



ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ К МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩНОСТИ В ДАГЕСТАНЕ: АНАЛИЗ ИНСТИТУТОВ И ПРАКТИК

Анна Сергеевна Глянц

Брюссельский свободный университет
50 пр. Франклина Рузвельта, Брюссель, Бельгия
anna.zaytseva@ulb.ac.be

Аннотация: Статья фокусируется на анализе социальной сути организации религиозной жизни и исследовании мусульманских общностей через то, что формирует и поддерживает религиозную принадлежность. На примере эмпирических исследований, проведенных в Дагестане, выявляются институты, конституирующие границы религиозных общностей. Описываются условия формирования и поддержания религиозного авторитета в подконтрольных муфтияту суфийских джамаатах и в салафитской среде, а также роль акторов местного и неместного уровней в этих процессах. Анализ выборочных коллективных мусульманских практик, ставших объектом разногласий, иллюстрирует пересечения религиозных и внерелигиозных типов солидарности. Следовательно, специфика проявлений религиозной принадлежности определяется сразу несколькими уровнями и типами лояльности.

Ключевые слова: Дагестан, мусульманские институты и практики, религиозный авторитет, религиозная принадлежность, религиозная солидарность.

Для ссылки: Глянц А. Принадлежность к мусульманской общности в Дагестане: анализ институтов и практик // Антропологический форум. 2018. № 36. С. 154–182.

doi: 10.31250/1815-8870-2018-14-36-154-182

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/036/glyants.pdf>

ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2018, NO. 36

BELONGING TO MUSLIM COMMUNITY IN DAGESTAN: ANALYSIS OF INSTITUTIONS AND PRACTICES

Anna Glyants

Université Libre de Bruxelles
50 Franklin Roosevelt Av., Brussels, Belgium
anna.zaytseva@ulb.ac.be

Abstract: This article is focused on an analysis of social aspects of religious life in the context of Muslim communities and is based on empirical material collected in the republic of Dagestan. The research seeks to clarify if it is possible to define Muslim communities as a social entity with particular aspects of organisation and typical practices, as well as a specific relationship between its various actors. The author defines the concept of “religious belonging” and seeks to identify conditions that shape and maintain it. The article identifies institutions that constitute the boundaries of religious communities. It also reveals the conditions that impact the establishment of religious authority in the Sufi jamaats under the control of the muftiyat and within the Salafi milieu, as well as the role of local and non-local actors in these processes. The analysis of the selected Muslim practices, which became the subject of controversy in the republic, highlights the various aspects of the intersection of socialities that are based on religious and non-religious types of solidarity. The author concludes that expressions of religious belonging are determined by several levels and types of loyalty.

Keywords: Dagestan, Muslim institutions and practices, religious belonging, religious authority, religious solidarity.

To cite: Glyants A., ‘Prinadlezhnost k musulmanskoj obshchnosti v Dagestane: analiz institutov i praktik’ [Belonging to Muslim Community in Dagestan: Analysis of Institutions and Practices], *Antropologicheskij forum*, 2018, no. 36, pp. 154–182.

doi: 10.31250/1815-8870-2018-14-36-154-182

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/036/glyants.pdf>



Анна Глянц

Принадлежность к мусульманской общности в Дагестане: анализ институтов и практик

Статья фокусируется на анализе социальной сути организации религиозной жизни и исследовании мусульманских общностей через то, что формирует и поддерживает религиозную принадлежность. На примере эмпирических исследований, проведенных в Дагестане, выявляются институты, конституирующие границы религиозных общностей. Описываются условия формирования и поддержания религиозного авторитета в подконтрольных муфтияту суфийских джамаатах и в салафитской среде, а также роль акторов местного и неместного уровней в этих процессах. Анализ выборочных коллективных мусульманских практик, ставших объектом разногласий, иллюстрирует пересечения религиозных и внерелигиозных типов солидарности. Следовательно, специфика проявлений религиозной принадлежности определяется сразу несколькими уровнями и типами лояльности.

Ключевые слова: Дагестан, мусульманские институты и практики, религиозный авторитет, религиозная принадлежность, религиозная солидарность.

Введение. Методологические проблемы описания религиозного поля в Дагестане

Конструирование закрепившейся в публичном дискурсе дихотомии между «традиционным» и «нетрадиционным», «официальным» и «народным» исламом подвергается обоснованной критике среди значимой части исламоведческого, востоковедческого и кавказоведческого научных сообществ¹. Описание современной ситуации как религиозного раскола и противостояния между так называемыми «ваххабитами»² / «салафитами»³ и сторонниками республиканского

Анна Сергеевна Глянц

Брюссельский свободный университет,
Брюссель, Бельгия
anna.zaytseva@ulb.ac.be

¹ Помимо вышперечисленного, исследователи также деконструируют такие понятия, как «фундаменталистский», «радикальный», «реформистский» ислам. См.: [Brubaker 2013; Samson 2012; Sedgwick 2010; Бобровников 2006; Прозоров 2010; Ярлыканов 2006].

² К «ваххабитам» (или «ваххабистам») в республике, как правило, относят «приверженцев самых различных религиозных мусульманских школ, декларирующих свою обособленность от суфизма и не признающих иерархическое подчинение ДУМД, что не соответствует ни религиозоведческой трактовке данного термина, ни самоопределению верующих. Термин часто употребляется в публичном дискурсе в отрицательной коннотации для обозначения адептов религиозно мотивированных насильственных действий» [Зайцева 2016: 284].

³ Салафиты (от выражения «ас-салаф ас-салих» — «праведные предки») являются «приверженцами суннитского направления ислама, согласно которому необходимо возвращение к образу жизни ранней мусульманской общины, следованию священным текстам и «очищению ислама» от многих религиозных обычаев, трактуемых ими как еретические нововведения. Салафизм представляет собой неоднородное движение, в том числе с точки зрения легитимации использования вооруженного джихада. За последние годы термин «салафизм» получил несколько большую известность среди населения, но направление по-прежнему часто отождествляют с «ваххабизмом», несмотря на их принципиальные доктринальные различия и несогласие с этим самих салафитов» [Зайцева 2016: 283].

муфтията¹ действительно не отражает реального разнообразия процессов религиозного размежевания как между этими течениями, так и внутри каждого из них. Острота дискуссии о терминах связана не только с сугубо научными спорами и поисками адекватного языка для описания эмпирической реальности, но и с возможными последствиями использования научной экспертизы при формировании и обосновании взаимоотношений власти и мусульманского населения. В Дагестане «секьюритизация» религиозных вопросов [Зайцева 2016: 302] приводит к тому, что салафиты фактически приравниваются к подозреваемым в религиозном экстремизме, а принадлежность к этой мозаичной общности, публично признающей свою обособленность от Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД), становится зачастую проблематичной². Инструментализации подвергается не только религия как таковая, но и принадлежность к тому или иному религиозному течению. Таким образом, специфика актуальной государственной конфессиональной политики влияет на конструирование границ религиозных общностей в публичном дискурсе и взаимоотношения участников религиозного поля. Но что еще конституирует эти общности в социальном смысле?

В этой работе мы поднимаем вопрос о возможностях определения мусульманских общностей³ как социального явления — с характерными особенностями организации, отношениями

¹ В дагестанском муфтияте (Духовном управлении мусульман Дагестана) доминируют последователи Саида-афанди Чиркейского, шейха шазилийского и накшбандийского тарикатов, наиболее распространенных в Дагестане суфийских братств. В рамках тариката накшбандийа в Дагестане существует несколько ветвей (групп) — накшбандийа-халидийа и накшбандийа-махмудийа. Еще одна ветвь накшбандийа распространена в Южном Дагестане — ее адепты объединены вокруг фигуры шейха Сиражутдина Хурикского. Перечисленные группы различаются некоторыми аспектами обрядовых практик (зикр, рабита), подходами к принятию в братство, а также — в случае последователей шейха Сиражутдина — по *силсиле* (генеалогии духовной преемственности в братстве — см. примеч. 1 на стр. 164). Принадлежность к тому или иному тарикату не является главным фактором, определяющим взаимоотношения между шейхами. Так, начиная с первой четверти XX в. дагестанские шейхи линии махмудийа выступают в качестве наставников сразу двух тарикатов — накшбандийа и шазилийа [Шихалиев 2007]. При этом соперничество между шейхами случается и внутри одного тариката. В частности, в современном Дагестане это проявлялось в нахождении в оппозиции к муфтияту шейха Сиражутдина Хурикского и отдельных шейхов по линии халидийа (например, шейха Ильяса-хаджи Ильясова, шейха Мухаммеда-Мухтара Бабатова) (более подробное описание особенностей этого противостояния см.: [Мацузато, Ибрагимов 2006]. Помимо накшбандийского и шазилийского тарикатов, в Дагестане также есть последователи кадрийского тариката. В основном они проживают на севере республики в районах, приграничных с Чечней и Ингушетией, где это братство более влиятельно.

² В прессе и докладах НКО освещаются многочисленные нарушения прав человека, которыми сопровождается государственный контроль за приверженцами салафизма [«Война без войны» 2015].

³ В отличие от терминов «община» или «сообщество», которым приписываются специфические социальные и / или исторические характеристики в научной литературе, термин «общность» — наиболее нейтральная аналитическая категория для изучения социальной сущности религиозной жизни в Дагестане с «чистого листа». На наш взгляд, использование этого термина позволяет избежать переноса априорных представлений, связанных с иными социальными явлениями, на изучаемый нами объект.

между акторами и типичными практиками. Сопоставимые исследования особенностей религиозной организации как социальной структуры проводились по большей части применительно к христианским общинам (приходам) [Ketola, Martikainen, Salomaki 2014; Stringer 2013; Stroope 2012; Орешина 2014], в том числе при изучении современных православных приходов в России [Agadjanian 2013; Подлесная 2014; 2015]. Наша цель — сфокусироваться на особенностях религиозной организации и практик на эмпирическом материале Дагестана. Социологическое и антропологическое изучение того, что представляет собой мусульманская общность, на наш взгляд, действительно остается чрезвычайно актуальным. Критикуя применение эссенциалистского подхода в исследованиях мусульманского мира, антрополог Г. Марранчи отмечает, что «использование концепта [“мусульманского сообщества”] стало настолько общепринятым, что становится затруднительным добиться необходимой эпистемологической дистанции для его изучения» в конкретном временном и пространственном контексте [Marranci 2008: 103]. И если канонический термин, обозначающий мусульманское сообщество — *умма* — настаивает на единстве и братстве всех мусульман как единоверцев, то как зафиксировать и сопоставить современные взаимоотношения между разнообразными формами бытования ислама?

Сложность выявления конституирующих элементов мусульманских общностей как социальной структуры связана и с двумя другими факторами. Первый из них — отсутствие церковной структуры и институциональных критериев, задающих принадлежность к мусульманскому сообществу. Связанные с этим проблемы использования методов социологии религии, ориентированных на исследование религиозной жизни как социологии организаций, при изучении институционально «неорганизованных» мусульманских общностей были проанализированы в работах шведских социологов [Jeldtoft, Nielsen 2011; Jeldtoft 2011; Kühle 2011], изучавших мусульман в Европе. Второй фактор заключается в том, что использование эмной терминологии для описания всего разнообразия религиозных и социальных форм бытования ислама едва ли проясняет ситуацию. Категории «ваххабиты / ваххабисты», «суфисты / тарикатские», «джамаатские», как правило, употребляются дагестанцами для обозначения *чужой* религиозной группы (и часто — в политизированном контексте), а выводы о религиозной принадлежности делаются на основе внешней атрибутики и при ограниченном непосредственном контакте [ПМА 1, 2]. Что касается самоопределения *своей* «референтной группы» информантами, то соотнесение себя с «мусульманами» или

«мусульманской уммой» не позволяет осмыслить внутренних различий между течениями. Самоназвание «Ахлю-Сунна-Валь-Джамаа»¹ — также недостаточно дифференцирующая категория, ведь даже среди салафитов, употребляющих этот термин, существует несколько направлений и групп, отличающихся друг от друга по множеству догматических аспектов, в том числе и по вопросам применения насилия.

В статье мы предлагаем изучить социальную суть организации религиозной жизни и исследовать мусульманские общности через то, что формирует и поддерживает принадлежность к религиозной общности. В следующей части мы раскроем это понятие, а также уточним аналитические рамки нашей работы и используемые эмпирические методы.

1. Религиозная принадлежность как конструкция: восприятие, институты, практики

В контексте исследования мы фокусируемся на концепте «принадлежность к религиозной общности»² (*religious belonging*), под которым подразумеваем сопричастность той или иной мусульманской общине, выражающуюся в культурных, социальных, политических практиках (со)участия. Так, помимо общих ценностей и идей, в той или иной степени принадлежность к религиозной общности определяется (и подкрепляется) наличием институтов, конституирующих ее границы и санкционирующих статус включенности или непринадлежности к ней, а также коллективными совместными действиями. Кроме того, она может быть зафиксирована на основе субъективного восприятия — соотнесения себя *или* других с той или иной религиозной общностью.

Центральными аспектами нашей эпистемологии являются постулаты социального конструкционизма, а именно «понимание знания как социального конструкта, утверждение ключевой роли взаимодействия между индивидами на процессы формирования их восприятия социальной реальности» [Зайцева 2016: 285]. В исследовании использован метод теоретической выборки в рамках обоснованной теории (*grounded theory*),

¹ Заметим, что орфография этого обозначения также разнится. В статье мы обозначаем зонтичный термин как «Ахлю Сунна», а также используем различные варианты «эмной орфографии» при обозначении неформальных религиозных организаций, относящих себя к Ахлю Сунна (например, «Ассоциация алимов “Ахлю Сунна”», «Совет имамов мечетей ахлю сунна» и т.д.).

² В отличие от понятия «религиозная идентичность», аналитическая категория «принадлежность к религиозной общности» позволяет сосредоточиться не столько на выявлении характеристик внутренней однородности группы, сколько на аспекте некоего ситуативного расположения «среди множества других возможных параметров, задающих общность, взаимность и привязанность» [Pfaff-Czarnecka 2011: 4].

а его эмпирическая база основана на полевых исследованиях в Дагестане в 2015–2016 гг.¹

Итак, какие институты и коллективные ритуальные практики организуют и закрепляют проявление принадлежности к религиозной общности в публичном пространстве современного Дагестана?

2. Институционально заданные структуры различных форм бытования ислама

2.1. Религиозное поле в Дагестане: противоречия институционального каркаса

Если анализировать существующие институциональные формы бытования ислама, то особенность российского контекста — наличие двухуровневой структуры, характеризующей организацию мусульманских акторов. Этот институциональный каркас состоит из «базовых» религиозных единиц (*джамаатов*) и администрирующего органа (*муфтията*). Если институт джамаата укоренен непосредственно в положениях исламской доктрины, то институт муфтията — результат исторического развития государственного регулирования взаимоотношений с мусульманским населением². Для того чтобы показать существующие противоречия в институциональном устройстве религиозного поля в Дагестане, приведем сначала ключевые характеристики каждого из этих уровней.

В исламе *джамаат* (от араб. *джамаа* — «собрание») обозначает группу людей, которые ходят в одну мечеть. В дагестанском контексте узус этого термина значительно шире. Это полисемантическое понятие также употребляется для обозначения общностей разных уровней и масштабов — совокупности всех сельчан (в значении местного сообщества³); общности практикующих мусульман, придерживающихся каких-то определенных канонов (в значении религиозного течения); организован-

¹ Полуструктурированные интервью проводились в нескольких населенных пунктах (Махачкале, Хасавюрте, Ленинкенте, Гочатле, Стальском) в 2015–2016 гг. Эти данные были дополнены этнографическими наблюдениями, анализом публикаций в тематических группах в социальных сетях, а также письменных свидетельств различных источников (публикаций на исламскую тематику, религиозной и краеведческой литературы). Из-за ограниченности полевого материала наши рассуждения будут касаться исключительно мусульман суннитского толка.

² Заметим, что подобные централизованные религиозные организации действуют также в странах СНГ и некоторых странах Юго-Восточной Европы. На территории современной России первый муфтият — Оренбургское магометанское духовное собрание — был создан по указу Екатерины II в 1788 г. По вопросу развития конфессиональной политики на территории Российской империи см. работу К. Мацузато и Ф. Савайе [Matsuzato, Sawae 2010].

³ Предполагается, что на праздничную пятничную молитву все население села должно собираться в одной — центральной — мечети. При этом речь идет в первую очередь о мужском населении, так как дагестанские женщины, как правило, не ходят в мечеть.

ной общности мусульман, преследующих некую общую цель (в значении движения)¹. Как мы увидим далее, эти уровни связаны не только семантически, но и зачастую на уровне социальных практик. Однако на данном этапе нам важно сфокусироваться на общераспространенном понимании джамаата как общности верующих, посещающих одну мечеть и представляющих собой некую религиозную единицу.

Второй институциональной единицей в мусульманском пространстве Дагестана является муфтият — Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД). За свое постсоветское развитие ДУМД превратилось в эксклюзивного партнера государства в проведении государственно-конфессиональной политики. Это обеспечивается рядом институционально закрепленных положений, согласно которым ДУМД наделено исключительным правом участия в различных мерах регулирования мусульманской жизни в республике (регистрации мусульманских организаций, лицензировании религиозных образовательных учреждений и разработке религиозной экспертизы, в том числе для ее применения в деятельности правоохранительных органов).

При этом на уровне суннитского вероучения «профессионализация» духовенства не регламентирована, равно как и разница между обычным членом сообщества и его руководителем. В частности, считается, что любой правоверный и уважаемый человек из мусульманской *уммы* может быть выбран на пост муфтия в качестве духовного и административного руководителя муфтията [Музалев 2008]. Легитимность действующего муфтията действительно неоднократно оспаривалась различными группами верующих как с точки зрения его институционального устройства (в частности, выборов муфтия), проводимой им политики, так и с точки зрения доминирования в муфтияте последователей одного суфийского шейха (Саида-афанди Чиркейского) и его привилегированного положения среди множества мусульманских организаций республики. Кроме того, как уже было сказано выше, с нормативной точки зрения джамаат может рассматриваться как самостоятельная единица, и его «обязательная» инкорпорация в какую-либо вышестоящую по иерархии структуру не предписывается религиозной традицией.

Таким образом, одно из противоречий современной государственной конфессиональной политики заключается в несоответствии между актуальными законодательными практиками и пониманием мусульманского джамаата как самодостаточной

¹ Об исторических видоизменениях дагестанского джамаата как социально-политического образования см.: [Ware, Kisriev 2010; Бобровников 2001; 2012; Карпов 2007; Кисриев 2004].

религиозной единицы. Иными словами, государственные институты и современная модель взаимодействия республиканских органов власти с мусульманскими общностями в постсоветское время моделируют вертикально выстроенные отношения между джамаатами и дагестанским муфтиятом. При этом для многих мусульманских общностей по-прежнему актуальна другая модель отношений, согласно которой признание авторитета муфтията возможно лишь на добровольных началах. Так, большая часть мусульманских общин продолжает функционировать без регистрации, несмотря на сопряженные с этим риски ограничения их деятельности¹.

Таким образом, мы констатируем фундаментальное разделение внутри дагестанских мусульманских общностей по вопросу признания легитимности ДУМД как ключевого религиозного института. В следующих частях исследования мы постараемся проанализировать социальное устройство каждого из этих сегментов религиозного поля². На практике «заданный сверху» двухуровневый каркас «муфтият — джамаат» не определяет организационную модель религиозного поля Дагестана — его составляют религиозные общности, по-разному устроенные как с точки зрения институтов, так и с точки зрения распространенных в них коллективных ритуальных практик, определяющих принадлежность к той или иной мусульманской общности.

2.2. Иерархия в системе институтов муфтията и практики обеспечения лояльности

Для начала рассмотрим, каким образом организованы отношения между муфтиятом³ и суфийскими джамаатами, признаю-

¹ По данным Комитета по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями Республики Дагестан, в 2014 г. из 2478 религиозных организаций в республике было зарегистрировано лишь 787 [Информация о религиозных объединениях 2014].

² Заметим, что ввиду ограниченного эмпирического материала наш анализ дагестанских мусульманских общностей, не признающих легитимность ДУМД, будет преимущественно сосредоточен на последователях салафитских направлений (см. § 2.3). Более полное описание этого сегмента предполагало бы также детальное изучение социального устройства и других форм бытования ислама, в частности суфийских джамаатов, не признающих авторитет муфтията. В нашей статье мы ограничиваемся упоминанием некоторых особенностей последователей суфийского шейха Мухаммеда-Мухтара Бабатова.

³ Помимо председателя ДУМД — муфтия, в муфтияте существует также Совет Алимов, наделенный полномочиями выбирать муфтия, а также Совет Имамов и несколько специализированных отделов. Несмотря на многосоставное устройство, отношения внутри института муфтията по большей части устроены по клановому принципу. Подавляющее большинство функционеров ДУМД являются аварцами из Гумбетовского района. По уставу муфтията, Совет Имамов должен созываться раз в 10 лет, но этого пока не было сделано. В 2008 г., отвечая на вопрос журналиста об ограничениях его деятельности на посту муфтия, Ахмад-хаджи Абдуллаев заявил следующее: «Какого-либо срока ни при моем избрании, ни в практике Духовного управления вообще оговорено не было. А снять меня могут хоть завтра, если президиум Совета Алимов, состоящий из девяти наиболее уважаемых

щими его легитимность и, соответственно, входящими в его подчинение¹. Как известно, в рамках суфийской традиции уважение религиозного авторитета выражается в том числе регламентацией отношений между наставником и последователем (мюридом). В рамках деятельности ДУМД выстраивание системы администрирования этих отношений получило новое развитие. Так, с начала 2000-х гг. муфтият предпринял ряд инициатив, направленных на укрепление его отношений с местными джамаатами. Одна из них, позиционировавшаяся «как ответная мера в борьбе с ваххабизмом», состояла в учреждении децентрализованной структуры подчинения, созданной сообразно административному делению [Matsuzato, Ibragimov 2005: 759]. Эта сеть не полностью покрывает республику — она представляется наиболее развитой в регионах с доминированием аварского населения. В районах с сильной позицией ДУМД существует позиция «имама района», исполнитель которой назначается в муфтияте. Имам района является председателем районных советов «улема» (ученых) и имамов из сельских мечетей. В его компетенцию входят регулярные проверки и совещания с районными имамами; координация образовательных мероприятий, в том числе в школах (как правило, на них выступает местный имам); организация женских мавлидов²; обсуждение вопросов, относящихся к функционированию мечетей, ритуально-обрядовым практикам и т.д. Имам района также нередко участвует в совещаниях светской власти и в целом имеет рычаги влияния на микрополитику района, в частности на назначение сельских имамов центральных мечетей. Представители муфтията оценивают их деятельность и принимают решение о продолжении или прекращении их работы в селе на той же должности³.

ученых республики, решит, что совершаемые мною действия не соответствуют занимаемому мною посту, или мои поступки противоречат шариату» [Десять лет во благо Ислама 2008]. Критики муфтията указывают на то, что подобная позиция является нарушением положений, принятых самим муфтиятом и предполагающих ротацию этой позиции, а в Совет Алимов входят лишь мюриды Саида-афанди Чиркейского.

¹ Под суфийским джамаатом, признающим легитимность ДУМД, здесь подразумевается общность, состоящая *по большей части* из мусульман, *так или иначе* декларирующих свою принадлежность к суфизму и муфтияту — через признание шейха Саида-афанди Чиркейского (и других признаваемых Духовным управлением суфийских шейхов), практику суфийских религиозных ритуалов и / или посещение мечети, служителем которой является имам, лояльный муфтияту. В данном случае мы трактуем это понятие достаточно широко и не ограничиваем его лишь мюридами шейхов. Заметим, что последний критерий (посещение мечети под руководством лояльного муфтияту имама) не является достаточным основанием для причисления *отдельного* верующего к суфиям, подконтрольным ДУМД. Так — мы увидим это далее в тексте, — одну и ту же мечеть могут посещать верующие, относящие себя к разным направлениям ислама.

² «Женскими мавлидами» называют встречи женщин для чтения молитв или обсуждения религиозных вопросов.

³ Согласно нашим полевым данным, одним из влияющих на это факторов оказывается оценка успешности работы имама с молодежью. В частности, наши респонденты упоминали работу по предотвращению

В целом ротация имамов, назначенных ДУМД, может быть довольно частой. Например, в аварском селе Гоцатль Хунзахского района, селе с относительно спокойной религиозной обстановкой¹, за последние восемь-десять лет сменилось четыре имама² [ПМА 2]. Интересно, что если имамы квартальных мечетей, как правило, местные и выбираются джамаатом, то назначаемые имамы центральной мечети могут быть как местными, так и приезжими³ [ПМА 1, 2]. Отчасти практики ротации и назначений усиливают вертикаль зависимости имамов от их промуфтиятского руководства и в некоторой степени уменьшают важность другого типа легитимизации авторитета, основанного на горизонтали отношений между имамом и местным населением. При этом нельзя утверждать, что выстроенная подобным образом модель отношений полностью лишает прихожан рычагов влияния на имама центральной мечети⁴. Так, смена сельского имама в некоторых случаях может объясняться и тем, что он не устраивает джамаат. Также интересно зафиксировать присутствие «дополнительного» игрока — локального муфтияту имама района, который в той или иной степени способен выступать посредником проведения «политики назначений». Из-за разнообразия ситуаций в разных селах описать соотношение авторитетов различных игроков религиозного поля, сельской и районной микрополитики как некую обобщенную модель нам представляется довольно проблема-

щению наркомании и вовлечения молодежи в террористические сети. Однако очевидно, что роль авторитетного имама, скорее всего, понимается гораздо шире.

- ¹ В постсоветское время в селе проживало небольшое число салафитов и, несмотря на связанную с этим напряженность религиозной обстановки, проявлений ожесточенного противостояния между сторонниками ДУМД и теми, кого они называли «ваххабитами», не было. Случаев убийств в селе не было отмечено вовсе, за исключением резонансного убийства Омара Анасова 17 июля 2014 г. Этот местный житель был расстрелян утром перед входом в мечеть. Заметим, что про убийство в Гоцатле написали в различных изданиях дагестанской прессы как сразу после происшествия, так и в марте 2016 г. и в августе 2017 г. — в связи с нейтрализацией боевиков, которых объявили подозреваемыми в причастности к убийству Анасова. В более поздних сообщениях СМИ Анасов фигурировал не просто как местный житель, а как имам села. Однако, по словам нашего респондента из Гоцатля, утверждения об Анасове как об имаме села ошибочны — убитый никогда не занимал никаких религиозных должностей в селе. Несмотря на этот инцидент, Гоцатль вряд ли можно причислить к «расколотым» селам. Более того, других случаев эскалации насилия в селе или явных проявлений конфликтов на религиозной почве, по словам респондентов, не было [ПМА 2].
- ² Одно из переназначений имама было связано с тем, что после убийства Анасова имам Гоцатля, уроженец другого села, назначенный Духовным управлением, уехал, «оставив должность имама, испугавшись, что это покушение было на него» [ПМА 2]. По словам респондента, местные жители высказывали предположения, что Анасова убили по ошибке вместо имама мечети («но это предположение, точно никто не знает» [ПМА 2]).
- ³ В отличие от имамов-односельчан, которые могут опираться на знание местных реалий и репутационный капитал (их собственный или семейный), при прочих равных условиях приезжие имамы находятся в более уязвимом положении. По словам респондента, при должной образовательной подготовке местные жители Гоцатля вскоре смогут чаще претендовать на этот пост [ПМА 2].
- ⁴ Автор выражает признательность исследователю-кавказоведу Д.В. Соколову за это ценное замечание.

тичным. Однако в целом можно предположить, что сменяемость имамов косвенным образом свидетельствует в том числе и о многообразии интересов среди сельских игроков, а также о довольно ощутимой подвижности этой многоуровневой системы отношений.

Другая современная институциональная инновация ДУМД — практика распределения мюридов между тремя шейхами, относящимися к последователям шейха Саида-афанди Чиркейского. По свидетельствам наших информантов из Гоцатля [ПМА 2], эта практика была внедрена сравнительно недавно. До убийства шейха Саида-афанди Чиркейского 28 августа 2012 г. все мюриды, признающие его своим шейхом и *устазом*¹, ездили именно нему. Однако примерно с 2014 г. верующие были «поделены» по географическим зонам. Жителям горных Хунзахского и Ботлихского районов полагается ездить к устазу Мансурил Магомет-афанди в село Инхело, жителям равнины — в Махачкалу к дагестанскому муфтию Ахмад-хаджи Абдулаеву, а остальным мюридам, проживающим преимущественно в Южном Дагестане, — в Буйнакск к шейху Абдулджалилу-афанди Каранайскому. Свободное посещение шейхов не запрещается. Однако, судя по осведомленности наших информантов, среди приверженцев ДУМД эта распределительная система все более закрепляется в качестве нормативной практики². Подобная институционализация свидетельствует о дальнейшей «профессионализации» и «бюрократизации» религиозных институтов.

Кроме того, внутри суфийских братств существует целый ряд религиозных регулярных практик, поддерживающих сильную связь между устазом и его мюридом. Например, мюриды посещают шейха для того, чтобы «взять *вирд*³» — религиозное задание (текст молитв с указанием количества их повторов (*зикр*), которые должны читаться утром и вечером, а в дальнейшем — быть выучены наизусть). Мюриды ежедневно выражают свою религиозную принадлежность к братству повторением индивидуализированных заданий от своего устаза. Немаловажно, что, становясь членом *тариката* (духовного суфийского братства, от *тарика* — «путь»), мюриды также получают список

- ¹ Устазом, как правило, считается именно тот шейх, который обучает мюрида [ПМА 2]. Другое значение этого термина — руководитель тариката.
- ² Признаем ограниченность нашего обобщения: дополнительные сведения о распространенности подобной практики в других районах республики могли бы стать важным уточнением.
- ³ Уточним разницу значений понятия «вирд». Как отмечает Ш. Шихалиев, эмный термин «вирд» обозначает задание, которое шейх дает своим ученикам. «В научной литературе за этим термином закрепилось значение суфийских групп внутри того или иного братства, объединенных тем или иным шейхом или принятой ими системой обучения» [Шихалиев 2007]. В рамках конструктивистской эпистемологии в статье используется лишь первое значение этого термина.

с указанием цепочки шейхов, передавших *силсилу*¹ их устазу. Согласно суфийской традиции, духовная преемственность играет важную роль для последователей различных суфийских направлений внутри Дагестана, являясь основанием легитимности их устаза. Так, последователи Саида-афанди Чиркейского, шейха накшбандийского и шазилийского тарикатов, возводят эту цепочку к шейху Махмуду-афанди Алмалинскому². В дальнейшем мюриды посещают шейха (когда при успешном выполнении вирда «чувствуешь, что твое сердце готово взять ответственность еще большую» [ПМА 2]), и если шейх считает, что мюрид может перейти на следующую ступень, то задание мюрида усложняется. После успешного выполнения заданий внутри шазилийского тариката мюрид может перейти в накшбандийский тарикат [ПМА 2]³. Таким образом, и духовный рост внутри братства в некоторой степени регламентирован регулярными визитами к устазу.

Высокая степень организации религиозной жизни и ритуалов, направленных на сохранение иерархических отношений и религиозных сетей, преемственность и лояльность носителям религиозного авторитета в значительной степени формируют понимание принадлежности к суфийским братствам, а для приверженцев ДУМД эти характеристики усиливаются при помощи развитой системы религиозных институтов. Подобная «рутинизация харизмы» (по Веберу) обеспечивается не только развитой системой практик, но и встроенностью в государственную систему религиозного администрирования.

2.3. Организационные элементы среди салафитских направлений

Каковы элементы организации религиозной жизни у приверженцев салафитского направления? Каким образом формиру-

¹ Силсила («цепь», «ряд») — «непрерывная генеалогическая цепь духовных передатчиков особой системы мистического пути (тарика)» [Милославский и др. 1991]. Истинный шейх определяется не только силсилью, но и разрешением (иджазой) на наставничество мюридов.

² В свою очередь, последователи шейха Мухаммеда-Мухтара Кяхулайского (Бабатова), также относящегося к накшбандийскому тарикату (к линии накшбандийа-халидийа), но не признающего авторитет ДУМД, ориентируются на две другие религиозные фигуры XIX в. — Мухаммеда Ярагского и Абдурахмана ас-Сугури из Согратля.

³ Подобная последовательность, характерная для линии махмудийа, связана с двумя факторами. Во-первых, как уже было замечено ранее, в современном Дагестане шейхи одной из наиболее влиятельных ветвей суфийских братств — махмудийа, относящейся к накшбандийскому тарикату, выступают также в качестве наставников шазилийского тариката. Таким образом, они одновременно являются шейхами двух тарикатов — накшбандийа и шазилийа. В частности, шейх Саид-афанди Чиркейский был наставником этих двух суфийских братств (о наиболее влиятельных шейхах постсоветского Дагестана см.: [Бобровников, Наврузов, Шихалиев 2010]). Во-вторых, предполагается, что на начальном этапе мюриды махмудийа приступят к «выполнению громкого зикра шазилийа, который считают более легким и доступным для начинающих, чем тихий зикр накшбандийа» [Шихалиев 2007]. Лишь после освоения этого этапа мюридов переводят в братство накшбандийа и дают им новое задание (вирд).

ется понятие религиозного авторитета, и связаны ли между собой джамааты Ахлю Сунна?

Для салафитских направлений джамаат мечети рассматривается как автономная и самодостаточная единица с точки зрения отправления религиозного культа. Мечеть управляется коллективным органом — *шурой* (советом), уполномоченным решать административные и различные рутинные бытовые вопросы. Шура, состоящая из членов джамаата с превосходной репутацией¹, может высказываться в момент выбора имамов, при организации религиозных праздников и образовательных проектов при мечети и т.д. Другие религиозные акторы — это имам (*дибир* в большинстве дагестанских языков) и *будун* — человек, ответственный за *азан* (призыв на молитву). Кроме того, в некоторых мечетях существует выборная должность *кадия*², в чьи компетенции входит вынесение решения по спорным вопросам согласно шариату.

Если значение лояльности и преемственности в передаче знаний, как правило, играет очень важную роль в определении религиозного авторитета у суфиев, то среди приверженцев салафитского направления первостепенная значимость придается священным текстам (Корану и Сунне) и, соответственно, тем умениям, навыкам и знаниям, которые считаются необходимыми для следования всем доктринальным механизмам, определяющим верное толкование шариатских текстов. Разница между этими двумя подходами к определению религиозного авторитета основывается в том числе на понимании способа постижения божественного знания. Если для суфиев предопределяющим является эзотерический путь познания через мистический опыт, то для салафитов оно совершается экзотерически — через познание религиозных наук [Gaborieau, Zeghal 2004]. Однако «получение исламских знаний не связано с централизованной [образовательной] системой» [ПМА 2], а потому личный авторитет учителя, передающего знания, нередко оказывается важным ориентиром при выборе духовного наставника и в среде салафитов. Но, желая подчеркнуть существующие расхождения между направлениями, информанты-салафиты отмечали, что лишь у «суфиев устаз наделяется святостью» [ПМА 2].

Если внутри мозаичной группы последователей Ахлю Сунна джамааты считаются самодостаточными единицами, развиваются ли горизонтальные связи между ними? В последние годы было предпринято несколько инициатив для представления

¹ Репутацию членов шуры определяют такие факторы, как возраст, статус и исламские знания.

² Выборная должность кадия встречается также и при некоторых суфийских джамаатах, не подчиняющихся ДУМД, например в некоторых кумыкских джамаатах [ПМА 2].

консолидированной позиции салафитов в публичном пространстве. В начале 2010-х гг. десяток дагестанских алимов объединились в Ассоциацию алимов «Ахлю Сунна» под руководством Калирахмана Шаматова и выступили в качестве представителей от салафитского течения в рамках инициированного властями диалога. Одним из итогов его развития стала историческая встреча ассоциации с ДУМД в апреле 2012 г. Результатом этой встречи стало принятие общей резолюции, в которой был выражен призыв к разрешению межконфессиональных противоречий посредством мирного диалога между общинами¹. Ассоциация, которой к тому времени удалось объединить около 60 ученых [Северный Кавказ 2012: 11], многократно настаивала на своем неприятии применения насилия и публично осудила убийство суфийского шейха Саида-афанди Чиркейского.

Однако, несмотря на политическое значение этих инициатив, консолидирующая роль ассоциации среди «оппозиционных» мусульман была довольно ограничена. Ужесточение государственной политики при президенте Абдулатипове и новый виток давления на салафитские общины, а также присоединение членов ассоциации Надира Абу Халида Медетова и Камиля Султанахмедова к ИГИЛ (организации, чья деятельность является запрещенной в РФ) весной 2015 г. [Джихад на экспорт? 2016] — все это сказалось на ослаблении позиции ассоциации как среди верующих, так и среди представителей государственных структур².

Другие неформальные организации, в которых участвовали имамы от нескольких мечетей, были менее заметны в публичной сфере и просуществовали относительно недолго. Один из примеров — Совет имамов мечетей ахлю сунна, объединивший представителей нескольких центральных мечетей, расположенных в Махачкале и ее окрестностях (мечеть Ан-Надирия в Махачкале, мечеть имама Шафии в Буйнакске, мечеть в поселках Шамхал и Ленинкент)³. Соответствующие заявления

¹ Резолюция по итогам совместной встречи Ассоциации ученых ахлю-сунна в Дагестане и Духовного управления мусульман Дагестана, 2012.

² Так, если в 2013 г. ассоциация смогла выступить посредником в конфликте между прихожанами мечети в Ленинкенте и ДУМД, то при закрытии мечети на ул. Котрова (Ан-Надирия) ассоциация сделала заявление, что «снимае[т] с себя какую-либо ответственность за происходящее в мечети и види[т] невозможным участие в урегулировании конфликта. Джамаат мечети волен сам решать судьбу имама мечети и свободен в своих действиях» [Операция КОТРОВАНАШ? 2015].

³ Имамы мечетей принимались в этот совет, если изъявляли такое желание. Этот принцип был обозначен в переписке на официальной странице Совета имамов мечетей ахлю сунна в социальной сети Facebook. Поводом к этому стал комментарий одного из интернет-пользователей, который поинтересовался, планируется ли расширение Совета и вхождение в него представителей Хасавюртовского и других известных салафитских джамаатов.

от имени этого совета в социальных сетях в 2014–2015 гг. были главным образом посвящены обсуждению разнообразных мероприятий, проводившихся в мечетях, — религиозных служб, образовательных проектов и т.д.

Еще одним центром консолидации салафитских джамаатов стал город Хасавюрт, в котором в 2013 г. был создан Совет ученых Ахлю Сунна ва аль-Джамаа. На официальной странице совета подчеркивалось, что в его работе «может принять участие любой мусульманин в зависимости от его знаний и искреннего желания работать на пути Аллаха в распространении Ислама и на пользу исламской УММЕ»¹ и деятельность его «не ограничена географическими границами». Идеологические взгляды совета были изложены в брошюре «Наш путь. Наши воззрения. Наши цели. Наши устои», опубликованной в 2014 г., а наиболее массовая поддержка совету была выражена в феврале 2016 г. в форме многотысячного мирного протеста прихожан салафитских мечетей против закрытия «Восточной» мечети в Хасавюрте. Два последующих собрания представителей джамаатов из разных городов и селений в кабинете имама «Восточной» мечети Магомеднаби Магомедова были посвящены поиску выходов из сложившейся ситуации, включая обсуждение «полной юридической легализации построек, предназначенных для совершения коллективных молитв». Однако после усилившегося давления на салафитские мечети и приговорения имама к пяти годам заключения 24 октября 2016 г. [Волгин 2016] дальнейших публичных заявлений от совета не появлялось.

В целом салафитские ассоциативные образования характерны прежде всего для городской среды и ориентированы главным образом на консолидацию уммы для обеспечения защиты прав верующих. Параллельно с этим ассоциации позволяют решать ряд практических задач в рамках отдельных джамаатов (оповещение прихожан о проводимых религиозных и образовательных мероприятиях, благоустройство территорий мечети и т.д.). При этом успех этих объединений во многом зависит от действий конкретных имамов; на примерах вышеописанных образований едва ли возможно говорить о каких-то стабильных сетевых институциональных взаимодействиях среди верующих Ахлю Сунна², что, вероятно, и объясняет относительную уязвимость подобных ассоциаций в отношении проводимой государственной политики.

¹ Публикации на официальной странице Совета в социальной сети Facebook: <<https://www.facebook.com/islamru.net/#>>.

² Заметим, что, несмотря на отсутствие сильно развитых религиозных институтов, сетевое взаимодействие самих прихожан в городской среде происходит достаточно активно (например, в сфере благотворительности, в бизнесе и т.д.).

Далее мы более подробно остановимся на роли имамов как ключевых акторов в формировании или поддержании религиозных общностей.

2.4. Религиозная принадлежность и основания легитимности имама

Действительно, именно имам считается духовным лидером мусульманского сообщества¹, однако в современном Дагестане существуют две разные концепции относительно источников его легитимности. Различие между ними выражает отношение к административному главенству института ДУМД над остальными мусульманскими организациями, а кроме того, указывает на различные механизмы, связанные с практиками конструирования и поддержания лояльности внутри религиозных общностей. Согласно первой концепции, распространенной среди сторонников муфтията, нормой считается ситуация, когда имам назначается ДУМД. Однако несогласные с этим порядком (среди которых не только салафиты, но и некоторые суфии) воспринимают подобную практику как проявление «политики назначений» «официального» духовенства, направленной на усиление последователей шейха Саида-афанди Чиркейского [ПМА 1]. Легитимной альтернативой им представляются выборы имама жителями населенного пункта. Наличие этих двух конкурирующих порядков не раз приводило к конфликтным ситуациям за последние годы в демографически и географически отличающихся друг от друга населенных пунктах (в городе Дербенте, горном селении Согратле, равнинных селениях Стальское и Комсомольское, в поселке Ленинкент, вплоть до конфликтов в Махачкале в ноябре 2015 г.). Более того, на уровне дискурса муфтият признает, что при определении фигуры имама учитывается мнение джамаата. Однако, хотя институциональных механизмов, способствующих легитимизации «политики назначения» имамов, выработано не было, на практике при утверждении имама центральной мечети джамаат далеко не всегда может отстоять своего избранника².

Подытоживая, выделим ключевые организационно-институциональные черты суфийских и салафитских общностей.

¹ Подробнее о роли имама в джамаате мы писали в анализе кейса, в котором разногласия вокруг фигуры сельского имама привели к повышению значения религиозной идентификации и проявлению религиозной солидарности в публичном пространстве [Зайцева 2016].

² Подобные случаи наблюдались при возникновении конфликта в Ленинкенте в 2013 г., а также при попытке смещения имама в махачкалинской мечети Ан-Надирия на ул. Котрова в 2015 г. По мнению информантов, в обоих случаях исход ситуации предопределило участие правоохранительных органов на стороне ДУМД.

Религиозные практики суфиев в большей степени ориентированы на соблюдение и поддержание иерархии внутри тариката. В случае подконтрольных муфтияту общин эта иерархия дублируется разветвленной бюрократической структурой. Отношения между устазом и мюридом также регламентированы. В салафитских общинах (а также в некоторых независимых от ДУМД суфийских общинах) определение имамов и других религиозных авторитетов в большей степени зависит от решения джамаата конкретной мечети (или его наиболее уважаемых представителей). Наконец, связи между представителями различных салафитских общностей выстраиваются скорее на горизонтальном уровне и наиболее активно развиваются во время мобилизационных процессов, затрагивающих интересы общины.

Показывая две разные модели поддержания религиозных авторитетов — в случае подконтрольных муфтияту общностей и в случае салафитских общностей, мы задавались целью выявить на этих примерах ключевые различия организационно-институционального характера касательно способов создания и поддержания сплоченности внутри мусульманских общностей (высокая степень интегрированности религиозных акторов в единую структуру vs. горизонтальная организация джамаата как самодостаточной религиозной единицы). Подчеркнем, что если в созданной муфтиятом структуре институты религиозной жизни мусульман достаточно четко определены, то в других суфийских джамаатах, не подконтрольных ДУМД, подобные институты могут значительно отличаться по целому ряду критериев. Дальнейший сбор эмпирических данных, возможно, позволит обнаружить дополнительные сведения о специфике институционального устройства среди различных суфийских братств, внутри разнородной салафитской среды и т.д.

Итак, если формализованные институты задают траектории организации религиозной жизни (более или менее гибкого порядка, в зависимости от принадлежности к той или иной общности), то что наблюдается на уровне мусульманских практик? Каким образом они влияют на восприятие, формирование и поддержание принадлежности к религиозной общности?

3. Спорные религиозные практики: маркеры религиозной принадлежности?

В рамках нашего исследования восприятия принадлежности к той или иной религиозной общине мы выделим примеры религиозных *коллективных* практик, которые чаще других становятся предметом спора среди различных религиозных общно-

стей¹. Как эти разногласия оформляются на уровне дискурсов, и каким образом множественность интерпретаций влияет на коллективные ритуальные практики?

3.1. Пятничный послеобеденный намаз

Одна из дискуссионных тем — регламент пятничной молитвы в соборной мечети, а точнее, необходимость исполнения обеденного намаза (*зухра*) в четыре раката² после совершения полуденного джума-намаза (*рузмана*)³, исполняющегося в два раката. Согласно предписаниям ДУМД, совершение *зухра* необходимо, поскольку всегда существует риск того, что для джума-намаза не были выполнены все условия, при которых он может считаться действительным⁴. Оппоненты этой практики считают, что это не упоминается в Коране, а значит, совершение *зухра* — порицаемое нововведение (*бид'а*). Подобные аргументы разделяют не только приверженцы салафитии, но и, например, последователи кумыкского шейха Мухаммеда-Мухтара Бабатова. По словам информанта, «он отменил четырехракатную молитву, стал изживать это из народа, без шума, без гама — само собой. Это дало пищу для разговоров» [ПМА 2]. Подобная реакция общественности на отказ от проведения *зухра* свидетельствует о восприятии этой практики как маркера религиозной принадлежности. Эта тема часто затрагивается в проповедях имамов, дискуссиях на форумах и в социальных сетях, и ее обсуждение приводит даже к взаимным обвинениям в неверии. Однако разные взгляды на совершение или несвершение обеденного намаза на практике далеко не всегда разобщают джамаат на пятничной проповеди. Особенно характерно это для населенных пунктов в горных районах (в силу физической удаленности других «альтернативных» общин и / или в результате оказываемого давления сельского джамаата на немногочисленную «оппозиционную» группу). По словам нашего информанта из аварского села Гоцатль Хунзахского района, небольшая группа людей, которых в селе называли «ваххабитами», посещала соборную мечеть, но уходила раньше, чем основная часть молящихся, — не совершая *зухра*. Однако это не привело к открытому противостоянию.

¹ Приведение исчерпывающего списка отличий и их подробный религиоведческий анализ выходит за рамки нашего исследования.

² Ракат — это повторяющийся цикл движения и слов во время молитвы (намаза).

³ Участие в пятничном коллективном полуденном намазе (джума-намаз) считается обязательным для всего мусульманского населения.

⁴ Джума-намаз считается действительным в присутствии в соборной мечети определенного кворума участников — по разным оценкам ученых, от трех верующих до сорока человек, владеющих *махраджем* (умением правильно произносить звуки и читать молитву) [Зайцева 2016: 296].

Неразделение из-за различных воззрений на зухр может проявляться и в других типах общностей. Так, наш информант из махачкалинского пригородного поселка Альбурикета рассказывал, что нередко те люди, которые считают исполнение обеденного намаза неправильным, остаются в мечети после совершения двух ракатов джума-намаза и «ждут, пока их друзья закончат молитву» [ПМА 2]. По словам нашего информанта, единство джамаата объяснялось сильной локальной идентичностью, определявшейся как идентификацией с поселком, так и авторитетом местного духовного лидера шейха Мухаммеда-Мухтара Бабагова.

Более того, в Гочатле, где большая часть верующих принимает авторитет муфтията, послеобеденный намаз перестали делать после проведенного в 2015 г. экзамена на владение махраджем. Верующие смогли удостовериться, что критерии действительности джума-намаза соблюдаются — по результатам экзамена в селе оказалось более 60 «знающих» человек. Подобное решение позволило сделать отказ от послеобеденного намаза легитимным для всего джамаата. Более того, информанты отмечали, что случай Гочатля не исключительный: «Многие сельские джамааты теперь не делают послеобеденный намаз» [ПМА 2].

Таким образом, на уровне дискурса необходимость проведения пятничного послеобеденного намаза по-прежнему аргументируется по-разному. Но на практике, в силу превалярования других оснований для выражения солидарности, это разное толкование не всегда приводит к «организационному» разделению местного джамаата, а в некоторых случаях и не отражает принадлежности к тому или иному течению.

3.2. Мавлиды и обряды жизненного цикла

Другой популярной религиозной практикой, ставшей предметом расхождений между членами суфийских братств и салафитскими течениями, стало празднование дня рождения Пророка Мухаммада — *мавлид* (*маулид*). Празднование приходится на двенадцатый день третьего месяца по исламскому календарю и в Дагестане принимает форму коллективного чтения хадисов о жизни Пророка Мухаммада, пения праздничных нашидов (религиозных песнопений) в подконтрольных муфтияту мечетях, сопровождается праздничным обедом и раздачей милостыни бедным (*садака*). Проводится и «общереспубликанский мавлид», в котором принимают участие и высокопоставленные чиновники. Но помимо официального празднования в мечети, мавлиды устраиваются и дома. На них приглашаются местные имамы или люди, обладающие религиозными знаниями, умеющие читать хадисы и петь нашиды. Например,

в Гоцатле практически в каждом доме устраивается подобное празднование мавлида [ПМА 2].

Несмотря на растущую популярность этой традиции, обсуждение правомерности празднования или непразднования мавлида не раз приводило к выяснению вопросов, касающихся самой *акыды* (веры). Так, салафиты считают празднование мавлида нововведением и, ссылаясь на указанное в Коране и Сунне, не признают никаких праздников, кроме Уразы-байрам и Курбан-байрам. При этом они утверждают, что суфии обвиняют их в недостатке любви к Пророку, а те, в свою очередь, парируют, что сравнение мавлида с христианским Рождеством необоснованно.

Если празднования и непразднование дня рождения Пророка Мухаммада оказывается важной дифференцирующей практикой среди верующих, то с *участием* в мавлидах, проводимых по другим поводам, ситуация менее однозначна. Связано это с тем, что «произошло “транспонирование” религиозного ритуала в пространство повседневности» [Абдулаева 2015: 71]. Мавлид практикуется как часть ритуального действия, приуроченного к свадьбе, рождению ребенка, памятным событиям, касающимся истории семьи или общины¹. Подобные мавлиды, как правило, проводятся для мужчин и женщин отдельно, и, в отличие от прославления дня рождения Пророка, участие в них не вызывает острой критики со стороны представителей независимых от муфтията религиозных общностей. Подобная двойственность связана с употреблением одного термина для двух разных явлений:

Необходимо прояснить терминологию. Мавлид — это только прославление рождения Пророка. Все остальное мавлидом не является, хотя люди используют [этот термин] часто [ПМА 2].

Выходит, что принадлежность к салафитской общине не исключает участия в «домашних»² мавлидах, которые «проводятся в соответствии с шариатскими нормами» [ПМА 2]. По словам информантов, салафиты не станут *организаторами* подобных мероприятий, но расширение культурно-социального функционала этого религиозного ритуала привело к тому, что присутствовать на «бытовом» мавлиде могут представители

¹ Например, в годовщину депортации таркинских кумыков, 12 апреля 2016 г., мавлид был организован на территории Карамана. И это несмотря на то, что часть таркинского джамаата причисляет себя к Ахлю Сунна [ПМА 2].

² Разделение на «универсальный мавлид» (празднование рождения Пророка Мухаммада), большой мавлид (ритуалы, приуроченные к Уразе- и Курбан-байраму) и «домашний мавлид» (празднования торжественных событий в домашнем кругу) предлагается в работах М.Ш. Абдулаевой и А.-Х. Магомедова [Абдулаева 2015; Магомедов 2015].

разных религиозных взглядов не столько в силу своей включенности в религиозную общность, сколько в силу лояльности некой группе (семейно-родственной, приятельской, соседской и т.д.).

Интересно, что свадьбы-мавлиды набирают популярность по причине не только растущей исламизации общества, но и большей доступности подобного торжества. По сути, «свадьба-мавлид», так же как и свадебная трапеза у салафитов (как правило, называемая «валимой»), предполагает отсутствие алкоголя и инструментальной музыки, раздельное нахождение мужчин и женщин¹. Заметим, что так называемые традиционные свадьбы с пышными празднествами, распитием алкоголя, национальными танцами мужчин и женщин, выполнение адатов — все это становится объектом критики как суфийских, так и салафитских проповедников. Сюда же относится и посещение подобных свадеб. На фоне разнообразия современных дагестанских свадебных форматов² свадьба-мавлид, особенно в сельской местности, наиболее приближена к идеалу свадьбы по Сунне как для последователей тариката, так и для приверженцев Ахлю Сунна. Понимание близости этих форматов уже сформировалось в обеих религиозных общностях, а потому, на наш взгляд, «мусульманский» формат свадьбы представляется пространством для коммуникации и социализации гостей с различными религиозными ориентирами³. В целом в городской среде все более привычным становится заблаговременное уточнение формата мероприятия, а отказ от участия в свадебном торжестве по религиозным мотивам уже не вызывает удивления и, как правило, не влечет за собой санкций или давления группы [ПМА 2].

В отличие от свадебных ритуалов, различий по ритуальным похоронным практикам наблюдается больше⁴. Как и в случае организации свадебных празднеств, критика со стороны мусульманских деятелей касается расточительства при устройении

¹ Это положение не всегда выполняется со всей предписанной строгостью. Так, по оценке наших респондентов, в Гоцатле примерно половина свадеб сегодня празднуется в формате мавлида. Однако при этом мужчины и женщины находятся в одном помещении.

² Среди них сельская свадьба традиционного типа; городская свадьба с элементами европейского стиля; свадьба-мавлид; свадьба с музыкой и танцами, но без спиртных напитков [Магомедов 2012].

³ Помимо запрета алкоголя, танцев, музыки и совместного времяпрепровождения мужчин и женщин, свадьбы-мавлиды подразумевают более скромный формат торжества, чем традиционно пышные свадьбы, которые нередко становятся ареной для соревнования за социальный статус. Более подробный анализ экономической составляющей современной дагестанской свадьбы см.: [Алимова, Мусаева, Магомедханов 2013].

⁴ Прочтение и громкий плач, в том числе совершаемый специально нанятыми плакальщицами, чтение Корана над могилой (кулху), совершение зикра — все это салафиты считают нововведениями, от которых следует отказаться.

поминальной трапезы для гостей, пришедших выразить соболезнования, а также ряда других действий, интерпретируемых сегодня как наследие адатов (раздача милостыни; памятные собрания на седьмой, сороковой и пятьдесят второй день после смерти умершего; посещение женщинами кладбища по пятницам; установление памятника на кладбище; соблюдение траура свыше трех дней). Но несогласие или неприятие некоторых практик не препятствует участию в коллективном выражении соболезнования родственникам умершего человека. Например, те, кто не приемлет обрядовую сторону, оформившуюся в соответствии с адатами, отказываются от «поминок» — вкушения пищи вместе с остальными, что не мешает им прийти выразить соболезнования [ПМА 2]. Наряду со свадьбами, похороны — это вторая площадка, на которой встречаются несколько сотен человек. Неучастие в данном случае обосновать гораздо сложнее, чем в случае непосещения свадьбы [Капустина 2013: 148].

Усилившееся влияние мусульманских норм проявляется и в увеличении числа случаев, в которых правила, диктуемые адатами, отходят на второй план. При этом не стоит преуменьшать значение имеющихся разногласий (включая те, которые не относятся непосредственно к похоронному циклу, а касаются обращения к мертвым, зиярату и т.д.). Однако, на наш взгляд, интересно зафиксировать, что некоторые религиозные ритуалы в силу принятых социальных конвенций регулярно собирают вместе широкий круг людей, часть из которых, вполне вероятно, вынуждена наблюдать, а, возможно, и частично участвовать в оспариваемых ими практиках.

Заключительные выводы

Мы проанализировали религиозные институты и организационные особенности, существующие в рамках двух разнородных общностей — суфийских общин (и в большей степени тех, которые подконтрольны ДУМД) и общин Ахлю Сунна. Оказалось, что помимо идеологических различий (анализ которых не был нашей целью), в этих общностях по-разному устроены отношения между религиозными авторитетами и джамаатом. В первом случае принадлежность к мусульманской общности более тесно связана с религиозными акторами, которые де-факто не являются членами местного сельского сообщества (шейхи, устазы, районные имамы, назначаемые «пришлые» имамы). Местный уровень религиозной организации становится по умолчанию встроенным в сеть акторов другого порядка через регламентированные практики проявления лояльности. В случае салафитских общностей деятельность

джамаата сосредоточена в основном вокруг мечети; институциональных оснований для кооперации извне не существует, зато внутри локального сообщества джамаат реализует право выбирать своего имама. Эти особенности определяют различные механизмы поддержания религиозного авторитета, развития внутриобщинной солидарности и ее проявлений.

Анализируя, каким образом принадлежность к религиозной общности поддерживается за счет коллективных религиозных практик, мы показали, что наряду с наличием спорных интерпретаций, разделения джамаата не происходит, когда нерелигиозный тип лояльности оказывается доминирующим. Подобных типов лояльности (или «уровней принадлежности») в дагестанском обществе оказывается множество, и более того, каждый из них приобретает разную значимость в зависимости от доминирующих социальных структур. Так, разногласия, существующие из-за принадлежности к разным религиозным группам, будут по-разному проявлять себя в горном мононациональном селе и равнинном многонациональном поселке недалеко от крупного города, в селе с соревнующимися тухумами и в селе с исторически сложившейся более эгалитарной структурой и т.д. Другим весомым вектором, влияющим на гибкость и объединяющий потенциал религиозных институтов и практик, становится наличие общей нерелигиозной повестки¹, актуальность которой выходит за рамки одного населенного пункта (например, как в случае кумыков). Наконец, экстритерриториальная солидарность по религиозным вопросам (случай виртуальных джамаатов и / или мигрантов, находящихся за пределами республики) представляет собой обратный случай усиления значения принадлежности к религиозной общности. Подробный анализ подобных сценариев заслуживает отдельной публикации, но мы надеемся подчеркнуть разнообразие и актуальность ситуаций *многовключенности*, когда принадлежность к религиозной общине должна рассматриваться вместе с вовлеченностью в другие «сети» лояльности (*уровни принадлежности*) для более полного понимания возможных моделей развития отношений между приверженцами различных религиозных направлений.

Благодарности

Исследование выполнено в рамках проекта ARC “Globalisation et militantisme en monde musulman” при поддержке Брюссельского Свободного университета, Фонда Давид и Алис Фан Буурен, Фонда Жомотт-Демулан.

¹ Учитывая подвижность границ религиозного и нерелигиозного поля, уточним, что в данном случае под нерелигиозной повесткой понимаются те декларируемые цели и задачи, которые ее авторы не связывают с практиками отправления культа.

Список сокращений

ДУМД — Духовное управление мусульман Дагестана

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Республику Дагестан, апрель-май 2015 г.

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Республику Дагестан, апрель 2016 г.

Источники

«Война без войны». Нарушения прав человека в ходе борьбы российских властей с вооруженным подпольем в Дагестане // Human Rights Watch. 2015, июнь. <<https://www.hrw.org/ru/report/2015/06/18/278455>>.

Волгин К. Имам Магомедов приговорен к пяти годам заключения // Кавказский узел. 2016, 24 окт. <<http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/291421/>>.

Десять лет во благо Ислама. Махачкала, 2008. <<http://islamdag.ru/book/1398>>.

Джихад на экспорт? Северокавказское подполье и Сирия. Международная Кризисная Группа. Доклад № 238. 2016, 16 марта.

Информация о религиозных объединениях в Республике Дагестан на 1 июля 2014 г. Комитет по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями республики Дагестан. <<http://komrelig.e-dag.ru/deyatelnost/statistika-i-otchety/statisticheskie-dannye-i-pokazateli/religioznaya-situatsiya-v-respublike-dagestan>>.

Операция КОТРОВАНАШ? // Черновик. 2015, 27 нояб. <chernovik.net/content/politika/operaciya-kotrovanash>.

Северный Кавказ: сложности интеграции (II), исламский фактор, вооруженное подполье и борьба с ним. Международная Кризисная Группа. Доклад № 221. 2012, 19 окт.

Библиография

Абдулаева М.Ш. Мусульманский ритуал в культурном пространстве Северного Кавказа // Вестник СПбГУКИ. 2015. № 4 (25). С. 70–72.

Алимова Б.М., Мусаева М.К., Магомедханов М.М. Современная дагестанская городская свадьба // Ботяков Ю.М. (отв. ред.). Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 176–206.

Бобровников В.О. Иерархия и власть в горной дагестанской общине (XIX–XX вв.) // Расы и народы. 2001. № 26. С. 96–107.

Бобровников В.О. Обычай как юридическая фикция: «традиционный ислам» в религиозном законодательстве постсоветского Дагестана // Гуманитарная мысль Юга России. 2006. № 1. С. 4–18.

Бобровников В.О. Ислам, власть и общество в бывшем колхозе: дагестанский случай // Карпов Ю.Ю. (отв. ред.). Общество как

- объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. СПб.: Петербургское востоковедение, 2012. С. 9–31.
- Бобровников В.О., Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш.* Исламское образование в Дагестане от «Перестройки» до наших дней // *Raх Islamica*. 2010. № 2 (5). С. 137–159.
- Зайцева А.С.* Подвижная солидарность религиозных групп в условиях конфликта в Дагестане // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2016. № 34 (2). С. 281–309.
- Капустина Е.Л.* Сельские этюды к городскому пейзажу. Трансформация городского пространства в контексте миграционных процессов в Дагестане и судьба сельских землячеств в Махачкале начала XXI века // *Ботяков Ю.М. (отв. ред.). Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде*. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 111–176.
- Карпов Ю.Ю.* Горное дагестанское селение: от традиционного джамаата к нынешнему социальному облику // *Штырков С.А. (отв. ред.). Северный Кавказ: традиционное сельское общество. Социальные роли, общественное мнение, властные отношения: Сб. ст.* СПб.: Наука, 2007. С. 5–75.
- Кисриев Э.Ф.* Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004. 221 с.
- Магомедов А.Д.* Исламские новации в современной свадьбе народов Северного Кавказа // *Исламоведение*. 2012. № 3. С. 60–72.
- Мацузато К., Ибрагимов М.-Р.* Тарикат, этничность и политика в Дагестане // *Этнографическое обозрение*. 2006. № 2. С. 10–23.
- Милославский Г.В., Петросян Ю.А., Пиотровский М.Б., Прозоров С.М.* Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. 315 с.
- Музалев А.А.* Территориальные особенности институциональной организации религиозных геосистем на Северном Кавказе // *Молодые географы новой России: Мат-лы науч.-практ. конф. студентов, аспирантов и молодых преподавателей*. СПб.: Факультет географии и геоэкологии СПбГУ, 2008. С. 242–252.
- Орешина Д.А.* Изучение приходских общин в социологии: контексты исследования и основные подходы к концептуализации // *Социология: методология, методы, математическое моделирование*. 2014. № 39. С. 99–126.
- Подлесная М.А.* Особенности сетевого и нишевого подходов в изучении православного прихода в России и за рубежом // *Вестник Института социологии*. 2014. № 4 (11). С. 94–105.
- Подлесная М.А.* Православные приходы в структуре отношений с властью // *Власть*. 2015. № 5. С. 45–50.
- Прозоров С.М.* Заметки об исламе // *Исламоведение*. 2010. № 1. С. 73–83.
- Шихалиев Ш.Ш.* Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилия // *Вестник Евразии*. 2007. № 3 (37). С. 137–151.
- Ярлыкапов А.А.* Исламские общины Северного Кавказа: идеология и практика // *Россия и мусульманский мир*. 2006. № 5. С. 36–49.
- Agadjanian A.* Reform and Revival in Moscow Orthodox Communities. Two Types of Religious Modernity // *Archives de sciences sociales des religions*. 2013. No. 162. P. 75–94.

- Brubaker R.* Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration // *Ethnic and Racial Studies*. 2013. Vol. 36. No. 1. P. 1–8.
- Gaborieau M., Zeghal M.* Autorités religieuses en islam // *Archives de sciences sociales des religions*. 2004. No. 125. P. 5–21.
- Jeldtoft N.* Lived Islam: Religious Identity with “Non-organized” Muslim Minorities // *Ethnic and Racial Studies*. 2011. Vol. 34. No. 7. P. 1134–1151.
- Jeldtoft N., Nielsen J.S.* Introduction: Methods in the Study of “Non-organized” Muslim Minorities // *Ethnic and Racial Studies*. 2011. Vol. 34. No. 7. P. 1113–1119.
- Ketola K., Martikainen T., Salomaki H.* New Communities of Worship: Continuities and Mutations among Religious Organizations in Finland // *Social Compass*. 2014. Vol. 61. No. 2. P. 153–171.
- Kühle L.* Excuse Me, Which Radical Organization Are You a Member of? Reflections on Methods to Study Highly Religious but Non-organized Muslims // *Ethnic and Racial Studies*. 2011. No. 34 (7). P. 1186–1200.
- Marranci G.* *The Anthropology of Islam*. Oxford; N.Y.: Berg, 2008. 182 p.
- Matsuzato K., Ibragimov M.-R.* Islamic Politics at the Sub-regional Level in Dagestan: Tariqa Brotherhoods, Ethnicities, Localism and the Spiritual Board // *Europe-Asia Studies*. 2005. Vol. 57. No. 5. P. 753–779.
- Matsuzato K., Sawae F.* Rebuilding a Confessional State: Islamic Ecclesiology in Turkey, Russia and China // *Religion, State and Society*. 2010. Vol. 38. No. 4. P. 331–360.
- Pfaff-Czarnecka J.* From “Identity” to “Belonging” in Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self // *Working Papers in Development Sociology and Social Anthropology*. Bielefeld University, Faculty of Sociology. 2011. No. 368. P. 1–19.
- Samson F.* Les classifications en islam // *Cahiers d'études Africaines*. 2012. No. 2. P. 329–349.
- Sedgwick M.* The Concept of Radicalization as a Source of Confusion // *Terrorism and Political Violence*. 2010. Vol. 22. No. 4. P. 479–494.
- Stringer A.* Congregation and Social Structure: An Investigation into Four Northern Irish Memberships // *Social Compass*. 2013. Vol. 60. No. 1. P. 22–40.
- Stroope S.* Social Networks and Religion: The Role of Congregational Social Embeddedness in Religious Belief and Practice // *Sociology of Religion: A Quarterly Review*. 2012. Vol. 73. No. 3. P. 273–298.
- Ware R., Kisriev E.* Dagestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus. Armonk; N.Y.; L.: M.E. Sharpe, 2010. 251 p.

Belonging to Muslim Community in Dagestan: Analysis of Institutions and Practices

Anna Glyants

Université Libre de Bruxelles
50 Franklin Roosevelt Av., Brussels, Belgium
anna.zaytseva@ulb.ac.be

This article is focused on an analysis of social aspects of religious life in the context of Muslim communities and is based on empirical material collected in the republic of Dagestan. The research seeks to clarify if it is possible to define Muslim communities as a social entity with particular aspects of organisation and typical practices, as well as a specific relationship between its various actors. The author defines the concept of “religious belonging” and seeks to identify conditions that shape and maintain it. The article identifies institutions that constitute the boundaries of religious communities. It also reveals the conditions that impact the establishment of religious authority in the Sufi jamaats under the control of the muftiyat and within the Salafi milieu, as well as the role of local and non-local actors in these processes. The analysis of the selected Muslim practices, which became the subject of controversy in the republic, highlights the various aspects of the intersection of social ties that are based on religious and non-religious types of solidarity. The author concludes that expressions of religious belonging are determined by several levels and types of loyalty.

Keywords: Dagestan, Muslim institutions and practices, religious belonging, religious authority, religious solidarity.

Acknowledgements

This study is conducted as part of the ARC project “Globalization and Militancy in the Muslim World” and is supported by the Université Libre de Bruxelles (ULB), Alice and David Van Buuren Fund and Foundation Jaumotte-Demoulin.

References

- Abdulaeva M. Sh., ‘Musulmanskij ritual v kulturnom prostranstve Severnogo Kavkaza’ [Muslim Ritual in the Cultural Space of the North Caucasus], *Vestnik SPbGUKI*, 2015, no. 25, pp. 70–72. (In Russian).
- Alimova B., Musaeva M., Magomedhanov M., ‘Sovremennaya dagestanskaya gorodskaya svadba’ [The Contemporary Dagestani Urban Wedding], Botyakov Yu. M. (ed.), *Kavkazskiy gorod: potentsial etno-kulturnykh svyazey v urbanisticheskoy srede* [The Caucasian City: The

- Potential of Ethnocultural Relations in the Urban Environment]. St Petersburg: MAE RAN, 2012, pp. 176–206. (In Russian).
- Bobrovnikov V. O., ‘Ierarkhiya i vlast v gornoy dagestanskoy obshchine (XIX–XX vv.)’ [Hierarchy and Power in the Mountain Dagestani Community (19th–20th Centuries)], *Rasy i narody*, 2001, no. 26, pp. 96–107. (In Russian).
- Bobrovnikov V. O., ‘Obychay kak yuridicheskaya fiktsiya: “traditsionnyy islam” v religioznom zakonodatelstve postsovetstskogo Dagestana’ [Custom as a Judicial Fiction: “Traditional Islam” in Religious Legislation of Post-Soviet Dagestan], *Gumanitarnaya mysl Yuga Rossii*, 2006, no. 1, pp. 4–18. (In Russian).
- Bobrovnikov V. O., ‘Islam, vlast i obshchestvo v byvshem kolkhoze: dagestanskiy sluchay’ [Islam, Power and Society in the Former Kolkhoz: The Case of Dagestan], Karpov Yu. (ed.), *Obshchestvo kak obyekt i subyekt vlasti. Ocherki politicheskoy antropologii Kavkaza* [Society as the Object and the Subject of Power: Essays of Political Anthropology of the Caucasus]. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2012, pp. 9–31. (In Russian).
- Bobrovnikov V. O., Navruzov A. R., Shikhaliev Sh. Sh., ‘Islamskoe obrazovanie v Dagestane ot “Perestroyki” do nashikh dney’ [Islamic Education in Dagestan: From Perestroika to Contemporary Times], *Pax Islamica*, 2010, no. 2 (5), pp. 137–159. (In Russian).
- Brubaker R., ‘Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration’, *Ethnic and Racial Studies*, 2013, vol. 36, no. 1, pp. 1–8.
- Gaborieau M., Zeghal M., ‘Autorités religieuses en islam’, *Archives de sciences sociales des religions*, 2004, no. 125, pp. 5–21.
- Jeldtoft N., ‘Lived Islam: Religious Identity with “Non-organized” Muslim Minorities’, *Ethnic and Racial Studies*, 2011, vol. 34, no. 7, pp. 1134–1151.
- Jeldtoft N., Nielsen J. S., ‘Introduction: Methods in the Study of “Non-organized” Muslim Minorities’, *Ethnic and Racial Studies*, 2011, vol. 34, no. 7, pp. 1113–1119.
- Kapustina E. L., ‘Selskie etyudy k gorodskomu peyzazhu. Transformatsiya gorodskogo prostranstva v kontekste migratsionnykh protestov v Dagestane i sudba selskikh zemlyachestv v Makhachkale nachala XXI veka’ [Rural Essays for an Urban Landscape. The Transformation of the Urban Space in Context of the Dagestani Migration Protests and the Destiny of Rural Communities in Makhachkala in the Beginning of the 20th Century], Botyakov Yu. M. (ed.), *Kavkazskiy gorod: potentsial etnokulturnykh svyazey v urbanisticheskoy srede* [The Caucasian City: The Potential of Ethnocultural Relations in the Urban Environment]. St Petersburg: MAE RAN, 2012, pp. 111–176. (In Russian).
- Karpov Yu., ‘Gornoe dagestanskoe selenie: ot traditsionnogo dzhamaata k nyneshnemu sotsialnomu obliku’ [The Highland Dagestani Village: from the Traditional Jamaat to the Contemporary Social Identity], Shtyrkov S. A. (ed.), *Severnyy Kavkaz: traditsionnoe selskoe obshchestvo. Sotsialnye roli, obshchestvennoe mnenie, vlastnye otnosheniya*

- [North Caucasus: Traditional Rural Society, Social Roles, Public Opinion, Authority]: A collection of articles. St Petersburg: Nauka, 2007, pp. 5–75. (In Russian).
- Ketola K., Martikainen T., Salomaki H., ‘New Communities of Worship: Continuities and Mutations among Religious Organizations in Finland’, *Social Compass*, 2014, vol. 61, no. 2, pp. 153–171.
- Kisriev E. F., *Islam i vlast v Dagestane* [Islam and Power in Dagestan]. Moscow: OGI, 2004, 221 pp. (In Russian).
- Kühle L., ‘Excuse Me, Which Radical Organization Are You a Member of? Reflections on Methods to Study Highly Religious but Non-organized Muslims’, *Ethnic and Racial Studies*, 2011, vol. 34, no. 7, pp. 1186–1200.
- Magomedov A., ‘Islamskie novatsii v sovremennoy svadbe narodov Severnogo Kavkaza’ [Islamic Innovations in Contemporary Wedding of North Caucasian Peoples], *Islamovedenie*, 2012, no. 3, pp. 60–72. (In Russian).
- Marranci G., *The Anthropology of Islam*. Oxford; New York: Berg, 2008, 182 pp.
- Matsuzato K., Ibragimov M.-R., ‘Islamic Politics at the Sub-regional Level in Dagestan: Tariqa Brotherhoods, Ethnicities, Localism and the Spiritual Board’, *Europe-Asia Studies*, 2005, vol. 57, no. 5, pp. 753–779.
- Matsuzato K., Sawae F., ‘Rebuilding a Confessional State: Islamic Ecclesiology in Turkey, Russia and China’, *Religion, State and Society*, 2010, vol. 38, no. 4, pp. 331–360.
- Miloslavskiy G., Petrosyan Yu., Piotrovskiy M., Prozorov S., *Islam: Entsiklopedicheskiy slovar* [Islam: An Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka, 1991, 315 pp. (In Russian).
- Muzalev A. A., ‘Territorialnye osobennosti institutsionalnoy organizatsii religioznykh geosistem na Severnom Kavkaze’ [Territorial Aspects of Institutional Organisation of Religious Geo-systems in the North Caucasus], *Molodye geografy novoy Rossii* [Young Geographers from New Russia]: The materials of the scientific conference of students, PhD students and young lecturers. St Petersburg: Fakultet geografii i geoekologii SPbGU, 2008, pp. 242–252. (In Russian).
- Oreshina D. A., ‘Izuchenie prikhodskikh obshchin v sotsiologii: konteksty issledovaniya i osnovnye podkhody k kontsenptualizatsii’ [Parish Community and Congregation Studies in Sociology: Contexts of Research and Main Approaches to Conceptualisation], *Sotsiologiya: metodologiya, metody, matematicheskoe modelirovanie*, 2014, no. 39, pp. 99–126. (In Russian).
- Pfaff-Czarnecka J., ‘From “Identity” to “Belonging” in Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self’, *Working Papers in Development Sociology and Social Anthropology*, 2011, no. 368, pp. 1–19.
- Podlesnaya M. A., ‘Osobennosti setevogo i nishego podkhodov v izuchenii pravoslavnogo prikhoda v Rossii i za rubezhom’ [The Features of Network and Niche Approaches in the Study of an Orthodox Parish in Russia and Abroad], *Vestnik Instituta sotsiologii*, 2014, no. 4 (11), pp. 94–105. (In Russian).

- Podlesnaya M. A., 'Pravoslavnye prikhody v strukture otnosheniy s vlastyu' [Orthodox Parishes in the Structure of Relations with Authorities at the Local Level], *Vlast*, 2015, no. 5, pp. 45–50. (In Russian).
- Prozorov S. M., 'Zametki ob islame' [Notes on Islam], *Islamovedenie*, 2010, no. 1, pp. 73–83. (In Russian).
- Samson F., 'Les classifications en islam', *Cahiers d'études Africaines*, 2012, no. 2, pp. 329–349.
- Sedgwick M., 'The Concept of Radicalization as a Source of Confusion', *Terrorism and Political Violence*, 2010, vol. 22, no. 4, pp. 479–494.
- Shikhaliev Sh., 'Sufiyskie virdy Nakshbandiya i Shaziliya' [The Naqshbandi and Shadhili Sufi Orders], *Vestnik Evrazii*, no. 3 (37), pp. 137–151. (In Russian).
- Stringer A., 'Congregation and Social Structure: An Investigation into Four Northern Irish Memberships', *Social Compass*, 2013, vol. 60, no. 1, pp. 22–40.
- Stroope S., 'Social Networks and Religion: The Role of Congregational Social Embeddedness in Religious Belief and Practice', *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 2012, vol. 73, no. 3, pp. 273–298.
- Ware R., Kisriev E., *Dagestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*. Armonk; New York; London: M. E. Sharpe, 2010, 251 pp.
- Yarlykapov A., 'Islamskie obshchiny Severnogo Kavkaza: ideologiya i praktika' [Islamic Communities in the North Caucasus: Ideology and Practice], *Rossiya i musulmanskij mir*, 2006, no. 5, pp. 36–49. (In Russian).
- Zaytseva A., 'Podvizhnaya solidarnost religioznykh grupp v usloviyakh konflikta v Dagestane' [Cohesion of Religious Communities in the Situation of Conflict: A Case Study of Confrontations around Imam in a Dagestani Village], *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2016, no. 34 (2), pp. 281–309. (In Russian).