Journal of Futures Studies* 14 (2): 1–18.
- Dawson, L. (2000) “Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies”, in J. Hadden and D. Cowan (eds.) *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, pp. 25–54. New York: JAI Press.
- Dudoignon, S.A. (2020) “Cyber-Sufism”, in A. Knysh et al. (ed.) *Handbook of Sufi Studies*, pp. 405–414. Leyden: Brill,
- Echchaibi, N. (2011) “From Audio Tapes to Video Logs: The Delocalisation of Authority in Islam”, *Nations and Nationalism* 17 (1): 25–44.
- Eickelman, D.F., Anderson, J.W. (2003) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.

- El Alaoui, Kh., Inayatullah, S. and Salameh, M. (2020) “The Islamic World and Covid-19: Geo-Political Changes, Demographic Shifts, and the Possibility of a Renaissance”, *Journal for Futures Studies* [<https://jfsdigital.org/2020/06/23/the-islamic-world-and-covid-19-geo-political-changes-demographic-shifts-and-the-possibility-of-a-renaissance/>], accessed on 30.09.2022].
- Evolvi, G. (2017) “Hybrid Muslim Identities in Digital Space: The Italian Blog Yalla”, *Social Compass* 64 (2): 220–232.
- Evolvi, G. (2019) “The Veil and Its Materiality: Muslim Women’s Digital Narratives About the Burkini Ban”, *Journal of Contemporary Religion* 34 (3): 469–487.
- Fakhruroji, M. (2019) “Muslim Learning Islam on the Internet”, in M. Woodward and R. Luckens-Bull (eds.) *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, pp. 1–17. Springer.
- Fatima, S. (2022) “Saudi Arabia: Robots to Deliver Sermons, Adhan at Makkah’s Grand Mosque”, *The Siasat Daily*. 11.09.2022 [<https://www.siasat.com/saudi-arabia-robots-to-deliver-sermons-adhan-at-makkahs-grand-mosque-2409921/>], accessed on 11.10.2022].
- Frangonikolopoulos, Ch. (2012) “Explaining the Role and Impact of Social Media in the ‘Arab Spring’”, *Global Media Journal* 8 (1): 10–20.
- Fuchs, Ch. (2007) *Internet and Society: Social Theory in the Information Age*. New York: Routledge.
- Gillis, A.S. Augmented Reality (AR)? *TechTarget* [[https://www.techtarget.com/whatis/definition/augmented-reality-AR#:~:text=Augmented%20reality%20\(AR\)%20is%20the,overlaid%20on%20top%20of%20it,](https://www.techtarget.com/whatis/definition/augmented-reality-AR#:~:text=Augmented%20reality%20(AR)%20is%20the,overlaid%20on%20top%20of%20it,) accessed on 29.11.2022].
- Hiltunen, E. (2008) “The Future Sign and Its Three Dimensions”, *Futures* 40 (3): 247–260.
- Hine, C. (2000) *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Hirschkind, C. (2012) “Experiments in Devotion Online: The YouTube Khutba”, *International Journal of Middle East Studies* 44 (1): 5–21.
- Höflich, J.R., Hartmann, M. (2006) *Mobile Communication in Everyday Life: Ethnographic Views, Observations and Reflections*. Berlin: Frank & Timme GmbH.
- Hoover, S.M. (2006) *Religion in the Media Age*. London and New York: Routledge.

- Ida, A. (2016) “Cyberspace and Sectarianism in Indonesia: The Rise of Shia Media and Anti-Shia Online Movements”, *Jurnal Komunikasi Islam* 6 (2): 194–215.
- Isomae, J., Pradhan, G.C. (2021) “Secularism and Untranslatability: Reading Talal Asad’s Secular Translations”, *Religious Study Review* 47: 165–175.
- Kalinock, S. (2006) “Going on Pilgrimage Online: The Representation of Shia Rituals on the Internet”, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* [https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/373/349, accessed on 21.07.2022].
- Karaflogka, A. (2002) “Religious Discourse and Cyberspace”, *Religion* 32: 279–91.
- Karagiannis, E. (2011) *Political Islam in Central Asia: The challenge of Hizb ut-Tabrir*. London: Routledge.
- Kazakhstan Demographics Profile 2019. *Index MUNDI*. [https://www.indexmundi.com/kazakhstan/demographics_profile.html, accessed on 13.11.2022].
- Khabibullina, Z. (2020) “The Image of a Muslim Woman in the Russian Mass Media: Trying to Overcome Stereotypes in Islamic Media Space”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 28: 183–199.
- Khabibullina, Z. (2020) “‘Traditional Islam’ in the Discourse of Religious Associations, Ethnic Organizations and Government Structures in Bashkortostan,” in R. Bekkin (ed.) *The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia*, pp. 203–232. Sarajevo: CIP.
- Khakimov, F. (2022) “Uzbekistan on the Path of Digitalization: Achievements and Plans”, *Diplomat Magazine* [https://diplomat-magazine.eu/2022/04/24/uzbekistan-on-the-path-of-digitalization-achievements-and-plans/, accessed on 18.05.2023].
- Khalaji, M. (2006) *The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism*. Washington: Washington Institute for Near East Policy.
- Kozinetz, R.V. (2010) *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: SAGE Publications.
- Lawrence, B. (2002) “Allah On-line: The Practice of Global Islam in the Information Age”, in S. Hoover and L.S. Clark (eds.) *Prac-*

- ting Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*, pp. 237–253. New York: Columbia University Press.
- Mapping the Global Muslim Population. 2009 [pewresearch.org/religion/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/#:~:text=This%20report%20estimates%20that%20there,Muslims%20in%20the%20world%2, accessed on 18.07.2022].
- Markham, A.N. (2013) “Fieldwork in Social Media: What Would Malinowski Do?” *Qualitative Communication Research* 2 (4): 434–446.
- Mazzucato, M. (2020) “It’s 2023. Here’s How We Fixed the Global Economy”, *TIME*. 22.10.2020 [https://time.com/collection/great-reset/5900739/fix-economy-by-2023/?fbclid=IwAR1iN22kPZPO3QVQnvFKkFFF3QiY5MZ6NQ4as-bpgifHnc5Pc-GHM7np_fRA, accessed 07.03.2023].
- Micheelsen, A. (2002) “I Don’t Do Systems”: An Interview with Clifford Geertz”, *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (1): 9.
- Midden, E. and Ponzanesi, S. (2013) “Digital Faiths: An Analysis of The Online Practices of Muslim Women in the Netherlands”, *Women’s Studies International Forum* 41 (3): 197–203.
- Moloobhoy, Z. and Inloes, A. (2021) “Marja’iyya in the Digital Era: Renegotiating the Relationship between Marja’ and Muqallid in the Era of the Democratization of Knowledge”, *Journal of the Contemporary Study of Islam* 2 (1): 24-50.
- Mosaddeq, Al. (2018) “Almost 30 million people from all faiths attended Arbaeen in 2017” [http://ijtihadnet.com/almost-30-million-people-from-all-faiths-attended-arbaeen-in-2017, accessed on 22.07.2022].
- Muratova, E. (2019) “The Transformation of the Crimean Tatars’ Institutions and Discourses After 2014”, *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics* 13 (1): 44–66.
- Nassar, I., Hayajneh, J., and Alnasfir, M. (2012) “The Influence of Using Social Network on Publishing and Serving Islam: A Case of Jordanian Students”, International Conference on Advanced Computer Science Applications and Technologies.
- Naumkin, V. (2003) “Militant Islam in Central Asia: The Case of the Islamic Movement of Uzbekistan”, *Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies Working Paper Series*. 01.07.2003 [https://escholarship.org/uc/item/7ch968cn, accessed on 18.05.2023].

- Nisa, E.F. (2018) “Creative and Lucrative Da‘wa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia”, *Asiascape: Digital Asia* 5 (1–2): 68–99.
- Olcott, M.B. and Ziyaeva, D. (2008) “Islam in Uzbekistan: Religious Education and State Ideology”, *Carnegie Papers*, July 2008 [https://carnegieendowment.org/files/cp91_islam_uzbek_final.pdf, accessed on 18.05.2023].
- O’Leary, S.D. and Brasher, B. (1996) “The Unknown God of the Internet: Religious Communication from the Ancient Agora to the Virtual Forum”, in C.E. Albany (ed.) *Philosophical Approaches to Computer-Mediated Communication*, pp. 233–269. Albany: State University of New York Press.
- O’Leary, S.D. (1996) “Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks”, *Journal of the American Academy of Religion* 64 (4): 781–808.
- Oztopchu, K. (1993) “A Comparison of Modern Azeri with Modern Turkish”, *Azerbaijan International* 1.3.
- Pennington, R. (2018) “Making Space in Social Media: #Muslim-WomensDay in Twitter”, *The Journal of Communication Inquiry* 42 (3): 199–217.
- Peyrouse, S. (2016) “Should the U.S. Worry about Tensions between Shiite and Sunni Muslims in Central Asia?”, *The Washington Post*. [https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2016/05/15/should-the-u-s-worry-about-tensions-between-shiite-and-sunni-muslims-in-central-asia-heres-everything-you-need-to-know/, accessed on 27.09.2022].
- Piela, A. (2011) “Beyond the Traditional-Modern Binary: Faith and Identity in Muslim Women’s Online Matchmaking Profiles”, *CyberOrient* 5 (1): 63–89.
- Pikulicka-Wilczewska, A. (2021) “Uzbekistan’s Online Religious Revival”, *Foreign Policy*, 22.04.2021 [https://foreignpolicy.com/2021/04/22/uzbekistan-online-religious-revival-islam-radicalism/, accessed on 18.05.2023].
- Pink, S., Horst, H. and Postill, J. (2016) *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Los Angeles: Sage Publications Limited.
- Piraino, F. (2016) “Between Real and Virtual Communities. Sufism in Western Societies and the Naqshbandi Haqqani Case”, *Social Compass* 63 (1): 93–108.

- Rahimi, B., Amin, M. (2020) “Digital Technology and Pilgrimage: Shi‘i Rituals of Arba‘in in Iraq”, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 9 (1): 82–106.
- Rhydderch, A. (2017) *Scenario Building: The 2x2 Matrix Technique*. [https://www.researchgate.net/publication/331564544_Scenario_Building_The_2x2_Matrix_Technique, accessed on 10.02.2023].
- Rich, L. (2008) *New Tech, New Ties: How Mobile Communication Is Reshaping Social Cohesion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rizvi, S. (2018) “The Making of a Marja‘: Sīstānī and Shi‘i Religious Authority in the Contemporary Age”, *Sociology of Islam* 6 (2): 165–189.
- Rosiny, S. (2007) “The Twelver Shia Online: Challenges for its Religious Authorities”, in A. Monsutti, S. Naef and F. Sabah (eds.) *The Other Shi‘ites: From the Mediterranean to Central Asia*, pp. 245–260, Bern: Peter Lang.
- Rotar, I. (2005) “The Islamic Movement Of Uzbekistan: A Resurgent IMU?”, *Terrorism Monitor* 05.05.2005 [https://jamestown.org/program/the-islamic-movement-of-uzbekistan-a-resurgent-imu/, accessed on 18.05.2023].
- Sade-Beck, L. (2004) “Internet Ethnography: Online and Offline”, *International Journal of Qualitative Methods* 2(3) [https://sites.ualberta.ca/~iiqm/backissues/3_2/pdf/sadebeck.pdf, accessed: 26.02.2023].
- Saida, N. (2022) “Uzbekistan’s Islamic Revival”, *The Diplomat*. 25.08.2022. [https://thediplomat.com/2022/08/uzbekistans-islamic-revival-online/, accessed on 18.05.2023].
- Sands, K.Z. (2010) “Muslims, Identity and Multimodal Communication on the Internet”, *Contemporary Islam* 4 (1): 139–155.
- Sardar, Z. (2010) “Welcome to Postnormal Times”, *Futures* 42 (5): 435–444.
- Sardar, Z. (2020) “On the Nature of Time in Postnormal Times”, *Journal of Futures Studies* [https://jfsdigital.org/on-the-nature-of-time-in-postnormal-times/, accessed on 05.02.2023].
- Sardar, Z. and Sweeney, J. (2016) “Three Tomorrows of Postnormal Times”, *Futures* 75: 1–13.
- Saritas, O., and Smith, J.E. (2011) “The Big Picture – Trends, Drivers, Wild Cards, Discontinuities and Weak Signals”, *Futures* 43 (3): 292–312.

- Saul, P. (2006) "Seeing the Future in Weak Signals", *Journal of Futures Studies* 10 (3): 93–102.
- Schwartz, P. (1996) *The Art of The Long View Paths to Strategic Insight for Yourself and Your Company*. New York: Doubleday.
- Simon, K. (2022) *Digital Uzbekistan*. Singapur: Kepios Pte Ltd.
- Sistani, S.A.H. A Code of Practice for Muslims in the West / trans. by S.M. Rizvi [<https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/12232>, accessed on 26.07.2022].
- Slama, M. (2018) "Practising Islam through Social Media in Indonesia", *Indonesia and the Malay World* 46 (134): 1–4.
- Strangelove, M. (2010) *Watching YouTube: Extraordinary Videos by Ordinary People*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tahiev, A. (2021) "Minority within a Minority: Shia Community in Ukraine", *International Journal of Islamic Thought* 19: 14–20.
- Tang Q., Gu, B., Whinston, A. (2012) "Content Contribution in Social Media: The Case of YouTube", 45th Hawaii International Conference on System Sciences [<https://ieeexplore.ieee.org/abstract/document/6149437>, accessed on 18.05.2023].
- Tarequl, I. (2019) "The Impact of Social Media on Muslim Society: From Islamic Perspective", *International Journal of Social and Humanities Sciences* 3 (3): 95–114.
- Tasar, E. (2016) "The Official Madrasas of Soviet Uzbekistan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59: 265–302 [https://www.academia.edu/22383293/The_Official_Madrasas_of_Soviet_Uzbekistan, accessed on 18.05.2023].
- Tufekci, Z. (2018) "YouTube, the Great Radicalizer", *The New York Times*. 10.03.2018. [<https://coinse.kaist.ac.kr/assets/files/teaching/cs489/Tufekci.pdf>, accessed on 18.05.2023].
- Turner, B.S. (2007) "Religious Authority and the New Media", *Theory, Culture & Society* 24 (2): 117–134.
- Turner, B. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ashgate Publishing Company.
- Varisco, D.M. (2010) "Muslims and the Media in the Blogosphere", *Contemporary Islam* 4 (1): 157–177.
- Walbridge, L.S. *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. Oxford Academic, 2011.
- Wei, C. and Kolko, B. (2005) "Resistance to Globalization: Language and Internet Diffusion Patterns in Uzbekistan", *New Review of Hypermedia and Multimedia* 11 (2): 205–220.

- Weismann, I. (2014) “Sufism in the Age of Globalization”, in L. Ridgeon (ed.) *The Cambridge Companion to Sufism*, pp. 257–281. New York: Cambridge University Press.
- Whyte, S.A. (2022) “Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia”, *Religions* 13 (1): 69.
- Wijermars, M. (2020) “Is Telegram a “Harbinger of Freedom”? The Performance, Practices, and Perception of Platforms as Political Actors in Authoritarian States”, *Post-Soviet Affairs* 38 (1–2): 125–145.
- Wolfsfeld, G., Segev, E., & Sheaffer, T. (2013). “Social Media and the Arab Spring: Politics Comes First”, *The International Journal of Press/Politics* 18 (2): 115–137.
- Yarosh, O. (2019) “Globalization of Redemptive Sociality: al-Ah-bash and Haqqaniyya Transnational Sufi Networks in West Asia and Central-Eastern Europe”, *Journal of Eurasian Studies* 10 (1): 27–28.
- Yilmaz, I. (2005) “Inter-Madhhab Surfing, Neo-Ijtihad, and Faith-Based Movement Leaders”, in P. Bearman, R. Peters and F. Vogel (eds.) *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, pp. 191–206. Cambridge: Harvard University Press.

Шиитские интернет-ресурсы

- Интернет журнал «Мир Шиизма» [<https://shia.world>, доступ от 26.07.2022]
- Веб-сайт «Имам Али-врата знаний» [<https://imam-ali.ru>, доступ от 25.07.2022].
- YouTube-канал «Имам Али-врата знаний» [<https://www.youtube.com/user/imamaliru>, доступ от 26.07.2022].
- Группа ВКонтакте «Имам Али-врата знаний» [<https://vk.com/pajaf>, доступ от 25.07.2022].
- Веб-сайт «Arsh 313» [<https://arsh313.com>, доступ от 26.07.2022].
- Группа ВКонтакте «Arsh 313» [<https://vk.com/arsh313>, доступ от 22.07.2022].
- Видео с YouTube-канала «Доводы»: «Отношение Аятоллы аль узма Сеййида Али Систани к Рахбару Сеййиду Али Хаменеи» [<https://www.youtube.com/watch?v=oALCp-zN66w>, доступ от 22.07.2022].

- Группа ВКонтакте «ДОВОДЫ» [<https://vk.com/dovodi>, доступ от 20.07.2022].
- Веб-сайт «ДОВОДЫ» [<https://www.dovodi.ru>, доступ от 20.07.2022].
- YouTube-канал «ДОВОДЫ» [<https://www.youtube.com/c/dovodiru/featured>, доступ от 20.07.2022].
- Веб-сайт «Помни Хусейна» [<http://pomnihuseyna.ru>, доступ от 26.07.2022].
- Official web-site of ayatollah Khamenei [<https://english.khamenei.ir>, accessed on 20.07.2022]
- Official web-site of ayatollah Sistani [<https://www.sistani.org/english/>, accessed on 20.07.2022]
- Official web-site of Qom hawza [<https://hawzah.net/fa/Default>, accessed on 22.07.2022]
- Online hawza [<https://hawzaonline.org>, accessed 22.07.2022]
- Official web-site of Imam Huseyn Holy shrine [<https://imamhusain.org/english>, accessed on 21.07.2022]
- Web foundation “The Zahra Trust” [<https://zahratrust.com/khums-calculator/>, accessed on 20.07.2022]

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Акмалжон АБДУЛЛАЕВ, аспирант Университета мировой экономики и дипломатии (Ташкент, Узбекистан). Он имеет степень магистра политологии Академии ОБСЕ в Бишкеке (Кыргызстан) и магистра в области исследований безопасности Ближнего Востока и Центральной Азии Сент-Эндрюсского университета (Великобритания). Он участвовал в проектах Института международных и общественных отношений Брауновского университета (США), Региональном семинаре передового опыта в преподавании, получил грант Horizon 2020, а также Премию учёного гражданского общества. Его научные интересы связаны с изучением общественных движений в Центральной Азии. А. Абдуллаев также оказывает консультационные услуги в рамках проектов, реализуемых международными организациями в Узбекистане.

Нурлыхан АЛЬДЖАНОВА, старший преподаватель Казахского национального университета им. аль-Фараби и научный сотрудник Исследовательского центра предпринимательства Назарбаев Университета (Астана, Казахстан). Она имеет степень доктора (PhD) культурологии и магистра по религиоведению Казахского национального университета им. аль-Фараби. Н. Альджанова является членом редакционной коллегии журналов *«Вестник КазНУ. Серия религиоведение»*, *«Bulletin of Indonesian Islamic Studies»*, ранее являлась научным сотрудником Qazaq Research Insitute for Future Studies (2019–2020), учёным секретарём Экспертного совета по философским, политическим, социологическим наукам Министарства науки и высшего образования Казахстана (2018–2021) и приглашённым лектором Мадридского университета Комплутенсе (Испания). Круг её научных интересов охватывает особенности казахской идентичности, семиотику культуры, традиционную культуру и религиоведение.

Елена МУЗЫКИНА, сертифицированный футуролог, научный сотрудник международной организации «Центр постпривычной политики и исследований перспектив будущего» (Center of Postnormal Policies and Futures Studies), тренер Академии госуправления при Президенте Республики Казахстан (Казахстан) и сотрудник Исследовательского центра предпринимательства Назарбаев Университета (Астана, Казахстан). Она имеет степень доктора (PhD) исламоведения Казахского национального университета им. Аль-Фараби, кандидата философских наук Российского университета дружбы народов (Москва), окончила магистратуру по кросс-культурным исследованиям Университета им. Эндрюса (США), а также получила ряд дипломов по истории, английскому языку, экономике и теологии. Её научные интересы связаны с исследованиями перспектив будущего и форсайтом, постпривычным временем, социологией, бизнесом и исламскими финансами, сравнительным анализом. Е. Музыкаина является автором около 60 статей, глав книг и сборников на английском и русском языках. Она рецензент таких изданий как *The Journal of Futures Studies* и *World Futures Review: A Journal of Strategic Foresight*.

Эльмира МУРАТОВА, исследователь Центра перспективных исследований Орхусского университета (Дания) и руководитель Отдела исследований и грантов Института интеграции знаний (Грузия). Ранее она работала на кафедре политологии и международных отношений в Таврическом национальном университете/Крымском федеральном университете в Крыму (2005–2021). Э. Муратова была приглашённым научным сотрудником в Канзасском университете (2005–2006), Университетском колледже Лондона (2007), Университете Гумбольдта в Берлине (2011) и Карловом университете в Праге (2018). Она имеет научную степень кандидата политических наук (2005). В 2009–2014 гг. она готовила аналитические отчёты о межэтнической ситуации в Крыму для Верховного комиссара ОБСЕ по делам национальных меньшинств. Её научные интересы связаны с идентичностью и коллективной памятью крымских татар и межэтническими отношениями в Крыму. Она автор и редактор нескольких книг и более 60 научных статей и глав книг на русском, украинском и английском языках. Её послед-

няя книга (в соавторстве с Л. Дюльберовой и А. Апселямовой) «Крымские татары в условиях трансформации политического пространства» была опубликована в 2020 г.

Софья РАГОЗИНА, кандидат политических наук (2019), кандидатская диссертация посвящена политическому образу ислама в российских печатных СМИ. Научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель проекта РНФ №22-78-00038 «Мусульманские социальные сети в современной России: старые вызовы безопасности, новые идентичности и дискурсы» (2022–2024); ответственный секретарь рецензируемого научного журнала «Государство, религия и церковь в России и мире»; старший научный редактор редакции религиоведения Большой российской энциклопедии. Организатор книжного коллоквиума «Читая ислам, понимая мусульман», функционирующего на базе Института востоковедения РАН с сентября 2022 г. Продюсер научно-популярного подкаста «Политвосток» о политике, истории и культуре Азии и Африки. Профессиональные интересы включают социологию ислама, ислам в России, на Ближнем Востоке и в Северной Африке, дискурс-анализ, корпусную лингвистику, миграцию в Европе, международную безопасность.

Эрик СЕИТОВ, научный сотрудник Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН). Он имеет диплом магистра Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета (Москва). В 2018–2021 гг. обучался в аспирантуре ИЭА РАН. Был участником этнографических экспедиций в Бухаре (2018, 2022), Стамбуле (2018), Дербенте (2019, 2020) и Москве (2019–2023). Тема его научных интересов связана с постсоветскими сообществами шиитов-имамитов, киберисламом, коллективной памятью и религией и вернакулярными религиозными практиками. Э. Сеитов автор ряда работ, посвящённых этнографии и антропологии ислама.

Акиф ТАГИЕВ, доктор философии (PhD), исследователь в Институте Макса Планка для исследования религиозного и этнического разнообразия (Гёттинген, Германия). Он также явля-

ется ассистентом кафедры международного частного права и сравнительного правоведения Национального юридического университета им. Ярослава Мудрого (Харьков, Украина). Ранее А. Тагиев был приглашённым научным сотрудником Института гуманитарных наук в Вене (IWM), а также Франкфуртского и Венского университетов. Его основные научные интересы включают шиитский ислам, исламское право и ислам в постсоветских странах.

Айнур ТУЗБЕКОВ, заведующий Отдела археологического наследия Южного Урала Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук (Республика Башкортостан, Россия). Он окончил аспирантуру Центра этнологических исследований Уфимского научного центра Российской академии наук и имеет степень кандидата наук по специальности «этнография, этнология и антропология» (2008). Сфера его научных интересов связана с археологическим наследием в современном общественном сознании, сакрализацией археологических памятников, золотоордынским периодом на Южном Урале и цифровыми методами исследования в исторических науках.

Зиля ХАБИБУЛЛИНА, старший научный сотрудник Института им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Она также является преподавателем Уфимского университета науки и технологий. Ранее работала директором филиала Национального музея Республики Башкортостан (2020–2021); старшим научным сотрудником отдела проектных исследований Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (2019–2020); доцентом Башкирского государственного педагогического университета имени М. Акмуллы (2018–2021); заведующим фондом драгоценных металлов Музея археологии и этнографии Республики Башкортостан (2007–2013). З. Хабибуллина защитила кандидатскую диссертацию по специальности «этнография, этнология и антропология» (2012). Сфера её научных интересов: ислам в России, антропология ислама, движение и мобильность в исламском

мире, киберрелигия, религиоведение, музеология. Она автор и редактор нескольких книг, многочисленных статей по истории и развитию ислама в светском и многоконфессиональном обществе, мусульманским религиозным деятелям России, хаджу, женщинам-мусульманкам и другим вопросам современного ислама. З. Хабибуллина также организатор и участник полевых исследований в Урало-Поволжье (с 2005 г.) и других регионах: Грузия (2017, 2019), Северный Кипр (2018), Саудовская Аравия (2019), Италия (2019) и Республика Дагестан (2021).