

ЭРИК СЕИТОВ

Шиитские сообщества Москвы как пример параллельных этно-религиозных джамаатов

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-101-128>

Erik Seitov

Shiite Communities of Moscow as an Example of Parallel Ethno-Religious Jamaats

Erik Seitov — Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences Named after N.N. Miklukho-Maklay (Moscow, Russia). telcorp@list.ru

The article examines the problem of “parallel communities” drawing upon the example of Moscow Shiite (Imamite) groups. They include immigrants from different regions and belong to different cultural areas and “ethnic groups” from Transcaucasia, South Asia, etc. They do not constitute a single “Moscow Shiite Jamaat” but rather exist in “parallel planes” already in relation to each other. This is largely similar to the groups of followers of Shiism-Imamism existing in Europe and America. Having appeared as a result of post-Soviet migration, Shiite communities were able to settle and gain a foothold in the Moscow region. They mostly relied on their own resources and organizational activity; they created their own (Shiite) religious spaces (mosques, hussainiyas, prayer rooms); they entered translocal Shiite networks (Iranian, Azerbaijani, Afghan, etc.). The Shia Muslim communities have no intersections with the Russian Sunni Islamic field, which allows us to talk about “autonomy” or even “invisibility” of Moscow Shia Muslims. Nevertheless, the Moscow Shiite jamaats use various techniques characteristic of subcultural communities: the presence of their own spaces, cultural codes and networks of sympathizers.

Keywords: Moscow, Shiism, migration, Islam, post-Soviet period.

Введение

ПОСТСОВЕТСКИЕ миграции, как и процессы «религиозного возрождения», — это знаковые явления в современном мире, связанные с трансформацией обществ в бывших советских республиках. Подобное явление наблюдалось и в самом центре бывшей советской метрополии — Москве, ставшей в постсоветский период местом аккумуляции и притяжения финансовых и трудовых ресурсов. Последнее выразилось в появлении большого и видимого количества новых мигрантов, в том числе из т.н. «мусульманских регионов» бывшего СССР и самой России. Это привело в свою очередь к активизации мусульманской религиозной жизни в городе.

Научных публикаций, связанных с изучением различных аспектов присутствия мусульманских «объединений и групп» в Москве, достаточно много. Впрочем, в большинстве таких работ освещаются современное состояние и история суннитского большинства и совершенно ничего не говорится о шиитских меньшинствах¹.

Данная статья призвана восполнить пробел в изучении религиозных сообществ и проанализировать присутствие «других мусульман» на примере Москвы. В работе пойдет речь о шиитах-имамитах, об освоении ими московского религиозного пространства, создании собственной инфраструктуры и транслокальных связей — что позволило им закрепиться на новом для себя месте. Статья основана на полевых исследованиях автора, проводимых с 2019 по 2022 г. в рамках диссертационного исследования².

1. Лишь немногочисленные работы посвящены исследованию последователей шиизма как в России в целом, так и в Московском регионе: *Гибадуллин И. Р.* Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // *Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей.* Казань: Казан ун-т, 2014. С. 67–88; Cordier, B. (2018) "Russia's 'other Ummah': From 'Ethnic Shi'ism' to Ideological Movement?", *Anthropological Journal of European Cultures* 27(1): 121–126. И несколько статей в энциклопедии «Ислам в Москве»: *Хайретдинов Д. З.* Шииты в Москве в XVI–XIX вв. // *Ислам в Москве: энциклопедический словарь* / Сост. и ответ. ред. Д. З. Хайретдинов. Нижний Новгород, 2008. [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085> доступ от 10.06.2022]; *Гибадуллин И. Р.* Шииты; шиитская община Москвы в современности // *Ислам в Москве: энциклопедический словарь* / Сост. и ответ. ред. Д. З. Хайретдинов. Нижний Новгород, 2008 [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085> доступ от 10.06.2022].
2. Результаты исследования представлены в следующих статьях: *Сеитов Э. М.* Формирование и деятельность шиитских сообществ Москвы в постсоветский пери-

Методики сбора материала и исследования следующие: интервью на русском и азербайджанских языках, включенное наблюдение (с участием автора в религиозной жизни информантов), анализ контента социальных сетей.

Таким образом, данная статья построена полностью на нарративах различных информантов, что в какой-то степени, если использовать язык деколониальной теории, дает нам возможность услышать «голоса других». Интервью проводились с различными представителями как шиитских, так и суннитских сообществ (в том числе и с представителями «официального духовенства»), имеющих различный статус, пол и возраст.

Методологической рамкой этой статьи послужил сборник эссе, посвященный «неформальным сообществам» (хиппи, панкам, любителям йоги, мусульманским студентам, сквотерам и др.) в «социалистическом блоке» — странах Восточной Европы и СССР 70–80-х гг. XX века³. Абстрагируясь от отдельных кейсов, описанных в этой работе, мне представляется плодотворной для анализа идея, что последователи различных субкультур, находясь в рамках «социалистических обществ», создавали свое собственное «альтернативное пространство», выражающееся в выстраивании своих собственных сетей, связанных с другими подобными сообществами⁴, появлении

од// Ислам в современном мире. 2021. 17(2). С. 141–160; Сеитов Э.М. Воспроизведение исторического опыта самоорганизации в иную культурную среду на примере деятельности хазарейской студенческой ассоциации «Катиб» в Москве// Вестник антропологии. 2021. № 4. С. 230–250.

3. Fürst, J., McLellan, J. (eds) (2016) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*. Lexington Books.
4. В качестве аргумента можно привести некоторые статьи из вышеупомянутого сборника. Например, текст, посвященный хиппи в советской Эстонии. Хиппи активно выстраивали сети коммуникации со своими единомышленниками как в странах Балтии, так и в остальных частях Советского Союза. Toomistu, T. (2016) “The Imaginary Elsewhere of the Hippies in Soviet Estonia”, in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 41–63. Lexington Books. Или мусульманские студенты из медресе Гази Хусрев бей в Сараево (республика Босния и Герцеговина, СФРЮ), имевшие собственные печатные издания (как сфера «альтернативного пространства»), а также сети знакомств с другим мусульманами (Турции, Болгарии, Кувейта), посредством которых в среду студентов боснийского медресе могли проникать дискурсы, актуальные для «глобального ислама», что давало чувство сопричастности к мировой исламской умме. Fitcher, M. A. (2016) “Student Activist and Yugoslavia’s Islamic Revival: Sarajevo, 1970–1975”, in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 85–104. Lexington Books.

и освоении своих собственных пространств⁵ (мест коммуникации). В качестве «клея», который соединял разрозненных людей, во многом выступали ценности, вырабатываемые той или иной субкультурой, которые разделяли и понимали принадлежавшие к этой группе члены⁶.

В какой-то мере подобные идеи можно применить и в отношении изучаемых мной шиитских групп, которые через социальные и экономические связи связаны в той или иной мере с российским социумом (в том числе и мусульманским), но в то же время имеют и поддерживают свои собственные «альтернативные пространства», религиозные сети, свои телесные практики и ритуалы, понятные только входящим в подобные группы мусульман-шиитов, но совершенно чуждые и непонятные «не шиитам». Как и в ситуации с другими субкультурами, здесь есть то обстоятельство, что без принадлежности к группе невозможно проникнуть в их «параллельный мир».

Рассмотрение моего кейса в рамках того же деколониального подхода позволяет увидеть в мусульманском религиозном пространстве московского мегаполиса «другие миры», «других мусульман» — невидимые ни в академическом, ни в повседневном пространстве города. Также это позволяет в какой-то степени «деконструировать» представления о мусульманах Москвы, под которыми часто в академических работах подразумеваются исключительно мусульмане сунниты со своими центрами, институциями и взаимоотношениями с властями. И именно это воспринимается как единственная форма присутствия мусульман в городе. Показав разницу в освоении пространств, статусов, религиозных центров, можно увидеть различные варианты сосуществования сообществ на религиозной карте города.

5. Как это показано на примере ленинградской квартиры и проживавшей в ней коммуны хиппи под названием *Yellow Submarine* (название взято из песни группы «Битлз»). Это случай альтернативного советской действительности физического пространства. Fürst, J. (2016) "We All Live in a Yellow Submarine", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 179–206. Lexington Books.
6. Помимо узнаваемого образа жизни, идей, а также внешнего вида у наиболее заметных субкультур — хиппи или панков, — сюда можно отнести и сформировавшуюся субкультуру любителей компьютеров в среде польских подростков в конце 1980-х гг. Wasiak, P. (2016) "Dropping out of Socialism with the Commodore 64: Polish Youth, Home Computers, and Social Identities", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 157–176. Lexington Books.

Шиитские сообщества в постсоветский период (история формирования и состав)

Появление шиитских сообществ в Москве во многом связано с трансформациями, последовавшими после исчезновения Советского Союза. Экономические, политические и социальные изменения затронули не только постсоветское пространство, но и некоторые зарубежные регионы, расположенные по соседству. Так, в середине 1990-х гг. параллельно, но без какой-либо связи друг с другом, начали формироваться два шиитских сообщества. Первое представляло собой выходцев из Азербайджана⁷, второе — Афганистана⁸. До этого, в советский период, в Москве проживали немногочисленные последователи шиизма, в основном азербайджанцы (студенты, служащие, торговцы на рынках), но они не оказали абсолютно никакого влияния на процесс становления этих общин и развития шиизма в постсоветский период.

Важной чертой обеих групп (азербайджанцев и хазарейцев) было то, что их ряды (и в последующем костяк) состояли преимущественно из мигрантов, перебравшихся в Москву в 1990-х гг. Между этими группами, кроме общей для них принадлежности к шиизму-имамизму, было больше различий и меньше сходных черт. Прежде всего это были представители двух различных «миров»: азербайджанцы — «постсоветского» мира, где после десятилетий атеистической пропаганды ислам «открывался» для верующих заново; хазарейцы же были частью социума, в котором религия, несмотря на риторику революционного правительства в Кабуле, была частью повседневной жизни. Другими словами, «афганские шииты» мигрировали в Москву уже как практикующие верующие, а члены «азербайджанского джаамата» обратились в ислам уже после своего переезда в Москву.

Немалое значение имело и восприятие нового места проживания этими группами. Для азербайджанцев, еще недавно «советских граждан», город был во многом знакомым и понятным местом, а для афганских шиитов Москва, да и российские реалии в целом, были совершенно новым и незнакомым миром, который приходилось осваивать с нуля. Причем хазарейцы, как и многие другие афганские мигранты 1990-х гг., рассматривали

7. Из регионов Азербайджана, где исторически доминируют последователи шиитской ветви: Нахичевань, Ленкорань (талыши) и Гянджа.

8. В большинстве состоящее из народности хазара (далее хазарейцы).

свое пребывание в России преимущественно в качестве временно-го транзитного пункта в страны Европы и Америки⁹. Эти особенности предопределили различные модели, по которым каждая из групп создавала свои религиозные пространства и сообщества. Свою роль сыграла и разница в численности: азербайджанцы могли активно привлекать в свои ряды новых мигрантов из своих земляков и за счет этого расти, в то время как у «афганцев» ввиду их небольшого количества в Москве такая возможность отсутствовала.

«Азербайджанский шиитский джамаат¹⁰» зародился в 1992 г. в стенах Московской Соборной мечети и состоял на тот момент из 5–6 молодых парней (20–25 лет) азербайджанцев и арабов-иракцев¹¹. «Освоившись» в пространстве мечети, неформальный лидер группы сделал ставку на увеличение ее рядов и освоение других религиозных пространств города. После неудачи при «вхождении» в заново открывшуюся в 1993 г. Московскую историческую мечеть¹², джамаат решил изменить тактику. Была сделана ставка на наращивание численного состава и создания собственных религиозных пространств — посредством агитации на московских продовольственных рынках и открытия в них же молитвенных комнат¹³. В те годы из-за ухудшения экономической

9. Подобное можно было сказать и о некоторых азербайджанцах, которые были включены в торговые сети, чьи миграционные сценарии носили маятниковый характер между различными регионами Азербайджана и городами России.

10. Джамаат — от арабск. «общество, коллектив, община».

11. На фоне суннитского большинства, которое составляли в основном прихожане татары преклонного возраста, молодые несунниты выглядели «белым пятном», что и стало причиной их знакомства и сближения, как рассказывают информанты.

12. Старейшая мечеть г. Москвы (1823 г.), с 1939 г. была закрыта, в январе 1991 г. передана верующим, открыта заново в 1993 г. после реконструкции при содействии саудовской стороны.

13. Поначалу, по рассказам самих информантов, работа шла плохо, азербайджанские мигранты, занятые на рынках, скептически относились к подобной религиозной агитации. Сказывалось то обстоятельство, что постсоветское азербайджанское общество было довольно секуляризированным в позднесоветский период. О подобном явлении упоминается в работе польского антрополога: Dobrosława, W. (2017) *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*. De Gruyter. В дальнейшем около 4–5 молитвенных комнат, расположенных на разных продовольственных рынках, стали своего рода сетью. Часто это были подсобные помещения, за которыми присматривали азербайджанцы-шииты, работавшие на этих рынках. Были и совместные комнаты, которые поддерживались и использовались мусульманами-суннитами. Были случаи, когда такое пространство переходило из «рук в руки». Шиитов ввиду малочисленности могли вытеснить «радикальные сунниты», но затем сами «захватчики» изгонялись совместными силами шиитов

ситуации в самом Азербайджане¹⁴ наметилось усиление миграции, в которую включились выходцы из различных регионов республики, что привело к появлению видимого числа азербайджанских мигрантов, занятых в российских городах в сфере торговли.

«Азербайджанский джамаат», который насчитывал к концу 1990-х гг. приблизительно 50¹⁵ человек, осваивал шиизм заново и остро нуждался в религиозных знаниях, пробелы в которых частично восполняла религиозная литература, изданная на тот момент в самом Азербайджане при содействии иранских религиозных фондов и организаций. Помимо этих проблем были и другие трудности: внутренние конфликты, связанные с «политическими пристрастиями» отдельных членов, уходящими в постсоветские реалии Азербайджана¹⁶.

«Афганский джамаат» находился в иной ситуации, которую в первую очередь предопределил статус его членов как «иностранцев граждан». Отсюда и отличие в тактике «создания» своего религиозного сообщества. Если «азербайджанцы» старались максимально использовать все имеющиеся ресурсы («пропагандистская» работа на рынках, открытие молитвенных комнат), то хазарейцы как бы «встроились» в уже освоенное ранее другими афганцами пространство бывшей гостиницы «Севастополь», ставшее в 1990-е гг. «торговым центром». В отличие от других афганских мигрантов, представлявших собой чаще всего специалистов и т.н. «кадровый костяк НДПА¹⁷», переселившихся в том числе и в Москву после падения режима Наджибуллы в 1992 г.,

и «умеренных суннитов», как это было, к примеру, на рынке возле м. «Выхино» в конце 2000-х гг.

14. Юнусов А. (2013) Фактор интеграции в миграционных процессах в Азербайджане. CARIM-East RR 2013/08, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute.
15. По моим наблюдениям, количество верующих шиитов из числа азербайджанцев на момент 2022 г. приблизительно составляет около 2–2,5 тыс. человек. При этом костяк общины составляют около 300 человек. Под этой категорией я подразумеваю постоянных участников религиозных собраний в обычные дни. В дни мухаррама это число может достигать более 2 тыс. человек.
16. Часто внутренние «конфликты» строились вокруг «политических пристрастий»: условные «пантюркисты» «враждовали» с «проирански» настроенными членами джамаата.
17. Народно-демократическая партия Афганистана (1965–1992) — партия левого толка. В 1978 г. военные из НДПА пришли к власти (т.н. «Апрельская революция»). После падения режима Наджибуллы в апреле 1992 г. многие члены НДПА вошли в отряды моджахедов, часть «идейных» и высокопоставленных членов партии решила покинуть Афганистан ввиду грозившей их жизни опасности.

заметное же число хазарейцев появилось в городе уже ближе к концу 1990-х гг.¹⁸. Это произошло в результате последующего витка гражданской войны и репрессивной политики движения «Талибан» в отношении религиозных и этнических меньшинств на подконтрольной им территории. ТЦ «Севастополь» в постсоветский период стал одним из мест социализации (как и простого выживания в новых условиях) для многих афганских мигрантов и беженцев, занятых в сфере торговли товарами широкого потребления. Хазарейцы активно задействовали «афганские» сети различных уровней, включились сначала в экономическое, а затем и в религиозное пространство ТЦ «Севастополь». Они использовали молитвенную комнату совместно с другими мусульманами, а начиная с 1997 г. стали проводить день Ашура в ресторане «Таврия» (расположенном в одном из комплексов зданий ТЦ «Севастополь»). В 1990-х гг. количество афганских шиитов, собиравшихся на религиозные мероприятия, составляло около 100 человек, в последующий период (2000-е и 2010-е гг.) число их значительноросло, главным образом за счет миграции членов их семей, родственников и знакомых. К 2022 г. количество афганских шиитов приблизительно составляло около 1,5 тыс. человек¹⁹.

В конце 2010-х гг. произошел исход большей части хазарейцев-предпринимателей из ТЦ «Севастополь» в другие московские ТЦ («Садовод», «Южные ворота» и др.), а религиозные мероприятия, начиная с 2016 г., стали проводиться в банкетном зале недалеко от ТЦ «Москва».

Важно отметить, что оба шиитских джамаата опирались исключительно на финансовые средства, аккумулированные внутри своих групп, что в дальнейшем позволило им развиваться и существовать автономно.

В 2000-е и 2010-е гг. появились другие шиитские сообщества. Насколько их можно считать таковыми (и насколько

18. Хазарейцы были представлены в органах госуправления и в партийных структурах Демократической Республики Афганистан меньше, чем другие этнические группы (пуштуны, таджики, узбеки).

19. Здесь я привожу свои собственные эмпирические данные и оценки моих информантов-хазарейцев. В это число входят члены семей, дети. Было бы ошибочно записывать всех так называемых «афганских шиитов» в активно верующие. По моим наблюдениям (2019–2022 гг.), количество присутствующих на различных религиозных мероприятиях разнится существенно: в обычные дни на пятничных намазах можно увидеть 50–100 человек, во время дня Ашуры число участников может достигать чуть менее 1000 человек.

к ним применим термин джамаат), вопрос спорный. Они были либо немногочисленными, такие как группа шиитов из Пакистана (и в тоже время очень обособленная и закрытая²⁰), либо разрозненными и «членство» в них не было постоянным — такие как «иранские шииты», среди которых встречались студенты, работники посольства, торговых представительств и другие²¹, или студенты из арабских стран (иракцы, сирийцы), дагестанские шииты, а также «конвертиты» — «русские шииты» и формальные мусульмане сунниты, перешедшие в шиизм-имамизм²².

Таким образом, шиизм в Москве развился благодаря миграционным процессам и представлен в абсолютном большинстве мигрантами (внутренними и внешними, временными и переехавшими на постоянное место жительства). При этом все эти «сообщества» никоим образом не составляют единый «московский шиитский джамаат». Подобное во многом повторяет ситуацию в странах Европы и Америки, где шииты-имамиты в основной массе представлены мигрантами из различных регионов Ближнего, Среднего Востока и Южной Азии и никогда не образуют на новом месте проживания больших шиитских сообществ, включающих всех единоверцев вне зависимости от региона исхода и культурных границ. Для примера могу привести положение шиитов в США²³ или Германии²⁴, когда даже большие группы, такие как «арабские» джамааты, могут делиться по различным границам: региональным (ливанцы, иракцы), культурным (шииты арабы и шииты из Южной Азии, неофиты и «этнические шииты»), принадлежащим к различным транснациональным религиозным сетям (последователи различных шиитских духовных авторитетов, течений внутри современного шиизма — «ахбариты» и «усулиты», «ширазиисты» и «хомейнисты» и др.).

20. На 2022 г. количество пакистанцев составляло приблизительно 15–20 человек.

21. По моим наблюдениям, в иранской мечети «Хатам аль Анбия» на мероприятия в среднем собираются около 100–150 человек, включая и женщин (в большинстве жены иранских граждан, проживающих в Москве).

22. Количество представителей этих групп составляет не более 10–15 человек.

23. Takimi, L. (2009) *Shi'ism in America*. New York University Press.

24. Langer, R., Weineck, B. (2017) "Shiite 'Communities of Practice' in Germany", *Journal of Muslims in Europe* 6(2): 216–240.

Шиитские пространства

В 2000-х и 2010-х гг. в Москве стали появляться различные шиитские места, которые оказали значительное влияние на устойчивые позиции параллельного существования шиитов-имамитов. Первым среди таких мест была упомянутая ранее Московская Соборная мечеть, ставшая на долгое время центром религиозной жизни «азербайджанского джамаата». Помимо помещения для отправления религиозных ритуалов она была местом встреч с представителями шиитского «духовенства» из Ирана и Азербайджана в 2000-е и в начале 2010-х гг.

Интересно, что на мероприятиях в дни мухаррама, проводимых азербайджанцами с разрешения руководства мечети, можно было увидеть и афганских шиитов, но широких контактов между шиитскими группами не наблюдалось, как и отношений с прихожанами суннитами. Эту ситуацию можно сравнить с несмешиваемыми жидкостями, находящимися в одной емкости. Находясь даже физически в одном пространстве, два шиитских джамаата занимали каждый свою нишу и не вступали в контакты друг с другом. Нужно сказать, что долгое время мечеть в понимании простых верующих мусульман воспринималась в качестве «общемусульманского пространства», открытого для всех. В стенах мечети можно было увидеть представителей различных «групп»: прихожан татар, мигрантов из Центральной Азии с «народными муллами», выходцев из Северного Кавказа (принадлежащих в большинстве к шафиитскому мазхабу), а также до 2016 г. шиитов-имамитов. Осенью 2016 г. во второй день месяца мухаррама произошел конфликт между прихожанином (суннитом) и шиитами азербайджанцами, собравшимися в «подвале» мечети. После этого инцидента руководство мечети решило окончательно «отселить» шиитов, дабы избежать в дальнейшем таких эксцессов.

Другие шиитские религиозные пространства, в отличие от Московской Соборной мечети, имели четкую привязку к регионам исхода прихожан. Условно я их разделяю на «азербайджанские», «иранские», «афганские» или смешанного типа: «азербайджано-иранские» и «ирано-афганские», «локальные». В какой-то мере их можно назвать полноценными «этно-религиозными» местами собраний, поскольку соблюдены следующие принципы: прихожане представлены в большинстве выходцами одного региона (как географического, так и культурного), религиозные собрания ведутся либо только на азербайджанском либо только на персид-

ском языках (до конца 2010-х проповедей на русском языке практически не было), в тематиках проповедей часто приводятся аналогии и доступные примеры из реалий региона исхода верующих. Подобные места появлялись и развивались параллельно и автономно друг от друга.

Первым «азербайджанским пространством» можно смело назвать мечеть «Инам». Построенная в 1999 г. и входившая в состав Духовно-просветительского комплекса Москвы (район «Отрадное»), она располагалась на одной территории с суннитской мечетью «Ярдам». В первое время после открытия в «Инам» было заметно присутствие относительно большого числа выходцев из г. Агдам²⁵, для которых эта мечеть стала не только местом отправления религиозных потребностей, но и социализации приезжих: там занимались поиском жилья, изготовлением нужных документов для пребывания в Москве, налаживанием связей с торговыми партнерами и другим. Посещавшие мечеть шииты-неазербайджанцы чувствовали себя в ней некомфортно: все мероприятия велись на азербайджанском языке, в мечети часто выступали приглашенные азербайджанские и иранские²⁶ шиитские «священнослужители» и, что самое главное, проводились мероприятия не только религиозного характера, но и имеющие непосредственное отношение к недавней истории Азербайджана, в частности, «Черный январь» и «День Ходжалы»²⁷. Подобные «национальные» мероприятия, обернутые в религиозную оболочку, непонятны другим шиитам, выходцам из других регионов. Пройдя череду внутренних конфликтов, шиитская мечеть «Инам» просуществовала в таком виде вплоть до января

25. Отмечу, что г. Агдам во время конфликта за Нагорный Карабах сильно пострадал, что привело к исходу из него беженцев-азербайджанцев. Мечеть «Инам» имела неофициальный статус места сбора азербайджанских «оппозиционеров и политиков», так как азербайджанские беженцы из Агдама (как и Карабаха) часто поднимали вопрос своего нынешнего бедственного положения, в котором они винили в первую очередь власти Азербайджана.

26. В большинстве иранские азербайджанцы.

27. Силовое подавление волнений и погромов советскими войсками, начавшееся в ночь на 20 января 1990 г. в Баку, именуется также «Кровавый январь». «День Ходжалы» — траурная дата, связанная с убийством мирных азербайджанских жителей в г. Ходжалы армянскими военными формированиями 25–26 февраля 1992 г. Оба этих события имеют важное значение для исторической памяти, став частью азербайджанского шиитского культа мученичества. См. подробнее: *Смит М.* Память об утратах и азербайджанское общество // *Азербайджан и Россия: общества и государства* / под ред. Д. Е. Фурман. М.: Летний сад, 2001. С. 88–117.

2019 г., когда руководство комплекса «Отрадное» закрыло вход для прихожан шиитов, перед этим повысив коммунальные платежи на ее содержание.

Другими «азербайджанскими» религиозными пространствами в Москве стали хусайнии²⁸. На базе открытого в 2004 г. «Исламского теологического центра мусульман шиитов»²⁹ (ИТЦМШ) в 2014 г. появилась первая полноценная хусайния³⁰, которая в 2019 г. расположилась уже в новом месте — на юго-востоке Москвы в собственном отдельном здании — и обрела название *хусайния Фатимы аз Захры*. В конце 2010-х гг. появились следующие «дома Хусейна»: *имам Саджад (Зейн ал-Абидин)* и *имам Али*. Их содержание полностью лежит на прихожанах-азербайджанцах. В каждой из перечисленных хусайний есть свой «руководитель» — рухани³¹, в обязанности которого входит, помимо административной работы, составление «программы» религиозных мероприятий (приглашение представителей шиитского «духовенства», маддахов³² и прочее).

«Иранское» пространство в Москве представлено мечетью «*Хатам ал-Анбия*», которая была открыта на территории рези-

28. Хусайния (досл. «Дом Хусейна», ашура-хане, имамбарган, такая-хане, матам) — специализированное помещение для проведения шиитских собраний (маджлисов), обычно в вечернее время. Часто в академических востоковедческих работах подчеркивается разница между шиитской мечетью и хусайнией. Но по моим наблюдениям во многих случаях хусайния активно выступает в роли мечети и наоборот. Так, московские хусайнии — это еще и места, где совершаются пятничные джума намазы, а в Соборной мечети до 2016 г. и в «Инам» активно проводились траурные мероприятия в месяц мухаррам.

29. «Исламский теологический центр мусульман шиитов» представлял собой небольшой учебный центр из 2 комнат, в одной проходили занятия, вторая выступала и как место для молитвы, и как место для религиозных собраний.

30. Как и вышеназванный Центр, хусайния располагалась на первом этаже жилого дома по ул. Юных ленинцев и имела мужскую и женские части. По рассказам информантов, жильцы дома первое время воспринимали шиитские собрания настороженно (особенно распевания траурных од, громкий плач, часто сопутствующий траурным мероприятиям). Бывали случаи, когда в хусайнию приезжал ОМОН или приходили полицейские, но все заканчивалось просьбами к ее руководству проводить мероприятия потише и установить в помещении шумоизоляцию.

31. Рухани (досл. «духовный») — термин, часто употребляющийся для обозначения шиитского «духовенства» (мулл, ахундов, пишнамазов). В вышеназванных местах все рухани — азербайджанцы, обучавшиеся в иранских шиитских «семинариях».

32. Маддах — в шиитской традиции исполнитель траурных од (мерсия), повествований о трагической гибели шиитских сподвижников, а также торжественных песнопений с прославлением Аллаха и шиитских имамов-илахи. Маддахи выступают на шиитских маджлисах.

денции посла ИРИ³³ в 2003 г. Основным контингентом ее прихожан являются иранские граждане, проживающие в Москве. Содержание этой мечети полностью лежит на иранской стороне. Помимо иранцев в мечети можно увидеть небольшое число афганских шиитов и арабских студентов.

«Ирано-азербайджанским» пространством является открытый в 2015 г. по инициативе иранской стороны «Московский исламский центр» на севере Москвы в районе Алтуфьево, часто именуемый самими верующими «иранской хусайнией³⁴». С момента своего открытия Центр стал оказывать существенное влияние на религиозную жизнь московских мусульман шиитов. Помимо проведения религиозных мероприятий, на которые собирается большое количество верующих, в «иранской хусайнии» ведут работу различные религиозные «кружки» (школа маддахов, детские лагеря, репетиции религиозного театра). Кроме этого, «Исламский центр» выступает и как представительство марджаата³⁵ аятоллы Али Хоменеи во главе с Акбари Джедди³⁶ в России. Сам руководитель «иранской хусайнии» и его заместитель сейид Мансур Тахмасиб³⁷ — частые гости на религиозных собраниях, организованных шиитскими общинами в Москве. Хотя «Исламский центр» полностью содержится иранской стороной, абсолютно по-

33. Исламская Республика Иран.

34. Большое 4-этажное здание с двором способно вместить большое количество верующих, число которых во время траурной декады мухаррам может достигать более 2 тыс. человек. Помимо большого молитвенного зала, разделенного на женскую и мужские стороны, в здании имеются помещения с кухней и столовой, административные помещения и комнаты для монтажа видео- и аудиоматериалов, а также большой актовый зал, в котором располагается библиотека с религиозной литературой.

35. Верховным религиозным авторитетом в рамках шиитской усулитской доктрины выступает марджа' ат-таклид, который имеет свой центральный офис и открытые представительства в регионах, где проживают мусульмане-шииты. В настоящее время в шиитском мире насчитывается чуть более 60 марджа различного уровня. Согласно шиитским предписаниям, верующий шиит должен выбрать себе духовного авторитета (стать его мукаллидом) и руководствоваться его предписаниями, дабы не сбиться с правильного пути. После смерти своего марджа верующий должен выбрать другого. При этом есть и шииты («ахбариты»), которые отвергают следование «духовным авторитетам», опираясь в своей религиозной жизни на хадисы (ахабары) от шиитских имамов.

36. Сам Акбари Джедди, иранский азербайджанец, имеет религиозный статус худжат уль ислам, что в шиитской «иерархии» стоит ниже аятоллы, но выше статуса муджтахид.

37. Тоже иранский азербайджанец. Присутствие иранского духовенства из числа иранских тюрок сильно облегчает взаимные контакты для московских мусульман шиитов, к примеру, с персоязычными афганскими шиитами.

давящая часть его прихожан — это азербайджанцы. Интересно, что проводимые там маджлисы³⁸ имеют различную «окраску»: «общешиитскую» (мухаррам, дни смертей шиитских имамов), «иранскую» (день исламской революции в Иране, день смерти аятоллы Хомейни), «политическую» (день смерти полковника КСИР Кассема Сулеймани), «азербайджанскую» («Черный январь», «день Ходжалы» и другие, связанные с конфликтом в Нагорном Карабахе). Поэтому это пространство можно охарактеризовать как «ирано-азербайджанское».

«Локальные» пространства (в какой-то степени их можно назвать и «временными») — это «светские» места, которые «превращаются» в религиозные лишь на короткое время. К таким относятся арендованные банкетные залы, кафе, кинотеатры и даже комнаты в студенческих общежитиях. Как было сказано ранее, хазарейцы часто проводят свои мероприятия в арендованном банкетном зале, вмещающем более 1000 человек и разделенном на женскую и мужские половины; арабские студенты, по рассказам информантов, в дни мухаррама собираются в одной из комнат в общежитии РУДН; азербайджанцы могли проводить свои мероприятия, помимо хусайний и мечетей, также в банкетных залах, кафе или даже в кинотеатрах, например в уже закрытом кинотеатре «Баку». Нужно отметить, что даже временные пространства как бы «пересотворяются» из светских в религиозные. Простая комната в студенческом общежитии или маленькое кафе превращается в хусайнию посредством размещения религиозной атрибутики («растяжек» и «гобеленов» с именами шиитских имамов, изображениями почитаемых шиитских мавзолеев³⁹), религиозных и телесных практик — таких как совершение коллективных намазов, распевание траурных од и повествований о гибели почитаемых шиитами имамов,

38. Религиозные собрания.

39. Внутреннее пространство шиитских мечетей и хусайний «украшается» различными «растяжками» и «гобеленами», которые развешиваются вдоль стен. На таких транспарантах можно увидеть надписи на арабском языке, в которых перечисляются имена пророка Мухаммеда, его дочери Фатимы и 12 шиитских имамов. Также помещение украшается изображениями и знаменами с навершиями в форме раскрытой ладони (ладонь Аббаса или Фатимы или алам, панджа), изображениями шиитских имамов (Али, Хусейна), белого коня Хусейна Зулджанаха, меча имама Али с раздвоенным лезвием Зульфикара, изображениями Ахль аль Байт — сидящего пророка Мухаммеда со своим семейством: имамом Али, Фатимой и внуками имамами Хасаном и Хусейном.

актов самофлагелляции⁴⁰. Именно в подобных местах верующий может ощутить себя шиитом наравне с другими собравшимися, поскольку понимает смысл совершаемых действий, символов и образов, что, в свою очередь, совершенно незнакомо и непонятно оказавшемуся случайно на подобных маджлисах мусульманину — не шииту.

Полагаю, что такие шиитские места (как постоянные, так и временные) можно назвать пространствами гетеротопии⁴¹, следуя определениям М. Фуко. В первую очередь надо сказать о том, что в упомянутых шиитских пространствах Москвы происходит своеобразный «раскрой времени», к примеру, во время декады мухаррама верующий шиит как бы переносится в прошлое, становясь свидетелем гибели имама Хусейна и его сподвижников в битве при Кербеле 680 г. Кроме того, в таких местах наблюдается «открытость и замкнутость» — когда, например, верующий шиит азербайджанец попадает на афганский (хазарейский) религиозный маджлис и, даже не понимая языка, знает, о чем идет речь благодаря знакомым религиозным символам и телесным практикам. В тоже время для «не шиита» такие собрания будут в определенной степени «закрытыми» ввиду его полного непонимания происходящего. В этом смысле можно провести аналогии с субкультурами: постороннему человеку невозможно попасть в такую компанию, не имея контактов в этой среде. То же самое и в отношении шиитских религиозных собраний: человек со стороны никогда не попадет на них и даже не будет знать об их существовании.

Следуя все той же логике Фуко, подобные места могут «сопоставлять сразу несколько пространств» в себе: так, хусайния может одновременно — или по очереди — быть местом, где проводятся коллективные молитвы, быть местом социализации, быть местом «переноса» в прошлое (с показом «религиозных театральных по-

40. Подобное происходит в отмечаемые шиитами траурные дни, связанные с датами смерти пророка Мухаммеда и их потомков через Али и Фатиму — шиитских имамов. Дабы избежать однобокой трактовки, что шииты-имамиты «только держат траур», в шиитском календаре есть и торжественные даты, связанные с днями рождений пророка Мухаммеда и каждого из 12 имамов. Другими почитаемыми имамитами датами являются следующие дни: Гадир Хумм — начало имамата Али; Арбайин — 40-й день со дня трагической гибели имама Хусейна; Айюми Фатимийа — 20-дневный траур по Фатиме.

41. См. Фуко М. Другие пространства // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. Ч. 3. С. 191–204.

становок»⁴²). Важно, что для некоторых мусульман-шиитов — считающих себя таковыми, но не придерживающихся в повседневной жизни религиозных предписаний (не совершающих регулярно намаз, не постящихся по различным причинам), — посещение религиозных собраний хотя бы раз в год рассматривается как религиозный акт. Это во многом связано с представлением верующих шиитов о том, что во время маджлисов среди собравшихся незримо присутствуют и наблюдают за ними не только ангелы, но, возможно, и сами шиитские имамы, которые видят и записывают все деяния верующего (в том числе и посещения маджлисов). Именно поэтому описанные выше шиитские места в Москве в дни мухаррама бывают переполнены, чего не наблюдается в обычные дни.

Религиозные сети

Мусульманские сообщества, располагающиеся в различных частях света, на том или ином уровне состоят в многочисленных религиозных сетях⁴³, что позволяет некоторым авторам характеризовать ислам как своего рода «сетевую цивилизацию»⁴⁴.

42. В шиитской имамитской традиции во время траурной декады в лунный месяц мухаррам разыгрываются «религиозные спектакли», призванные наглядно показать мученическую гибель третьего шиитского имама Хусейна и его сподвижников при Кербеле. Этот театр именуется тайзие и имеет выработанные канонические формы. Тайзие распространен в Иране, также его можно увидеть в шиитских регионах Ирака. Кроме того, есть форма представлений шабих, которая не имеет таких ярких форм, как тайзие и представляет собой проход во время шествий в день Ашуры «актеров», облаченных в доспехи воинов, с носилками, на которых несут отрубленные руки из папье-маше, насаженные на колья головы, отрубленную голову имама Хусейна вкупе с его пронзенными стрелами телом или доспехами, а также процессию закованных в цепи женщин, что отсылает к событиям при Кербеле. Подробнее о «шиитском религиозном театре»: Chelkowski, P. (ed.) (2010) *Eternal Performance: Taziyeh and Other Shiite Rituals*. Seagull Books; Chelkowski, P. (1979) *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York University Press. Отмечу, что в «Московском исламском центре» начиная с 2015 г. регулярно показываются подобные «театральные постановки», а также периодически — в других местах (в хусайнии «Фатима аз Захра» в 2019 г., в мечети «Инам» в начале 2010-х гг., в арендованных концертных залах). Подобные постановки мало имеют общего с классической драмой тайзие, это лишь только использование реквизита и создание образов. На мой взгляд, такие постановки имеют по форме больше аналогий с «советской театральной школой» (в том числе и самодеятельной). Многие «актеры» воспринимают свое участие в московских постановках как одну из форм религиозного служения.

43. К примеру: Jaffrelot, C., Louer, J. (eds) (2017) *Pan-Islamic Connections: Transnational Networks Between South Asia and the Gulf*. Oxford University Press.

44. См. подробнее: Cooke, M., Lawrence, B. (eds) (2005) *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. University of North Carolina Press.

В настоящее время (2022 г.) различные московские шиитские джамааты также «включены» в сетевые пространства различной плотности контактов и широты охватов. Важно отметить, что шиитские сети редко когда имеют пересечение с суннитскими (московскими, российскими или региональными). Это делает московских шиитов как бы исключенными из суннитского сетевого поля и активно включенными в шиитское локальное и транслокальное поле, что позволяет говорить о полноценной «параллельности» шиитов.

Говоря о взаимоотношениях с суннитским московским полем, надо отметить, что здесь у каждого из джамаатов выстраиваются свои сценарии — от полного исключения (как у «иранского джамаата») до частичных контактов («афганского» и «азербайджанского»). На это, в первую очередь, влияет вовлеченность в различные сети (часто экономические), в которые в различной степени включены различные члены. Так, «афганские» шииты контактируют с «афганскими» суннитами, встраиваясь в афганские трансграничные торговые сети. Постсоветские же шииты имеют наибольшие точки соприкосновения по сравнению с вышеназванными группами с суннитским постсоветским полем (которое состоит из различных акторов и институций) ввиду их бэкграунда (опыт общего советского и частично постсоветского опыта). Здесь можно сказать, что у различных возрастных групп прослеживались различные сценарии. Люди старшего поколения периодически посещают суннитские собрания, куда их иногда приглашают их друзья и знакомые. У молодых людей часто ситуация совсем иная — именно в этой среде происходят различные конфронтации с суннитским окружением, которое в настоящее время уже давно переместилось в киберсреду. В этой киберсреде уже начиная с начала 2010-х гг. появились свои русскоязычные шиитские блогеры-«муджтахиды», чья активность была ответом на «салафитскую» активность в 2000-е гг., выражавшуюся в активной прозелитической деятельности и «переманивании» на свою сторону «этнических шиитов». Эта активность приводила к случаям перехода молодых азербайджанцев из шиитских семей в суннизм или салафизм ввиду «раскрученности» этих направлений. Главную роль здесь играло активное использование русского языка и создание доступного религиозного контента.

С другой стороны, «азербайджанский» джамаат в отличие от других через своих «представителей» имеет контакты с официальными мусульманскими структурами города в лице МРОМ

«Ахли Бейт⁴⁵», зародившейся еще в середине 1990-х гг. в стенах Московской Соборной мечети, прошедшей регистрацию в 2002 г., а с 2012 г. вошедшей в структуру Московского мухтасибата. Или вхождение в образованную в 2019 г. новую небольшую структуру «Центральный муфтият» во главе с А. Рамазановым, объединившей три небольшие общины с приходами (молельными комнатами), одной из которых является шиитская МРОМ «Духовный путь» во главе с Я. Алиевым⁴⁶ (руководителем хусайнии *имам Саджад [Зейн ал-Абидин]*). Наличие официальной регистрации вкупе с нахождением в религиозных структурах города позволяют шиитским организациям иметь официальный статус и выступать хоть незначительным, но все-таки игроком на религиозной карте города.

Включенность московских шиитов в различные сети с момента их появления в 1990-е гг. была неравномерной. К примеру, переселившиеся в Москву афганские шииты уже были частью шиитского пространства Среднего Востока и Южной Азии. У хазарейских общин в самом Афганистане имеются широкие контакты с религиозными центрами в Иране⁴⁷, поскольку в иранских шиитских семинариях учится довольно много афганских студентов. Есть шиитские духовные авторитеты из числа хазарейцев (муджахиды и аятоллы), они проживают как в самом Афганистане, так и в Ираке⁴⁸ с Ираном. Какая-то часть представителей более

45. Местная религиозная организация мусульман.

46. «Центральный муфтият: новый игрок в мусульманской умме Москвы» // Информационно-консалтинговая компания «Религия сегодня». 05.08.2020 [https://reltoday.com/news/centralnyj-muftijat-novyj-igrok-v-musulmanskoj-umme-moskvy/, доступ от: 26.05.23].

47. В период конфликта 1980-х гг. между революционным правительством и вооруженной оппозицией в Кабуле Иран, со своей стороны, не только оказывал поддержку шиитскому населению Афганистана (в виде отправки гуманитарных грузов и приема у себя беженцев), но и пытался активно влиять на политический расклад, поддерживая вооруженные отряды шиитских моджахедов и проиранских движений. См. подробнее: Ibrahim, N. (2017) *The Hazaras and the Afghan State: Rebellion, Exclusion and the Struggle for Recognition*, pp. 143–176. London: HURST & COMPANY.

48. Например, гранд-аятолла Мухаммад Исхак аль-Файад, который родился в районе Джагори в 1930 г. в семье хазарейцев. С 1940 г. он проживает в Ираке, где получил религиозное образование. В настоящее время занимает высокую позицию, по авторитету его считают вторым после известного иранского аятоллы аль-узма и марджа ат-таклида сейида Аль Хусайни аль Систани. При этом аятолла аль-Файад сохранил афганское гражданство и связь с Афганистаном, в своих проповедях и выступлениях он часто касается тем, связанных с внутриафганскими реалиями (в частности, вопросов, связанных с положением афганских женщин). См.

«низкого» по статусу шиитского «духовенства» (муллы, ахунды, маддахи, пишнамазы) также активно включена в миграционные процессы в соседние регионы⁴⁹ (Иран, Пакистан) — наравне с другими хазарейцами. Эти представители «духовенства» могут встраиваться на различных уровнях в существующие религиозные комьюнити либо создавать свои⁵⁰. Подобное можно сказать и о московском афганском джамаате, в среде которого есть свой локальный рухани, хазарец, который учился в иранской хауза в Куме, но находится в Москве как предприниматель — его приглашают на религиозные маджлисы.

Так что многие хазарейцы, мигрировавшие в Москву, были встроены в подобные сети и, находясь вдалеке от шиитских центров, получали необходимую религиозную литературу, имели постоянные контакты со своими (локальными и региональными) религиозными кругами.

Ситуация у «азербайджанских шиитов» была аналогична той, что сложилась в самом Азербайджане⁵¹: низовые активисты маленького шиитского джамаата в Москве самостоятельно выстраивали свои религиозные сети, а также искали контакты с различными представителями иранского шиитского «духовенства» через иранское посольство в Москве. Во многом это обуславливалось тем, что в самом Азербайджане после очередного прихода к власти в 1993 г. Г. Алиева усилился прессинг на различные ре-

Meghjee, S. (2018) "Ayatollah Ishaq Fayyadh and the Role of Women in Society", *Iqra Online* [<https://www.iqraonline.net/ayatollah-ishaq-fayyadh-and-the-role-of-women-in-society/>, доступ от 01.06.22].

49. См. подробнее: Monsutti, A. (2016) *War and Migration: Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*. New York: Routledge.

50. К примеру: Monsutti, A. (2007) "Image of the Self, Image of the Other: Social Organization and the Role of "Ashura" Among the Hazaras of Quetta (Pakistan)", in A. Monsutti, S. Naef, F. Sabahi (eds) *The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, pp. 173–191. Bern: Peter Lang AG; International Academic Publishers.

51. В позднесоветский и постсоветский период в Азербайджане как шиитское, так и суннитское религиозное возрождение во многом опиралось на инициативу отдельных лиц, никак не связанных с представителями «официального ислама». Это подтверждает описанный случай появления и развития проиранской шиитской «Исламской партии Азербайджана» как низовой инициативы, берущей начало еще в начале 1980-х гг., когда под влиянием исламской революции в Иране появилась небольшая группа мусульман-шиитов, вдохновленная идеями аятоллы Хомейни. См. подробнее: Sattarov, R. (2014) "The Development of 'Alternative' (Non-Institutionalised) Forms of Islam in Azerbaijan Through the Case of Nardaran Village in Absheron", in S. Dudoingnon, C. Noack (eds) *Allah's Kolhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*, pp. 494–515. Berlin: KS, Klaus Schwarz Verlag.

лигиозные объединения и на различных активистов⁵² — как «неформальных», так и иностранных: представителей суннитских (турецких, арабских) и иранских шиитских религиозных фондов и организаций. В результате московский шиитский азербайджанский джамаат в 1990-е гг. долго не мог опереться на религиозные сети родного Азербайджана для вхождения в «шиитское пространство» Ближнего и Среднего Востока. Ситуация стала меняться в конце 1990-х и начале 2000-х гг., когда по инициативе иранской стороны, а также благодаря связям и контактам самих членов джамаата, московские азербайджанцы стали входить в шиитские трансграничные религиозные сети.

В 1997 г. Московскую Соборную мечеть во время пятничных шиитских намазов стал посещать «иранец Афзали», который был директором исламского колледжа в Зеленограде «Расул Акрам». Затем в 2000 г. во время дня Ашуры, проходившего в стенах Московской Соборной мечети, состоялся знаковый визит вакила (представителя) аятоллы и рахбара ИРИ сейида Али Хосейни Хаменеи в Азербайджане сейида Оджаг Ниджата Ага. Помимо встречи с руководством Соборной мечети сейид Оджаг Нижат Ага провел встречу и с собравшимися в стенах мечети азербайджанскими шиитами. Для многих это событие воспринималось как знак того, что московские шииты, несмотря на свою удаленность и относительно недавнее сложение в качестве джамаата, являются частью большой шиитской (имамитской) уммы. Затем в 2001 г. в Москве открылось представительство (дафтар⁵³), именуемое «Центр имени Хасана ибн Али ибн Абу Талеба», иракского мар-

52. См. подробнее: Sattarov, R. (2011) "Islamic Revival and Islamic Activism in Post-Soviet Azerbaijan", in G. Yemelianova (ed.) *Radical Islam in the Former Soviet Union*, pp. 146–210. Routledge.

53. Дафтары или «представительства» шиитских духовных авторитетов — довольно распространенное явление, они открываются в местах, где существует компактная община шиитов-имамитов, и призваны «духовно окормлять» верующих. Во главе каждого «представительства» стоит вакил, в обязанности которого входит доносить позицию своего марджа, консультировать верующих по различным вопросам (правовым, экономическим и другим), организовывать или помогать в организации паломничества в Мекку и Медину, а также к шиитским святыням в Ираке. Согласно правилам, шиитские дафтары существуют за счет доли от обязательного религиозного «налога» (хумса), который выплачивают верующие шииты в пользу своего марджа (пятая часть годового дохода). Собранный хумс расходуется на поддержание инфраструктуры духовного авторитета (его офис, представительства, учебные заведения и благотворительные фонды), часть идет на поддержку сейидов (потомков пророка Мухаммеда). Подобная практика делает шиитское духовенство независимым от государственных институтов и дает возможность проводить самостоятельную политику.

джа ат таклида и аятоллы аль узма Али Систани⁵⁴ во главе с вакилем с шейхом Мухаммадом Али Мосули⁵⁵. Кроме того, в начале 2000-х гг. открыл свое представительство в Москве уже иранский марджа — аятолла Мохаммад Фазель Ленкорани⁵⁶ во главе с Юсуфпуром Ага, которого в середине 2000-х гг. сменил вакил Худайи. Представительство просуществовало до 2007 г. и было закрыто после смерти самого аятоллы Ленкорани⁵⁷. В 2015 г. в открылось представительство аятоллы Али Хаменеи в вышеупомянутом «Московском Исламском центре». Вакили выступали на местах в качестве прямых проводников и связующего звена верующих с центрами шиизма. Также они выполняли важную роль в качестве «духовенства» на местах. Религиозные мероприятия проходили с их участием, а знание вакилями тюркского (азербайджанского) и персидских языков облегчало их контакты в шиитском пространстве Москвы.

Еще одним окном в мир шиитских транслокальных сетей для азербайджанской общины стала возможность бесплатного обучения в религиозных семинариях (хауза илмийа) ИРИ. Надо сказать, что в России практически нет религиозных образовательных заведений для шиитов-имамитов.

В 2012 г. в Москве открылось представительство международного иранского университета Аль-Мустафа, основанного в 1979 г. с центром в г. Куме, ИРИ. Представительство работает в нескольких направлениях: оказывает помощь абитуриентам в оформлении документов, в налаживании контактов с россий-

54. Сейид Аль Хусайни аль Систани (р. 1930) — один из наиболее уважаемых и авторитетных марджа ат таклид в шиитском мире, а также первый по количеству «последователей» (мукаллидов).

55. Сам шейх Али Мосули, судя по его нисбе, родом из иракского Мосула, по происхождению туркоман (иракский туркмен, диалект этой группы близок к азербайджанскому языку, что облегчало контакты вакиля со своими азербайджанскими единоверцами), как и многие вакили, имел «ранг» хужжат уль ислама, в Москве проживал со своей семьей. После смерти вакиля Мосули в конце 2021 г. его «должность» занял его сын. Сам «Центр имени Хасана ибн Али ибн Абу Талеба» представляет собой офисное помещение в районе ул. Мосфильмовской.

56. Часто для многих азербайджанских шиитов аятолла Ленкорани воспринимался в качестве своего «азербайджанского марджи». Отец аятоллы — талыш по национальности родом из Ленкорани (области в Азербайджане, часто именуемой «талышской зоной», отсюда и нисба аятоллы), переселился из Советского Азербайджана в иранский Кум (центр шиитской учености), где в 1931 г. родился будущий аятолла Фазель Ленкорани.

57. Представительство располагалось у метро «Проспект Мира» по соседству с «Домом моды Славы Зайцева» в выкупленной квартире, расположенной на первом этаже.

ской мусульманской средой, в том числе и исламскими учебными заведениями, проводит свои небольшие учебные курсы (по арабскому языку, по правилам чтения Корана). Помимо этого представительство издавало на русском языке переводную шиитскую литературу, чем восполняло пробелы в знаниях постсоветских шиитов.

Однако студентов (талаба) из Москвы и Азербайджана в иранских хауза гораздо меньше, чем обучающихся там шиитов Афганистана. Причины такого положения следующие. Во-первых, религиозное обучение состоит из нескольких ступеней и занимает длительное время⁵⁸ (более 10 лет уходит на то, чтобы при упорном освоении предметов получить статус муджтахида), а во-вторых, и это самое существенное, на мой взгляд, в Москве крайне сложно с «трудоустройством» вне религиозной (шиитской) сферы с таким образованием. Мест, куда бы мог податься выпускник хауза, довольно мало — это либо открытие собственной хусайнии, либо занятие преподаванием основ религии и арабского языка, переводы религиозной литературы с арабского и персидского языков. К примеру, немногочисленные (около 6–7 человек) выпускники хауза из числа азербайджанцев, отправившиеся на учебу еще в конце 1990-х и начале 2000-х гг. как из Москвы⁵⁹, так и из Азербайджана, осевшие в дальнейшем в Москве, стали либо сотрудниками вышеназванного представительства иранского университета, либо «руководителями» московских хусайний.

Статус подобных выпускников в московском поле достаточно высок, они выступают часто в роли приглашенных рухани на пятничных намазах или других религиозных собраниях. Подобные лица помимо багажа религиозных знаний привезли с собой еще

58. Многие предметы в шиитских семинариях преподаются на арабском и персидском, и требуется время на освоение этих языков. Как пишет российский востоковед Н. Филин, курс хауза в Куме состоит из 4 образовательных ступеней: первой ступени, состоящей из 6 столпов длительностью 6 лет; второй ступени — с 7-го по 9-й год обучения, приравнивающейся к бакалавриату; третьей ступени — 10-й год, включающий написание диссертации, приравнивающейся к магистратуре; четвертая ступень включает 4 научных собеседования, после успешного прохождения которых претенденту присваивается титул муджтахида, что дает право на прояснение и уточнение шариатских законов и религиозных предписаний. (См. подробнее: *Филин Н., Галимов И.* Титулы шиитского духовенства в современных исторических реалиях Ирана // *Власть*. 2018. Т. 26. № 8. С. 152–156). Замечу, что прошедших все ступени обучения и обладающих титулом муджтахида в среде московских выпускников хауза нет.

59. По рассказам информантов, до открытия представительства «Аль Мустафы» в Москве подобной работой занималось Московское посольство ИРИ.

и нужные знакомства в иранской религиозной среде. Это отразилось на активизации контактов между московским и иранским полем. Так, в конце 2000-х и особенно в 2010-е гг. Москву с частыми визитами стали посещать представители шиитского духовенства ИРИ высокого ранга (встречи с представителями российского мусульманского «духовенства» не проводились). Подобное можно сказать и о видных (или, лучше сказать, медийных) представителях азербайджанского постсоветского шиизма из числа проповедников и известных в республике маддах. Можно уверенно констатировать, что религиозные сети московских шиитов азербайджанцев в настоящее время пересекаются с азербайджанским и иранским (тюркоязычным). В Москве проводятся проповеди и выступления известных иранских и азербайджанских маддахов, аятолл и видных проповедников, совершаются и ответные визиты московских рухани и маддахов в Иран и Азербайджан.

Еще один яркий пример использования религиозных сетей — это паломнические практики московских мусульман-шиитов: хаджа и зийара⁶⁰. Ввиду квотирования хаджа саудовскими властями складывается следующая картина. Желающие «разбиваются» на несколько категорий: обладатели российского гражданства пользуются квотами, выделенными на мусульман РФ⁶¹, обладатели других паспортов (азербайджанского, афганского, иранского, пакистанского) ищут способы включения в квоты, выделенные на их родные страны. Паломничество в Ирак зависит главным образом от финансовых возможностей самого верующего, поскольку в отношении зийара к атабатам какое-либо квотирование отсутствует. Здесь я не буду касаться особенностей и правил

60. Обязательное для каждого шиита-имамита паломничество (зийара) в иракские города: Кербелу — к мавзолеям имама Хусейна и его сводного брата Абуль Фад(з)ля Аббаса; Наджаф — к мавзолею имама Али; Казымейн — к мавзолеям имамов Казыма и Джавада; Самарру — к мавзолеям имамов Хади и Хасана Аскари; иранский Мешхед — к мавзолею имама Ризы (Риды, Рзы); пригород Дамаска, Сирия — к мавзолею внушки пророка Мухаммеда госпожи Зейнаб. Паломники (заввар, зуввар) после совершения зийара к вышеназванным местам могут носить различные «статусы»: «кербелай» (после посещения иракских атабатов — «священных порогов», как именуются святыни шиитов), «машхади» (после посещения Мешхеда), «зейнаби» (после посещения мавзолея госпожи Зейнаб).

61. Ввиду подобных ограничений в отношении хаджа, количество «хаджи» (обозначение лиц, совершивших хадж, часто становится «приставкой» к имени) в среде московских шиитов существенно меньше, чем «кербелай», «машхади» и «зейнаби». Статусы могут объединяться, к примеру, «хаджи-карбалай» или «хаджи-машхади» и иметь негласную иерархию, к примеру, «карбалай» будет выше, чем «машхади», а «хаджи-карбалай» выше этих двух «статусов».

проведения зийара у шиитов-имамитов из-за ограниченности объема данной статьи. Отмечу, что хадж и зийара выстраиваются во многом по сетевому принципу. Формируются различные группы паломников, затем они присоединяются к подобным группам из стран и регионов своего исхода. К примеру, паломники из числа московских афганских шиитов могут сначала полететь в Афганистан, где их небольшая группа присоединяется к более многочисленной группе, оттуда организовано в главе с рухани отправляется в паломничество. Подобное можно наблюдать и у шиитов азербайджанцев Москвы, где группу паломников сопровождает рухани.

Московские азербайджанские рухани (как и маддахи) являются также «связующим звеном» между различными группами шиитов в российских шиитских сетях. Это выражается в приглашении их в различные российские регионы со стороны различных сообществ шиитов-азербайджанцев с целью участия в их религиозных мероприятиях в качестве приглашенных рухани или маддахов. Среди таких регионов можно назвать Дербент (Дагестан), где живет довольно большая шиитская община, а также регионы, где имеется шиитская «инфраструктура» (мечети и хусайнии). География охвата сетей включает в себя: общины в Махачкале, Кизляре, Подмосковье (Подольск), Санкт-Петербурге, а также города Центральной и Южной части России, Поволжья, Нижнего Поволжья (шиитская мечеть «Баку» в Астрахани) и Урала (община при шиитской мечети в Екатеринбурге⁶²). Все эти места включены в одну из религиозных шиитских (азербайджанских) сетей с московским шиитским полем на уровне рухани либо «старшин» этих общин.

При этом с суннитским полем наблюдается некоторый статус-кво, когда шиитские рухани не выступают и не занимаются прозелитической деятельностью в среде суннитов, и наоборот.

Заключение

Таким образом, различные шиитские сообщества из различных регионов исхода, никак не связанные между собой, выстроили свои собственные сети, освоили и создали свои собственные религиозные пространства. Это часто делает их невидимым и скрытым меньшинством, как бы «чужаками вдвойне» — как для жителей

62. За исключением Дагестана, Астрахани и Екатеринбурга шиитские места функционируют в качестве хусайний.

Москвы, так и для московских мусульман-суннитов. Важно подчеркнуть, что ислам шиитского толка до постсоветского периода никогда не был так широко представлен в городе, как в наши дни.

Среди факторов, которые позволили шиитскому меньшинству освоиться и закрепиться в столичном городе назову следующие. Во-первых, московские шииты опираются на собственные ресурсы — это касается и денежных средств, и энтузиазма отдельных членов общин в организационной деятельности. Вместе с тем в последние годы (с момента открытия «Московского исламского центра» в 2015 г.) в отдельных случаях можно наблюдать некоторые финансовые вливания со стороны Ирана, который берет на себя расходы по проведению религиозных мероприятий с приглашением отдельных духовных лиц из этой страны. Подобная практика, на мой взгляд, усиливает иранские позиции, как и проиранские взгляды в среде московских шиитов.

Во-вторых, таким фактором я бы назвал наличие или создание своих собственных пространств. Именно благодаря им верующий может почувствовать себя мусульманином шиитом в этих стенах без опаски, что это вызовет недопонимание или приведет к конфликтам.

И в-третьих — это религиозные сети, благодаря которым верующий ощущает и понимает, что он и его джамаат не одиноки в том новом и далеком месте, где он находится, что они являются частью большого религиозного комьюнити, с которым можно контактировать.

Ни шиитские религиозные сети, ни хусайнии не имеют пересечений с российскими мусульманскими (суннитскими) сетями. Важно учитывать то обстоятельство, что, в отличие российских мусульман с их муфтиятами, духовные центры имамитов исторически располагаются за пределами России — это центры шиитской учености и религиозности в иракском Наджафе, иранском Куме. Кроме того, большое влияние на верующих шиитов оказывает ситуация в регионах исхода. То есть верующий шиит живет как бы в нескольких «мирах» одновременно (своего рода транслокальность).

Все это во многом напоминает механизмы и способы адаптации представителей иных субкультур. В первую очередь это автономность относительно российского (суннитского) мусульманского поля, наличие собственных пространств, сетей и низовых контактов. Важным инструментом выступают собственные финансовые ресурсы, аккумулируя которые члены сообществ могут

проводить свою деятельность и иметь независимость как от государства, так и от «официальных» религиозных институций. При этом вхождение в официальное поле азербайджанских религиозных объединений не лишает их самостоятельности, а позволяет в какой-то мере быть услышанными через действия в правовом поле.

Приведенные выше аргументы позволяют утверждать, что шиитские сообщества Москвы можно с полным основанием называть именно параллельными джамаатами. Параллельность эта, опираясь на деколониальный подход, выражается в инаковости стратегий существования религиозных сообществ в купе с отдельной инфраструктурой. Все это отличается от привычных (или лучше сказать устоявшихся) для российского мусульманского социума форм, часто выражающихся в тесном соседстве или патронаже религиозных институций со стороны государства.

Библиография / References

- Гибадуллин И. Р.* Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей. Казань: Казан ун-т, 2014. С. 67–88.
- Гибадуллин И. Р.* Шииты; шиитская община Москвы в современности. Ислам в Москве: энциклопедический словарь / Сост. и ответ. ред. Д. З. Хайретдинов. Нижний Новгород, 2008 [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085>, доступ от 10.06.2022].
- Сеитов Э.* Формирование и деятельность шиитских сообществ Москвы в постсоветский период // Ислам в современном мире. 2021. 17(2). С. 141–160.
- Сеитов Э.* Воспроизведение исторического опыта самоорганизации в инокультурной среде на примере деятельности хазарейской студенческой ассоциации «Катиб» в Москве // Вестник антропологии. 2021. № 4. С. 230–250.
- Смит М.* Память об утратах и азербайджанское общество // Азербайджан и Россия: общества и государства / под ред. Д. Е. Фурман. М.: Летний сад, 2001. С. 88–117.
- Фуко М.* Другие пространства // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Практикс, 2006. С. 191–204.
- Филин Н., Галимов И.* Титулы шиитского духовенства в современных исторических реалиях Ирана // Власть. 2018. Т. 26. № 8. С. 152–156.
- Хайретдинов Д. З.* Шииты в Москве в XVI–XIX вв. Ислам в Москве: энциклопедический словарь / Сост. и ответ. ред. Д. З. Хайретдинов. Нижний Новгород, 2008 [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085> доступ от 10.06.2022].
- Юнусов А.* Фактор интеграции в миграционных процессах в Азербайджане. CARIM-East RR 2013/08, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute, 2013.

- Chelkowski, P. (ed.) (2010) *Eternal Performance: Taziye and Other Shiite Rituals* (Enactments). Seagull Books.
- Chelkowski, P. (1979) *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York University Press.
- Cooke, M., Lawrence, B. (ed.) (2005) *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. University of North Carolina Press.
- Cordier, B. (2018) "Russia's 'other Ummah': From 'ethnic Shi'ism' to Ideological Movement?", *Anthropological Journal of European Cultures* 27(1): 121–126.
- Dobroslawa, W. (2017) *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*. De Gruyter.
- Filin, N., Galimov, I. (2018) "Tituly shiitskogo dukhovenstva v sovremennykh istoricheskikh realiah Irana" [Titles of the Shia Clergy in modern historical realities of Iran], *Vlast'* 26(8): 152–156.
- Fitcher, M.A. (2016) "Student Activist and Yugoslavia's Islamic Revival: Sarajevo, 1970–1975", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 85–104. Lexington Books.
- Fuko, M. (2006) "Drugie prostranstva" [Other spaces], in *Intellektualy i vlast': izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yuy*, pp. 191–204. M.: Praxis.
- Fürst, J., McLellan, J. (eds) (2016) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*. Lexington Books.
- Fürst, J. (2016) "We All Live in a Yellow Submarine", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 179–206. Lexington Books.
- Gibadullin, I. (2014) "Shiizm v Rossii: poisk adekvatnoi modeli samoutverzhdeniia v obshchem kontekste rossijskoi ummy" [Shi'ism in Russia: The search for an adequate model of self-affirmation in the general context of the Russian Ummah], in *Islam v mul'tikul'turnom mire: Musul'manskii dvizheniia i mekhanizmy vosproizvodstva ideologii islama v sovremennom informatsionnom prostranstve: sb. statei*, pp. 67–88. Kazan': Kazan un-t.
- Gibadullin, I.R. (2008) "Shiity; shiitskaia obshchina Moskvy v sovremennosti" [Shi'ites; Moscow Shi'ite Community in contemporary times], in D.Z. Hajretdinov (ed.) *Islam v Moskve: entsiklopedicheskii slovar'*. Nizhnij Novgorod [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085>, accessed on 10.06.2022].
- Hajretdinov, D.Z. (2008) "Shiity v Moskve v XVI–XIX vv." [Shi'ites in Moscow in the 16th – 19th centuries], in D.Z. Hajretdinov (ed.) *Islam v Moskve: entsiklopedicheskii slovar'*. Nizhnij Novgorod [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085>, accessed on 10.06.2022].
- Ibrahimi, N. (2017) *The Hazaras and the Afghan State: Rebellion, Exclusion and the Struggle for Recognition*. London: HURST & COMPANY.
- Jaffrelot, C., Louer, J. (ed.) (2017) *Pan-Islamic Connections: Transnational Networks between South Asia and the Gulf*. Oxford University Press.
- Langer, R., Weineck, B. (2017) "Shiite 'Communities of practice' in Germany", *Journal of Muslims in Europe* 6(2): 216–240.
- Monsutti, A. (2007) "Image of the Self, Image of the Other: Social Organization and the Role of 'Ashura' Among the Hazaras of Quetta (Pakistan)", in A. Monsutti, S. Naef, F. Sabahi (eds) *The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, pp. 173–191. Bern: Peter Lang AG; International Academic Publishers.
- Monsutti, A. (2016) *War and Migration: Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*. New York: Routledge.

- Sattarov, R. (2011) "Islamic Revival and Islamic Activism in post-Soviet Azerbaijan", in G. Yemelianova (ed.) *Radical Islam in the Former Soviet Union*, pp. 146–210. London: Routledge.
- Sattarov, R. (2014) "The Development of 'Alternative' (Non-Institutionalised) Forms of Islam in Azerbaijan Through the Case of Nardaran Village in Absheron", in S. Dudoingnon, C. Noack (eds) *Allah's Kolhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s – 2000s)*, pp. 494–515. Berlin: KS, Klaus Schwarz Verlag.
- Seitov, E. (2021) "Formirovanie i deIatel'nost' shiitskikh soobshchestv Moskvy v postsovet'skii period" [The Formation and Activity of Shia Communities in Moscow in the Post-Soviet Period], *Islam v sovremennom mire* 17(2): 141–160.
- Seitov, E. (2021) "Vosproizvedenie istoricheskogo opyta samoorganizatsii v inokul'turnoj srede na primere deyatel'nosti hazarejskoj studencheskoj associacii 'Katib' v Moskve" [Reproduction of the historical experience of self-organization in a foreign cultural environment on the example of the Hazara Student Association "Katib" in Moscow], *Vestnik antropologii* 4: 230–250.
- Smit, M. (2001) "Pamiat' ob utratakh i azerbaidzhanskoe obshchestvo" [Memory of Losses and Azerbaijani Society], in D. E. Furman (ed.) *Azerbaidzhan i Rossiia: obshchestva i gosudarstva*, pp. 88–117. M.: Letnij sad.
- Takimi, L. (2009) *Shi'ism in America*. New York University Press.
- Toomistu, T. (2016) "The Imaginary Elsewhere of the Hippies in Soviet Estonia", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 41–63. Lexington Books.
- Wasiak, P. (2016) "Dropping out of Socialism with the Commodore 64: Polish Youth, Home Computers, and Social Identities", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 157–176. Lexington Books.
- Yunusov, A. (2013) *Faktor integratsii v migratsionnykh protsessakh v Azerbaidzhane* [Integration factor in migration processes in Azerbaijan]. CARIM-East RR 2013/08, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute.