

Д.А. Опарин

СОВРЕМЕННОЕ МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО МОСКВЫ: СЕВЕРОКАВКАЗСКИЙ ЗИКР И СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ

Ключевые слова: миграция, ислам в Москве, суфизм, зикр, ритуал, идентичность

Миграция оказала значительное влияние на мусульманское пространство Москвы. Статья посвящена двум явлениям современной московской мусульманской жизни – громкому круговому зикру кадирийского тариката вирда Кунта-Хаджи, практикуемому чеченцами и ингушами в Исторической мечети, и религиозным практикам среднеазиатских “неинституционализованных” мулл в Соборной мечети. В ходе своего исследования, проведенного в 2015 г., автор попытался ответить на следующие вопросы: какую нишу занимают эти две духовные практики в мусульманской московской среде; какую роль они играют в жизни мигрантов; как эти практики конструируют и воспроизводят идентичности.

Данная статья посвящена двум явлениям современной московской мусульманской жизни – громкому круговому зикру кадирийского тариката вирда Кунта-Хаджи, практикуемому чеченцами и ингушами в Исторической мечети¹, и религиозным практикам среднеазиатских “неинституционализованных” мулл в Соборной мечети. Я хотел избежать проблематизации своего исследования в рамках одного социального института или одного явления. Мне было важно показать фрагментарность, а также социальный, этнический, идейный и поведенческий плюрализм московского мусульманского пространства. Именно поэтому я выбрал в качестве *case studies* два разноплановых примера. С антропологической точки зрения, статья является попыткой показать, как определенные мусульманские ритуальные практики производят пространство и конструируют идентичности.

Если зикр является религиозной практикой внутренних мигрантов – чеченцев и ингушей, приехавших из российских северокавказских республик, то практика обращения к народным муллам распространена в первую очередь среди внешних мигрантов из стран Средней Азии. Однако для московской повседневной среды, в том числе и мусульманской, в которой элиту составляют исключительно татары, разница между внешними среднеазиатскими и внутренними северокавказскими мигрантами стерта. Обе духовные практики популярны и имеют большое значение для немалого количества московских мусульман, в том числе и тех, которые не участвуют в них непосредственно. Общность этих двух духовных практик заключается также и в их маргинальности по отношению как к институционализованному московскому исламу³, так и к набирающим вес радикальным формам исламских практик и идей. Несмотря на “маргинальность”, практики локализуются в двух центральных мечетях города. Однако стоит отметить, что зикр проходит в подвале и не получает особенной поддержки со стороны администрации, а “народные муллы” предпочитают проводить обряды за забором мечети из-за запрета

Дмитрий Анатольевич Опарин | <http://orcid.org/0000-0002-1895-5564> | dimaoparin@hotmail.com | к.и.н., старший преподаватель кафедры этнологии исторического факультета | МГУ им. М.В. Ломоносова (Ленинские горы 1, Москва, 119991, Россия)

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (2015 г.)

“официальных” имамов. Таким образом, обе религиозные практики занимают периферийное положение в рамках пространства мечетей и локализируются, с одной стороны, в мечети, с другой стороны – за ее пределами.

Считается, что религиозные практики, формы поведения акторов в рамках религиозной сферы, а также их ценности претерпевают изменения в процессе миграции (*Akhtar* 2014: 232; *Predelli* 2008: 244). На мой взгляд, они не просто меняются или адаптируются к новой среде, а наполняются новыми смыслами, которые удовлетворяют новые потребности верующих и конструируют новые измерения идентичности. Так, например, согласно исследованию Парвин Ахтар среди пакистанских мусульманок в Великобритании, религиозные практики этих женщин одновременно связывали их с родиной и “навигировали” их в новой британской среде (*Akhtar* 2014: 236). Традиционные для определенных мусульманских регионов практики наполняются в инокультурном и иноверческом московском пространстве иными смыслами. Здесь они воспроизводятся в рамках замкнутого и дискриминируемого сообщества и оказываются средством инкорпорации как в мусульманскую среду, так и шире – в московскую. Я предполагаю и собираюсь показать в статье, что мусульманские практики мигрантов формируют не только религиозную идентичность акторов, но и, что не является очевидным, московскую идентичность.

Мне кажется особенно важным представить данные мусульманские практики в контексте: московском мусульманском и шире – общегородском. Несмотря на все противоречия (о которых я буду подробнее писать ниже) этих практик с “институционализированным” исламом, радикальными течениями, политическим исламом и в целом исламофобским пространством Москвы⁴, они могут быть исследованы только в контексте, во взаимодействии с окружением. Я разделяю подход французского социолога Лоика Вакана, исследовавшего боксерский клуб в чикагском гетто: “...спортивный зал для занятий боксом определяется как символическое противостояние гетто, в котором он находится и благодаря которому он существует, набирая своих членов из него и оберегая их от него” (*Вакан* 2006: 109). Таким образом, в фокусе исследования оказываются не только указанные религиозные практики, но социокультурный контекст, в котором эти практики воспроизводятся.

Полевая работа проходила с марта по середину августа 2015 г. С 17 июня по 17 июля 2015 г. длился месяц Рамадан – время интенсификации религиозной жизни. Именно в Рамадан многие верующие берут отпуск, чтобы полностью посвятить себя посту, чтению Корана, стараются проводить больше времени в мечети. Я мог наблюдать мусульманскую жизнь Москвы до Рамадана в течение священного месяца, в момент праздника Ураза-байрам и после окончания Рамадана. Таким образом, я имел возможность за относительно короткий промежуток времени рассмотреть мусульманское пространство Москвы в разных состояниях. Полевая работа проходила в двух из четырех мечетей Москвы, а также в официальных и неофициальных молельных залах. Я брал глубокие, длительные интервью у имамов, “народных мулл”, лекторов, мюридов вирда Кунта-хаджи и противников зикра. Имели место краткие беседы во время разговения или после намаза в мечетях и молельных залах, а также на рынках, в халяльных кафе у мечетей. Я присутствовал во время разговоров дежурных имамов⁵ с прихожанами, при проведении обрядов народными муллами, в течение двух месяцев регулярно посещал зикр. Все интервью были даны мне на русском языке.

Мусульманское пространство Москвы

За последние пятнадцать лет этнический состав московских мечетей значительно изменился, а количество практикующих мусульман выросло в несколько десятков раз⁶. Если еще в начале 2000-х годов, по воспоминаниям имамов и прихожан, Соборная мечеть не заполнялась даже на *джума-намаз* (пятничная молитва), то сейчас в “мечеть на проспекте Мира”⁷ по пятницам приходят около 6–7 тысяч человек⁸. Эти количественные

изменения связаны с внутренней миграцией выходцев из республик Северного Кавказа (миграция началась еще в первой половине 1990-х годов) и внешней миграцией выходцев из стран Средней Азии, в первую очередь Узбекистана, Таджикистана и Киргизии (массовая миграция началась в 2000-е годы). Миграция оказала значительное влияние на мусульманское пространство Москвы. Например, если до середины 1990-х годов языком *хутбы* (проповедь) в мечетях был татарский, то впоследствии *хутба* стала читаться на татарском и русском языках. Дежурные имамы московских мечетей принимают у себя в основном мигрантов, ездят к ним в общежития и на съемные квартиры, чтобы прочесть Коран и принять участие в местных обрядах⁹; сами же мигранты создали разветвленную и насыщенную мусульманскую инфраструктуру в городе. За последние 15 лет мусульманское пространство Москвы стало многонациональным и гетерогенным — прижились и развились новые духовные практики, не имевшие распространения среди “старых мусульман”, в основном татар-мишарей. Сформировались моноэтнические среднеазиатские, северокавказские и азербайджанские *джамааты* (группы верующих, осознающих свою коллективную идентичность и объединенные определенными религиозными практиками), появились среднеазиатские муллы и лекторы (признанные знатоки теоретических и практических сторон ислама). У московской уммы теперь другие запросы и другие трудности. Несмотря на то, что новых мечетей в Москве не строится уже больше 15 лет¹⁰, появилось множество как официальных, так и подпольных религиозных площадок, которые все равно не могут вместить всех верующих на *джума-намаз* и по праздникам.

Степень религиозной интенсивности среди мигрантов значительно варьируется. Большая их часть считают себя мусульманами, однако не соблюдают все обязательные пять столпов ислама. Они делают намаз не пять раз в день в определенное время, а когда получится, посещают мечеть также спонтанно. Многие, однако, стараются приезжать в одну из четырех московских мечетей на *джума-намаз*, а также принимать участие в коллективной праздничной молитве. Есть те, которые не просто соблюдают все пять столпов ислама, но стараются и дневные намазы совершать в мечети¹¹, строго держат пост и на месяц Рамадан берут отпуск, чтобы все время проводить в мечетях города. Среди среднеазиатских мигрантов не распространено посещение воскресных школ или членство в суфийских тарикатах. Это скорее духовные практики, свойственные татарам, определенным выходцам из северокавказских республик и неопитам.

В Москве открыты 4 мечети, две из которых появились еще до революции. Большую часть прихожан во всех мечетях составляют выходцы из стран Средней Азии. Московская Соборная мечеть в Выползовом переулке была основана в 1904 г. и не закрывалась на протяжении всего советского периода. В 2011 г. старое здание мечети было разрушено. Новое здание открыли 24 сентября 2015 г. в преддверии Курбан-байрама. Во время многолетнего строительства нового здания мусульмане молились в шатре, рассчитанном на тысячу человек, а также по пятницам и по праздникам — на улице. По словам нескольких имамов Соборной мечети, на *джума-намаз* приходит обычно около 6–7 тыс. человек, на Ураза-байрам и Курбан-байрам — 100–250 тыс. В Соборной мечети осуществляется менее строгий контроль за повседневной религиозной жизнью, чем в остальных мечетях города. Соборная мечеть стала местом сосредоточения “народных”, или “неинституционализованных” мулл из Средней Азии, а также лекторов, в основном таджиков, которые после *джума-намаза* собирают вокруг себя группы людей и рассказывают о жизни Пророка, пытаются наставить прихожан, объясняют этические нормы ислама, некоторые преподают арабский язык и чтение Корана. Соборная мечеть, как самая большая, территориально удобно расположенная и самая известная среди приезжих, стала местом встреч верующих, в основном мигрантов, местом, где люди могут получить не только религиозные разъяснения, но и практическую помощь от своих земляков. Мечети играют существенную роль для верующих на ранних стадиях миграции. Опыт среднеазиатских мигрантов в Москве коррелирует с социальными практиками, например,

пакистанцев в Британии после деколонизации: “Кроме того, что мечети выступали местом совершения коллективных намазов, они также становились пространством для собраний, где одинокие мужчины могли встречаться, социализироваться и обмениваться информацией...” (Ballard 2006: 177).

В возрожденной в 1993 г. Исторической мечети, расположенной на территории бывшей Татарской слободы в Замоскворечье, практически сразу подавляющее число прихожан стали составлять уроженцы северокавказских республик. Это связано с тем, что в тот период началась миграция беженцев с Кавказа. Сейчас, как и в других московских мечетях, здесь преобладают выходцы из Средней Азии. В подвале с разрешения администрации регулярно проводится громкий суфийский *зикр* – дагестанский накшбандийского тариката и вайнахский кадирийского тариката. Если в зикре кадирийского тариката принимают участие в основном чеченцы и ингуши, то в зикре накшбандийского тариката – народы Дагестана, а также татары, русские неофиты, узбеки.

Помимо четырех мечетей в Москве открыты 13 официальных молельных залов под юрисдикцией Духовного управления мусульман г. Москвы (ДУМ Москвы). Они находятся на окраинах города и представляют собой районные филиалы Соборной мечети. Каждую пятницу туда приходит около 300 человек. В таких общинах складываются личностные отношения между прихожанами, а также между прихожанами и имамами. Существует множество незарегистрированных мест для отправления культа. Продавцы и грузчики создают молельные комнаты на рынках. Молельные есть в халяльных кафе и ресторанах, на стройплощадках, люди собираются на коллективную молитву в квартирах и офисах. Молельные залы и мечети ближайших от Москвы городов (Мытищи, Балашиха, Щелково, Подольск) также являются частью московского мусульманского пространства. Туда приезжают жители окраин города, которым иногда бывает быстрее добраться до Балашихи или Мытищ, чем до центра Москвы. Подмосковные джамааты оказываются привлекательными для верующих, так как отличаются сплоченностью, малочисленностью и большим потенциалом взаимопомощи. Несмотря на то, что по ханафитскому масхабу, к которому относится большинство мусульман бывшего Советского Союза, для пятничной молитвы достаточно трех человек, верующие считают, что *аджер* (награда) от Всевышнего будет больше при многочисленной молитве. Поэтому многие мусульмане стремятся в пятницу попасть именно в Соборную мечеть, где собирается больше всего верующих города. Тяга к этой мечети объясняется также тем, что, только приехав в Москву, мигранты начали ходить именно туда; там же у них сформировался определенный социальный круг (*джамаат*), они познакомились с имамами и “народными” муллами и не склонны менять место молитвы. В конце концов, исламофобия и мигрантофобия Москвы ограничивают выбор приезжими мусульманами мест для молений и проведения других религиозных практик – люди просто боятся собираться в “неофициальных” залах и чувствуют относительную безопасность в рамках легально “спроектированного” пространства официальной мечети.

Вайнахский зикр в Исторической мечети

Зикр – это ритуальное поминание суфиями Аллаха, свершаемое по особой формуле, вслух (*зикр джахри*) или про себя (*зикр хафи*), и сопровождаемое определенными телодвижениями. Цель зикра – достичь мистического экстаза (*ваджд*), во время которого суфий может приблизиться к Богу (*Роцин* 2009: 217). Встречаются особые толкования отдельных *аятов* Корана, которые рассматриваются суфиями как прямое указание на громкий зикр¹². Понятие *зикр* можно трактовать и намного шире. Так, имам московского джамаата накшбандийского-шазилийского тариката пояснил, что даже

случайная мысль об Аллахе может называться зикром. Следует отметить, что зикр, в отличие от намаза, считается самими же зикристами желательной, а не обязательной духовной практикой.

В Москве существует множество суфийских джамаатов. Большая часть из них насчитывает не более 10–15 человек. Люди с разной частотой собираются на частных квартирах и в съемных офисах, совершают там коллективный как громкий, так и тихий зикр в зависимости от вирда. Такие джамааты оказываются чаще всего многонациональными и русскоязычными, состоящими из русских неопитов, татар и других этнических мусульман, пришедших к исламу в уже зрелом возрасте через то или иное суфийское учение. В Москве несколько лет собираются последователи тариката шейха Назима аль-Хаккани – одного из самых многочисленных и широко представленных в мире тарикатов, известного своей международной разветвленной сетью (*Nielsen et al.* 2006: 103). Однако в городе последователей шейха, собирающихся на громкий зикр, насчитывается не более десяти человек. Большой популярностью этот тарикат пользуется в Башкирии и Дагестане.

Самые многочисленные собрания проходят в подвале Исторической мечети. Каждый четверг и воскресенье там собираются мюриды накшбандийского и шазилийского тариката шейха Ахмада-хаджи¹³. На громкий зикр, который мюриды читают сидя в темноте, приходят около 150 человек. Мюриды этого вирда начали проводить свои собрания около семи лет назад, а в 2010 г. им был выделен подвал мечети. В четверг на зикр могут приходиться все мюриды, а по воскресеньям собираются лишь те, которые лично встречались с шейхом и получили от него вирд¹⁴. Проповедь после зикра одно время читалась на аварском языке, так как костяк джамаата составляли аварцы, однако в последнее время проповедь читается только на русском. Большинство мюридов являются аварцами и представителями других дагестанских народов. На зикре присутствуют также татары, русские мусульмане, узбеки, чеченцы, таджики и даже армяне.

Истоки вайнахского зикра. Круговой громкий зикр характерен для суфиев кадирийского тариката, последователей чеченского проповедника Кунта-хаджи Кишиева (1830[?]–1867). Этот вид зикра сформировался в Чечне и Ингушетии в середине XIX в. Суфизм стал одной из главных форм бытования ислама на Северном Кавказе (*Аликберов* 2001: 90), а вирд Кунта-хаджи кадирийского тариката является крупнейшим в Чечне и Ингушетии.

Вирд Кунта-хаджи появился на территории Чечни и Ингушетии еще при жизни учителя (*устаза*) во время длительного военного подчинения северокавказских земель империи. В отличие от имама Шамиля, Кунта-хаджи проповедовал смирение и непротивление русским. Имам Шамиль трижды безуспешно пытался обратить ингушей в ислам, однако это удалось только Кунта-хаджи: “Ингуши, ведомые волей Аллаха, уже покинули свои жилища, оставили все дела и заботы, вышли навстречу Святому Устазу” (*Мальсагов* 2001: 16). В 1863 г. Кунта-хаджи был арестован царской администрацией и отправлен под конвоем во Владикавказ, в 1867 г. он скончался в ссылке в Вологодской области. Мюриды, последователи вирда Кунта-хаджи, никогда не говорят, что их *устаз* умер, он использует глагол “скрылся”: “Наше зрение может его не видеть. Мы же не видим джинов. Но они есть, и Кунта-хаджи тоже” (ПМА 2015)¹⁵. Как пишет исламовед Анна Зелькина, “несмотря на удивительную популярность первого кадирийского шейха на Кавказе Кунта Хаджи (Кишиева) среди чеченцев и ингушей, даже его последователи черпают сведения о его учении исключительно из устной традиции” (*Зелькина* 2006: 35). Действительно, существует множество легенд о вайнахском *устазе*, многие из которых пересказываются мюридами на проповеди после кругового зикра. В московском джамаате популярна книга, вышедшая в 2001 г. в Нальчике на русском и ингушском языках и посвященная жизни учителя. Характерно, что

она называется “200 лет Святому устазу”, что еще раз подчеркивает одно из основных положений этого вирда – Кунта-хаджи не умер, а “скрылся”.

С началом осетино-ингушского конфликта 1992 г. в Москву хлынул поток ингушей, а с началом Первой чеченской войны – и чеченцев. В начале 1990-х годов вайнахи проводили громкий зикр в офисе у станции метро “Добрынинская”. В 1993 г. открылась Историческая мечеть¹⁶. В конце 1994 г. здесь прошел первый громкий зикр. Поводом стало начало Первой чеченской войны. Растущая вайнахская община Москвы обратилась к администрации мечети с просьбой разрешить проводить громкий зикр дважды в неделю. По воспоминаниям тогдашнего имама мечети Махмуда Велитова, одно время зикристы собирались на первом этаже здания и тем самым мешали другим прихожанам. В отличие от зикра, принятого в накшабдийском тарикате, кадирийцы совершают так называемый круговой зикр – мюриды быстро двигаются в такт по кругу и произносят главную формулу зикра “Ла-иллах-илл-Аллах”. Такая религиозная практика была чужда другим прихожанам мечети, и имам попросил мюридов проводить собрания, не совершая круговой громкий зикр. В конце концов, из-за давления администрации в 1997 г. вайнахи были вынуждены перебраться в подвал. С этого момента зикр в Исторической мечети практически ни разу не прекращался. В 2001 г. около ингушской халяльной бойни в подмосковном Видном (4 км от Москвы) открылась небольшая молельная, в которой также начали проводить громкий зикр вирда Кунта-хаджи. На зикр собирается не больше 15 человек из Видного и с юга Москвы. Таким образом, сейчас в Московской агломерации круговой громкий зикр проводится в двух местах.

Характеристика зикра. Каждые среду и воскресенье мюриды вирда Кунта-хаджи собираются в подвале мечети на Большой Татарской. Джамаат состоит в основном из взрослых мужчин в возрасте от 40 до 60 лет. Они же иногда приводят на зикр своих сыновей, племянников и внуков. Сначала мюриды поминают Аллаха сидя, потом они начинают медленно идти по кругу против часовой стрелки. Через определенное время они ускоряют движение. Все в едином ритме повторяют словосочетание “уллох-уллох” (видоизмененная главная формула зикра “Ла-иллах-илл-Аллах”). Ритуал идет в среднем около полутора часов. Круговой громкий зикр символизирует кружение ангелов вокруг трона Аллаха (*Роцин* 2006: 219). Пространство внутри круга сразу становится святым местом, куда спускается *барака* (*Яхиев* 1996: 51) – божественная благодать. Немецкий антрополог Кристоф Вульф писал: “В ритуалах люди приходят в состояние коллективного возбуждения и нарастающей активности, воздействие которой оказывается в том, что отдельный представитель идентифицирует себя с превосходящим его сообществом” (*Вульф* 2008: 168). Именно растворение индивидуальности в коллективной экстатической практике и требуется от зикристов. Мысль о зарождении единого и неделимого социального организма во время ритуала стала основной в проекте современного дагестанского художника Аладдина Гарунова “Зикр”. Он снимал на видео зикр в Исторической мечети в Москве в 2009 г. Сначала зритель видит отчетливо каждого из участников ритуала, однако с нарастанием напряжения и ускорением бега лица становятся незаметными, одного человека невозможно отличить от другого, и мы видим лишь разноцветную ленту кружащихся людей.

Зикристы представляют ритуал как живую субстанцию, которая может повести себя по-разному. Бывают дни, когда зикр проходит удачно, и мюриды достигают экстаза (*ваджд*). Однако иногда зикр оказывается “скомканным”, и, несмотря на соблюдение всех норм ритуала, мюриды выходят из мечети разочарованными. Критерием, по которому оценивается степень “удачности” зикра, является уровень энергии, зарождающейся на месте: “Есть хороший зикр, а бывает, что зикр не идет. Зикр непредсказуемый, получится не тогда, когда ты хочешь, а когда зикр захочет. Все как на ладони видно. Зикр может вас выкинуть, как пену выкидывает море. Это очень тонкие чувства” (ПМА 2015, ингуш, 1972 г.р.).

Круговой бег с повторением формулы зикра и пением отдельных мюридов, которых называют муамистами, сменяется проповедью. Имам или мюрид-гость, чаще всего приезжий в Москву по делам уважаемый человек из Чечни или Ингушетии, пересказывает аяты из Корана или делится с джамаатом одной из многочисленных полумифических историй о жизни Кунта-хаджи. На одном из собраний после рассказа о страдании устаза многие из мюридов заплакали. Впоследствии они мне объясняли свою реакцию тем эмоциональным состоянием, в котором находились после кругового зикра. Обычно по окончании проповеди подростки, участвующие в зикре, разливают всем по кружкам сладкий кипяток с лимоном. Этот напиток приносят в больших кастрюлях сотрудники кафе при мечети.

Во время бега по кругу мужчины потеют; остывают же они, пока слушают проповедь, пьют воду и совершают заключительное поминание Аллаха сидя. Один из мюридов рассказал, что пот не испаряется сам, а его забирают ангелы Аллаха. Они несут эту влагу на небеса. Когда Аллах разгневался на ту или иную группу людей, ангелы проливают собранный ими пот в виде дождя на разгневавших Бога. Так, Аллах перестает сердиться на людей, увлажненных потом и прославлявших его.

В каждом джамаате кадирийского вирда Кунта-хаджи, помимо обычных мюридов, существуют *туркх*, *тамада* и мулла. В обязанности туркха входит слежение за порядком во время зикра, а также забота о каждом из мюридов. Информанты, объясняя суть деятельности туркха, сравнивают его со старшиной в армии, старостой в классе, управляющим в совхозе. Туркх знает каждого из зикристов своего джамаата, он, по выражению одного из членов московского джамаата, “как нитка четок должен проходить через каждого мюрида, знать о нем все, знать его характер, быть матерью для каждого” (ПМА 2015, ингуш, 1970 г.р.). Туркх не сидит, когда остальные сидят, а ходит, стоит над поминающими, редко вступает в круговой бег. Туркх должен встречать желающих вступить в джамаат. Он имеет номера телефонов всех мюридов, и если кто-нибудь не приходит на зикр, то должен сообщить туркху об этом заранее. Тогда туркх дает зикристу *пурам* (инг.) – одобрение, согласно которому, даже если мюрид пропускает зикр, он все равно будто бы в нем участвует. Если *туркха* сравнивают с управляющим совхоза, то *тамаду* – с директором. Тамада является главой джамаата, ни одно решение не принимается без его согласия. Тамада должен контролировать сплоченность джамаата, следить, как сказал один из информантов, “за психологическим комфортом” каждого из мюридов, налаживать контакты с окружением джамаата.

Что дает зикр мюридам? Информанты называют *мюридами* не только зикристов, но и тех чеченцев и ингушей, которые не посещают зикр или посещают ритуал редко, хотя живут в Москве и относят себя к этому джамаату: “Есть люди, которые не ходят на зикр – не хотят, стесняются, нет возможности. Но они очень сильно нас поддерживают, и в состоянии зикра живут. А есть люди, которые ходят регулярно на зикр, но не находятся в состоянии зикра” (ПМА 2015, ингуш, 1972 г.р.). В данном случае мюрид имеет в виду под понятием “состояние зикра” не *ваджд*, не мистический религиозный экстаз, а определенный образ жизни, свойственный суфию, зикристу, мюриду Кунта-хаджи. Такое состояние многие из мюридов описывали мне русским словом “намерение”¹⁷. Зикрист живет с искренним и положительным *намерением*, ведет *джихад* против своего тела и своего духа. В тот день, когда проходит зикр, мюрид с особым старанием пытается сдерживаться, не делать никому ничего плохого. Жить в состоянии зикра – значит жить в интересах и интересами джамаата: “Зикр все дает. Есть вещи, которые на словах не объяснишь. Вся жизнь проходит с мюридами и все связано с зикром” (ПМА 2015, ингуш, 1963 г.р.).

Сам ритуал в момент его проведения и в течение определенного времени после дает зикристу заряд энергии. Практически каждый из информантов на мой вопрос “Что дает вам зикр?” отвечал метафорами: “Ты бы почувствовал один раз в жизни то,

что я могу почувствовать. Зикр — это сладость, вкус, сладкий сон, сладкая пища, сладкое купание, прохладный воздух” (ПМА 2015, ингуш, 1972 г.р.). Безусловно, после активного кругового зикра мюриды чувствуют прилив энергии, многие мне говорили о том, что они становятся более выносливыми, улучшается их сон: “Ты стройный, как струя, подтянутый, мысли чистые, бодрость, энергия, душа радуется” (ПМА 2015, ингуш, 1979 г.р.). Мюриды называют зикр пищей для души и мельницей, которая мелет грехи.

Единство джамаата вокруг зикра формируется в том числе и на основе коллективной исторической памяти о страданиях чеченцев и ингушей. Мюриды считают, что благодаря любви к устазу и дисциплинированности в проведении зикра, вайнахи сумели сохраниться в эпоху подчинения Северного Кавказа империи, в период депортации (1944–1957), в ходе советской борьбы с религией и, наконец, во время чеченских войн 1990-х годов. Люди часто пересказывают истории их родителей, дедушек и бабушек, переживших депортацию в Казахстан. Благодаря зикру, как считают некоторые из моих информантов, промерзлая и неплодородная почва казахстанских степей растаяла и стала приносить урожай. Несмотря на опасность для чеченцев и ингушей собираться в общественных местах в 1990-е годы в Москве, люди все равно шли на зикр, а потом некоторые оказывались в отделениях милиции. Первый туркх московского джамаата считает, что истинный и сильный ислам сохранился на Кавказе только среди зикристов: “Даже дагестанцы удивляются нашему исламу. Они раньше приняли ислам, но мы выстояли. Мы отличаемся от других мусульман благодаря этому зикру. Где был зикр, там ислам остался свежим, где не было зикра, там ислам как бы ушел” (ПМА 2015, ингуш, около 60 лет).

Вайнахский джамаат суфиев-кадирийцев является одной из самых консолидированных религиозных и этнических групп Москвы. Мюриды собираются не только для того, чтобы провести ритуал и послушать проповедь на чеченском языке, они составляют единую общину, члены которой оказывают друг другу помощь в мирских делах. Мюридов московского джамаата поддерживают влиятельные чеченцы и ингуши. Если у кого-нибудь из зикристов возникает проблема, то община пытается решить ее коллегиально. Более того, мюриды готовы помочь любому попавшему в беду в Москве чеченцу или ингушу. Столичная вайнахская община знает о том, что кадирийский джамаат при Исторической мечети является одним из самых крепких и действенных кавказских институтов города. Распространенной коллективной формой деятельности мюридов оказывается организация транспортировки тела умершего вайнаха на родину. Чеченцы и ингуши предпочитают хоронить своих родственников на Кавказе. Для этого у туркха хранятся собранные мюридами финансовые средства. Время от времени кто-нибудь из мюридов проводит *мавлид* (зикристы говорят “*маулид*”). В мусульманском мире мавлидом называется празднование дня рождения Пророка Мухаммеда. В повседневной жизни джамаата мавлидом именуется угощение зикристов в честь какого-либо события в жизни мюрида¹⁸. Рождение ребенка, выздоровление от болезни, удача в профессиональной деятельности или смерть родственника — практически любое событие может оказаться поводом для проведения мавлида. Мюрид тогда принесит соки, лимонад, фрукты, иногда даже мясо и угощает всех после зикра.

Мюриды и московское мусульманское окружение. Круговой громкий зикр является маргинальной практикой в рамках гетерогенного мусульманского пространства Москвы. Тот факт, что зикр проводится в помещении обычной московской мечети, увеличивает количество противников этой религиозной практики. Против зикра открыто выступают как прихожане, так и татарская администрация мечети. Все имамы, с которыми мне удалось поговорить, признавались, что беспокоятся за сохранность здания, начинающего вибрировать в момент проведения кругового зикра. Недовольство выражают также другие молящиеся и жители окрестных домов. Администрация несколько раз пыталась запретить проведение зикра в мечети, однако за московский

джамаат заступались президент Чечни Разман Кадыров и депутат Государственной Думы Адам Делимханов. Мюриды безуспешно пытаются найти новое место для проведения обряда, но понимают, что мечеть в самом центре города является наиболее безопасным, стабильным и удобным местом для вайнахского зикра. Чеченцы и ингуши сливаются с уже существующим мусульманским пространством Исторической мечети и не привлекают к себе лишнего внимания в исламофобском городе. Новое место потребует длительного и, вероятно, болезненного установления отношений с живущими или работающими по соседству москвичами.

Если претензии администрации сводятся лишь к формальным и материальным вопросам, то другие верующие критикуют кадирийскую религиозную практику с позиций их представления об исламе и основываясь на своем социальном и/или этническом мусульманском опыте. Самой распространенной претензией противников суфиев оказывается этическая — многие мусульмане выступают против, как они говорят, “танцев и песен в мечети”. Одними из главных противников кадирийцев являются приверженцы радикальных течений ислама, которые называют религиозную практику мюридов “нововведением” (*аль-бид’а*). Зикристы в этой полемике придерживаются того взгляда, что тогда *бид’а* можно назвать все современное окружение человека, а также, например, практику чтения Корана, потому что Пророк знал Коран наизусть. Представители радикального ислама, не принимающие суфийские практики, считают особенное отношение суфиев к своим шейхам, в том числе и к Кунта-хаджи, предверием язычества (*шурк*) (*Knysh* 2007: 503–505). В свою очередь сами члены других суфийских тарикатов ставят под сомнение веру кунтахаджистов в невидимое присутствие их устаза. Подозрительное отношение к зикру отличает и сторонников так называемого “политического ислама”, набирающего все большую популярность в России. Их претензия заключается в том, что мюриды интересуются исключительно обрядовой стороной ислама и поставили отдельный ритуал в центр их повседневной, социальной и религиозной жизни. Адепты политического ислама не принимают пацифистскую риторику вирда Кунта-хаджи, которая удачно сформулирована одним из информантов: «Кунта-хаджи пришел с миром, он сказал: “Спрячьте все мечи”. Он не говорил: “Убей”. У него есть: “Прости и тебе будет лучше. Положи ружье, оставь войну, делай зикр”» (ПМА 2015, чеченец, 1962 г.р.). Разногласия между мюридами и противниками зикра достигли своего апогея три года назад, когда неизвестный человек кинул в окно помещения, где проводился ритуал, дымовую шашку.

Практика обращения к “народным муллам” в Соборной мечети

Народные муллы. Одной из самых распространенных религиозных практик среди мигрантов является обращение к среднеазиатским “народным муллам”, большая часть из которых находится в Соборной мечети. “Народный мулла” — знаток теоретических и практических сторон ислама. Он не является “официальным” имамом, однако проводит обряды, может консультировать в вопросах веры, учить читать Коран, проповедовать. “Народных мулл” чаще всего просят прочитать молитву, изгнать джиннов и провести обряд бракосочетания (*никах*). Многие из них проживают в Москве уже несколько лет и пользуются большой популярностью как среди внешних мигрантов, так и среди выходцев из республик Северного Кавказа и даже среди христиан. Люди узнают о том или ином мулле через своих знакомых. К тому же муллы знакомятся с верующими в мечети, там же с ними разговаривают, при необходимости консультируют их, но обряды предпочитают проводить забором — администрация мечети не поощряет подобные практики. По вечерам обряды могут проводиться и в основном зале мечети — в это время имамы практически уже не заглядывают туда.

Их неофициальная религиозная практика редко является основным источником заработка. Так, один из известных мулл работает уборщиком на территории больницы,

другой занят в сфере строительства, третий – таксист. Большая часть из них таджики, но есть узбеки и киргизы. Некоторые муллы берут деньги за проведение обряда. Ни один из моих информантов не говорил о какой-либо системе цен – каждый заявлял, что размер вознаграждения определяется обратившимся. Отдельные муллы принципиально помогают верующим бесплатно. Между тем они редко появляются в мечети и предпочитают не афишировать свою деятельность.

Зачем обращаются к “народным муллам”? К “народным муллам” часто обращаются с просьбой изгнать джинов. Одержимость джинами может проявляться не только в неадекватном поведении, но также и в тревоге, страхе, видениях. Иногда муллы проводят этот обряд в самой мечети, иногда выходят с верующими на улицу – у людей может начаться рвота, а этого нельзя допустить в здании. Многие говорили, что изгнание джинов требует затраты энергии, тренировки и знаний, которыми не обладают “официальные имамы”. К одному таджикскому “народному мулле”, умеющему изгонять джинов, приезжают в Соборную мечеть даже из соседних областей.

Проблемы, связанные с браком и взаимоотношениями в семье, являются самыми распространенными среди мигрантов. Миграция ударила в первую очередь по стабильности в семьях. К тому же семейная сфера насыщена обрядами, а проблемы в семье часто требуют вмешательства имама. Некоторые просят у муллы разрешения на временный или повторный никах – временную регистрацию брака по мусульманскому обычаю при наличии жены в Средней Азии. Другие жалуются на проблемы в семье, на несоблюдение норм ислама мужем/женой. Миграция спровоцировала рост разводов, которые также должны быть оформлены, согласно шариату. Одной из самых распространенных просьб мигрантов к муллам – почитать молитву от страха, тревоги, волнения. Один мулла рассказал, что к нему даже приходят и просят прочесть молитву, чтобы правоохранительные органы не останавливали и не проверяли документы. В целом, если татары воспринимают имама как священнослужителя и приходят к нему с конкретной обрядовой просьбой, то среднеазиатские мигранты обращаются к “официальному имаму” или “народному мулле” со всеми своими проблемами, часто никак не связанными с ритуалом, и ждут от него совета, разъяснения, помощи.

Почему среднеазиатские мигранты предпочитают обращаться к “народному мулле”, а не к “официальному имаму”? Мигранты предпочитают обращаться к “народному мулле” по нескольким причинам. Во-первых, многие либо не говорят по-русски, либо очень плохо им владеют и им легче общаться со своим земляком. Один информант сказал, что имамы тратят на общение минут пять, тогда как с “народным муллой” можно поговорить и сорок минут, и больше. Действительно, к дежурным имамам в мечетях всегда выстраивается большая очередь. Люди сидят все вместе и могут слушать, о чем разговаривает верующий с имамом. Многим сложно открыться перед имамом на виду у остальных прихожан. Чаще всего к имамам приходят верующие с конкретными обрядовыми просьбами – прочесть Коран по тому или иному поводу. В рамках такой коммуникации личные отношения между имамом и верующим не складываются. “Народные муллы” всегда дают номера своих телефонов, они оказываются более открытыми к диалогу, чем татарские имамы в мечетях.

Существует также определенное недоверие к татарам. Верующие, в особенности, практикующие религиозные мусульмане из Средней Азии, рассказывают, что имамы “не едят халяль”, а их дочери “ходят в школу в короткой юбке”, они называют татарских имамов “русскими” и сомневаются в их религиозной компетентности. Многих раздражает татароцентричность ислама в Москве: “в мечетях татары – это только имамы и охранники” (ПИМА 2015, таджик, около 30 лет). Однажды на хутбе в Соборной мечети имам получил записку: “Татар здесь нет, говорите по-русски”. Имам ответил, что татары есть, а татарский язык понимают узбеки, киргизы, казахи, и если таджикам что-то не нравится, то пусть откроют свою мечеть.

Существенная причина предпочтения “народных мулл” имамам заключается в том, что муллам можно позвонить и пригласить, чтобы провести обряд на стройке или дома.

Многие мигранты не имеют документов (Reeves 2013), поэтому опасаются передвигаться по городу и не могут доехать до мечети. Мулла может по просьбе верующего даже поехать за город или в другую область.

Лекции. После *джума-намаза*, а также иногда и перед вечерней молитвой (*магриб*) в мужском зале Соборной мечети собираются слушатели лекций, или проповедей. Отдельные знатоки ислама образуют вокруг себя круг верующих и рассказывают им сунны, объясняют этические стороны мусульманской веры. Самыми многочисленными кружками являются таджикоязычные. Время от времени собираются киргизы. Иногда формируются и русскоязычные кружки. Люди задают вопросы, вступают в споры, комментируют высказывания лектора. Некоторые информанты говорили, что приходят на *джума-намаз* не ради хутбы имама, а ради последующей лекции. В месяц Рамадан по пятницам после намаза можно было насчитать в мечети около 10 таких кружков, возглавляемых лектором.

Кружки различаются по количеству участников. Иногда собирается всего 10 человек, тогда их разговор оказывается тихим, интимным. Бывает, что лектор собирает аудиторию в 50 и более слушателей. Он говорит громко, страстно, остальные могут его перебивать, вступать в спор и даже отходить с другими слушателями и параллельно создавать обособленный кружок.

Заключение

Джамаатизация как адаптивный механизм. Современное мусульманское пространство Москвы отличается фрагментарностью, разобщенностью и гетерогенностью. Люди чаще всего объединяются по этническому признаку. Поэтому появляется множество разномасштабных мононациональных джамаатов — будь то вайнахская община зикристов или группа таджикских верующих, посещающих стихийно организованные лекции после *джума-намаза*. Один из выводов, к которым я прихожу в ходе данного исследования, заключается в том, что мигранту, для того чтобы стать частью мусульманского пространства Москвы, почувствовать себя причастным к религиозной столичной среде и создать для себя комфортные условия в мечети, необходимо примкнуть к тому или иному джамаату, стать членом какой-либо группы или участником уже оформленной религиозной практики¹⁹. Таким образом, инкорпорация в мусульманское московское пространство происходит через обособление. Приезжий чеченец сумеет реализовать свои религиозные потребности не просто в Исторической мечети Москвы, а в общине земляков, занявших отдельную нишу в рамках неконсолидированного мусульманского пространства столицы. Верующие мигранты из Средней Азии стремятся придерживаться джамаата своих земляков. Такой джамаат может быть сформирован миграционными процессами и объединять людей, приехавших из одного села, снимающих одну жилищную площадь в Москве, работающих в одном месте. Однако обычно джамаат формируется в рамках московского мусульманского пространства — люди знакомятся в мечети на лекции, через “народного муллу”, во время обучения чтению Корана, при посещении зикра.

Формирование чувства причастности через религиозную практику. Именно через чувство причастности к какой-либо общине у мигранта появляется ощущение причастности к миру конкретной мечети и московскому мусульманскому пространству в целом. Как писал антрополог Кристоф Вульф, “сообщества — причина, процесс и следствие ритуалов” (Вульф 2008: 170). Чувство причастности и коллективная идентичность формируются на основе общей религиозной практики. Молодые среднеазиатские мигранты испытывают потребность в учителе, советчике, духовном наставнике, который был бы не просто единоверцем, а человеком с тем же религиозным, культурным и социальным багажом. К тому же для мигранта в мечети появляется человек, открытый к диалогу и готовый его выслушать и понять. Благодаря установлению личностных отношений

с “народным муллой” или лектором, разобшенное и фрагментарное пространство мечети обретает для верующего индивидуальный характер.

Вышеописанные мигрантские религиозные практики являются основой для установления неформальных горизонтальных связей внутри разобшенной мусульманской общины Москвы. Ритуал не только связывает непосредственных участников практики, формируя у них коллективную идентичность московского джамаата, но и перебрасывает мост между Москвой и родным регионом. Вайнахская община Москвы, сформированная вокруг зикра, организует транспортировку тел на Кавказ, выделяет деньги родственникам умершего вайнаха, помогает вновь прибывшему обосноваться в Москве, приглашает видных религиозных деятелей Чечни и Ингушетии прочитать в мечети проповедь. Таким образом, *транснационализм*, о котором писал Сергей Абашин (Абашин 2012) и который характеризуется состоянием пребывания человека и “там” и “здесь”, в том числе обеспечивается и ритуальными практиками.

Производство пространства и его этнизация. Мигранты переносят в московское мусульманское пространство религиозные институты, распространенные у них на родине – будь то регулярный зикр кадирийского тариката или практика обращения к “народным муллам”. Таким образом, региональные религиозные практики способствуют *доместикации* и *этнизации* московского мусульманского пространства. Привычные для мигрантов практики получают дополнительное значение в московской иноверческой среде. Они не просто удовлетворяют духовные потребности верующих, они примиряют их с московской религиозной средой и дают возможность индивиду взаимодействовать с единоверцами в рамках нового московского пространства, то есть превращают наблюдателя в актора.

Идея о том, что религиозная практика меняет пространство, оказывается популярной в миграционных исследованиях. Через публичное исполнение зикра на улице британские пакистанцы исламизируют городскую среду, ставшую им несколько десятилетий назад домом (Werbner 1996); регулярный парад мюридов сенегальских мигрантов в Нью-Йорке утверждает “легитимность” пребывания этой группы мусульман в городе, делает их практики частью городского пространства (Salzbrunn 2004). Но практики не только меняют пространство, они его производят (используя терминологию Анри Лефевра). Религиозные практики среднеазиатских мигрантов отражают их представления о порядке, вере, традиции, исламе и создают среднеазиатское пространство в рамках мечети, проявляющееся в возможностях (всегда можно подойти к мулле и спросить, что нужно, высказаться, посоветоваться), связях (люди устанавливают новые контакты, слушая лекторов или общаясь с муллой), визуальности (мужской зал мечети после джума-намаза заполняется многоголосьем среднеазиатских лекций и пестрит известными мигрантам муллами и алимами, читающими Коран или проводящими какой-либо другой обряд).

Дважды в неделю в Исторической мечети звучит зикр и проповедь на чеченском языке. В подвале, в котором собираются вайнахи, на время устанавливаются особые правила и формируется чечено-ингушская среда. Здесь все говорят на чеченском, носят одежду зикриста, оберегают это пространство. Случайные прихожане не могут снять зикр, иногда им бывает запрещено даже зайти внутрь.

Конструирование московской идентичности. Практики конструируют и воспроизводят идентичности. Через ритуал сообщества “создают и стабилизируют свою идентичность” (Вульф 2008: 170). Ритуальные практики не только формируют у верующего идентичность мюрида и суфия, они не только поддерживают таджикское религиозное самосознание у слушателя лекций или обращающегося к своим “народным муллам”, эти практики формируют у мигранта также и московскую идентичность. Приезжий оказывается членом московского джамаата, ходит в московскую мечеть и создает вокруг себя социальный круг, состоящий из жителей Москвы. Мигрант оказывается

вписанным в рамках московского пространства в определенную мусульманскую среду.

Благодарности

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г. Автор выражает благодарность информантам и рецензентам. Автор признателен Е. Б. Деминцевой, А. А. Ярлыкапову, И. С. Савину, И. Г. Саетову, В. О. Бобровникову за консультации в ходе исследования.

Примечания

¹ Слово *тарикат*, образованное от арабского слова “путь”, поначалу означало метод совершенствования суфия-ученика под руководством его наставника, а затем – сами братства или их отделения, основанные на личных связях учеников и учителей (*Мацузато, Ибрагимов* 2006: 10). Кадириййа – один из самых распространенных на Северном Кавказе тарикатов. У суфиев *вирд* – это обычно “задание” на чтение Корана, молитв и пр., которое дает ученику шейх-наставник. Различия между суфийскими общинами касаются прежде всего этих заданий. Поэтому понятие *вирд* постепенно стало означать и сами отделения религиозных братств (*Хизриева* 2006: 48). Вирд Кунта-хаджи Кадирийского тариката – крупнейшее со второй половины XIX в. суфийское братство Чечни и Ингушетии (*Роцин* 2009: 218). Ныне большинство вайнахов – последователи шейха Кунта-хаджи и его учеников, которые затем приобрели статус *мушидов* (*Хизриева* 2009: 135). Основным консолидирующим ритуалом данного вирда является громкий круговой зикр. Громкий зикр (*зикр-и джахр*) – это поминание и прославление Аллаха с произнесением вслух определенных формул или его имени (*Бабаджанов* 2003: 30).

² В дальнейшем я буду называть их “народными муллами” – так, как это принято среди части московских мусульман.

³ Под “институционализированным” исламом я понимаю ислам официальных мечетей Москвы и позицию Духовного управления мусульман города. Среднеазиатские и северокавказские информанты, с которыми я общался, именовали такой ислам “татарским” или даже “русским” в связи с тем, что олицетворением его являются в первую очередь русскоязычные татарские “официальные” имамы, многие из которых отличаются лояльностью по отношению к государству, а также критическим взглядом на миграционные процессы в столице и “маргинальные” исламские практики.

⁴ Можно хотя бы в качестве примеров привести митинги жителей районов Митино и Люблино против строительства мечетей, а также тот факт, что в Москве с середины 1990-х годов не появилось ни одной новой официальной мечети, несмотря на заметный рост мусульманского населения города.

⁵ В каждой мечети есть дежурный имам, который принимает верующих. Он может прочитать молитву, провести обряд, просто дать совет.

⁶ Председатель Духовного управления мусульман города Москвы, главный имам Соборной мечети Ильдар Аляутдинов не раз говорил в интервью о двух миллионах мусульман в Москве. Точных данных нет, однако количество практикующих мусульман можно приблизительно подсчитать по количеству собирающихся на праздники Курбан байрам и Ураза байрам в московских мечетях и других официальных площадках, предназначенных для коллективной молитвы. По мнению одного из имамов, эта цифра превышает 500 тыс. человек.

⁷ Такое название Соборной мечети принято в устной речи москвичей. Хотя мечеть находится в двухстах метрах от проспекта Мира на пересечении Выползова переулка и улицы Дурова в непосредственной близости от станции метро “Проспект Мира”.

⁸ Любопытно, что во время Великой Отечественной войны по пятницам в Соборную мечеть приходили около 900-1200 человек, а по праздникам – 5-6 тыс. (*Хайретдинов, Мухетдинов* 2015: 4).

⁹ Московские имамы иногда встречаются с такими неортодоксальными просьбами, как почитать Коран на воду и продукты или почитать Коран во время обряда пускания крови петуху – так узбеки отмечают переезд семьи или группы земляков на новое место.

¹⁰ Новое здание Соборной мечети открыто 24 сентября 2015 г. Оно возведено на месте старого, построенного еще в 1904 г. и снесенного в 2011 г.

¹¹ По ханафитскому масхабу обязательным является посещение мечети только по пятницам. Женщины могут в мечеть и вовсе не приходить.

¹² Это айаты 17:110; 62:1, 9, 10.

¹³ Ахмад-хаджи – муфтий и председатель Духовного управления мусульман Дагестана, шейх накшбандийского и шазилийского тариката.

¹⁴ Здесь это слово употребляется в значении *задания*.

¹⁵ ПМА 2015, ингуш, 1972 г.р. (зд. и далее ссылка ПМА 2015 обозначает полевые материалы автора, собранные в 2015 г.).

¹⁶ Она была закрыта в 1937 г., в 1990 г. здание передали мусульманской общине, реставрацию осуществили на деньги Саудовской Аравии. Несмотря на то, что мечеть находится на территории бывшей Татарской слободы и является старейшим мусульманским культовым центром Москвы, с 1993 г. большую часть прихожан начали составлять не татары, а беженцы из северокавказских республик. Татары же по старой памяти продолжали ходить в Соборную мечеть, не закрывавшуюся на протяжении всего советского времени.

¹⁷ Существует обширное понятие “ният” (араб.), которое информанты в повседневной русской речи не используют. “Ният” в зависимости от контекста может переводиться как намерение, мотивация, интенция.

¹⁸ Подробнее о мавлиде см.: *Хизриева* 2006: 51.

¹⁹ Под понятием *религиозная практика* я имею в виду не чтение намаза, а коллективную духовную практику, требующую непосредственного взаимодействия ее участников.

Научная литература

- Абашин С.Н.* Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм // Этнографическое обозрение. 2012. № 4. С. 3–13.
- Аликберов А.К.* Северный Кавказ // Ислам на территории бывшей Российской империи / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Вып. 3. М.: Восточная литература, 2001. С. 89–95.
- Бабаджанов Б.М.* Зикр-и джахр // Ислам на территории бывшей Российской империи / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Вып. 4. М.: Восточная литература, 2003. С. 30–31.
- Вакан Л.* Социальная логика бокса в черном Чикаго: к социологии кулачного боя // Логос. 2006. № 3 (56). С. 104–140.
- Вульф К.* Антропология: история, культура, философия. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
- Зелькина А.* Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 34–46.
- Мальсагов М.С.* Древо жизни. 200 лет Святому устазу Киши-хаджи (1800–2000). Нальчик, 2001.
- Мацузато К., Ибрагимов М.Р.* Тарикат, этничность и политика в Дагестане // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 10–23.
- Роцин М.* Ислам в Чечне // Ислам в Европе и России / Отв. ред. Е.Б. Деминцева. М.: Издательский дом Марджани, 2009. С. 215–229.
- Хизриева Г.А.* Вировые братства в Ингушетии // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 47–58.
- Хизриева Г.* Социальная организация мусульманских общин вирдовых братств тариката Кадирийийа в свете исследований некрополей Ингушетии // Ислам в Европе и России / Отв. ред. Е.Б. Деминцева. М.: Издательский дом Марджани, 2009. С. 134–145.
- Яхиев С.* Зикр // Наука и религия. 1996. № 2. С. 51–52.
- Akhtar P.* “We Were Muslims but We Didn’t Know Islam”: Migration, Pakistani Muslim Women and Changing Religious Practices in the UK // Women’s Studies International Forum. 2014. Vol. 47. P. 232–238.
- Ballard R.* Popular Islam in Northern Pakistan and its Reconstruction in Urban Britain // Sufism in the West / Ed. J. Malik, J. Hinnels. N.Y.: Routledge, 2006. P. 160–188.

- Knysht A. Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt) // *Middle Eastern Studies*. 2007. Vol. 43 (4). P. 503–530.
- Nielsen J., Draper M., Yemelianova G. Transnational Sufism. The Haqqaniyya // *Sufism in the West* / Ed. J. Malik, J. Hinnels. N.Y.: Routledge, 2006. P. 103–114.
- Predelli N.L. Religion, Citizenship and Participation: A Case Study of Immigrant Muslim Women in Norwegian Mosques // *European Journal of Women's Studies*. 2008. Vol. 15 (3). P. 241–260.
- Reeves M. Clean Fake: Authenticating Documents and Persons in Migrant Moscow // *American Ethnologist*. 2013. Vol. 40 (3). P. 508–524.
- Salzbrunn M. The Occupation of Public Space through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became a Part of Harlem, New York // *Journal of Religion in Africa*. 2004. Vol. 34 (4). P. 468–492.
- Werbner P. Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims // *Cultural Anthropology*. 1996. Vol. 11 (3). P. 309–338.

Research Article

Oparin, D.A. Contemporary Muslim Space in Moscow: North Caucasian Dhikr and Central Asian Religious Practices [Sovremennoe musul'manskoe prostranstvo Moskvy: severokavkazskii zikr i sredneaziatskiiie religioznye praktiki]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2017, no. 4, pp. 115–130. ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Nauka Publishers

Dmitriy A. Oparin | <http://orcid.org/0000-0002-1895-5564> | dimaoparin@hotmail.com | Lomonosov Moscow State University (1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia)

Keywords: Russia, Moscow, Islam, Sufi, migration, religious practices, identity

Abstract: The article discusses two phenomena of the contemporary Muslim life in Moscow: the loud dhikr of the Kunta Hajji wurd of the Qadiri tariqa, practiced by the Chechen and Ingush; and the religious practices of the “uninstitutionalized” Central Asian mullas. Both spiritual practices are popular and have great significance for a considerable proportion of Moscow Muslims, including those who do not directly participate in them. What these practices have in common is also found in their marginal nature with regard both to the institutionalized Moscow Islam and to the Salafi trend which has been gathering steam as of late. I attempt to identify the distinctive features of the contemporary Moscow Islam by addressing a number of questions such as: What niche do these practices occupy in the Islamic milieu of Moscow? What part do they play in the life of migrants? In what ways do these practices turn to be instrumental in the construction, production, and reproduction of identities?

References

- Abashin, S.N. 2012. Sredneaziatskaia migratsiia: praktiki, lokal'nye soobshchestva, transnatsionalizm [Central Asian Migration: Practices, Local Communities, Transnationalism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–13.
- Akhtar, P. 2014. “We Were Muslims but We Didn't Know Islam”: Migration, Pakistani Muslim Women and Changing Religious Practices in the UK. *Women's Studies International Forum* 47: 232–238.
- Alikberov, A.K. 2001. Severnyi Kavkaz [Northern Caucasus]. In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii* [Islam on the Territory of the Former Russian Empire], edited by S.M. Prozorov, 3: 89–95. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Babadzhanov, B.M. 2003. Zikr-i dzhakhr. In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii* [Islam on the Territory of the Former Russian Empire], edited by S.M. Prozorov, 4: 30–31. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Ballard, R. 2006. Popular Islam in Northern Pakistan and its Reconstruction in Urban Britain. In *Sufism in the West*, edited by J. Malik and J. Hinnels, 160–188. New York: Routledge.
- Khizrieva, G. 2009. Sotsial'naia organizatsiia musul'manskikh obshchin virdovykh bratstv tarikata Kadiriia v svete issledovaniia nekropolei Ingushetii [The Social Organization of Muslim

- Communities of the Qadiri Tariqah Wird Fraternities in the Context of Studying Necropolises of Ingushetia]. In *Islam v Evrope i Rossii* [Islam in Europe and Russia], edited by E.B. Demintseva, 134–145. Moscow: Izdatelskii dom Mardzhani.
- Khizrieva, G.A. 2006. Virovye bratstva v Ingushetii [Wird Fraternities in Ingushetia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 47–58.
- Knysh, A. 2007. Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt). *Middle Eastern Studies* 43 (4): 503–530.
- Malsagov, M.S. 2001. *Drevo zhizni: 200 let Sviatomu ustazu Kishi-khadzhi (1800–2000)* [The Tree of Life: 200 Years of the Sacred Ustaz of Kishi-khadzhi (1800–2000)]. Nalchik.
- Matsuzato, K., and M.R. Ibragimov. 2006. Tarikat, etnichnost' i politika v Dagestane [Tariqah, Ethnicity, and Politics in Dagestan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 10–23.
- Nielsen, J., M. Draper, and G. Yemelianova. 2006. Transnational Sufism: The Haqqaniyya. In *Sufism in the West*, edited by J. Malik and J. Hinnels, 103–114. New York: Routledge.
- Predelli, N.L. 2008. Religion, Citizenship and Participation: A Case Study of Immigrant Muslim Women in Norwegian Mosques. *European Journal of Women's Studies* 15 (3): 241–260.
- Reeves, M. 2013. Clean Fake: Authenticating Documents and Persons in Migrant Moscow. *American Ethnologist* 40 (3): 508–524.
- Roshchin, M. 2009. Islam v Chechne [Islam in Chechnya]. In *Islam v Evrope i Rossii* [Islam in Europe and Russia], edited by E.B. Demintseva, 215–229. Moscow: Izdatelskii dom Mardzhani.
- Salzbrunn, M. 2004. The Occupation of Public Space through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became a Part of Harlem, New York. *Journal of Religion in Africa* 34 (4): 468–492.
- Vulf, K. 2008. *Antropologiya: istoriya, kul'tura, filosofiya* [Anthropology: History, Culture, Philosophy]. St. Petersburg: St. Petersburg University.
- Wacquant, L. 2006. Sotsial'naya logika boksa v chernom Chikago: k sotsiologii kulachnogo boia [The Social Logic of Boxing in the Black Chicago: Towards the Sociology of Fist Fight]. *Logos* 3 (56): 104–140.
- Werbner, P. 1996. Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims. *Cultural Anthropology* 11 (3): 309–338.
- Yakhiev, S. 1996. Zikr. *Nauka i religiya* 2: 51–52.
- Zelkina, A. 2006. Uchenie Kunta-Khadzhi v zapisi ego miurida [The Teaching of Kunta Haji as Recorded by His Murid]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 34–46.